

СОЦИАЛЬНО-  
ПОЛИТИЧЕСКОЕ  
ИЗМЕРЕНИЕ  
ХРИСТИАНСТВА

# СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА



Избранные  
теологические  
тексты XX века

*Переводы с немецкого,  
английского и испанского*



Москва  
„НАУКА”

Издательская фирма „Восточная литература”

1994

**ББК 86.37**  
**С 69**

**Составление и общая редакция**  
**С.В. ЛЁЗОВА и О.В. БОРОВОЙ**

**Введение**  
**С.В. ЛЁЗОВА**

**Редактор издательства**  
**Н.Г. МИХАЙЛОВА**

**В финансировании настоящего издания участвовала**  
**голландская христианская организация**  
**Europa Commissie van de Wereldiakonaten**

**Социально-политическое измерение христианства:**  
**С69 Избранные теологические тексты XX в. (Переводы).**  
**Сост. С.В. Лёзова и О.В. Боровой. Введ. С.В. Лёзова. —**  
**М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература»,**  
**1994. — 406 с.**  
**ISBN 5-02-17725-3**

Настоящее издание включает работы зарубежных теологов, большинство из которых известны на Западе как наиболее значительные христианские писатели XX в. В этих работах отражены политические аспекты важнейших теологических учений нашего времени.

В книгу вошли тексты, позволяющие читателю составить представление о развитии социально-политических аспектов современной христианской мысли в период от конца первой мировой войны и до 90-х годов XX в. включительно.

**С** **0403000000-042** **68-93**  
**013(02)-94**

**ББК 86.37**

**ISBN 5-02-17725-3**

© С.В. Лёзов, введение и составление, 1994  
© О.В. Боровая, составление, 1994

## ВВЕДЕНИЕ

(Христианское в христианстве)

### 1

Быть может, самое мучительное интеллектуальное состояние, испытываемое человеком, - это утрата смысловых ориентиров, сомнение в надежности и достоверности мира смыслов. Инстинкт смысла, как показывает современная психология, иногда определяет наше поведение в еще большей степени, чем инстинкт самосохранения или неосознаваемые мотивы, раскрытые психоанализом. Сегодняшнему человеку свойственно искать гарантии принимаемого им смысла, он ищет доказательства "правильности" разделяемой им картины мира. Однако Новое время принципиально утвердило невозможность единой картины мира<sup>1</sup>.

Пожалуй, это верно даже в самом общем смысле, когда под картиной мира определенной эпохи понимаются лишь наиболее фундаментальные постулаты, значимые для всех людей, которым случилось жить в эту эпоху. К их числу относится, например, античное представление о мире как о конечном и "обозримом" или новоевропейское представление о бесконечности мира. Ведь, разбив прежнюю, единую и поэтому обязательную для всех картину мира, Новое время не уничтожило ее. Разные картины мира стали сосуществовать внутри одного политического сообщества. Следовательно, *картина* мира постепенно стала приобретать черты *миро-воззрения*.

Какие возможности возникают (или остаются) для христианства, главной религии Запада, в этой ситуации неустранимого мировоззренческого плюрализма? Ведь христианский универсализм исторически был связан с притязанием христианства вместить без остатка всю полноту истины, т.е. со стремлением ограничить истинность других мировоззренческих (религиозных) систем, а в конечном счете - вытеснить их и заменить собой.

Русскому читателю известен оптимистический взгляд на эту проблему, выраженный Владимиром Соловьевым: "... Критическое движение последних веков ведет к обнаружению и торжеству истинного христианства - живого, общественного и универсального, - не отрицающего, а перерождающего человеческую и природную жизнь"<sup>2</sup>.



Но В. Соловьев имел в виду некое будущее осуществление христианства как учения, которое "заключает в себе *полную истину*"<sup>3</sup>. Истина христианства осуществится до конца в результате последовательного преодоления "средневекового мирозерцания", представляющего собой "исторический компромисс между христианством и язычеством", который "ошибочно принимается за само христианство как его противниками, так и защитниками"<sup>4</sup>. *Историку* же христианской мысли Нового времени хорошо известно, что как раз "критическое движение последних веков" вызвало кризис христианства, сделало его обороняющейся стороной, постоянно сдвигающей свои интеллектуальные позиции.

Посмотрим на место христианства в духовной истории Нового времени. Что же мы увидим? Во-первых, мы найдем редко оспариваемое общее место, согласно которому основополагающие ценности западной культуры сформированы христианством. Во-вторых, голос самого христианства внутри этой культуры приобрел специфически *апологетический* оттенок. Получается так, что христианство заняло почетное место в музее европейской цивилизации.

Слово "апологетика" я употребляю в самом широком смысле: это стремление "сделать понятным" некоторое предзаданное доктринальное содержание, т.е. заново истолковать его, приспособив к изменившейся историко-культурной ситуации. "Заново истолковать" отличается от "заново понять", и в этом различии суть интересующей меня проблематики: новое понимание предполагает "мужественную решимость поставить под вопрос истинность принятых предпосылок" (Хайдеггер), оно ведет к переосмыслению и новым смысловым определениям.

И тут возникает вопрос о возможности неапологетического христианства. В одном из новозаветных посланий мы читаем:

[Будьте] всегда готовы дать ответ всякому, требующему у вас отчета о вашей надежде.

(1 Петр 3:15)

Словом "ответ" здесь переводится греческое ἀπολογία, что значит, в частности, "(судебная) защита, оправдание", а словом "отчет" - греческое λόγος, которое тут можно понять как "осмысленная, разумная аргументация". В терминах этого текста мою постановку вопроса можно переформулировать следующим образом: искомая ἀπολογία должна быть именно ответом, а не апологетикой. Но реально *оправдание* присутствует едва ли не во всех попытках христиан показать миру смысл нашей надежды и ее возможное значение для современного мира.

Определяя целевую установку нашей антологии как "христианское в христианстве", я хочу свести под одной обложкой христианскую апологетику (к ней относится, в частности, анализ культуры и политики с какой-либо уже готовой "христианской точки

зрения") с попытками заново определить смысловой центр христианства ("заново понять"). И я исхожу из того, что все усилия "заново понять" вызваны к жизни конкретными историческими (прежде всего политическими) ситуациями.

Стало быть, я вовсе не приглашаю читателя насладиться некоей вневременной мудростью и отвернуться от "политической суеты". Напротив, можно смело утверждать, слегка изменив слова героя Кафки: все на свете имеет отношение к политике. Так что для цели, которая имелась в виду при составлении этой антологии, наиболее подходят тексты, так или иначе затрагивающие социально-политическое измерение христианства.

## 2

Такая формулировка вопроса предопределяет обращение к западной, преимущественно протестантской, мысли. Ведь рефлексия по поводу оснований собственной веры тематизирована именно в протестантской традиции.

Очевидно также, что выбор материала подразумевает продуманное отношение к собственной традиции, к традиции православной Церкви и русской религиозной философии. Я исхожу из предпосылки, согласно которой наша "родная" христианская мысль в принципе не может ответить на вопросы, прямо-таки навязанные нам самой жизнью. Вероятно, это объясняется тем, что в России христианская мысль пошла по путям, где вообще нельзя найти ответы на эти вопросы. Мы уже не способны дать отчет о нашей надежде.

К истории "мысли" (тем более - чужой) часто обращаются именно тогда, когда почему-либо невозможно говорить о самом главном прямо, от первого лица. У меня действительно нет такой возможности. У меня нет языка, готового и общепонятного, который позволил бы прямо говорить "о том, что захватывает меня безусловно" (П.Тиллих), - о вере. Но у меня есть определенное предположение относительно того, что здесь в конечном счете важно, а что - нет.

Так, я полагаю, что сейчас - быть может, больше чем когда-либо - для нас важно не "христианское" осмысление ситуации (политики, культуры и пр.), а новое осмысление *христианского*, подразумевающее также и продумывание нашего исторического опыта. "Для нас" значит здесь не только "для христиан в России", а для всех членов русского культурного сообщества. Ведь нетрудно показать: православным христианством сформирован сам язык русской культуры, от которого никуда не деться всем, кто думает, говорит и пишет по-русски, будь то христиане, члены других религиозных общин или люди, сознательно отстраняющиеся от всякой "религии". Здесь уместна аналогия с известной этнолингвистической гипотезой Сепира - Уорфа, согласно которой структура естес-

твенного языка определяет мышление и, следовательно, картину мира.

Поэтому я хотел бы познакомить читателя с некоторыми образами христианской мысли, находящимися за горизонтом центральной русской традиции. Конечно, у меня нет презумпции "не-ценности" всего, что содержится в нашей религиозной мысли. Но нет у меня и притязания на "христианское" (т.е. *правильное*) осмысление чужой богословской культуры. На единственно важный для меня критерий указывает само обозначение темы - "христианское в христианстве". С этой точки зрения можно было бы рассматривать русских и западных писателей в одном ряду. Западный материал выбран лишь потому, что там эта тема продумывалась с методической четкостью и последовательностью. Ведь замечание В. В.Зеньковского о том, что в русской философии "есть некоторые <...> особенности, которые <...> отодвигают теорию познания на второстепенное место"<sup>5</sup>, еще более справедливо для христианского богословия на русской почве.

Проследив некоторые направления западной мысли, мы сможем найти себе спутников и в родной традиции. Но я предполагаю, что то важное, что могло бы обнаружиться для нашей темы в творчестве Л.Толстого, Ф.Достоевского, В.Соловьева, Л.Шестова или (если обратиться к православному академическому богословию) М.М.Тареева, по-настоящему проясняется лишь с точки зрения, которая сама вненаходима по отношению к их мысли.

Так, критика индивидуалистической жажды личного спасения у Соловьева, его размышления о том, что из христианства нельзя исключить социальное измерение, - все это было систематически продумано и доведено до необходимых выводов (которые Соловьев, быть может, не принял бы) именно в протестантском либерализме: аполитичные элементы учения Лютера о двух царствах (т.е. о Церкви и мирском обществе) и о двух формах правления Бога на земле (духовной и светской) критиковались изнутри протестантизма. Говоря в "Самопознании" о своем понимании смыслового центра христианства, Н. Бердяев замечает: "Преодоление "просвещения" должно означать не совершенное его отрицание, не возврат к состоянию "до-просвещения", а достижение состояния высшего, чем "просвещение", в которое войдут его положительные завоевания. Я имею в виду прежде всего "просвещение" в более глубоко, кантовском смысле совершеннолетия и свободной самостоятельности разума"<sup>6</sup>.

Бердяев ссылается на Кантово понятие Просвещения как "выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он сам повинен"<sup>7</sup>. И именно из этого определения Просвещения исходил Дитрих Бонхёффер при разработке ключевой для теологии второй половины XX в. идеи о "мире, ставшем совершеннолетним", - идеи, которая обосновывает у него программу "нерелигиозного истолкования библейских понятий". То, что такая идея оказа-

лась в центре теологического мышления, как раз и свидетельствует о попытке серьезно продумать сегодняшнее состояние христианства.

Естественно, для нас будут важны опыты нетрадиционных христологий: ведь "христианское в христианстве" - это прежде всего попытки по-новому осмыслить христологическую проблематику. И здесь одним из наших спутников в русской традиции был бы Достоевский с его "Легендой о Великом Инквизиторе". Ее интерпретировали крупнейшие творцы русской религиозной философии нашего века, в частности Розанов, Мережковский, Шестов и Бердяев. Инквизитору обычно доставалось больше внимания, чем его молчащему оппоненту. Но если рассмотреть "Легенду" в рамках нашей темы, то смысловые акценты переместятся и лейтмотивом "Легенды" станет вопрос, четырежды заданный Великим Инквизитором:

- Зачем же ты пришел нам мешать?

Внутри русской традиции эти слова воспринимаются как характеристика Инквизитора, едва ли не избыточная. Но за горизонтом этой традиции, в другой системе координат, они могут быть поняты совсем иначе: "Тот-кто-пришел-нам-мешать" - неожиданное и точное определение статуса Иисуса, своего рода христологический титул, рядом с титулами "Сын Божий", "Христос", "Сын Человеческий". И местоимение "нам" теперь уже соотносится не с единомышленниками Инквизитора, не с "ними", а именно с нами. "Легенда" повторяет евангельский сюжет: "Сожгу тебя за то, что пришел нам мешать", - говорит Инквизитор.

В перспективе европейской традиции "Легенда" оказывается рядом с христологией молодого лютеранского теолога Альберта Швейцера, автора "Истории исследования жизни Иисуса", закончившего свою книгу такими словами: "Мы не находим обозначений, которые выразили бы Его сущность для нас. ...Неизвестный и безымянный, приходит Он к нам, - как некогда, на берегу моря Галилейского, Он подошел к людям, которые не знали, кто Он. Он говорит те же слова: "Иди за Мной!" - и ставит нас перед задачами, которые Он должен решить в наше время. Повелевает Он. И тем, кто повинуется Ему, мудрым и немудрым, Он открывает себя в покое, действии, борьбе и страдании, которые им суждено пережить вместе с Ним. И они узнают - как невыразимую тайну, - кто Он"<sup>8</sup>.

### 3

Итак, нас будут интересовать именно идеи, а не социология религиозности во времена массового поворота к *религии и духовным ценностям*. Как мне кажется, предлагаемый здесь подход становится особенно уместным сейчас, когда мир снова стал христианизироваться. В последней четверти XX в. миссионерская дея-

тельность теологически консервативных протестантских движений (руководящие центры миссии находятся главным образом в США) привела к огромным успехам, прежде всего в Азии и Африке. По сведениям одного американского информационного бюллетеня, к январю 1991 г. в мире еженедельно открывались три с половиной тысячи христианских церквей<sup>9</sup>. И когда руководители миссии говорят, что на наших глазах христианство впервые становится воистину всемирной религией, то их слова не лишены оснований: ведь христианство принимают миллионы людей в тех частях мира, где оно раньше не имело настоящей опоры. Кстати, американские миссионеры собираются заняться и эвангелизацией Западной Европы, где влияние христианских церквей на общество уменьшилось. Что же касается России, то в последнее время здесь государственные масс-медиа навязчиво пропагандируют православное христианство, и эта пропаганда влияет на массовое сознание. Однако к христианской мысли все эти перспективные движения прямого отношения не имеют. Ведь они не создали нового содержания, более того - их действенность обратно пропорциональна их интеллектуальному потенциалу. Лидеры и адепты этих христианских движений хотят, чтобы *другие*, объекты их пропаганды, стали *такими же, как они*<sup>10</sup>. Поэтому для тех, кому важна намеченная здесь тема, эти миссионеры не могут стать собеседниками и спутниками в поисках: они годятся лишь для того, чтобы стать объектом социологического исследования.

Но и у размышляющих над своей верой новообращенных рано или поздно может наступить отрезвление. Его первый признак - тревожное ощущение, которое можно выразить словами: "Что же мне делать с моим христианством?" Человек воспринял христианскую Весть как "то, что касается его безусловно", и уже не может жить так, будто встречи с Евангелием не было. Но что же ему делать дальше? Не все новообращенные могут стать "паствой", ведомой "ловцами человеков", и принять то, что им предлагает сегодняшняя Церковь. Но и забыть встречу со Словом могут не все. О ней можно сказать так, как было сказано о встрече учеников с Воскресшим на пути в Эммаус: "Разве не горело сердце наше, когда Он говорил нам на пути?.." (Лк 24:32). Не всем удается забыть это и целиком вернуться к прежней жизни. И тогда для вчерашних неофитов может стать важным опыт христианских мыслителей, которые выросли в одной из конфессиональных традиций, получили ее по праву наследства, а затем почувствовали потребность заново продумать ее содержание, выйти за ее пределы и самостоятельно, на собственный страх и риск, ответить на вопрос о христианском в христианстве.

И поэтому для интересующей нас проблематики можно найти еще одно ключевое слово - "боль освобождения". Здесь затрагивается очень широкая тема, где религия и теология - только частный случай, один из возможных предметов исследования.

Что такое "боль освобождения"? Представим себе следующую ситуацию. Человек "выламывается" из своей культуры, испытывает отчуждение от нее, если он обнаруживает, что культура не в состоянии ответить на его "последние" вопросы или вовсе не обладает языком, на котором эти вопросы могут быть заданы. По мере обнаружения этого он постоянно наталкивается на то, что его родная культура лишена некоторых важных содержаний, существенные для него смыслы не выражены в ней. Все это вызывает отчуждение:

"сильней на свете тяга прочь,  
и манит страсть к разрывам".

И эта грозящая *разрывом* с родной традицией *тяга прочь* причиняет боль и в то же время ведет к освобождению, к болезненному, травмирующему все твое существо - но и освобождающему - *второму рождению*.

Опыт и боль освобождения - вот настоящий исходный пункт для поисков "христианского в христианстве". Имеется в виду освобождение человека от беспросветной обусловленности собственной культурной и религиозной традицией. Необходимость разрыва с "верой отцов", с тем духовным миром, в котором ты вырос, причиняет тебе боль и вместе с тем испытывается как освобождение.

Пожалуй, именно этот опыт - необходимое условие для возникновения темы о "христианском в христианстве". Именно здесь отправная точка, - здесь, а не в *вопросе о Боге*, т.е. не в вопросе, который, как хочется думать теологам, тревожит каждого человека и направляет его поиски еще прежде, чем он находит слова для выражения своего вопроса. Наша тема - это не тот поиск Бога, когда "неспокойно сердце наше, доколе не успокоится в Тебе". Такова классическая формулировка, принадлежащая Августину. На этой предпосылке строили свои попытки пробиться к современному секулярному человеку и принести ему христианскую Весть великие теологи XX в. Рудольф Бультман и Пауль Тиллих, творчество которых представлено в этой антологии.

Но все же внесем ясность: на самом деле этот вопрос о Боге определяет поиски людей, оказавшихся (подобно Августину) на пороге Церкви и готовых вступить в культурное пространство одной из христианских традиций. Что же касается нашего вопроса о "христианском в христианстве", то он направляет поиски людей, уже успевших испытать разочарование в своей традиции.

Боль отторжения, которая становится болью освобождения, - вот тот исходный опыт, который заставляет человека заново продумывать вопрос о последнем основании и смысле своей веры.



Предлагаемый вниманию читателей сборник переводов объединяет работы theologов, большинство из которых известны на Западе как наиболее значительные христианские писатели XX в. В этих работах отражены политические аспекты важнейших теологических учений нашего времени.

В антологию включены тексты, позволяющие читателю составить собственное представление о развитии социально-политического измерения современной христианской мысли в период от конца первой мировой войны и до 90-х годов XX в. включительно.

В первой части книги публикуются работы, отражающие политическую сторону "диалектической теологии" (или "теологии кризиса"), возникшей в немецкоязычном протестантизме после первой мировой войны. Даются переводы текстов, принадлежащих классикам христианской мысли XX в. - Карлу Барту, Эмилю Бруннеру, Дитриху Бонхёфферу, Паулю Тиллиху.

Во второй части публикуются работы христианских писателей, в которых обсуждаются культурные (и прежде всего социально-политические) ситуации, возникавшие после второй мировой войны. Среди тем этого раздела - христианство и пацифизм, теология освобождения, христианский феминизм.

В третьей части представлены тексты христианских и еврейских theologов, посвященные осмыслению Катастрофы европейского еврейства в годы второй мировой войны, - события, в какой-то мере повлиявшего и на самопонимание западного христианства.

В четвертой части собраны работы, обсуждающие место христианства в секулярном западном мире. (Именно сюда, как я считаю, следует поместить один из самых известных теологических текстов нашего века - "Новый Завет и мифологию" Рудольфа Бульмана.)

Составители сборника исходят из того, что все эти голоса значимы для русской политико-культурной ситуации 90-х годов. Все мы знаем: сейчас в России христианство привычно ассоциируется с вполне определенным, консервативно-националистическим, типом политического мировоззрения. Получается, что политическое "место в жизни" для христианства в нашей стране, т.е. его политическое назначение, определено заранее. Между тем в Европе, США и Латинской Америке дело обстоит иначе.

Поэтому сейчас для русского читателя будут особенно интересны такие христианские подходы к политике, которые далеки от стремления к реставрации прежних, "более христианских", образцов социальной жизни.

Знаменитый американский theolog и социолог Харви Кокс (его работы представлены в сборнике) говорит в этой связи о "теологии социальных перемен" и о "теологии революции". Важно понять, что речь идет не о христианском оправдании изменения социаль-

ного порядка (в частности, об оправдании *революции*), а о том, какие возможности политического поведения существуют для христиан в ситуации резких социальных перемен.

Кроме того, интерес к христианству, активно формирующему свое социальное измерение, дает нам возможность обратиться и к христианской критике современного либерально-демократического государства и общества - критике, определенной не радикальными вариантами марксизма, а стремлением уже сейчас взять на себя долю политической ответственности за будущее либеральной демократии. Ярчайший пример здесь - творчество, жизнь и судьба Мартина Лютера Kinga, баптистского пастора, который сумел изменить американское общество.

В этом смысле следует понимать и "*прогрессивную* теологию политики", которая представлена во второй части сборника.

*Прогрессивной* я здесь называю "неклассическую" (в формальном отношении) теологию 60-90-х годов, творцы которой занимаются политическими темами, при этом они критикуют буржуазное общество и "буржуазную религию". В их критике нет элементов исторической ностальгии, но встречаются элементы марксизма. Многие из этих авторов любят богословствовать от имени дискриминируемых меньшинств и вообще от имени угнетенных. (Насколько оправдано такое притязание - вопрос, который в кратком введении можно только задать.)

Поэтому в поле нашего зрения оказывается и *теология освобождения*, создаваемая в странах Третьего мира. Тут нам важна не марксистская герменевтика, которой часто пользуются "теологи освобождения", а скорее экзистенциальные предпосылки этой теологии.

Первые создатели теологии освобождения, священнослужители католической Церкви в Латинской Америке, должны были ответить на вопрос о смысле христианской надежды, задаваемый их паствой, миллионами нищих латиноамериканских католиков, осознавших себя жертвами социальной несправедливости. Здесь, в специфических условиях "периферийного капитализма", лидерам Церкви предстояло выработать новое понимание христианства, основываясь на собственной интерпретации Священного Писания.

Для теологии освобождения как движения важнейшими источниками вдохновения были Иисус синоптических евангелий и пророки еврейской Библии, считавшие "делателей неправды" (т.е. социальной несправедливости) отступниками от единого Бога. Центральным библейским символом для латиноамериканских теологов стал Исход из Египта как образ освобождения, главной заповедью - первая, напоминающая о событии освобождения: "Я Господь, Бог твой, который вывел тебя из земли Мицраим, из дома рабов".

Вся западная интеллектуальная традиция приучила нас к тому, что правильная мысль должна предшествовать разумному социаль-

ному действию. "Прогрессивная" теология в какой-то мере меняет эту посылку на противоположную. Она стремится показать, что "ортопраксия" (или, как сказал бы Д.Бонхёффер, "страдание вместе с Богом в мирской жизни") - это как раз та ситуация, в которой происходит становление социально ответственного мышления.

\*\*\*

Примечания в конце работ принадлежат их авторам, подстрочные примечания - составителям сборника.

## П Р И М Е Ч А Н И Я

<sup>1</sup> Писателем, глубже и пронзительнее всех выразившим ностальгию по "Старому времени", я считаю М.Хайдеггера. Среди пяти конститутивных черт Нового времени он называет "обезбожение": "Это выражение не означает простого изгнания богов, грубого атеизма. Обезбожение - двоякий процесс, когда, с одной стороны, картина мира расхристианизируется..., а с другой - христианские церкви осовремениваются, перетолковывая свое христианство в мировоззрение (христианское мировоззрение). Обезбоженность есть состояние нерешенности относительно Бога и богов" (*Хайдеггер М.* Время картины мира. - Новая технократическая волна на Западе. М., 1986, с.93).

<sup>2</sup> *Соловьев В.С.* Сочинения в двух томах. Т.2. М., 1989, с.357.

<sup>3</sup> Там же, с.351 (Выделено В.Соловьевым).

<sup>4</sup> Там же, с.356.

<sup>5</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т.1. М., 1956, с.12.

<sup>6</sup> *Бердяев Н.* Собрание сочинений. Т.1. Самопознание (опыт философской автобиографии). Париж, 1989, с.210.

<sup>7</sup> *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? - Сочинения в шести томах. Т.6. М., 1966, с.27.

<sup>8</sup> *Schweitzer A.* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. München, etc., 1966, с.630.

<sup>9</sup> См.: National and International religion report. Washington, D.C., 1991, vol. 5, N 3, с.1.

<sup>10</sup> Замечательно, что даже нравственно безупречные выразители этого типа веры не видят здесь морального изъяна и поэтому не чувствуют потребности как-то прикрыть или объяснить такой образ мыслей. Митрополит Сурожский Антоний (Блум) сказал в своем интервью журналу "Звезда": "... Иноверный, инославный, язычник по нашим понятиям, неверующий <...> может сказать слово правды, и мы можем научиться чему-нибудь. За это меня тоже осудят, но я опять-таки скажу, что я слишком много людей видел достойных, с которыми я никак не могу согласиться и которыми я все равно восхищаюсь: замечательные люди" ("Звезда". Л., 1991, N 1, с.128). Видимо, митрополит Антоний всю свою долгую жизнь провел в такой культурной среде, которая не давала ему повода задуматься об оскорбительном смысле подобных похвал.

## КРИЗИС ТЕОЛОГИИ И ТЕОЛОГИЯ КРИЗИСА

---

КАРЛ БАРТ

### ХРИСТИАНИН В ОБЩЕСТВЕ

#### I

С надеждой и вместе с тем в странной задумчивости стоим мы перед проблемой "христианин в обществе".

*Христианин в обществе!* Значит, и общество не предоставлено всецело самому себе. Не без препятствий и затруднений, не только по собственным законам течет жизнь в семье и браке, в экономике и культуре, в искусстве и науке, в политических партиях и в международных отношениях. Здесь важен по крайней мере еще один фактор - *обетование*. Привычный путь ошибочен, это для нас теперь очевидно как никогда. Катастрофа, от которой мы оправляемся, но еще не оправились окончательно, с беспощадной ясностью открыла глаза на этот факт если не всем, то многим. Не лучше ли с глубоким скепсисом и равнодушием отвернуться от жизни, от общества? Да, но куда? От жизни, от общества уйти некуда. Жизнь охватывает нас со всех сторон, она ставит перед нами вопросы, на которые придется отвечать. Нам нужно выдержать. Сегодня мы так жаждем обетования именно потому, что у нас открылись глаза на проблемы жизни. Мы хотели бы бежать из *этого* общества; мы хотели бы *другого* общества. Но желание наше напрасно; мы только с болью чувствуем, что, вопреки всем переменам и переворотам, все остается по-прежнему. И вот мы спрашиваем: сторож, сколько ночи?\* И тогда мысль "христианин в обществе" становится обетованием. "Христианин в обществе" - это нечто новое среди старой рутины, это истина среди заблуждений и лжи, это справедливость в море несправедливости, это дух среди грубой материальности, это формирующая жизненная сила среди жалких духовных потуг, единство среди всеобщей разорванности современного общества. *Христианин* - мы единоклубны в том, что здесь нельзя говорить о *христианах*: ни о массе крещеных, ни об избранной куч-

---

Barth K. Der Christ in der Gesellschaft. - Anfänge der dialektischen Theologie. T. I. Hrsg. von J. Moltmann. München, 1962, c.3-37.

© Г.В.Вдовина, перевод, 1994

\* Ср. Ис 21:11 и сл.

ке участников религиозно-социального движения, ни об еще более узком круге благочестивейших христиан, как можно было бы подумать. Христианин - это *Христос*. Христианин - это то в нас, что уже не есть мы, но Христос в нас. Слово "Христос в нас" понимается во всей его Павловой глубине\*: не как некая психическая данность, не как захваченность, "плененность" идеей или нечто в этом роде, а как предпосылка. Говоря "в нас", мы подразумеваем в том числе "над нами", "за нами", "перед нами". "Христос в нас" понимается также и со всей Павловой широтой: мы не хотим вновь воздвигать преграду между евреями и язычниками, так называемыми христианами и так называемыми нехристианами, захваченными и незахваченными. Община Христова - это дом, двери которого распахнуты в мир, ибо Христос умер за других, за тех, кто снаружи\*\*. В нас, над нами, за нами, перед нами присутствует сознание смысла жизни, память о происхождении человека; совершается возвращение к Господу мира, произносится критическое "нет" и творческое "да" всему содержанию нашего сознания, происходит поворот от старого века к веку новому. Знак этого поворота и его исполнение - Крест.

Вот что значит "Христос в нас". Но *есть* ли в нас Христос? Присутствует ли Он в современном обществе? Мы медлим с ответом и знаем, почему медлим, не правда ли? Однако посмеем ли мы отрицать это? Христос Спаситель *здесь*, иначе перед нами не стоял бы вопрос, составляющий тайный смысл всех тревог нашего времени и собравший нас сегодня вместе - незнакомых и все же близких друг другу людей. Есть вопросы, которые мы вообще не смогли бы сформулировать, если бы ответ на них уже не существовал; вопросы, подступиться к которым можно лишь с мужеством, выраженным в словах Августина: "Ты не искал бы меня, если бы уже не нашел!" Мы *обладаем* этим мужеством и должны исповедовать его. Тем самым мы будем исповедовать Христа, Его присутствие в настоящем и Его будущее. Если же и на самом деле Христос - в нас, то это общество, как бы оно ни заблуждалось, все же не оставлено Богом. Христос в нас, "образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари" (Кол 1:15), означает цель и будущее. Вспомним о закваске, положенной в три меры муки и сквасившей все тесто. "Упование славы", надежда - так называет Павел "тайну сию для язычников" (Кол 1:27). Итак, мы призываем вас надеяться.

Однако наша тема заключает в себе еще один мучительно важный смысл, который преимущественно и имелся в виду при постановке проблемы. Христианин - в обществе! Как резко отталкиваются друг от друга две эти величины! Каким абстрактным выглядит их сопоставление! Каким чуждым, почти фантастическим

\* Ср. Гал 2:19 и сл.; Рим 9:10.

\*\* Ср. Рим 5:6, 8; Евр 13:12-13.

представляется нам сегодня великий синтез Послания к колоссянам! Но почему?

Что значит для нас слово "христианин"? Что должно оно для нас значить? Некую обособленную священную область - неважно, объясняем ли мы эту обособленность преимущественно в метафизических или в психологических терминах. Христиан мы считаем отдельной разновидностью среди прочих людей, христианство - отдельным предметом среди прочих предметов, Христа - отдельным явлением среди прочих явлений. Жалобы философов на высокомерие религии, обнаруживающее себя в этой обособленности, не новы, как не ново и поведение теологов, дающее пищу подобным подозрениям. Наученные опытом времени, многие сегодня видят в том, что раньше считалось (и, вероятно, действительно было) богословским высокомерием, признак бедственного положения. Однако эта беда представляется почти неизбежной, и сама философия пока ничего не сказала о возможных способах ее преодоления. Да, мы вновь начинаем ощущать, что смысл так называемой религии состоит в ее сопряженности с реальной жизнью, с жизнью общества, а не в обособленности от нее. Замкнутая в себе святость не есть святость. С тоскойзираем мы на мир из безопасной гавани нашей некогда столь восхвалявшейся религиозной специфичности, ибо чувствуем - в том числе многие теологи начинают чувствовать, - что не может быть никакого "внутри", пока существует "вне". Однако есть еще взгляд, обращенный изнутри во внешний мир и охватывающий его. Ведь обособленность религиозной сферы имеет свою причину, которая отнюдь не устраняется из-за того, что мы наконец осознали: этой обособленности быть не должно. На самом деле проблема взаимоотношений между "Христом в нас" и миром не сводится к тому, чтобы открыть шлюзы и дать обильным потокам воды напоить жаждущую землю. Сразу же вокруг начинают мельтешить всяческие словосочетания, вроде "христианско-социального", "евангелически-социального", "религиозно-социального". Стоит всерьез задуматься: не свидетельствуют ли на самом деле все эти черточки, расставляемые нами со столь обдуманной смелостью, об опаснейшем коротком замыкании? Весьма остроумно замечено, что служение Богу есть или должно быть служением людям; но при отрицании религиозной обособленности становится ли служением Богу наше суетливое служение людям, пусть даже оно совершается во имя чистейшей любви? Вот это нам предстоит продумать. Очень справедливо евангельское напоминание о том, что Слово есть зерно, мир же - вспаханное поле. Но что это за слово? Кто из нас обладает им? И не должны ли мы прежде всего ужаснуться стоящей перед нами задачей - стать сеятелями Слова в мире, - задаче, смутившей таких людей, как Моисей, Исайя, Иеремия\*? Разве их первоначальный отказ от

---

\* Ср. Исх 3:1 - 4:17; Ис 6:1-8; Иер 1:4-10.



миссии сопряжения Божественного с жизнью человеческой менее важен для сути дела, чем наша к тому поспешная *готовность*? Разве бегство Ионы\* от Господа можно объяснить одним только религиозным высокомерием? Ведь ясно, что лишь душевным переживанием, благоразумием и доброй волей в этом деле не обойдешься. Божественное есть нечто целое, замкнутое в самом себе, нечто по сути своей новое, отличное от мира. Его нельзя подать к столу, наклеить в альбом или подогнать по фигуре. Его нельзя разделить и раздать по частям именно потому, что оно - нечто большее, чем религия. Оно не позволяет использовать себя, но само желает низвергать и воздвигать. Оно либо существует как целое, либо не существует вовсе. Есть ли в этом божественном мире окна, распахнутые в жизнь нашего общества, и если да, то где они? Почему мы думаем и действуем так, словно они есть? Да, нам, пожалуй, множество раз удавалось секуляризовать Христа: сегодня - в угоду социал-демократии, пацифизму, "перелетным птицам"\*\*, ранее - в угоду отечеству, швейцарскому и немецкому духу, либерализму интеллектуалов. Но не правда ли, ведь теперь-то мы боимся, как бы в очередной раз не предать Христа? И однако: в какой мучительной ситуации мы оказываемся, если все же пытаемся сделать то самое, к чему влекут нас благоразумие и добрая воля, и тем не менее стремимся не предать Христа! Как это трудно - храня в сердце чистоту и благоговение перед святыней, сделать в обществе хотя бы крошечный шаг с Христом! Как неприступно Божественное - когда это действительно Божественное - для всего человеческого, с которым нам так хочется его соединить! Как опасно предавать себя Богу среди забот, сомнений и тревожений жизни в обществе! К чему мы придем, если в самом деле устраним обособленность религии и *всерьез* предадимся Богу? А если мы сделаем это *не всерьез*? Действительно, сегодня Бог менее доступен для нас, чем когда-либо, и мы поступим правильно, отнесясь к такого рода сомнениям по поводу нашего нового лозунга в высшей степени серьезно. "Кто из вас, желая построить башню, не сядет сначала и не подсчитает затраты: хватит ли у него средств, чтобы завершить строительство?" (Лк 14:28). Такова одна сторона проблемы.

С другой стороны, перед нами *общество* - тоже внешне замкнутое (хотя и хрупкое внутри), самодовлеющее целое, в котором нет окон в Царство небесное. Где же смысл во всей этой бессмыслице, жизненное начало среди вырождения, пшеница среди плевел? Где же Бог во всем этом человеческом, слишком человеческом? Прах ты и в прах обратишься (Быт 3:19)! Разве это не приговор человечеству и не собственное его вероисповедание? Мы стра-

---

\* Ср. Ион 1:1 и сл.

\*\* "Перелетные птицы" - молодежный туристический союз в Германии; основан в 1896 г., распушен в 1933 г.

даем сегодня и от *этой* замкнутости, ибо вкусили от ее горьких плодов. Нас коробит от бесконечного повторения затасканных еще до войны теологических фраз об автономности культурной, государственной и экономической жизни. Как бы нам хотелось сегодня объяснить всю жизнь общества через Христа, обновить ее во Христе, или (как сказано в программе вашего движения) "применить принципиальные положения учения Иисуса в качестве максим при формировании всякого публичного, народного, государственного, светского сообщества"! Если бы для подобного применения мы обладали преображающим мир оптимизмом Рихарда Роте\*! Но *туда*, назад, пути для нас больше нет. А дорога вперед - не ведет ли она нас к Фридриху Науману\*\*, который сам вышел оттуда? Кроме того, всерьез "применить" учение Иисуса нам препятствует одна горькая истина: эта понята нами наличная и неумолимо действующая даже в нашу революционную эпоху автономность общественной жизни никак не устраняется *тем фактом*, что мы от нее безмерно устали. Мы сами хотели, чтобы все проблемы столкнулись, - и вот мы получили это столкновение. Даже если бы мы могли стереть с этих трудных проблем религиозный глянец, навешенный на них на рубеже веков Науманом и его последователями то ли из мужества отчаяния, то ли из склонности к художественным излишествам, мы все равно не отделались бы от раз вызванных духов. Как сакральное, к нашему прискорбию, отстаивает сегодня, именно сегодня, свою самостоятельность по отношению к профанному, точно так же и профанное отстаивает свою самостоятельность по отношению к сакральному. Обществом теперь правит его собственный логос, точнее - целый сонм подобных божествам сил и ипостасей. Хочется сравнить нас с благочестивейшими людьми эпохи эллинизма или предреформации: мы уже начинаем догадываться, что кумиры суть ничто, но этим их демоническая власть над нашей жизнью еще не сломлена. Ибо одно дело - критическое сомнение в божестве этого мира, и совсем другое - признание *δυνάμις* (значения и могущества) живого Бога, созидającego новый мир. Без этого признания всякое "христианско-социальное" и сегодня есть просто бессмыслица. Конечно, и тут имеется возможность залатать старое платье лоскутами, оторванными от нового. Я имею в виду попытку приделать к светскому обществу церковную надстройку в духе старого заблуждения относительно слов Иисуса о том, что следует отдавать кесарю кесарево, а Богу -

---

\*Рихард Роте (1799—1867) — немецкий евангелический теолог, ученик Ф.Шлейермахера. Р.Роте - наиболее известный из создателей "теологии опосредования", которая ставила своей целью показать внутреннее единство веры и знания, христианства и культуры.

\*\*Фридрих Науман (1860—1919) — евангелический теолог и политический деятель; один из самых влиятельных христианских идеологов немецкого либерального национализма.

Богово. Попытка христианского Средневековья подвергнуть общество *клерикализации* будет, возможно, предпринята еще раз и вновь увенчается подобающим ее природе успехом. Вот и на протестантской почве подобные настроения дают о себе знать: воздвигнем новую Церковь, с демократическими нравами и социалистическим уклоном! Построим общинные здания, будем пестовать молодежь, устраивать вечера дискуссий и молитвенного пения! Сойдем с теологических котурнов и пустим на церковную кафедру мирян! С новым воодушевлением пойдем дальше по старой дороге, которая начинается пиетизмом любви, свойственным Внутренней миссии\*, и с фатальной неизбежностью кончается наумановским либерализмом! Быть может, благодаря всем этим новым (или по крайней мере для нас новым) заплатам мы сумеем забыть, что старое платье все равно остается *старым*.

Разумеется, мы отклоним эту попытку как опаснейшее предательство по отношению к обществу, ибо общество окажется обманутым в своих надеждах на помощь Бога (ее мы, собственно, и имеем в виду), если мы вместо того чтобы научиться в совсем новом смысле ждать Бога, примемся вновь усердно воздвигать наши церкви и церквушки. Однако столь же несомненно и то, что мы со своей программой *omnia instaurare in Christo*\*\* противостоим сейчас всему естественным путем сложившемуся и непоколебимо утвердившемуся порядку вещей, подобно людям, вознамерившимся прогрызть зубами гранит, и не дадим новоявленным церковным сиренам убаюкать нас. Давайте же отважно воспротивимся новому церковному искушению! Но чем отважнее мы ему сопротивляемся, тем грознее встанут перед нами гиганты, которых мы должны одолеть. Следовательно, мы можем в соответствии с известным призывом не слишком считаться с "действительностью", принимаясь за осуществление нашей программы. Она хорошо обоснована именно в том случае, если *rebus sic stantibus*\*\*\* существуют невозможные идеалы и недостижимые цели. Такова другая сторона проблемы.

Вот что я вижу в нашей теме: прежде всего - великое обетование, вышний свет, льющийся на нас в нашем бедственном положе-

---

\*...пиетизм любви, свойственный Внутренней миссии — имеется в виду основанная в 1849 г. Иоганном Хинрихом Вихерном (1808-1881) организация "Внутренняя миссия Германской евангелической церкви". Главная задача этой церковной организации - миссионерская и благотворительная деятельность в самой Германии, в особенности помощь членам социально незащищенных групп, например бездомным, заключенным, оставшимся без родителей детям. Сейчас Внутренняя миссия сотрудничает с государством в деле социальной защиты населения. В период основания Внутренняя миссия вдохновлялась пиетистским мировоззрением. Сам И.Х.Вихерн связывал Внутреннюю миссию с идеей раскрывающегося на земле царства Божьего как царства "спасающей любви".

\*\*Все заново основать на Христе (лат.).

\*\*\*При сложившемся положении (лат.).

нии; но затем - некую дурную абстракцию, пугающее противостояние двух изначально чуждых друг другу величин. Мы должны прямо смотреть и на то, и на другое. И Христос и общество для нас - надежда и нужда! Не ждите от меня какого-либо решения проблемы. Никто из нас не вправе претендовать на решение. Есть только *одно* решение, и оно - в самом Боге. Наша задача сводится к искреннему, обращенному в мир, осмелюсь сказать - священническому *устремлению* надежды и нужды, благодаря чему находящееся в Боге решение сможет легче найти к нам дорогу. Само собой разумеется, что сегодня я могу всего лишь установить те *точки зрения*, с которых следует рассматривать это устремление, а оно одно только и необходимо сейчас. Об этих исходных точках зрения можно говорить и иначе, но, во всяком случае, я уверен в одном: именно они необходимы и рядом с ними нет никаких других.

## II

В той внушающей надежду и одновременно бедственной ситуации, что обозначена нашей темой, давайте прежде всего определим фактически занимаемую нами *позицию*. Я говорю "фактически", ибо речь идет не о том, чтобы занять ту или иную позицию, но о том, что мы ее уже заняли, коль скоро сама ситуация обратилась для нас в проблему.

"Позиция", однако, не вполне подходящее слово, потому что в действительности она представляет собой лишь одно мгновение непрерывного *движения* и сравнима с моментальным снимком летящей птицы. Вне связи с движением она совершенно бессмысленна, невразумительна и невозможна. Я имею в виду не социалистическое, не религиозно-социальное и не вызывающее некоторое недоумение так называемое христианское движение вообще, но *то* движение, что *вертикально сверху* проходит сквозь все эти движения как их скрытый трансцендентный смысл и движущая сила; *то* движение, что берет начало не во времени, не в пространстве, не в случайно существующих вещах - и не в них полагает свою цель. Оно не есть одно из движений рядом с другими. Я имею в виду движение божественной истории - иначе говоря, движение Богопознания: то движение, чья сила и значение раскрываются в воскресении Иисуса Христа из мертвых. Вот о чем идет речь, когда мы говорим о ситуации христианина в обществе как о бедственной или как о внушающей надежду, но в любом случае обратившейся для нас в проблему.

Приготовьтесь теперь именно в этом самом важном месте выслушать самую слабую часть моих рассуждений. Методологические соображения всегда заключают в себе нечто сомнительное, не-возможное и опасное. Попытка обрисовать птицу в полете почти неизбежно выглядит смехотворной. Почти неизбежно над этими

попытками тяготеет проклятие того обстоятельства, что движение само по себе, вне связи с движущимся, превращается в некий предмет, в некую тему. Недаром Кант так яростно протестовал против восприятия его критики чистого разума не в качестве пролегомен, а как очередной метафизики. Легкость, с какой это предостережение было пропущено мимо ушей, показывает всю серьезность опасности. Критика разума должна осуществляться наукой с ее критическим методом; божественная история - совершаться и подтверждаться в деяниях; Богопознание - даваться в побуждающем, открытом, непосредственном созерцании и речи; жизнь должна быть прожита в ходе живой жизни - иначе к чему все эти слова о едином Слове? Такого рода затруднение испытывает философ, возвещая о первоначале, в котором познание и действие, долженствование и бытие составляют единство. То же затруднение испытываем и мы, свидетельствуя о реальности живого Бога. Дайте нам прикоснуться к силе первоначала! Дайте нам прикоснуться к реальности Бога! Вот чего мог бы потребовать от нас слушатель - если бы он мог! Но здесь, прямо на пороге, нас останавливает наша великая нищета. То, о чем мы сейчас говорим, должно проявить свою действенность, обнаружить свое присутствие и предаваться в тот момент, когда об этом говорится, - иначе оно *вовсе не то*, о чем идет речь. "Слово Божье живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа..." (Евр 4:12). Не в моей власти сказать вам это живое, действенное, острое, проникающее слово Божье, раз я *не могу* его сказать. Точно так же не в вашей власти услышать его, раз вы *не можете* его услышать. Конечно, у нас есть право и возможность клаясь в нашем страстном стремлении к этому, клаясь с тем самым религиозным пафосом, который поистине уместен для выражения этого страстного стремления. Однако в интересах дела мы этого себе не позволим. Лучше именно здесь, на пороге, осознаём свою нищету и не будем предаваться религиозным настроениям, которые, по всей вероятности, вновь зауэлируют действительное положение дел. Итак, предложить вам то, что следовало бы предложить, я *не могу* - это было бы просто чудом. Клятвенно же заверять, что речь идет о предмете величайшей важности, я *не хочу*. Следовательно, мне ничего более не остается, как в нескольких скупых словах обрисовать существо вопроса. Однако в ходе изложения прошу вас помнить, что мы говорим о настоящей, движущейся в полете птице, а не о той невнятной зарисовке, которую я могу вам представить. Итак, попытаемся же, насколько это в наших силах, совместно пройти предстоящий нам путь.

Речь пойдет не о религии, а о Боге, о движении *от Бога к нам*, о том, что мы движимы Им. Да святится имя Твое! Да придет Царство Твое! Да будет воля Твоя! Так называемое "религиозное переживание" есть всего лишь производная, вторичная, преломленная форма Божественного. Даже в чистейшем и высочай-

шем виде оно лишь форма, не содержание. Слишком долго вся наша теология воспринимала Библию и церковную историю с этой формальной точки зрения. Слишком долго деятельность Церкви была всецело сосредоточена на пестовании всяческих видов благочестия. Теперь мы хотим совершенно отказаться от этой формы. Непосредственное, сам источник никогда не может быть пережит. Всякое "переживание" есть лишь *указание* на первоначало, на Бога. И открывшееся в Иисусе движение жизни - вовсе не новая разновидность благочестия. Вот почему Павла и Иоанна несколько не интересует жизнь так называемого исторического Иисуса, а лишь Его воскресение. Вот почему и сообщения синоптиков об Иисусе окажутся просто-напросто непонятными, если не принять во внимание намерение евангелистов: *spirant resurrectionem*\*. Католическое Средневековье и Реформация в какой-то мере это еще понимали. Пиетизму, Шлейермахеру и всему христианству Нового времени выпало на долю сознательно проследить содержание новозаветной керигмы в обратном направлении. Мы должны вновь завоевать ту великую реальность, в которой Павел мог встречаться с пророками и с Платоном. Христос - нечто безусловно *новое*, явленное *свыше*: путь, истина и жизнь *Бога* среди людей; Сын Человеческий, в котором человечество осознает свою *непосредственную причастность* Богу. Но - соблюдать дистанцию! Никакая, пусть даже тончайшая психическая вещественность *формы* этого осознания не должна подменять или затемнять подлинную трансцендентность *содержания*. Слишком мал шаг, отделяющий опытное восприятие Бога как Ягве от восприятия Его как Ваала. Все религиозное слишком родственно сексуальному. Речь идет о *чистоте* и *превосходстве* влекущего нас жизненного движения; речь идет о глубочайшем понимании самих себя. Я подчеркиваю: никакой опыт, никакое переживание Бога, никакое благочестие не составляют сути этого жизненного движения; оно не есть некое событие рядом с прочими событиями, но представляет собой вертикаль, проходящую через, чаще же - мимо всего нашего благочестия и всех наших переживаний (я намеренно выражаюсь столь абстрактно и теоретически, чтобы избежать всякого непонимания, вызванного эмоциями); оно есть прорыв и явление божественного мира из замкнутой в себе святости в нашу профанную жизнь: телесное воскресение Христа из мертвых. Обрести причастность к силе и значению воскресения — вот в чем суть нашей вовлеченности в это движение.

Обратимся вновь к той неприступности, с какой божественное противостоит человеческому. Ранее мы уже говорили об этом, и тогда же у нас сложилось впечатление, что этой обособленностью священного от профанного дело ограничиться не может. Бог не был бы Богом, если бы этим все кончилось. Должен же быть ка-

---

\*Они дышат Воскресением (лат.).



кой-то путь оттуда - сюда! Этими "должен" и "же" мы исповедуем чудо божественного *откровения*. Если бы священное, божественное не отпугивало нас своей недостижимой высотой, мы давно предприняли бы рискованную попытку установить непосредственную связь между ним и нашей жизнью во всем ее размахе. Мы не можем не слышать голос, произносящий: "Не входи сюда! Сними обувь с ног твоих, ибо место, где ты стоишь, свято!" Подобно Моисею, мы боимся увидеть Бога. Но тут же мы вновь слышим тот же голос, продолжающий: "Я увидел страдание народа Моего в Египте, и услышал вопль его, и снизошел, чтобы спасти его от руки египтян!" (Исх 3:5-7). И тогда становится понятно, что первоначальный запрет объясняется только необходимостью сохранить ясность и полноту этого провозвестия. И Исайя и Иона в конечном счете тем почтили святыню, что взяли на себя задачу установить непосредственную связь между священным и профанной жизнью людей. Именно в этом запрете и заключается *mysterium tremendum*<sup>\*</sup>, чье время уходит, а вместе с ним и время господства страха перед божественным, сам же страх остается. Зерно пробивает твердую оболочку. Звучащее Слово Божье, мужество внимать ему, осознание значения "нисхождения" Бога к нам - все это, несмотря на наш страх, победило *слепой* страх. Здесь деяние не человека, но Бога в человеке. Именно поэтому *Богопознание* есть, по существу, божественная *история*, а не просто мыслительный процесс. Что-то происходит между Богом и нами; некое чудо совершается перед нашим взором. Качественно новая возможность и реальность открываются перед человеком. После того как мы познали жизнь в жизни, мы переживаем открывшееся нам чудо уже не в стране смерти, не в том бытии, чей облик заставляет нас мучительно тосковать о смысле жизни и о сопряженности с изначальной творческой силой. Да, мы познаём абсолютную инакость, вечность божественной жизни. Но это вовсе не означает, что и для нас может быть и называться жизнью лишь жизнь вечная. Именно инакость Бога, пробивающаяся сквозь все попытки секуляризации, вопреки всякому использованию и применению, наперекор всем соединительным черточкам, - именно она толкает нас с непреодолимой силой на поиски коренной, существенной, изначальной связи между нашей жизнью и жизнью иной, совершенно отличной от нее. Мы хотим жить, а не умирать. Живой Бог - это тот Бог, что при встрече заставляет нас верить в *нашу собственную* жизнь. Не есть ли это обновление нашей жизни, верить в которое мы принуждены самим Господом, просто потустороннее возвышение нашего тварного естества, в котором мы здесь и теперь стоим перед Богом? Именно это мы, в сущности, имеем в виду. "Мы в себе стенаем, ожидая ... искупления тела нашего" (Рим 8:23). Но и само это будущее возвышение должно

---

<sup>\*</sup>Страшная тайна (лат.).

соотноситься со всей нашей посюсторонней жизнью. Свет, льющийся в наши души благодаря возрастающему познанию Бога, все меньше и меньше позволяет нам хоть в чем-то мириться с окончательной смертностью нашего посюстороннего бытия.

Вглядываясь в этот прорыв божественного в человеческое, мы также вполне отчетливо понимаем, что и обособленностью человеческого по отношению к божественному дело ограничиться не может. Уготованная нам Богом тревога должна привести нас к критическому противостоянию "жизни" - критическому в том глубочайшем смысле, который это слово обрело в истории мысли. Чуду откровения соответствует чудо *веры*. Божественная история есть также Богопознание и опять-таки представляет собой не просто факт сознания, но некую новую необходимость, явленную свыше. Пусть даже было бы очевидно, что государство и экономика, искусство и наука - да что там, гораздо проще: банальнейшая потребность в еде, питье, неизбежность созревания и старения - словом, все эти простейшие предпосылки общественной жизни имеют свои собственные законы движения и инерции, - всё это не мешает нам вполне серьезно считаться с необходимостью вновь и вновь подвергать испытанию действительность этих законов. Пусть даже нам было бы абсолютно ясно все безрассудство попыток прогрызть зубами гранит - еще яснее для нас тот факт, что мы больше не можем мириться с *последней* самостоятельностью этих законов. *Не только потому*, что обретенный в потрясениях нынешнего века опыт многому научил нас с чисто внешней стороны; *не только потому*, что мы и духовно устали, бесконечно устали от пантеона самостоятельных божеств; *не только потому*, что опынение сменилось просветлением и скепсисом по отношению ко всем "мироправителям тьмы века сего" (Ефес 6:12), - все это, конечно, еще не исчерпывает значения и силы Воскресения. Но *потому*, что наша душа, проснувшись, осознала свою непосредственную причастность Богу, т.е. обрела сознание некогда утраченной и могущей быть вновь обретенной непосредственной причастности Ему всех вещей, событий, отношений и форм. Ибо душа, вспомнив о своем происхождении от Бога, с Ним же связывает и происхождение *общества*. Придя в себя, она постигает смысл *жизни* во всей ее полноте, созная при этом свою собственную глубочайшую сопричастность, вину и ответственность. Она отдает себя под суд, совершающийся над миром, и принимает на себя мир как бремя. Душа не может проснуться иначе, как только "взвалив на себя, сострадав, все тяготы современности". Это пробуждение души и есть движение, в котором мы находимся, - движение божественной истории, или Богопознания, движение жизни к жизни. В этом состоянии бодрствования мы не можем прежде всего не отрицать в принципе все установленные правила нашей жизни, не можем не подвергать их испытанию путем сопоставления с тем, что единственно законно и действительно. Всякая жизнь должна мериться самой жизнью. От-

дельная жизнь рядом с жизнью есть не жизнь, но смерть. Мертвы все вещи, желающие быть бóльшим, чем материей, и притязающие на свою собственную топорную вещественность. Мертва наша личная жизнь, будь она даже благороднейшей, утонченнейшей и благочестивейшей, если не полагает своего начала в страхе Божьем. Мертва всякая рядоположенность частей: пусть даже все они по отдельности одушевлены, но если нет между ними духовной связи - нет ничего. Мертво внутреннее само-по-себе, как и внешнее само-по-себе. Мертвы все "вещи в себе", все эти "здесь" и "там", "прежде" и "теперь", "это" и "то", если они одновременно не суть Единое. Мертва всякая голая данность. Мертва всякая метафизика. Мертв был бы сам Бог, если бы Он соприкасался с миром чисто внешне, если бы был "вещью в себе", а не Единым во всем, не Творцом "всяческих", видимых и невидимых, началом и концом всего. Это революция жизни против сдавивших нас со всех сторон сил смерти. Мы больше не можем позволить всем этим идеологиям, спутникам смерти, всем этим силам, твердящим об относительной закономерности своего бытия, вводить нас в заблуждение и скрывать свой подлинный характер. Есть в нас нечто, что принципиально восстает против них. И это нечто - осознание смысла нашего положения: смысла хотя и не нового, но *в нынешней ситуации* представшего перед нами с ранее неведомой отчетливостью и многозначительностью. Жизнь поднялась против таящейся в ней самой смерти. Речь идет не о том, чтобы вчитать что-либо в странно запутанную и двусмысленную движущуюся картину нашего времени, но о том, чтобы, сострадая и надеясь, постигнуть ее глубочайший смысл. Мы не обманываемся относительно того обстоятельства, что потрясение стольких "вещей в себе", переживаемое нами сегодня, - то цепляние за старое, то движение навстречу новому, - грозит установлением новой предметности и нового безбожия вместо старого. Мы не позволим ввести себя в заблуждение и не упустим из виду того, о чем, собственно, идет речь: смертельная обособленность человеческого от божественного во всех ее аспектах - вот что всерьез поставлено сегодня под вопрос. Как бы ни качали головой, наблюдая фантастическое стремление к свободе современной молодежи, все равно наше отношение к ней не может ограничиться отчужденностью и противодействием. В конечном счете современное молодежное движение всех оттенков направлено против *авторитета-самого-по-себе*; и всякий желающий сегодня быть воспитателем должен в принципе, вопреки мнению Фридриха Вильгельма Фёрстера\*, встать в этой борьбе на сторону молодых. Пусть даже с разрушением семьи, идущим сейчас полным ходом, под угрозой оказывается самое святое, мы все же не можем не

---

\*Фридрих Вильгельм Фёрстер (1869—1966) — швейцарский философ педагог, был известен своими леворадикальными убеждениями.

признать (несмотря на весь наш испуг и неприятие этого процесса), что в конечном счете речь идет о нападках на *семью-самоё-по-себе*, в действительности превратившуюся из святыни в прожорливого идола нынешнего бюргерства. Пусть даже произведения современного экспрессионистского искусства вызывают у нас глубочайшую антипатию, все же мы не можем не ощущать с пронзительной отчетливостью, что эти художники бьются над чем-то существенным, над сопряжением в жизни прекрасного с Единым - в противоположность *искусству-самоу-по-себе*, не имеющему, откровенно говоря, никакого права ссылаться ни на Рафаэля, ни на Дюрера. Для этого направления у нас также должно бы найтись нечто большее, чем покачивание головой. И если мы сегодня со всей серьезностью - ибо речь идет о жизненно важном вопросе - присоединяемся к призыву: "Работать! Работать! Это то, что сейчас нужно Европе!" - то не будем по крайней мере изумляться и возмущаться до глубины души, когда спартаковцы отвечают нам как раз в этом наиважнейшем пункте, что готовы скорее погибнуть сами и отправить в тартарары все вокруг, чем вновь подставлять шею под ярмо *работы-самой-по-себе*. В конце концов мы сами со всеми нашими понятиями окажемся под вопросом, как очутилась под вопросом Церковь в движении современности. Не рассеяла ли также ваши преувеличенные надежды на ближайшее будущее поразительная и характернейшая черта немецкой революции, а именно: как резко остановились новые власти у порога *религии-самой-по-себе*; с какой легкостью именно эта абстракция, эта сила смерти утвердила и в католической, и в протестантской форме сознание своей значимости, не встретив на своем пути никакого достойного упоминания протеста? Как в других вопросах, так и здесь нам первым предстоит осмыслить этот протест в случае его возникновения - или же, в противном случае, самим его заявить. Нам первым предстоит постигнуть то, что нынешние малочисленные противники Церкви явно и сами еще не понимают, а именно: что божественное менее всего может быть практикуемо как *вещь-в-себе*.

*Постигнуть!* Позвольте мне разом охватить смысл единого движения жизни в смерть и из смерти обратно в жизнь одним этим словом: постигнуть. Мы хотим постигнуть великую тревогу человека, данную ему Богом, и ее следствие - потрясение основ мира. Постигнуть все движущее и движимое, в том числе в их еще не затронутой Богом изначальной бесформенности. Постигнуть наших современников: от Наумана до Блумхардта\*, от Вильсона до

---

\*Кристоф Блумхардт (1842-1919) — немецкий евангелический пастор. Его проповедь, в центре которой стояла убежденность в реальности "близкого" Бога и Его царства, повлияла на различные направления в евангелическом христианстве. В творчестве Барта образ Кристофа Блумхардта стал духовной противоположностью образу Фридриха Наумана.

Ленина - на всех тех различных стадиях общего движения, где мы их застаем. Постигнуть наше время и его знаки, постигнуть, наконец, самих себя с нашей странной тревогой и взволнованностью. Постигнуть - значит взглянуть на все, исходя из Бога, и понять, что все сейчас обстоит именно так, как и должно быть. Постигнуть - значит в страхе Божьем всецело взвалить на себя ответственность за сложившееся положение и в страхе Божьем вступить в движение времени. Постигнуть - значит принять прощение, чтобы прощать самому. Вот к чему влечет нас внутренняя необходимость! Ибо мы не заблуждаемся на сей счет: именно в этой тревоге, данной нам Богом и приводящей нас к критическому противостоянию жизни, заключены в высшей степени положительные и плодотворные результаты, о каких только возможно помыслить. Божий суд над миром есть установление Его собственного правосудия. Оказаться отброшенными к началу вовсе не означает бессодержательного отрицания, если мы возвращаемся действительно к началу - к Богу; ибо только в Боге возможна для нас истинная позитивность. Позитивно *отрицание*, исходящее из Бога и подразумевающее Бога, в то время как *утверждение*, полагающее свое основание не в Боге, а в чем-либо ином, по сути негативно. Постигнуть смысл нашей эпохи, проникнуться ее тревогой, посланной нам Богом, и войти в критическое противоречие с жизнью - значит одновременно именно в Боге обрести смысл нашего времени. Ибо прощение противоположно всем идеологиям, стремящимся приукрасить и просветлить реальность; оно есть творческая власть Бога на земле. Именно тогда, когда мы пробиваемся, невзирая ни на какие страхи, недовольство, скепсис и полемический запал, к началу всех вещей в Боге, мы возвращаемся в то место, где должны быть восстановлены и живое слово, и творческое дело. Только бы на этом обратном пути к Богу нас не лишили ориентира все те чисто негативные явления разложения, что нам придется пережить в самих себе и увидеть в мире. Стражи Гроба Господня, которых Грюневальд и Рембрандт, с их смелой интуицией, изобразили разбегающимися во все стороны от закрытой гробницы, представляют собой, несомненно, чисто негативное, "неприятное и мало поучительное зрелище" - но разве речь идет об *этом*? Что воскресение - это *нечто иное*, мы знаем очень хорошо. Так кто же заставляет нас обращать взор на эту сцену на переднем плане? Кто мешает нам увидеть само Воскресение, обрести познание Бога, пережить божественную историю? И можно ли увидеть Воскресение, *не участвуя* в нем, *не исполнившись жизни* самому, не сделавшись сопричастником *победы* жизни над смертью?

Что мы приобрели от того, что описали наше положение, тот момент движения, в котором мы находимся? Не означает ли это, что мы просто по-новому назвали старый ожесточенный конфликт? Возможно, и так. Мы попытались вспомнить о том, о чем забыли и забываем вновь и вновь: об откровении Божьем и о нашей соб-

ственной вере; но, может быть, так и не вспомнили. Мы попытались взглянуть на *жизнь*, преодолевшую во Христе смерть, - но, может быть, увидели лишь очередной безжизненный факт в ряду других. Мы попытались указать ту *Архимедову точку опоры*, с которой можно перевернуть душу, а вместе с ней и общество, - но, может быть, вновь говорили лишь о метафизической вещественности и о лживой трансцендентности. В этой злосчастной возможности - слабость и опасность всего вышесказанного. Однако не безбожно ли чересчур всерьез воспринимать эту дурную возможность как реальную угрозу? Не обращается ли она в Боге в полную невозможность? А ведь мы живем, действуем и пребываем в Боге. Можем ли мы апеллировать к этой последней инстанции, предпосылке всякого созерцания и всякого созерцаемого, если не поймем наконец, несмотря на все возможные недоразумения и всю бедность наших познавательных усилий, что воскресение Христа - не вопрос, но ответ, данный всем нам и данный всеми нами в той или иной форме? Евангелие, "которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь!" (1 Кор 15:1-2). Мы фактически *идем* вместе с Христом, мы *будем взяты* Им с собою независимо от наличия или отсутствия религиозного настроения. Было бы безбожно наперекор очевидной истине оспаривать это. По крайней мере в нас есть нечто, что участвует в этом совместном движении. Но если хоть что-то в нас вовлечено в него, то, разумеется, наше описание есть нечто большее, чем *только* описание. Мы вовсе не посторонние зрители. Мы движимы Богом. Мы познаём Бога. Божественная история совершается в нас и с нами. Так мы вступаем в победный свет вместе с нашей нуждой и нашей надеждой. Надежда составляет по отношению к нужде решающий, пресбладающий момент. Отныне - никакого равновесия между божественными и мирскими интересами, тенденциями и силами. Бог берет за рычаг, чтобы перевернуть мир - и мир переворачивается рычагом, который держит рука Бога. Божественная история есть а priori история победоносная. Таков знак, под которым мы живем. Такова предпосылка, из которой мы исходим. Этим не затушевывается вся серьезность нашего положения, вся трагичность охватившего нас раздора. Но теперь мы знаем, что последнее слово в этом споре уже сказано, и слово это - *Царство Божье*, творение, спасение, завершение мира в Боге и через Бога. Не возглас: "Не подходи!" - есть последнее слово о Боге, но: "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного!" (Ин 3:16). Не "прах ты и в прах обратишься!" есть последнее слово о мире людей, но "Я живу, и вы будете жить!" (Ин 14:19). Именно этим *последним* словом, воспринятым *внимающим* слухом, стремимся мы пробудить нашу надежду и нашу нужду. Побеждающая власть Божья для нас - непреложная данность. Бездушная статика неизменных отношений между Богом и человеком преодолена. Наша жизнь обретает глубину и перспективу. Мы включены в цепь трагических, но



целенаправленных деяний и свершений Божьих. Мы находимся на переломе времен, на повороте от людского беззакония к божественной справедливости, от смерти к жизни, от ветхой твари к новой. Мы присутствуем в обществе как постигающая, а значит - действующая, а значит - наступательная сила, сдерживаемая священным, но не до конца; толкаемая назад профанным, но тоже не до конца. Великий синтез Послания к колоссянам не может быть нам *совершенно* чужд. Он открыт нам. Мы верим в него. Он осуществляется; мы сами осуществляем его. *Иисус жив.* "В нем создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, - все через Него и для Него создано" (Кол 1:16).

### III

"Все через Него и для Него создано". Ближайший вывод из этого довольно неожиданный, однако нам не следует закрывать на него глаза, даже если он не вполне согласуется с нашими сиюминутными настроениями. В результате воскресения взаимоотношения между Богом и миром претерпели столь существенное, всеохватывающее изменение, а наше противостояние во Христе мирской жизни было столь радикально переосмыслено, что, если мы желаем проследить во всех деталях значение и силу Царства Божьего, нам не стоит поддаваться соблазну ограничить наше рассмотрение лишь теми фактами и процессами, которые мы привыкли считать в узком и единственном смысле критическими и революционными по отношению к обществу. Протест против наличной реальности составляет, несомненно, необходимый элемент Царства Божьего; и те времена, когда этот момент протеста был подавлен и завуалирован, вполне можно назвать мрачными, тягостными и безбожными. Но столь же мрачно и безбожно было бы видеть во Христе лишь вдруг явившегося из некоей непостижимой бездны Спасителя или, скорее, Судью этого лежащего во зле мира. Царство Божье начинается отнюдь не с нашего протестующего порыва. Оно есть революция, предшествующая *всем* революциям и *всему* существующему вообще. Великое отрицание предшествует как малым отрицаниям, так и малым утверждениям. Синтез - изначален, лишь из него вытекает антитезис, но прежде всего, разумеется, сам тезис. Внимательное рассмотрение подлинно трансцендентного, божественного происхождения всех вещей позволяет и даже требует, чтобы и вся наличная реальность как *таковая* была осмыслена в Боге, в своих взаимоотношениях с Богом. Прямой, простой, методичный путь неизбежно приводит нас не к отрицанию, а к *принятию* мира таким, каков он есть; ибо, пребывая в Боге, мы с необходимостью стоим перед задачей: принять Бога в реальном, а не в мнимотрансцендентном, придуманном мире. Лишь из этого утверждения может затем родиться подлинное, радикальное отрицание, ко-

торое и подразумевается нашим протестом. Лишь из тезиса может быть выведен подлинный, т.е. отвечающий изначальному синтезу, антитезис. Итак, прежде всего вполне простоудушно примем этот мир таким, каков он есть, каким он нам дан, а не каким он нам грезится, и зададимся вопросом о его сопряженности с Богом. Бог не смог бы спасти мир, не будучи его Творцом. Лишь потому, что мир *есть* Его собственность, он может *стать* ею. Истинная эсхатология ведет не только вперед, но и назад. Иисус Христос - не только сегодня, но и *вчера*. Следует признавать и чтить в Боге Творца во всем просто существующем и происходящем. "Просто" не только в смысле "незатейливо", "непосредственно", но и в смысле "несовершенно": во всех неотъемлемых сегодня от сущего и происходящего заблуждениях, низостях и признаках вырождения. Царство Божье - это и царство природы (*regnum naturae*), где величие Бога скрыто за завесой, но куда мы все равно проникнем. В этом смысле обращаемся мы к известному и часто порицаемому гегелевскому положению о разумности всего сущего. Именно в общественных отношениях, в том числе в их простом наличии и становлении в том виде, в каком они реально существуют, можем мы найти для себя последнюю истину, которую сумеем признать, изначальноную милость, которую мы принимаем как таковую, порядок творения, в котором, как и в порядках творения окружающей нас природы, мы найдем свое место. Не со смертным и безбожным в мире смиряемся мы, но покоряемся живому и божественному, неотъемлемому от хода вещей. Именно это смирение перед Богом в мире оборачивается для нас тем источником силы, благодаря которому мы отказываемся мириться с миром *без Бога*. "Все *через Него* и *для Него* создано". В этом "через Него" и "для Него" заключено как преодоление ложного *мироотрицания*, так и безусловное предостережение против всякого ложного *мироутверждения*.

В этом смысле мы понимаем жизненную мудрость Экклесиаста с ее лишь по видимости эпикурейским духом: "Итак иди, ешь с веселием хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим. Да будут во всякое время одежды твои светлы, и да не оскудевает елей на голове твоей. Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь во все дни суетной жизни твоей, и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои, потому что это - доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем. Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости" (Эккл 9:7-11). Имеющий уши да слышит! Опускаю все комментарии. Во всяком случае, тот плохо знает Иисуса, кто думает, что Он не мог бы повторить этих слов. Они же целиком в духе Его учения! Кто прошел через узкие врата критического отрицания - все суета сует, говорит Экклесиаст, все суета сует! - тот может и должен

говорить именно так. Только в познании *абсолютной тщеты* этой жизни под солнцем в сравнении с вышней жизнью Бога заключается и познание того, что эта суетная жизнь не вовсе ничтожна и тускла, что она *относительно возможна и оправданна*.

В этом смысле понимаем мы то странное обстоятельство, что Сократ выдумал свое учение об идеях не в уединенной келье, чтобы затем принести его как нечто чуждое невежественным людям. Нет! Новое, идущее свыше, - это одновременно древнейшее, изначальное, но забытое и утерянное. *Изобрести* - значит *вновь обрести*. Так и Сократ на улицах и площадях Афин эпохи Пелопоннесской войны - города, весьма далекого от образа Града Божьего (civitas Dei), - обретает в знании врача, строителя и кормчего о смысле и цели их профессиональной деятельности\* - несмотря на всю отрывочность и изолированность этого знания о смысле и цели - реально присутствующую связь с неким всеобщим изначальным знанием о смысле и цели жизни. Поразительно, но такая связь действительно обнаруживается и подтверждается. Это и есть подлинное почитание Бога-Творца.

В этом смысле можно было бы понять и столь болезненный для нас переход Наумана от его ранних христианско-социальных воззрений к обыкновенным национально-политическим и экономико-политическим взглядам. Наумановское "эстетическое" восхищение и принятие просто природы, просто техники, просто человека - не есть ли оно в своей сокровенной глубине не что иное, как изумление перед лицом Первоначала, чей свет сияет для нас и во тьме? И когда мы сегодня стремимся утвердиться там, где остановился Науман, сама его остановка должна открыть нам глаза на этот сияющий во тьме и вопреки тьме свет. Насколько велика опасность того, что попытка узреть Творца сквозь призму мироутверждения вновь сведется к тривиальному созерцанию творения, мы можем видеть как раз на примере Наумана. Как известно, не только Платон, но и Алкивиад разгуливал по афинской рыночной площади рядом с Сократом. Но одного того обстоятельства, что деятельность Сократа могла быть истолкована по-платоновски, достаточно для того, чтобы научить нас не останавливаться на аскезе и на протесте против порядков века сего. При оппозиционном отношении к жизни, которое мы по необходимости принимаем во Христе, мы не должны утратить как раз того явленного во Христе смысла, которым объясняется значение происходящих вокруг нас будничных, но по-своему закономерных и совершенных событий. Напротив, именно благодаря нашей оппозиционности мы можем и должны усвоить это столь неверно употребляемое: "Не губи, ибо благословенно!" (Ис 65:8), эту позицию благодарного, улыбчивого, понимающего терпения по отношению к миру, человеку и самим себе -

---

\*Ср. диалоги Платона "Теэтет" 167b; "Федр" 247 с.

усвоить даже полнее, чем те, кто ничего не знает об этой оппозиционности. Мы сможем тогда стать романтичнее романтиков и гуманистичнее гуманистов.

Но тут необходимо уточнение. Подумаем о том взгляде на жизнь, что выражен в притчах синоптических евангелий. Какая характерная черта со всей определенностью отделяет их от басен Эзопа и Геллерта\*, от сказок братьев Гримм и Андерсена, от рассказов Кристофа Шмида\*\* и от индийских религиозных мифов? Это - простота, с какой Царство Небесное здесь уподобляется миру. Обычно это звучит так: "Царство Небесное подобно тому..." - и далее следует, как правило, картина мирской жизни, не имеющая в себе ровным счетом ничего небесного. Здесь описывается не моральный, христианский или какой-либо другой выдуманный и произвольно постулируемый мир, а просто мир с его обыкновенным и привычным ходом вещей, - описывается в высшей степени простодушно и беспечно по отношению к тому слишком явному земному налету, что лежит на всех изображенных здесь событиях и отношениях. Беспутный бродяга, принятый обратно в дом отцом (ведь отец - всегда отец) с непостижимой для всякого постороннего взгляда добротой. Горластая баба, сумевшая поставить на место судью, не боявшегося ни Бога, ни людей. Царь, безрассудно затеявший войну, но затем вовремя приказавший трубить отступление. Торговец, отдавший все свое состояние за единственную драгоценную жемчужину. Спекулянт, проявивший чудеса ловкости и осторожности ради того, чтобы завладеть случайно обнаруженным сокровищем. Мошенник, с такой легкостью прибирающий к рукам неправедное богатство, словно для него нет разницы между своим и чужим. Кучка ребятишек на улице в разгаре ссоры. Крестьянин, спящий вволю в то время, как его поле родит само по себе. Человек, едва не погибший от рук разбойников - это порой случается! - и, несмотря на то что мир полон благочестивых людей, вынужденный долго ждать встречи с сердобольной душой - проезжим самаритянином. Гостеприимный хозяин, при любых обстоятельствах желающий видеть свой дом полным гостей. Одинокая женщина, потерявшая мелкую монету и бросившаяся ее искать с отчаянным упорством человека, утратившего последнее. Праведный и неправедный, молящиеся рядом в храме и оба вполне верные себе. Все эти картины настолько банальны, прозаичны, настолько лишены всякой эсхатологической заостренности, насколько это свойственно реальной человеческой жизни - и именно поэтому они до краев наполнены эсхатологией. Ибо эти картины повседневности представляют собой не образчики повествовательной техники и литера-

---

\*Христиан Фюрхтеготт Геллерт (1715—1769) — известный немецкий баснописец.

\*\*Кристоф Даниэль Шмид (1768—1854) — католический теолог и автор "народных" рассказов.

турной формы, но, как всякая внутренне необходимая форма, они суть само содержание, исполненное глубокого смысла. Они выражают такой взгляд на жизнь, при котором повседневность воспринимается во всей ее цельности, имманентной необходимости, оправданности и совершенстве. Это - то самое свободное созерцание, понимание и изображение подлинной жизни общества, которое отличает, например, романы Достоевского от прямолинейной назидательности большинства рассказов Толстого. Лишь исходя из радикального осознания факта спасения можно изобразить реальную жизнь так, как это сделал Иисус. Лишь исходя из коренящегося в синтезе антитезиса можно с таким спокойствием допустить наличие тезиса. Так может говорить лишь тот, чье критическое отношение к жизни *абсолютно*, и поэтому, в отличие от Толстого, он способен ограничиться ее *относительной* критикой, способен из последнего покоя разглядеть в мирском аналогии Божественного и обрадоваться ей. Ибо и здесь речь идет, разумеется, не просто о созерцании, всецело поглощенном своим непосредственным предметом, но о прозревании сквозь внешнюю видимость в истоки творения, в Царство Небесное, чьи законы просвечивают в событиях и обстоятельствах мира сего. "Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы" (Рим 1:20). Еще отчетливее, чем у Сократа, чувствуется у Иисуса то пронизательное улыбчивое терпение, что позволяет рассматривать все преходящее, даже в его порой уродливых образах, в свете непреходящего. Ибо Господь похвалил не превосходного врача и не искусного кормчего, а неверного домоправителя. Скажем еще яснее: все преходящее - *не более чем притча*. Именно при беспристрастном отношении к вещам обнаруживается с полной ясностью, что изначальное, восходящее к акту творения зерно всего сущего и происходящего следует искать не в самих вещах, а в их идее, в их небесном прообразе. Наконец, еще яснее: речь идет не о рациональном, само собой разумеющемся, лежащем на ладони, но о чудесном, о явленном в откровении "невидимом" Господа, ставшим видимым "через рассматривание творений", как подчеркивает и Павел: "Что́ можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им" (Рим 1:19). Ибо одним дано познать тайны Царства Небесного и узреть вечное в притче временного, другим же не дано. Для них та же притча окажется как раз завесой, скрывающей вечное, чтобы божественное не было воспринято безбожно. Не имеющему глаз не дано и зренья; без прощающего Бога не дано и прощения. Но кто *имеет*, тому дано будет и тот обретет все сполна. Вызывавшая у ученых сожаление и насмешки так называемая теория Марка о смысле притч (Мк 4:10-12; Мф 13:10-17) представляет собой на самом деле их конгенитальное и, несомненно, восходящее к самому Иисусу толкование. Картины жизни, какова она *есть*, - вот что такое притчи. Картины, нечто означающие, ибо и жизнь, какова она *есть*, нечто означает. Кто не пони-

мает жизни такой, какова она *есть*, тот не может понять и ее значения. Тот же, кто так отважно и свободно глядел на мир и Царство Небесное, на настоящее и изначально-будущее в их взаимном переплетении, тот явно обладал острым чувством реальности. Одно немислимо в притчах, а именно: дилетантизм, шарлатанство и половинчатость. Даже нерадивый слуга, зарывший свой талант в землю, проявляет себя в речах и поступках как по-своему цельный человек. Дети мира сего умны: они хорошо делают свое дело в принадлежащей им области - лучше, чем дети света в своей, и за это Господь хвалит их. Поведение детей мира сего внушает надежду. Везде, где дело делается хорошо, явственно присутствует - нет, не само Царство Небесное, но вероятность того, что оно словно проступит сквозь мирскую завесу и станет видимым и сознаваемым. Как мы знаем, Иисус заставлял своих будущих учеников не в праздности, а за работой, когда он обращался к ним с призывом служить *его* делу: из ловцов рыбы получились ловцы человеков; а из простой обязанности отдавать кесарю *кесарево* родилось сознание того, что гораздо большее и к тому же совершенно иное, *Богово*, подобает отдавать Богу. Классический пример, иллюстрирующий этот образный, притчевый характер наличных обстоятельств и показывающий прорыв небесного прообраза в мир, - это центурион из Капернаума (Лк 7:2-10), который, со своим представлением о воинской дисциплине, сам обратился (нравится нам это или нет) в притчу, в образ того, как следует повиноваться нормам царства Мессии. Немудреные воззрения центуриона были прославлены Иисусом как такая вера, которую он не нашел в слишком духовном, вечно протестующем против реального мира Израиле.

Что отсюда следует? По-видимому, указание на то, что сама по себе реальность наших мыслей, слов и поступков в тех или иных наличных обстоятельствах и при осознании того плена, в котором мы все здесь находимся, - уже эта реальность содержит в себе некое обетование. Вот что отсюда следует - не более, но и не менее. Мы должны быть не зрителями, извне наблюдающими за ходом событий в мире, а его участниками, имеющими в нем свое место. К этой позиции нас вынуждает сознание нашей ответственности за этот вырождающийся мир, или, иначе говоря, мысль о Творце, остающемся Творцом этого лежащего во зле мира. Пусть даже все то, что мы способны сделать внутри сущего и происходящего, не более чем *игра* по сравнению с тем, что, собственно, должно было бы быть сделано, - все же это глубоко осмысленная игра, если только хорошо и старательно играть в нее. Из плохих игроков никогда не выйдет хороших работников; лодыри, газетчики и зеваки на поле битвы повседневности не станут завоевателями Царства Небесного. Глубочайшее удивление перед проблематикой всякого чисто предметного мышления и творчества должно стать готовностью глубоко уважать всякий честный труд: в нем мы могли бы вновь встретить чистоту Первоначала и действительно встречаем

ее - имеющий глаза да увидит. Глубочайшая неуверенность в ценности нашей собственной работы должна пробудить в нас горячее желание добросовестного, здорового, совершенного труда. Это становится возможным, если искра небесная высвечивает во временном вечное и делает его видимым. Заповеди Божьи: наполняйте землю и обладайте ею! Кто не работает, пусть и не ест! И сотворил Бог человека, мужчиной и женщиной сотворил их! Чти отца своего и мать свою, чтобы было тебе хорошо! - эти заповеди остаются в силе. Что же касается драгоценной божественной *премудрости* Притч Соломона и книги Экклесиаста с их *sensus communis*<sup>\*</sup>, который настойчиво рекомендовал Этингер<sup>\*\*</sup>, то мы не станем всевозглашать ее на улицах, что бы нам ни говорили о позднеиудейском характере этих книг. И давайте все же не будем претендовать на столь же щедрое *благословение* Божье, какое Исаак и Иов, прошедшие сквозь узкие врата, обрели уже в своей земной жизни. Однако для нас никогда не будет полностью невозможной и недоступной хотя и скромная, но радостная и определенная в своих целях свобода движения в условиях века сего: свобода жить в земле филистимлян, свобода входить с чувством спокойного превосходства в дом грешников и мытарей, в дом неправедной маммоны и даже в дом государства - этого зверя из преисподней, каково бы ни было его имя, - а также в дом безбожной социал-демократии, науки и искусства с их лживой славой, а в конце концов - и в дом Церкви. Свободно входить и выходить. Почему бы и нет? *Ipse dixit et hic dii sunt*<sup>\*\*\*</sup>. В страхе Божьем будем мы входить и выходить, не превращаясь тем самым в служителей идолов, - входить и выходить отстраненно, словно и не участвуя в этом. Страх Божий - вот наша свобода внутри свободы. "Не во власти человека и то благо, чтобы есть и пить и услаждать душу свою от труда своего. Я увидел, что и это - от руки Божьей; потому что кто может есть и кто может наслаждаться без Него?" (Эккл 2:24-25). Мы принимаем и утверждение романтизма о том, что не сегодня началось Царство Божье, и указание гуманизма на то, что и падший человек остается носителем искры божественного света. Мы принимаем жизнь. Это царство природы (*regnum naturae*), царство преходящего, пределами которого ограничено всякое мышление, слово и действие, - это царство тоже может быть или стать Царством Божиим (*regnum Dei*), если мы будем пребывать в Царстве Божьем, а оно в нас. Это не мирская мудрость. Это истина во Христе. Таково глубинное и основополагающее библейское познание жизни.

---

<sup>\*</sup>Здравый смысл (лат.).

<sup>\*\*</sup>Фридрих Кристоф Этингер (1702—1782) — немецкий евангелический (лютеранский) теолог, соединявший в своем творчестве пиелизм и различные направления христианской и каббалистической мистики.

<sup>\*\*\*</sup>Войдите - ведь и здесь (т.е. в этом доме) есть боги (лат.).

## IV

Но об этой стороне познания жизни скажем лучше по-библейски тихо, нежели так, как говорили классическая древность и немецкий идеализм, - громко, даже чересчур громко. Итак, будем остерегаться, как бы *жизнеотрицание* не обратилось для нас, как для известных персонажей русской и вообще восточной литературы, в отдельную самостоятельную тему. Ибо гибель Содома и Гоморры - не предмет созерцания; это созерцание кончается превращением в соляной столб. Но и *жизнеутверждение* само по себе не может стать отдельной темой. После Достоевского с его надломленным в самой основе пониманием жизни мы уже не хотим возвращаться назад - ни к грекам, ни к Гёте. Не хотим мы отстаивать и гармоническое равновесие обоих моментов. Взаимосвязь между трагичностью, корнящейся в глубине греческого культурного сознания, не составляющего в этом смысле исключения, и тем гуманистическим блеском, которым оно, несмотря ни на что, сумело себя окружить, представляет собой тонкий и серьезный вопрос; и решать его следует ни в коем случае не абстрактно и рассудочно, но только в связи с божественной историей. Но тогда становится очевидным, что оба эти момента - не одинаково значимые, симметричные стороны истины. Пусть так считал Гёте на своем веймарском Олимпе или Ницше с его дионисийством; пусть, согласно Куттеру\*, божественному остроумию подобало, улыбаясь сквозь слезы, самораскрыться в загадках мира, - мы же, во всяком случае, не можем позволить себе ослабить или каким-либо способом разрядить напряжение между этими двумя моментами - даже во имя полноты нашего философского понятия о человеке. Архитектонические основы не дадут нам упустить из виду, что антитезис есть нечто большее, чем простая реакция на тезис. В своей собственной изначальной силе он тоже происходит из синтеза, заключая тезис в себе, снимая его и поэтому превосходя его достоинством и значением в каждый мыслимый момент. Покой - в одном лишь Боге. Однако, даже если мы пытаемся осмыслить наше положение исходя из Бога, мы все же должны честно признать, что трагичность своего положения мы осознаем гораздо острее, чем ту суверенную свободу, которая позволяет нам при необходимости смириться с этим положением. Слезы понятнее *нам*, чем улыбка. *Нам* более свойственно отрицание, чем утверждение. Критика и протест *нам* ближе, чем простодушная наивность. Тоска по будущему естественнее для нас, чем участие в жизни настоящего. Мы способны чтить *Творца* изначального мира не иначе, как взывая к *Спасителю* мира нынешнего. Наше "да" по отношению к жизни изначально несло в себе божественное "нет"; теперь же это "нет"

---

\*Герман Куттер (1863-1931) - швейцарский евангелический теолог, один из вдохновителей религиозно-социального движения в Швейцарии.



прорывается в антитезисе, указывая (в противовес преходящему тезису) на исходно-конечный синтез. Но и он сам по себе - еще не последнее и не наивысшее, он - зов с родины, отвечающий в мире на наш вопрос о Боге. Итак, старую песню о труде и прилежании, о культуре и евангельской свободе мы подхватим на более высокой ноте, но гораздо приглушеннее. Наша встревоженность Богом, Его милость и Его суд стали на нашем пути как обещание жизненной полноты, но и как предупреждение; мы уже не можем ни на мгновение перестать думать об этом. Слишком давит на нас, при всем нашем допустимом и необходимом жизнеутверждении, то обстоятельство, что наше дело в веке сем представляет собой лишь аналогию, но не продолжение божественного дела. *Слишком* действенной оказывается предпосылка нашего жизнеутверждения, которая именно в том и заключается, что все - суета сует. *Слишком* обременено наше настоящее неуверенностью в том, что ждет нас в будущем. Олимпийским настроениям нет места в веке сем. Независимость Сократа, так восхитившая в "Пире" Алкивиада, объясняется именно надломленностью сократовского понимания жизни. Очевидно, что не иначе дело обстоит и с Микеланджело, Бахом, Шиллером. Афинский аристократ этого не видел; мы же обязаны это видеть и не путать притчу с самим делом. Настоящее познание жизни чуждо всяким абстракциям. Оно может сказать "да", но лишь для того, чтобы затем еще громче и настойчивее произнести "нет". Ибо оно руководствуется не стремлением к систематической полноте, но обстоятельствами своей собственной истории, требованием момента. Оно подвижно и многомерно.

Таким образом, именно свободный взгляд на порядок творения ведет нас далее, в ту область, где свет и тьма сошлись в победоносной для света, но тяжелейшей *схватке*; ведет из царства природы (*regnum naturae*) в царство благодати (*regnum gratiae*), где во Христе вся жизнь становится загадкой, риском и обетованием. Бог, который "увидел... все, что Он создал, и вот, хорошо весьма" (Быт 1:31), - это Бог, "избавивший нас от власти тьмы и введший в Царство возлюбленного Сына Своего" (Кол 1:13). Одна и та же побудительная причина дает нам защиту от жизни и вновь отнимает ее у нас. Правильно воспринятый ответ оборачивается новым вопросом, "да" обращается в "нет". С той же безусловной необходимостью, с какой мы признаем в Боге вечное начало и вечный конец, мы должны теперь примириться с переходным характером середины: того настоящего, в котором мы находимся. И если для нас общество превращается в зеркало, отражающее изначальные идеи Бога, оно тем самым становится также зеркалом нашей нужды и нашей надежды.

Так Царство Бога начинается *наступлением* на общество. Почему Бог столь сокрыт от нас? Почему нам так трудно, почти невозможно вновь обнаружить вместе с Сократом и синоптическими притчами изначальный смысл решительно во всем, что делаем мы сами и

видим, как делают другие? В чем причина этого: в нашем зрении или в самих вещах? Почему так получается, что одним не дано этого увидеть, другим же дано, но столь редко, столь отрывочно? Почему мы сталкиваемся с почти непреодолимыми препятствиями, пытаясь следовать простому, в сущности, требованию: исполнять здесь и теперь волю Бога? Почему поведение в обществе даже наилучших христиан оставляет у нас осадок сомнения: а в самом ли деле это исполнение воли Бога, о которой так весомо говорится в Библии? Почему при мысли об этом простом требовании мы почти всегда, словно так и должно быть, обращаем взгляд в будущее: *quod vixi tege, quod vivam rege*\*. Завтра, завтра! - а станет ли завтра лучше? Почему мы вечно лишь готовимся к жизни, которая никак не начнется? Почему мы не можем войти в Царство Бога с триумфом, в солнечном свете гуманизма, войти на двух ногах, с двумя руками и парой глаз, а можем войти в лучшем случае только увечными, хромыми и кривыми, только униженными, оскорбленными и сокрушенными? Почему на самом деле лишь филистеры умеют быть довольными жизнью и собой? Почему на последней глубине, вопреки всем нашим многочисленным предпоследним возращениям, нас все же захватывает протест Кьеркегора против брака и семьи, протест Толстого против государства, образования и искусства, протест Ибсена против испытанной буржуазной морали, протест Куттера против Церкви, протест Ницше против христианства как такового, великий протест социализма против материального и духовного состояния общества в целом? Почему у нас не находится пафоса, чтобы отвергнуть неслыханную дерзость Достоевского: у него Христос идет через общество в образе идиота, а начало подлинного понимания Христа писатель дарует убийце и продажной девке. Почему что-то в нас соглашается с радикальным протестом средневековой мистики, первоначальной Реформации и анабаптизма против такой религии, которая одна только мыслима и возможна внутри общества? Почему мы с жертвенностью (*sacrificium*), в действительности ставящей на карту нечто большее, чем наш крошечный интеллект\*\*, склоняемся перед провозвестием *Нагорной проповеди*, благословляющей таких людей, каких в жизни просто не бывает? Ведь всемо, что было сказано "древним" и что мы сейчас вынуждены постоянно говорить друг другу, *Нагорная проповедь* противопоставляет свое "а я говорю вам!", которому мы не можем найти практического применения ни в нынешнем, ни в каком-либо ином мыслимом обществе. Ведь *Нагорная проповедь* возвещает мораль, предпосылка которой сос-

---

\* Прошлое покрый, будущее направь (лат.).

\*\* К. Барт обыгрывает здесь латинское выражение *sacrificium intellectus* - "отказ от самостоятельного мышления"; буквально "жертвоприношение понимания". Это выражение часто используется в христианской литературе со времен Фомы Аквинского.

тоит в том, что больше не должно быть никакой морали. Почему же мы склоняемся перед Нагорной проповедью? Почему мы чувствуем себя растерянными и не знаем, что ответить, когда слышим жалобу *ветхозаветного социального философа*, разочарованного в жизни - не в тех или иных обстоятельствах, а в жизни как таковой: "И обратился я, и увидел всякие угнетения, какие делаются под солнцем: и вот слезы угнетенных, а утешителя у них нет; и в руке угнетающих их - сила, а утешителя у них нет. И ублажил я мертвых, которые давно умерли, более живых, которые живут доселе; а блаженнее их всех тот, кто еще не существовал, кто не видал злых дел, какие делаются под солнцем" (Эккл 4:1-3)? Как же так получается: мы, христиане, все понимаем, ничего этого не понимая; мы все принимаем, ничего на самом деле не принимая; мы вынуждены участвовать в начатом из некоей последней глубины наступлении на основы общества, сами того не желая?

Вполне очевидно, однако, что по отношению к этой наступающей силе мы так же подневольны, как и по отношению к силе защищающейся, что обе они в действительности - одно и то же и что наступление есть продолжение защиты. И еще одно очевидно: эта подневольность не навязана нам извне, а рождена в интимнейшей глубине нашей свободы. Ибо Бог-Творец, на котором сосредоточено наше внимание, есть также Бог-Спаситель, по чьим стопам нам суждено идти. Мы вступили в божественную историю, в которой уже заложена необходимость нашего перехода от защиты к наступлению, от "да" к "нет", от простодушной наивности к критическому противостоянию обществу. Мы не можем отречься от этого изначального "да", и точно так же - пожалуй, *rebus sic stantibus*\* тем более - не способны мы отречься от этого изначального "нет": ведь они едины и одно следует из другого. В истине Христовой, ставшей для нас призывом к самой простой, немудреной реальности, заключен также стремительный порыв вперед, указывающий нам и нашей общественной жизни на некую совершенно иную реальность. Мы не можем остановиться на том, чтобы во всем преходящем видеть лишь притчу. В аналогии есть нечто, требующее преемственности с самой реальностью, как в случае с капернауским центурионом. Притча есть обетование, обетование же стремится к осуществлению. Зачатый ребенок желает родиться на свет. Тварь ожидает откровения сынов Божьих, и все ее родовые муки и стенания (Рим 8:19-23) - не чьи-либо, а наши собственные. То, что только подразумевается в наших мыслях, словах и делах, - все это хочет стать явью. Мы просто не в состоянии удовлетвориться образами и притчами. Не зря преходящее предстает перед нами притчей и подобием непреходящего: отныне мы никогда не сможем забыть непреходящее; отныне для нас нет покоя вдали от Царства Божьего. Отныне никакая ссылка на потус-

---

\*При таком положении вещей (лат.).

тороннее не даст успокоения, ибо именно потустороннее своим отсутствием в посюстороннем, своим стуком в запертые врата посюстороннего оказывается причиной нашей тревоги. Так же и никакая пессимистическая дискредитация посюстороннего не излечит нас от этой тревоги, ибо именно в посюсторонности сознаем мы свое отпадение и прозреваем в притче данное нам обетование. "Тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему - облечься в бессмертие" (1 Кор 15:53). Мы должны целиком вступить *внутрь* потрясений и переворотов, Божьего суда и милости, которые и означают присутствие Бога в нынешнем и вообще во всяком мыслимом мире. Мы должны - если только не желаем отстать и оказаться *вне* Христовой истины, *вне* силы Его воскресения. Мы *не можем* взирать на эти потрясения и перевороты со стороны, как благочестивые или насмешливые зрители; мы *не можем* обойти их, желая странствовать лишь по широким, светлым, многолюдным дорогам вместе с романтиками и гуманистами: в этом случае мы уподобились бы тем, о ком сказано: "К стыду вашему..., некоторые из вас не знают Бога" (1 Кор 15:34). Мы *должны* наконец потерять равновесие и - во всей нашей безусловной тварности - выйти навстречу Богу. Мы *не смеем* ссылаться и далее на "действительность", в то время как речь только о том и идет, что *подлинная действительность* стремится пробиться сквозь скорлупу действительности мнимой. Мы *должны* наконец осознать всю серьезность положения, всю мощь ведущегося против нас и в то же время нами самими наступления. Как страшно, что именно *Церковь* ничего этого не замечает и все свое усердие направляет на то, чтобы помочь человеку удержаться именно то равновесие, которое он должен наконец утратить! Но что нам до Церкви? Вопрос о том, осознали ли мы сами, о чем идет речь, настолько всепоглощающе важен для всех нас, что мы вполне можем воздержаться от всякой оглядки направо и налево. Итак: мы слышали зов, но услышан ли он нами? Мы нечто поняли, но понимаем ли мы это? Понимаем ли мы, что сегодня от нас требуется не оппозиционность в одном или нескольких частных вопросах, а переориентация на Бога всей нашей жизни как целого? Что этот коренной поворот мы должны будем затем подтвердить и доказать на деле своей искренностью и критической открытостью, мужественными решениями и поступками, бескомпромиссностью в борьбе и терпением в деле реформ? Понимаем ли мы, что сегодня мы должны будем доказывать это в особенности своей великодушной, осмотрительной и твердой позицией по отношению к социал-демократии? Это позиция не противопоставляющих ей себя безответственных зрителей и критиков, а позиция разделяющих общую ответственность и надежду товарищей, позиция *внутри социал-демократии*, посредством которой в наше время вновь поставлена проблема противостояния по отношению к наличной реальности. Ведь в

социал-демократии нам дана притча о Царстве Божьем, и наше отношение к социал-демократии должно показать, понята ли нами эта проблема в ее абсолютном и относительном значении.

Кто из нас мог бы похвастаться тем, что достаточно глубоко проникся этим надломленным пониманием жизни? Domine ad te nos creasti - это его "да". Et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te\* - это его резкое, жгучее "нет". Впрочем, мы все находимся лишь в самом начале.

Но как бы то ни было - новый день занялся. Сегодняшний Иисус Христос - тот же самый, что и прежде!\*\* "Сегодня, когда вы услышите Его голос, не ожесточайте ваших сердец!"\*\*\*. "Со дней Иоанна Крестителя и до сих пор Царство Небесное переходит в наступление (βιάζεται), и идущие на штурм (βιάσται) захватывают его" (Мф 11:12). И еще: "Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!" (Лк 12:49). Это и есть regnum gratiae - царство благодати. "Приблизилось Царство Божье!"\*\*\*\*.

## V

Здесь нам, однако, необходимо в последний раз остановиться, чтобы объяснить по поводу только что сказанного. Наряду с простым деловым сотрудничеством в рамках наличного общества в нем есть и радикальная оппозиция, выступившая против его основ. Но, как ранее нам приходилось рассеивать вызванные непониманием ложные опасения, будто бы это деловое сотрудничество может привести к восстановлению низвергнутых идолов, так теперь мы вынуждены отмежеваться от заблуждения, согласно которому этой критикой, протестами, реформами, организационной деятельностью, демократизацией, социализацией и революционизацией (если понять все эти вещи в их глубочайшем смысле) мы стремимся удовлетворить смыслу Царства Божьего. В действительности об этом и речи нет. В веке сем не может быть ни безудержной наивности, ни безудержной критики. Проблематика, в которую мы ввергнуты Богом, столь же мало поддается абстрагированию, сколь и порядок творения, в рамки которого мы помещены Им же; но одно должно быть понято из другого и вместе получить объяснение в Боге. При ином подходе мы впадаем из одного мирского мудрствования в другое. Наше "да", как и наше "нет", несет свою ограниченность в самом себе. Пока Бог остается тем, кто уготовляет нам и тамошний покой, и еще большее здешнее беспокойство, для

---

\* "Господи, ты создал нас для Себя. И беспокойно сердце наше, пока не успокоится в Тебе" (Августин).

\*\* Ср. Евр 13:8.

\*\*\* Ср. Евр 3:7.

\*\*\*\* Ср. Мк 1:15.

нас будет очевидным, что в мире ни наш покой, ни наша тревога не могут стать - при всей их необходимости - последней точкой зрения.

То *иное*, что мы подразумеваем в наших мыслях, словах и делах, то *иное*, явления которого мы жаждем, устав от притч и подобиий, - это не только *нечто* иное, но и *совершенно* иное: иное Царства, называемого Царством Бога. Сила тезиса и сила антитезиса коренятся в изначальной, абсолютной порождающей силе синтеза. Тленное - вовсе не предварительная ступень на пути к нетленному. Напротив, когда говорится, что "тленному сему надлежит облечься в нетление", следует понимать это так, что желанное для нас одяние нетления есть постройка Бога, "жилище на небесах, дом нерукотворный, вечный" (2 Кор 5:1). Нам кажется, мы понимаем, что имел в виду один немецкий теолог, сделавший во время войны открытие, что отныне вместо "потустороннее" (Jenseits) следует говорить "внутристороннее" (Innseits). Мы, однако, горячо надеемся, что эта скорее по-змеиному хитроумная, чем по-голубиному простодушная игра слов нам не укажет. Нет-нет, отвечаем мы, ступайте от нас, знатоки-психологи, оставьте нас с вашим *внутристоронним*! Ступай прочь, сатана! Именно о потустороннем, о транс-цендентном идет речь, именно им мы живы. Мы живы тем, что лежит *по ту сторону* царства аналогий, к которому принадлежит также крупица нашего "внутристороннего". Никакие аналогии не ведут непосредственно к божественной реальности. Нет никакой содержательной связи между тем, что *подразумевается*, и тем, что *есть*, а потому нет и нельзя помыслить никакого содержательного постепенного перехода отсюда туда. Царство Небесное - это вещь-для-себя, как и его обетование, его откровение, полнота его присутствия; разумеется, оно не остается и не может оставаться существующим лишь для себя. Так же и конечная цель истории, *тѣлос*, о котором говорит Павел в I Кор 15:23-28, есть не очередное историческое событие в ряду прочих событий, но сущность истории Бога в истории, Его сокрытое от нас, но явное для Него самого и просветленного Им взгляда величие. Ведь греческое слово *тѣлос* означает не столько "конец", сколько "цель". Однако царство целей принадлежит к явлениям высшего порядка и не может вписаться в нашу пространственно-временную схему. Синтез - только в Боге, и только в Боге мы можем его найти. Если мы не обретем его в Боге - значит, не обретем нигде. "Если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков" (I Кор 15:19). Ибо истина творения и спасения в том и заключается, что Бог - это Бог, что *Его* имманентность означает одновременно и Его *трансцендентность*. "Плоть и кровь не могут наследовать Царства Божьего" (I Кор 15:50). Тварность и откровение сынов Божьих исключают друг друга. Повторим еще раз: синтез можно найти только в Боге, но в Боге его действительно можно найти: синтез, в котором мы под-

*разумеваем тезис и ищем антитезис. Как замечательно удачно выразился Трёльч в книге "Социальные учения христианских групп", "сила потустороннего есть сила посюстороннего". А мы добавим: это сила утверждения и еще бо́льшая сила отрицания. Как наивность, так и критичность, с которыми мы противостоям во Христе низшему порядку вещей, проистекают равным образом из порядка высшего, составляющего с низшим единство в Боге, и только в Боге. В силе воскресения - возможность, оправдание и необходимость как наивности, так и критики.*

Воскресение Иисуса Христа из мертвых потому представляет собою движущую мир, а вместе с ним и нас силу, что оно есть явление в нашей телесности иной телесности, совершенно другого (*totaliter aliter* - яснее выразиться мы не можем) порядка. Вспомните об изображении в Изенхаймском алтаре\* и о том недоумении, с которым историки искусства обычно пишут о нем. Вот об этом-то мы и говорим! Святой Дух Пятидесятницы потому и был Святым Духом, что не был духом человеческим даже в наилучшем и чистейшем смысле, но - *horribile dictu* - явился *при шуме* с неба и при смятении собравшегося народа опустился на апостолов в виде огненных языков. Он пришел "вертикально с неба", как удачно комментирует это место Цюндель\*\*. Следовательно, мы *потому* и верим в смысл некогда установившихся отношений, а также в эволюцию и революцию, в реформы и обновление прежних связей, в возможность товарищества и братства на земле и под небесами, *что* ожидаем прихода совершенно иных вещей, а именно: нового неба и новой земли. Мы *потому* и тратим силы на решение банальнейших ближайших задач, а также на создание новой Швейцарии или новой Германии, *что* ожидаем сошествия велеением Божиим с небес нового Иерусалима. Мы *потому* и способны с таким мужеством терпеть или, наоборот, разбивать ограничивающие нас рамки, оковы и несовершенства века сего, *что* - терпя или разбивая - мы предвидим наступление грядущего века, в котором "последний враг истребится - смерть" (1 Кор 15:26). Мы именно *потому* и обладаем свободой быть в Боге наивно-простодушными или критичными, *что* так или иначе перед нашим взором стоит день Иисуса Христа, когда Бог станет всем во всем. Всегда - сверху вниз и никогда - наоборот, если только мы хотим правильно понять самих себя. Ибо здесь - всегда последнее, *ёсхатон*, синтез; не продолжение, не следствие, не результат, даже не ближайшая к последнему ступень предпоследнего - *но, напротив,*

---

\*Алтарь церкви антонитского монастыря в Изенхайме (селение в Верхнем Эльзасе) расписан Маттиасом Грюневальдом в 1515 г. К.Барт имеет в виду выполненную Грюневальдом сцену воскресения преображенного тела Иисуса. От Воскресшего исходит сияние.

\*\*Фридрих Цюндель (1827-1891) — немецкий евангелический (лютеранский) пастор.

решительный разрыв со всем предпоследним и именно поэтому - его изначальный смысл, его движущая сила.

Мы тогда перестанем бояться пессимистической дискредитации постороннего и нашей деятельности в постороннем, когда сможем наконец вместе с Кальвином определить место христианина в обществе с точки зрения *spes futurae vitae*\*. Отсюда - сила веры в предопределение! Отсюда - сила веры в величие Бога как в смысл жизни! Да, эта точка зрения сдерживает как нашу наивность, так и нашу критичность по отношению к обществу. Но сдерживание означает, как известно, не потерю сил, а их накопление; оно, словно благотворная запруда, препятствует безрассудному расточению живой воды и предохраняет от опасности наводнений. Именно теперь становится вполне понятным, что это так и почему это так. Взгляд, обращенный от творения и спасения ввысь, на завершение и исполнение, взгляд на "совершенно иное" *regnum gloriae*\*\* явно означает на практике, что как наивное, так и критическое наше отношение к обществу, как наше "да", так и наше "нет" *обретают правильное соотношение в Боге*; что и то и другое отныне свободно от опасности абстрагирования, где подстерегает смерть; что наши "да" и "нет" вступают в отношения, определяемые не требованиями некоей системы, а исторической, божественно-исторической и жизненной необходимостью. Именно это нам нужно, именно это - искомое в нашей теме. Сообщенное нам Богом движение тем меньше позволит нам застревать на поворотах вправо или влево, чем больше речь будет идти действительно о Боге, и лишь о Нем одном. Поэтому мы не будем ни останавливаться вместе с Науманом на утверждении, пока оно не обратится в бессмыслицу, ни упорствовать с Толстым в отрицании, равным образом доводящем до абсурда. Скажем вместе с Экклесиастом: "Не будь слишком строг и неставляй себя слишком мудрым: зачем тебе губить себя? Не предавайся греху и не будь безумен: зачем тебе умирать не в свое время? Хорошо, если ты будешь держаться одного и не отнимать руки от другого; потому что, кто боится Бога, тот избежит всего этого" (Эккл 7:16-18). Лишь отойдя на максимальное расстояние и именно поэтому получив возможность как следует взглянуть в глубь вещей, мы сможем принимать решения, не упуская из виду *regnum gloriae*, и постепенно эти короткие замыкания, эти уклонения вправо или влево станут реже. Тогда мы почувствуем себя свободными и будем, не печалась о дурном впечатлении, говорить "да" или "нет" не в силу внешней случайности или внутреннего произвола, но сообразно испытанной "воле Божьей, благой, угодной и совершенной" (Рим 12:2). Ибо "всему свое время, и время всякой вещи под небом. Время родиться, и время

\*Надежда на будущую жизнь (лат.).

\*\*Царство славы (лат.).



умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное. Время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить; время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; время раздирать, и время сшивать; время молчать, и время говорить; время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру". И далее в предлагаемом Септуагинтой варианте говорится: "Бог все делает прекрасно в свое время, и Он вложил человеку в сердце вечность, без которой человек не мог бы постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца" (Эккл 3:1-11).

Именно в этом - в том, что человек *может* обрести вечность в сердце, именно в этой возможности и заключается синтез. Иисус Христос вчера и сегодня тот же - и пребывает в вечности.

Наша тема естественно подводит к вопросу, готовому у всех нас сорваться с уст: что же нам теперь делать? В самом деле, множество жгучих великих и малых вопросов, заключенных в этом главном вопросе и настойчиво требующих нашего ответа, кажутся *совсем не затронутыми* тем главным ответом Библии, который все мы знаем. Но именно - *кажутся*. Ибо где и когда могли бы мы *sub specie aeternitatis*\* пребывать в неведении относительно того, что нам следует делать? Можем ли мы не обрести вечности в сердце своем, если мы укоренены в Боге? И можем ли мы не быть укоренены в Боге, если мы движимы истиной Христовой? Мы в состоянии сделать лишь одно, а не многое. И именно это одно делаем *не мы*. Ибо в чем же еще может заключаться дело христианина в обществе, как не в том, чтобы внимательно и настойчиво следовать делу *Бога*?

[1919]

---

\*С точки зрения вечности (лат.).

КАРЛ БАРТ

## ПОЗНАВАЕМОСТЬ БОГА

В заключение приведем первую статью *Теологической декларации Барменского синода 31 мая 1934 г.* и дадим краткий исторический комментарий:

"Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу иначе, чем через Меня" (Ин 14:6).

"Истинно, истинно говорю вам: всякий, кто не входит в овчарню через дверь, но проникает иначе, тот вор и разбойник... Я есмь дверь; тот, кто войдет через Меня, спасется" (Ин 10:1, 9).

Иисус Христос, как Он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое Слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти. Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и должна признавать в качестве источника своего провозвестия помимо этого единого Слова Бога и рядом с ним еще и другие события и силы, образы и истины как откровение Бога".

Этот текст важен и относится к делу потому, что он представляет собой первый вероисповедный документ Евангелической церкви, в котором обсуждается проблема естественной теологии. Теология и вероисповедные тексты эпохи Реформации оставили этот вопрос открытым. Правда, он обострился только в последние столетия из-за того, что естественная теология все больше грозила превратиться из скрытого в явное мерило и содержание церковного провозвестия и теологии. Вопрос стал жгучим в тот момент, когда Евангелическая церковь в Германии была недвусмысленно и последовательно поставлена перед вполне конкретным новым образом естественной теологии, а именно перед требованием распознать в политических событиях 1933 г., и прежде всего в образе посланного Богом Адольфа Гитлера, источник особого, нового откровения Бога, которое, требуя покорности и доверия, должно было стать

---

*Barth K. Erkennbarkeit Gottes. - Die Kirchliche Dogmatik II/1. Zürich, 1940, с. 194-200.*

© Г.М.Дашевский, перевод, 1994

рядом с Откровением, засвидетельствованным в Священном Писании, и которое христианская теология и провозвестие должны были признать *рядом* с этим Откровением в качестве неперемennого и обязывающего. С этого требования, а также с того, что многие вняли ему, и началась, как известно, так называемая немецкая церковная борьба. С тех пор обнаружилось, что за этим первым требованием стояло совсем иное. Уже в 1933 г. намеревались, хотя тогда этот замысел лишь неясно вырисовывался, провозгласить - в соответствии с динамикой политической жизни - это новое откровение *единственным*, а Евангелическую церковь превратить в храм мифа о германской "природе" и истории.

Ведь уже в предыдущие столетия сторонники естественной теологии имели в виду и требовали для себя, конечно, целое, а не только часть, когда вынуждали Церковь признать и провозгласить, что Бог открывается помимо свидетельства о Нем в Иисусе Христе и в Священном Писании также и в разуме, в совести, в чувстве, в истории, в природе, в культуре, в ее достижениях и в ее прогрессе. История провозвестия и богословия в эти два века - прежде всего история мучительного сопротивления Церкви переходу этого "также", которого от нее требовали и которое она затем признала, в "только". Такое сопротивление и должно было быть мучительным и даже безнадежным, так как на той наклонной плоскости, где это "также" стремилось к "только", просто нельзя было удержаться, если бы не страх, непоследовательность и лень всех участников. И действительно, в те два века Церковь - как всегда, чудом! - спасло то, что против "также" и тайного "только" наступавшей естественной теологии оставалась Библия, бросившая на весы свое "только" и тем самым, не без помощи человеческого страха, непоследовательности и лени, добившаяся по крайней мере того, что откровение Бога в Иисусе Христе, вера в Него и покорность Ему "также" не были преданы молчанию и забвению. Поэтому дело зашло не так далеко, как этого можно было ожидать. Ибо по логике вещей всякая, даже мелкая уступка естественной теологии с неизбежностью должна в конечном счете привести к отрицанию откровения Бога в Иисусе Христе. Без стремления к единовластию естественная теология не была бы естественной теологией. И тот, кто уступает ей сколь угодно малую территорию, хотя бы и бессознательно, оказывается на пути, ведущем к ее единовластию. Но как раз те, кто в прошлом веке совершенно добросовестно защищали значение и ценность библейского Откровения, не могли этого понять. Примечательно, что именно консервативные церковные течения, вроде последователей Абрахама Кёйпера\* и Адольфа

---

\* Абрахам Кёйпер (1837-1920) — голландский евангелический (реформатский) теолог и политик. Для него была характерна антилиберальная ориентация как в теологии, так и в политике. В 1901-1905 гг. А. Кёйпер был премьер-министром Нидерландов.

Штёккера\*, в этом отношении вели себя самым наивным образом. И эта наивность царила повсеместно. С помощью сочинительного союза "и" соединяли понятие откровения с понятиями разума, истории, гуманности и считали, что самых общих оговорок достаточно, чтобы уберечься от всевозможных опасностей, заложенных в таких сочетаниях. Маленькие веселые черточки ставились, например, между словами "современный" и "позитивный", или "религиозный" и "социальный", или "немецкий" и "евангелический", как будто это было чем-то само собой разумеющимся. Троянского коня, в котором скрывался могущественный враг, не замечали настолько, что в итоге принципиальное принятие этих сочетаний начало приобретать силу настоящей ортодоксии, стало казаться основой теологии (и особенно - церковного строя), а возражения против них, если они иногда возникали, оказывались под подозрением как мечтательная односторонность и преувеличение.

Таково было положение вещей, когда в 1933 г. Церковь столкнулась с мифом нового тоталитарного государства - сначала слегка замаскированным, а вскоре вполне откровенным. Незачем и говорить, что в этой ситуации Церковь оказалась совершенно безоружной и должна была просто сдать. Опять постучались в двери Церкви - уже в который раз за последние два века - представители, как тогда казалось, нового направления и движения человеческого духа с вполне понятным (после всего предшествовавшего) желанием, чтобы и их идеалы наряду с идеалами прежних периодов нашли себе место в Церкви: как современная форма выражения, как новая историческая опора, как самим Богом *rebus sic stantibus*\*\* данная "точка соприкосновения" - для провозвестия Евангелия, к которому иначе и не подступиться. Ведь именно так все и было, когда в начале XVIII в. возрождавшийся гуманизм Стои, когда столетием позже - идеализм, вслед за ним - романтизм, а затем позитивизм буржуазного общества и науки XIX в., когда национализм того же времени, а несколько позже социализм получили возможность высказаться в Церкви. После всех этих известных прецедентов не было никаких оснований отказать именно новому агрессивному национализму. Достоин ли он быть выслушан и высказан в Церкви так же, как его предшественники? Об этом *вне* Германии можно было иметь разные мнения. Там, где феномен агрессивного национализма знали лишь издали или совсем не знали, где, исходя из собственных политических и мировоззренческих традиций, на этот феномен смотрели с неприязнью, - там, как из-

---

\*Адольф Штёккер (1835-1909) - немецкий евангелический (лютеранский) теолог и политик. В 1874 г. стал придворным проповедником в Берлине, в 1878 г. основал христианско-социальную рабочую партию, главной целью которой была борьба с влиянием социал-демократии на рабочих. Вскоре партия Штёккера примкнула к правому крылу консервативной партии.

\*\*При таком положении вещей (лат.).

вестно, на этот вопрос отвечали отрицательно. Но при этом следовало понимать, что *внутри* Германии на этот вопрос, в сущности, с тем же основанием можно было ответить положительно. Если считалось допустимым и правильным сочетание познаваемости Бога в Иисусе Христе с Его познаваемостью в природе, разуме и истории, а евангельского провозвестия - со всяческими иными провозвестиями, причем это давно признавалось чуть ли даже не ортодоксальным не в одной Германии, но в церквях всех стран, то трудно было уяснить, почему немецкой Церкви запрещено подобное сочетание именно в *этом* случае. И ей еще ставили в особую вину ту обычную немецкую основательность, с которой она это сделала! Надежды и деятельность "немецких христиан"\* так хорошо укладывались в модель Просвещения и пиетизма, давно одобренную и принятую церквями всего мира, в модель Шлейермахера, Рихарда Роте и Ричля\*\* и имели столько параллелей в Англии и Америке, в Голландии и Швейцарии, в Дании и всей Скандинавии, что за границей, собственно, никто не имел права кидать в Германию камень за то, что возникшее в ней новое сочетание христианской и естественной теологии оказалось сочетанием с не-симпатичным остальному миру агрессивным национализмом и что оно было осуществлено с основательностью, в очередной раз удивившей другие народы. Учитывая, сколько других сочетаний было оставлено без возражений и даже горячо одобрено, можно сказать, что обоснованные возражения против нового сочетания *опоздали* на целых два века. А в Германии имелось достаточно оснований, чтобы выступить с энтузиазмом именно за это новое сочетание. Особенно благоприятным оно было для немецкого лютеранства: оно представлялось его собственным и, возможно, окончательным решением вопроса о соотношении христианской и естественной теологии. Оно могло предстать мощным потоком, в котором наконец сольются разные, до тех пор разделенные, течения давней истории немецкой Церкви и религии. Казалось, оно обещает и "культурпротестантам" и "церковникам" нежданное исполнение их сокровеннейших желаний. Оно казалось той приливной волной, которая поднимет корабль Церкви, севший, по мнению многих, на мель, и наконец снова вынесет его в открытое море настоящей национальной жизни и тем самым - в сферу реальности. По человеческому разумению, в 1933 г. можно было ждать только одного:

---

\* „Немецкие христиане” - церковно-политическое движение в немецком протестантизме. Возникло в 1927 г. „Немецкие христиане” стремились соединить идеи национал-социализма с протестантским христианством и пытались подчинить Германскую евангелическую церковь целям нацистской политики. После прихода нацистов к власти государство опиралось на „немецких христиан” в деле нацификации церкви.

\*\*Альбрехт Ричль (1822-1889) - представитель идей зрелого либерализма в евангелической теологии. В центр теологии он поставил нравственную проблематику.

что Немецкая евангелическая церковь так же уступит тогдашнему требованию, новому "также" и стоящему за ним "только", как она и церкви других стран - ведая или не ведая, что творят, - уступали стольким прежним требованиям. И вопрос был лишь в том, послужат ли и на этот раз Библия, об упразднении которой пока вроде бы речи не было, и привычные страх, непоследовательность и лень необходимым противовесом, чтобы не дать дойти до крайности.

Поэтому поразительно было уже то (и в этом смысл первой статьи Барменской декларации), что в самой Германии против этого нового сочетания прозвучало возражение, которое имело в виду, осуждало и обличало не только его, но вообще давнюю привычку к сочетаниям, всякие "также", ставшие ортодоксальными и в Германии, и во всем мире, соединительную черточку как таковую, ни больше ни меньше как само участие естественной теологии в управлении Церковью. Ведь когда в Бармене Иисус Христос, как Он нам засвидетельствован в Священном Писании, был назван единым Словом Бога, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти, когда учение обо всех иных источниках церковного провозвестия было отвергнуто как ложное и когда (в Заключении Декларации) признание этой истины и отвержение этого заблуждения были объявлены "необходимым теологическим основанием Немецкой евангелической церкви", тогда было сделано заявление (осуждавшее бедных "немецких христиан" и тогдашнюю позицию Церкви в Германии), которое, будучи принято всерьез, вело к очищению Церкви не только от конкретно обсуждавшейся *новой*, но от *всякой* естественной теологии. Осуждая "немецких христиан", мы осуждали весь процесс, результатом которого они были. Мы обличали (это в Бармене резко высказал Ханс Асмуссен, которому было поручено разъяснить проект Декларации) "то явление, которое уже больше двухсот лет постепенно готовило опустошение Церкви". Вне всяких сомнений, мы обличали Шлейермахера и Ричля. Выступали против главных тенденций всего XVIII и XIX в. и против освященных традиций всех остальных церквей. Следует задуматься: этот протест был сформулирован как актуализация реформаторского исповедания, но опереться на ясную формулу этого исповедания было невозможно. В единстве веры с отцами было высказано то, чего они в таком виде не выражали. Требовалось быть готовым сначала к подозрениям в обновленчестве, а затем к упрекам в нем. С тех пор немецкая "церковная борьба" шла под знаком этого протеста. Все ее практические и частные проблемы прямо или косвенно были и остаются связаны с первой статьей Бармена. Церковь стала "исповедующей" ровно в той мере, в какой она приняла всерьез все аспекты этого решения. Решения Далецкого синода в ноябре 1934 г. разъяснили ее позицию в церковно-правовом аспекте. Но это разъяснение зависело от догматических разъ-

яснений Бармена и могло иметь успех только вместе с ними. Все заблуждения и колебания Исповедующей церкви связаны с тем, что утверждение Бармена: Иисус Христос есть единое Слово Бога, которому мы должны доверять и покоряться, - не соответствовало, а противоречило плоти и крови Церкви, и она должна была подтверждать, завоевывать и осуществлять его в тяжелой борьбе. Где этого не происходило, там были возможны только постоянные отступления и компромиссы. Но там, где это происходило, автоматически появлялись воля и силы к сопротивлению. У немецкой Исповедующей церкви либо есть силы для экуменического дара и задания, которые она получила в Бармене, либо она вообще бессильна. Она либо борется за очищение, в котором давно и повсюду нуждается Евангелическая церковь, либо не борется вообще. Если бы она занималась только немецкой ошибкой 1933 г. или известными роковыми последствиями этой ошибки, то ее борьба имела бы не меньше, но и не больше значения, чем разнообразные реакции внутри огромного современного беспорядка, которых хватало и раньше, и в других местах. Настоящей, серьезной борьбой она бы тогда не была. Эта борьба настоящая и серьезная в той мере, в какой речь идет о целом. И не только потому, что речь идет о целом для противника, для естественной теологии в ее новейшей форме, но потому, что для самой Церкви, отвергающей здесь естественную теологию, на этот раз речь идет о целом, о ее собственном принципиальном очищении. Но ведь именно это в первой статье Бармена и было сказано (вернее, вырвалось как крик радости и просьба о помощи!): речь идет как раз об этом. Уже сегодня, как бы ни развивались события дальше, можно отметить как одно из самых замечательных событий новейшей церковной истории то обстоятельство, что в 1933 г. все-таки прозвучала эта статья и выраженное в ней принципиальное возражение и что с тех пор, несмотря на всю неуверенность и колебания, это возражение смогло сохраниться и удержаться как сердцевина позиции Исповедующей церкви в тяжелейших испытаниях.

Не новым политическим тоталитаризмом и не условиями осадного положения было вызвано это событие. И совсем уж наивно объяснять "кальвинизмом" или деятельностью того или иного профессора спасительную (или вводящую в соблазн!) силу этого явления. То, что у Церкви, когда у нее не оставалось ничего другого, осталось единое Слово Бога, т.е. Иисус Христос, чтобы она не упала в бездонную пучину, куда ее пытались столкнуть, а сумела бы (как и должна была) найти новую опору, то, что неудержимая тогда во всем остальном логика вещей именно в Церкви встретила принципиальное препятствие, - все это следует оценивать с духовной точки зрения, а иначе это вообще нельзя оценить. Следовало ожидать, что Церковь, так часто прежде подававшаяся искушению в более тонких формах, усталая, близорукая, внутренне опустошенная, сразу и окончательно уступит натиску грубого искуше-

ния. То, что этого не случилось, что Слово Бога все же осталось в той самой Церкви, в которой так часто отрекались от него и предавали, что люди сумели настолько ужаснуться жуткому призраку нового бога и его помазанника, чтобы ему не подчиниться, что они вообще сумели увидеть иную возможность, кроме шага в пучину, что, несмотря на всю свою слабость, они ухватились за эту иную возможность: опять читать Библию, заново исповедать ее ясное свидетельство, издать барменский крик радости и просьбу о помощи - и что на этой почве, когда все остальное ушло из-под ног, они сумели встать и удержаться, - для всего этого, конечно, были предпосылки в истории идей, в теологии и политике, но тем не менее все это было невозможностью и в конце концов чудом в глазах тех, кто стоял вблизи. И поэтому первая статья Барменской декларации - не просто теологическая находка (весной 1934 г. в Германии была не та ситуация, чтобы кто-нибудь приходил в восторг от теологических находок), но, в сущности, отчет о чуде, которое против всякого ожидания снова случилось с Церковью. Когда все остальные советчики и помощники ее покинули, она получила утешение в Боге, через Его единое Слово, т.е. Иисуса Христа. Кому еще, как не Ему, должна была она при таком положении дел доверять и покоряться, к каким еще источникам провозвестия могла и должна была припасть? Всякий иной источник мог бы быть при таком положении дел лишь мифом, а потому - концом всего, во всяком случае - Церкви. И прямо перед этим концом Церковь увидела, что она спасена и сохранена Словом Бога, которое снова свидетельствует о себе. Что ей еще оставалось, кроме как исповедать свое единство исключительно с этим Словом Бога? Желая понять генезис Бармена, не надо смотреть ни на самое Исповедующую церковь, ни на ее противника. Здесь много не увидишь. Исповедующая церковь была в некотором смысле всего лишь свидетелем ситуации, в которой одновременно вспомнилось давно уже забытое откровение о звере из бездны и снова подтвердилось откровение Бога в Иисусе Христе. Она была просто свидетелем события, причем часто невнимательным и неловким. Но она была свидетелем. И она смогла заметить то, что снова стало видно: что сатана пал с неба как молния и что Господь силен над всеми богами. То, что она заметила, и стало статьей об исключительном значении Иисуса Христа как Слова Бога, сказанного нам для жизни и смерти. Отказ от естественной теологии - не более чем само собой разумеющаяся обратная сторона того, что заметила Церковь. Самостоятельного значения он не имел. Этот отказ значил лишь одно: все остальное не поможет в этом испытании, когда речь идет о том, быть или не быть Церкви. А когда все остальное уже не помогает, то помогает только это чудо, сила и утешение единого Слова Бога. Руководствуясь тем, что она заметила, Исповедующая церковь начала и продолжает жить до сего дня. А то, что она заметила, она должна была предъявить и другим церквям как свиде-



тельство, ею воспринятое и ей порученное. Она погибла бы сама, если бы забыла, перестала понимать или воспринимать всерьез это свидетельство; силы, которым она противостояла, слишком велики, чтобы их можно было отразить каким-то иным оружием, кроме этого свидетельства. Но она погибла бы и в том случае, если бы не понимала и не утверждала, что это свидетельство доверено ей не только для собственного употребления, но и как весть для всей Вселенской Церкви. И судьба остальных церквей мира, их существование как Вселенской Церкви Иисуса Христа будет, вероятно, зависеть от того, сумеют ли они услышать эту весть Исповедующей церкви Германии и захотят ли ее принять.

Чтобы детально разобраться в содержании первой барменской статьи, желательно не бегло проглядывать предпосланные ей тексты из Ин 14 и 10, а именно исходя из них истолковывать все остальное. Смысл всего сказанного дальше сводится к тому, что Иисус Христос сказал нечто, а именно сказал о себе самом: "Я есмь путь и истина и жизнь. Я есмь дверь". Церковь живет тем, что слышит голос этого Я и то обещание, которое, согласно этому голосу, заключено только в этом Я: тем, что она избирает *тот* путь, признает *ту* истину, живет *той* жизнью, идет через *ту* дверь, которые суть Иисус Христос, и только Он. И не на основании своих полномочий, и не ради самозащиты, но по причине той необходимости, о которой сам Иисус Христос сказал, что никто не приходит к Отцу иначе, чем через Него, и что всякое прохождение мимо Него есть воровство и убийство, Церковь делает свой выбор, говорит свое "нет" всему, что хотело бы быть путем, истиной, жизнью, дверью помимо Него. Это "нет" не обладает самостоятельным значением. Оно полностью зависит от "да". Оно может звучать, только пока звучит "да". Но внутри "да" и вместе с ним оно звучит и должно звучать. Поэтому и дальше в Декларации позитивная часть статьи идет в начале, а за ней следует критическая часть (отвержение "ложных учений"), которая может пониматься лишь как ее инверсия и недвусмысленное разъяснение. Церковь живет тем, что слышит Слово Бога, которому она может целиком отдать все свое доверие и всю свою покорность, причем сделать это в жизни и в смерти, т.е. в уверенности, что при таком доверии и покорности она будет сохранена во времени и в вечности. Именно потому, что она допущена и призвана к целостному послушанию и доверию, Церковь знает, что это сказанное ей Слово есть единое Слово Бога, которым она связана, но в котором и свободна, рядом с Евангелием которого нет никакого чужого закона и рядом с законом которого нет никакого чужого евангелия; рядом, за или над которым мы не можем чтить и бояться никакой другую власть как путь, истину и жизнь. И это единое Слово Бога незачем искать, так как оно уже дало себя найти: в Том, Кто имеет власть и право назвать себя самого путем, истиной и жизнью, потому что Он есть

все это. Это единое Слово Бога от века и навеки значит: Иисус Христос. Так оно засвидетельствовано в Священном Писании Ветхого и Нового Завета. Так оно основало Церковь; так оно постоянно хранит, обновляет, направляет и спасает Церковь. Так оно служит ей утешением и указанием в жизни и в смерти. Так и не иначе! Об этом "не иначе" говорится в критической, заключительной части статьи. Следует отметить, что первая статья не оспаривает существования иных событий и сил, образов и истин рядом с единым Словом Бога и, значит, не отрицает возможности существования естественной теологии как таковой. Напротив, статья как раз исходит из того, что все это есть. Но она отрицает и называет ложным учением утверждение о том, что все это будто бы может служить источником церковного провозвестия, вторым источником помимо единого Слова Бога и рядом с ним. Она исключает естественную теологию из церковного провозвестия. Она делает это не ради того, чтобы отвергнуть эту теологию самое по себе и как таковую, но с целью показать, что она не может иметь ни смысла, ни силы помимо Слова Бога и рядом с ним, когда нам приходится сказать, кому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти. Как откровение Бога, как норма и содержание провозглашаемого во имя Бога провозвестия никак не могут рассматриваться те величины, на которые привыкла ориентироваться естественная теология, что бы они помимо этого ни значили и чем бы ни были. Когда Церковь возвещает откровение Бога, то она не говорит исходя из - пусть даже глубокого и продиктованного верой - видения правды о мире и человеке. Она не толкует эти события и силы, образы и истины, но - связанная своим заданием и освобожденная заключенным в нем обетованием - читает и разъясняет Слово, которое есть Иисус Христос, и Книгу, которая о Нем свидетельствует. И она благодарна за познаваемость Бога, в которой Он дал нам Себя, дав нам Своего Сына.

КАРЛ БАРТ

## БАРМЕНСКАЯ ДЕКЛАРАЦИЯ\*

Не так давно у меня с Мартином Нимёллером состоялся следующий короткий разговор.

Я: Мартин, я удивляюсь, как это ты, так *мало* занимаясь систематической теологией, почти всегда оказываешься прав!

Он: Карл, я удивляюсь, как это ты, так *много* занимаясь систематической теологией, почти всегда оказываешься прав!

Пусть с должным юмором отнесутся читатели к тому кредиту который мы так великодушно и щедро предоставили друг другу словами "почти всегда прав". Но факт остается фактом: два чело века, столь различные по происхождению, духовному складу, жизненному пути и отношению к систематической теологии, как Нимёллер и я, сходились во всех важных богословски-церковно-политических решениях этого десятилетия: не всегда в одно время и в одинаковой форме, не без оттенков и различий в мотивировках и выводах, но на самом деле всякий раз сходились - к нашему взаимному удивлению.

Имя "Бармен", которое мне, не конкретизируя задания, определили в качестве заглавия статьи, открывающей этот юбилейный сборник, наряду со многими вещами, которые оно обычно означает, примечательно еще и вот чем: в Бармене случилось так - и тех пор хотя и тонкой, но отчетливой линией длится до сего дня, что, с одной стороны, те, кто сравнительно много, а с другой стороны, те, кто сравнительно мало занимались теологией (здесь можно было бы назвать не одних нас с Нимёллером), как только дошло до дела, сразу оказались рядом, в итоге, вернее, в начале

---

Barth K. Barmen. - "Bekennende Kirche". Martin Niemöller zum sechzigste Geburtstag. München, 1952, с. 9-17.

© Г.М.Дашевский, перевод, 1994

\* На первом исповедническом синоде в Бармене (район Вупперталь) 29-3 мая 1934 г. была создана Исповедующая церковь как "правомочная Германская евангелическая церковь". Главным документом синода была Теологическая декларация (см. Приложение к статье).

придя к радостному и прочному согласию. и в оценках, и в решениях. И это произошло там с решительными лютеранами и реформаторами, pietистами и либералами - и тоже не без взаимного удивления. Но именно совпадение и согласие строгих и менее строгих любителей теологии (можно также сказать: стандартной и нестандартной догматики, или: школы и пророчества, или еще лучше: школы и общины), именно это - редкое и достойное внимания явление. Для меня, которому досталась скорее школа, этот факт - одно из самых отрадных событий нашего времени. Оно совершенно по-новому разъяснило мне величие предмета теологии и напомнило о том смирении, без которого самая строгая теология может остаться бесплодным занятием. И, вспоминая об этом событии, я сразу вижу Бармен и Нимёллера; Бармен и все то, что при огромном участии Нимёллера ему предшествовало и за ним последовало, радость и усталость, надежды и разочарования, которыми полна история этой декларации; я вспоминаю труд и борьбу, к которой мы тогда были призваны и от которой сегодня, когда изменилось соотношение и действующих лиц, и обстоятельств, свободнее меньше, чем когда-либо, и, наконец, сам Бармен и прежде всего - известную Барменскую декларацию!

Как бы впоследствии ее ни перетолковывали и ни извращали, следует без смущения признать: Барменская декларация была исповеданием веры, а по своему содержанию, как и сегодня легко поймет любой знаток, - в высшей степени теологическим документом с целым рядом важных исторических и практических импликаций, острых полемических положений. В сущности, думая об этом (не постесняюсь сказать, что думал я об этом, сидя за письменным столом в своем кабинете), я и занимался тогда этим делом. Но "Бармен" (в отличие от некоторых церковных документов, носящих название "исповедание веры") потому и стал подлинным церковным исповеданием веры, что его положения были высказаны не в пустоте чисто теологической дискуссии, а в конкретном акте и в свете исповедания христианской общины, под огнем очевидной конкретной противоположности ее свидетельству, и теоретически обосновали практически необходимую ответственность. В связи с этим-то, в непреложности и в свободе такого действия, Нимёллер понял, одобрил и воспринял эти тезисы. Он не шел теми сложными путями в делах христианской и естественной теологии, Евангелия и Закона, Церкви и государства и т.п., которые привели к Бармену меня. Я легко представляю, что многое в барменских тезисах сначала могло ему показаться неожиданным, если не сомнительным. Но то, что они сформулировали теологически, он уже давно практиковал в повседневной вере, в непосредственных спорах и беседах внутри общины и пастырского братства, к чему я почти не имел отношения. На внезапно возникшем пересечении этих двух линий мы и встретились. Чем он мог быть для меня всего за два года до того и даже в первые месяцы "церковной борь-

бы", ко времени "Чрезвычайного союза пасторов"\*? Бойким берлинским пастором, чья теологическая позиция казалась мне невинной, а политическая - настораживающей, чей деятельный энтузиазм вряд ли мог внушать надежду на понимание моих далеких идущих забот и замыслов. А чем я мог быть для него тогда? Неизвестно откуда взявшимся, довольно упрямым швейцарским реформатом и демократом, который теологическим своеволием скорее способен повредить, нежели помочь необходимому для Церкви единодушию и решимости в борьбе против Мюллера\*\* со товарищи. Вполне возможно, что мы для того и были созданы, чтобы вся жизнь не понимать друг друга. *Vita contemplativa*\*\*\* была и, в сущности, остается моим делом, а *vita activa*\*\*\*\* - его; и то и другое в самом широком смысле, хотя и понимаемые не как взаимоисключающие противоположности, но все-таки очень разные. И тем не менее, и несмотря на это, и именно поэтому - в Бармене стала явной для всех уже и раньше верная, а с тех пор снова и снова вплоть до сего дня (вплоть до плаката на церковном съезде в восточном секторе Берлина!) подтверждавшаяся вещь: "У меня есть соратник!...", и это в то время, когда вообще-то души разъединялись, когда переставали быть твоими соратниками те, кого ты считал и имел все основания считать таковыми! Вот это меня и радует при мысли о Мартине Нимёллере - о нем как о воплощении "Бармена". В составлении Барменской декларации он, насколько я помню, прямо не участвовал, но тем усерднее - в ее принятии и распространении, гораздо больше, чем мы, все остальные! Не случайно, что с тех пор слова "Бармен" и "Далем"\*\*\*\*\* стали неразделимы - и не только из-за критического осеннего синода, на котором Бармен продолжился - на самом деле, увы, только *должен был* продолжиться! "Церковная борьба" значила и значит прежде всего (никого не хочу этим задеть): пастор Нимёллер в общине Далема.

Исторический или содержательный комментарий к Барменской декларации - отдельный предмет. Я такой комментарий составлять не собираюсь - ни здесь, ни в ином месте. Мы, бывшие там, свои замечания на этот счет по большей части уже давно сделали. Историки Церкви, теологи-систематики и церковные служители следующего поколения пусть разберутся, можно ли извлечь из этого

\* "Чрезвычайный союз пасторов" возник в сентябре 1933 г. Его создатели - М.Нимёллер и Д.Бонхёффер. Цель Союза - борьба с "немецкими христианами". Он стал ядром Исповедующей церкви.

\*\* В 1934 г. Людвиг Мюллер стал "имперским епископом" Германской евангелической церкви и проводил политику нацификации церкви.

\*\*\* Созерцательная жизнь (лат.).

\*\*\*\* Активная жизнь (лат.).

\*\*\*\*\* Далем - имеется в виду второй синод Исповедующей церкви, состоявшийся в ноябре 1934 г.

какую-нибудь пользу. А я бы хотел здесь просто отметить несколько пунктов, в которых люди вроде Нимёллера и меня тогда неожиданно совпали и с тех пор до сего дня продолжают пребывать в удивительном согласии, - пунктов, толкованию и обосновыванию которых можно посвятить не одну книгу, но по поводу которых можно и одним скачком, вмиг опередив разум многих разумных, прийти к ясности, к уверенности и к соответственно четкому и определенному решению и формулировке.

1. То, что мы в Бармене продумали, высказали и сделали, мы понимали как общий акт покорности Иисусу Христу, "как Он заведительствован нам в Священном Писании", и поэтому как действие Церкви: Его единой, святой, соборной и апостольской Церкви в ее тогдашнем виде - Немецкой евангелической церкви с ее известным территориальным и конфессиональным членением. Эту предпосылку можно было теологически обосновать, исходя из понятия Церкви в Новом Завете, но точно так же - и в перспективе исповеданий, составленных в эпоху Реформации. Но ее можно было и просто принять и жить, исходя из нее и в ней. Тогда осуществились обе эти возможности сразу. Во всяком случае, именно предпосылка, согласно которой мы без оговорок и ограничений действуем в Церкви, в качестве Церкви и для Церкви, и дала нам смелость произнести те важные слова, которые там были высказаны и в которых выразилась взятая нами на себя ответственность. Сила Барменской декларации сохранялась или исчезала вместе с этой очевидной для нас предпосылкой. Мысль о том, что имеющееся во вступлении к шести статьям и повторенное в заключении описание Немецкой евангелической церкви как "Союза исповедующих церквей" будто бы ставит под сомнение эту предпосылку, мысль о том, что в собственном смысле и всерьез мы будто бы действовали только в своем качестве лютеран, униатов\*, реформатов, а здесь, в акте нашего общего исповедания, могли действовать в Церкви, в качестве Церкви и для Церкви лишь в переносном и условном смысле, - такая мысль была равно чужда нашим умам и сердцам, нашей теологии и вере. И от тех, кто тогда настаивал на этой формуле, мы не ожидали, что они могут так ее понимать. Затем нам пришлось узнать, что для тех, кто, увы, действительно понимал ее именно так, в единстве Бармена не было ни серьезности, ни высшей необходимости, а значит - и прочности, и выносливости. Мы же хорошо знали, куда и географически, и в конфессиональном смысле пришли и где решили остаться. Мы попросту восприняли всерьез то, что реально с нами случилось. И впоследствии мы уже не могли закрыть глаза на случившееся с нами там. В качестве тех, кем мы были, мы

---

\* Униаты (Unierte) — члены протестантских земельных церквей в Германии, объединяющих лютеран и реформатов (кальвинистов).

действительно "сплотились" через "исповедание единого Господа не только как временно объединившиеся, не как сводные, а как родные братья - в Церкви Иисуса Христа - и поэтому не ради христианской болтовни *ad hoc*, а ради обязательных и обязывающих слов, ради исповедания, означавшего для нас ответственное решение. И потому, что мы сошлись там именно с этой целью, наше единство, в отличие от некоторых других, выдержало и испытание временем, и его сменяющиеся вопросы. Этого не смоют ни Рейн, ни другие реки. Тогда Церковь, или, лучше сказать вслед за Лютером, община, стала сознанием и событием. Мы констатируем, но и удивляемся, что другие смогли понять Бармен по-другому.

2. Статью об Иисусе Христе как о едином Слове Бога, открывающую Барменскую декларацию, можно понимать как черту, подведенную под вековой историей неясности и путаницы в протестантской теологии и как давно назревший принципиальный отказ от католического метода мышления. Однако ее можно понимать и как ясное исповедание веры, которой всегда жила христианская община и ее члены, когда дело шло о жизни и смерти, - той веры, которая во всякой ситуации испытания заново создает Церковь (и именно в ее качестве подлинной Церкви Иисуса Христа!). Бармен имел в виду и то и другое одновременно: самое простое и естественное для всякого христианина - то, что должно положить конец долгим теологическим спорам и размышлениям, и есть Сам Иисус Христос, и только Он. Мы сознавали, что в тогдашней ситуации в этой статье был особый смысл, особая необходимость и острота, что она отчасти отвечала на вызывающую глупость тогдашних наших противников. Но нам и присниться не могло, будто это всего лишь легкое ораторское преувеличение в пылу самообороны, от которого можно отказаться, когда враг очистит поле боя. Эта наша статья не с неба свалилась, мы произнесли ее на земле, сознавая всю новизну и специфичность ее четкой формулировки, произнесли ее как исповедание древней веры всего христианства. Думай мы иначе, эти слова были бы дерзостью. Но история начиная с 1934 г., кажется, не подтверждает, что она была дерзостью: именно эта первая барменская статья оказалась в тяжелое для Германии десятилетие после 1934 г. не только созидательной силой для отдельных христиан, но и объединяющей силой в жизни Церкви. Ее интересно обсуждали, пусть и по-разному понимая детали, немецкие теологи (за исключением определенных представителей мертвого пространства). Она имела заметное влияние во всем христианском мире. Но и в познании и в вере, т.е. там, где действовала ее сила, ее надо было воспринимать, понимать и передавать духовно, а не только как ортодоксальный догмат, не только как вновь открытую теологическую истину и тем более не как чисто тактический выпад против тупых "немецких христиан". Радость, сосредоточенность, бодрствование, к которым она должна

была призвать, обычно не находили отклика. "Христоцентризм" в теологии обычно превращался в настойчиво проводимый, скорее косный, чем стимулирующий принцип. И круг "событий и сил, образов и истин", которые, согласно этой статье, следовало отличать от откровения Бога в Иисусе Христе, обычно считали чем-то слишком узким, односторонним и потому совершенно безвредным: как будто он не мог выступать в совершенно христиански-церковной форме (например, в виде священной традиции) и конкурировать с откровением Бога, как будто слово "единый", которое противопоставлено в этой статье всем "помимо" и "рядом", не означало борьбу против всякой плоти и именно потому - надежду на ее воскресение! Первая статья была сформулирована именно так не без прощения о Святом Духе и без Него не могла и не должна была быть понята и одобрена. Без этого прощения о Святом Духе и без Его свидетельства первая статья могла и может остаться просто бумагой, подобно множеству других документов. Я знаю, что именно в этом я был и останусь заодно с Нимёллером. И все-таки заслуживает внимания тот факт, что однажды в нашем веке состоялся синод, собранный из разных людей, который (ведь знал же, что творил?!) захотел сделать этот тезис своим.

3. И вторая статья Бармена одновременно весьма сложна богословски и поразительно проста с христианской точки зрения. Раз Иисус Христос есть единое Слово Бога, то именно Он есть божественный залог прощения всех наших грехов и властное притязание Бога на нашу жизнь в ее целостности. За этим положением - океан всевозможных богословских тезисов, антитез и синтезов (Евангелие и Закон, вера и дела, оправдание и спасение, два Царства у Лютера и Кальвина). Здесь тоже подведена черта под теологическими спорами, научно весьма смелая и интересная, - наискосок через границы конфессий. Но и эта статья имела в то же время характер самого простого свидетельства, как оно дано общине ввиду грозящего раскола человеческой жизни на духовную и мирскую, на "христианскую" и "немецкую" сферы - дано в 1 Кор 1:30 (опять история "догматики и исповедания"! ). Но формул эпохи Реформации здесь явно было недостаточно: как раз за ними-то и пытался спрятаться дьявол. Мы должны были решиться, сохраняя верность реформаторам, вернуться к самому Писанию и как единственную надежную и законную опору выставить следующее утверждение: Господь Иисус Христос заботится обо всех наших нуждах, но при этом притязает на всю нашу жизнь - Он Первосвященник, но и Царь, и только Он - Пророк. Потом вздыхали: здесь, мол, канонизируется мнение школьной теологии. И действительно, требуется хоть чуть-чуть школы, чтобы это развить и разъяснить как подобает, особенно в связи с дискуссиями и документами раннего протестантизма. Но, в сущности, какой христианский ребенок считает, что дело обстоит иначе, чем сказано здесь? Так ему скажали и мы, и опять-таки со всей серьезностью, не как временную



истину или тактический прием и не в расчете на *futura oblivio*<sup>\*</sup>, но в ответственной уверенности, что это так и есть и что мы и в будущем, независимо от существования "немецких христиан", будем так считать. Трудно понять, как кто-то мог эти статьи обсуждать, одобрять и снова с кладбищенской серьезностью возвращаться к египетским котлам "исповеданий", в которых 1 Кор 1:30, как стало очевидно, так и не получило должной чести, чтобы именно в них, и только в них искать истинную Церковь! Но, как бы то ни было, вокруг этого пункта образовалось ядро прочного согласия, в котором, во всяком случае некоторые из нас, и не столь уж немногие, избавились от определенных ненужных и разъединяющих навязчивых идей и приготовились к решительной мысли и речи о человеческих нуждах и человеческой жизни. Кто это испробовал и не упустил из виду, проходит между западнями антиномизма и законничества, учит или проповедует и воспринимает именно это единое Слово Бога как Слово свободы, означающей покорность, и покорности, означающей свободу. И снова достойно внимания то обстоятельство, что синод 1934 г. отважился на эту статью. И вот она существует. Но понимать ее можно и духовно, или вообще никак. Как теорема или рецепт она неприменима. Но как теореме или рецепту ее в Бармене и не предлагали.

4. В связи с этим посмотрим сразу на пятую статью, в которой речь должна была идти об отношениях Церкви и государства в опасной исторической ситуации. Необходимо помнить: через четыре недели в том самом, 1934 г. Гитлер устроил свое 30 июня<sup>\*\*</sup>. Именно в этом вопросе собрание могли ждать самые серьезные опасности. Здесь соприкасались и пересекались, с одной стороны, теология с наукой о государстве и праве, а с другой - вера каждого с его независимыми (а может, очень зависимыми) политическими взглядами. Знающий читатель понимает, какие подводные камни предстояло обойти: широко распространенное в то время, но с позиций второй статьи неосновательное учение о государстве как о божественном "порядке творения", который следует выводить не из Писания, а из разума и истории; учение (прямо названное в тексте Декларации) о тотальном государстве; учение о безразличии Церкви и христиан к жизни государства, учение о растворении Церкви в государстве. Сделанные теологические выводы нельзя оценить в соответствии с тем, что тогда должна была бы и мог-

---

\* Забвение в будущем (лат.).

\*\* Имеется в виду "ночь длинных ножей", когда Гитлер уничтожил социалистически настроенную часть партийной верхушки, в том числе руководителя партийных штурмовых отрядов (СА) Эрнста Рёма. Террор коснулся также и части близкой к партии интеллигенции. С точки зрения Барта, эти акции означали, что нацистское государство отказалось от соблюдения каких бы то ни было правовых норм.

ла сказать очень сильная и очень живая Церковь. В этой статье содержался лишь косвенный упрек национал-социалистическому государству, приговора не было вовсе. И все же при всей своей умеренности сказанное прозвучало совершенно неслыханным возмущением против господствовавшей в Германии политической идеологии. Заявленное было тем минимумом, меньше которого община, защищая свою веру, сказать не могла, но одновременно и тем, что она еще была в силах сказать, собрав все свое мужество, находясь в очень трудном положении и объединяя людей самой разной политической ориентации. Очень сильной и очень живой Церковью мы как раз и не были. Если внимательно посмотреть, то надо по справедливости признать не только тот факт, что Евангелие не было предано ни в одной статье или ее части, но больше того: не был упущен ни один решающий элемент здорового учения о государстве. Временность государственного (как и церковного!) порядка, ограниченность задач государства, соотношение Церкви и государства и ее собственные задачи, ее ответственность по отношению к государству, заявление о том, кому Церковь при всех обстоятельствах обязана беспрекословной покорностью, - все это там имеется, обо всем этом сумели тогда договориться. И когда Евангелическая церковь после краха попыталась занять по отношению к государству более твердую позицию, чем когда-либо в истории Германии, это было связано в числе прочего и с тем, что она кое-чему научилась как раз по линии этой пятой статьи. Но хорошо, что Мартин Нимёллер - единственный из нас, кто однажды при необычайном стечении обстоятельств лично противостоял Гитлеру! - не сходит с арены и печется о том, чтобы эсхатологический смысл, присутствующий именно в этой статье, не был забыт из-за того, что Церковь спокойно торжествует в государстве или около него. Этого в Бармене заведомо не имели в виду!

5. Третья, четвертая и шестая статьи определяют авторитет, признаваемый Церковью, ее внутреннее устройство, ее задачи по отношению к внешнему миру. Чтобы понять, *что* эти статьи утверждают, особенно важно обратить внимание на то, какие "ложные учения" в них отвергаются. Церковь должна себя полагать (в своем провозвестии и в своем устройстве) не храмом духовной власти, господствующей в данный момент в обществе, но общиной Иисуса Христа. В ней есть только служение и никакого человеческого господства. В этом служении она свободна от исполнения произвольных человеческих желаний, целей и планов, и ее миссия, безусловно, состоит в возвещении свободной благодати Бога. И в этом опять-таки много и теологии, и простой, прямой ясности относительно того, чем Церковь является и чем нет. Я помню, что третья статья особенно много претерпела от многих (теологических) врачей. "В Слове и в Таинстве", - требовал, например, лютеранин. "Через Святого Духа", - тут же быстро и с успехом добавил реформат. Нам пришлось намеренно оставить кое-что от ста-

рых мехов. То, что мы, собственно, собирались сказать: Иисус Христос, Он Сам и Он один, есть Глава и Господь Своей общины! - из-за обилия благонамеренных трюизмов хотя и не совсем стерлось, но все же и не вполне проявилось. Но большой беды от этого не вышло. Если вынести за скобки разъясняющие дополнения, то снова выйдет наружу настоящий, простейший смысл: община принадлежит одному Иисусу Христу и только о Нем должна свидетельствовать. Исходя из этого ясна и четвертая статья: церковные "должности" не могут означать господство (это было направлено и против навязанного Церкви понятия фюрерства, и против традиционного представления о Церкви пасторов или епископов), а только служение. И шестая статья: служение, которым община служит всему народу, состоит в том, чтобы возвещать ему свободную благодать Бога. Стоит еще раз перенестись в ситуацию 1934 г.: немецкому народу, который как раз тогда переживал высший расцвет национал-социализма, - этому народу возвещать свободную благодать Бога (не следует забывать и сказанное во второй статье о благодати Иисуса Христа, если это было правильно сказано и правильно понято) и даже свободу, радостное и упрямое, ответственное, но уверенное самобытие Церкви в передаче этой вести, в исполнении этого служения! Последняя статья еще сильнее, чем предыдущие, может поразить тем, что Барменский синод действительно ее принял. Знал ли, представлял ли он вполне, что он тем самым говорит, к чему мы и себя и Церковь обязываем? Здесь все было как должно. Но не будь правдой, что Слово Бога ничем не связано, тогда в этой поразительной статье, которую по-настоящему можно оценить только как своего рода пророчество, вряд ли совпали бы и лютеране, и реформаты, и пиетисты, и либералы, и даже теологическая изощренность и простота веры. Но мы совпали и в этой статье. И где при национал-социализме была духовно свободная Церковь, там она жила в единении здесь познанной и исповеданной свободы. Почему же как раз в этом исповедании мы не *остались* едины? Почему так мало ощущается веяние духа познанной и исповеданной здесь свободы, когда Церковь в Германии снова стала "свободной" в мирском смысле? Почему и внутренне и внешне мы раздробились и разошлись в разные стороны, вместо того чтобы сообща отдать сформулированной здесь задаче все свои силы? Почему тот, кто и теперь повторяет и продолжает то, что тогда всеми было высказано как истина, должен стоять в стороне как чужак и смутьян? Почему?

Но я собирался писать не на тему "Бармен сегодня", а всего лишь констатировать: в Германии однажды существовали теология и община, которые могли и хотели говорить друг с другом. И в их продуманном и совершенно наивном единении произошло нечто такое, что могло бы произойти опять. Для какой-нибудь романтики Бармена ни у кого из нас нет времени, а для какой-нибудь ортодоксии Бармена - желания. Бармен звал вперед. Этот

зов я слышу сегодня, приветствуя Мартина Нимёллера, по-прежнему и по-новому молодого в кругу "старейшин".

## П Р И Л О Ж Е Н И Е

Ниже приводится (с сокращениями в преамбуле) текст Барменской декларации 1934 г., знакомство с которой важно для понимания публикуемой здесь статьи Барта.

### Теологическая декларация о современном положении Германской евангелической церкви

Мы, собравшиеся на исповеднический синод Германской евангелической церкви представители лютеранских, реформатских и униатских церквей....заявляем, что мы вместе стоим на почве Германской евангелической церкви как союза германских исповеднических церквей...

Мы исповедуем - перед лицом разоряющих Церковь и тем самым подрывающих единство Германской евангелической церкви заблуждений "немецких христиан" и нынешней администрации имперской церкви - следующие евангельские истины:

1. "Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу иначе, чем через Меня" (Ин 14:6). "Истинно, истинно говорю вам: всякий, кто не входит в овчарню через дверь, а проникает иначе, тот вор и разбойник... Я есмь дверь; тот, кто войдет через Меня, спасется..." (Ин 10:1, 9).

Иисус Христос, как Он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое Слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и должна признавать в качестве источника своего провозвестия помимо этого единого Слова Бога и рядом с ним еще и другие события и силы, образы и истины как откровение Бога.

2. "Иисус Христос сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением" (1 Кор 1:30).

Как Иисус Христос есть божественный залог прощения всех наших грехов, точно так же и столь же серьезно Он есть властное притязание Бога на нашу жизнь в ее целостности. Через Него мы получаем радостное освобождение от всех безбожных уз этого мира для свободного и благодарного служения Его созданиям.

Мы отвергаем ложное учение о том, что в нашей жизни якобы могут существовать области, где мы принадлежим не Иисусу Христу, а иным господам; области, где мы не нуждались бы в Его оправдании и освящении.

3. "Но будем правдивы в любви и будем во всем возрастать во Христа, который есть глава, в котором все тело скреплено воедино" (Ефес 4:15-16).

Христианская Церковь есть сообщество братьев, в котором Иисус Христос сейчас действует как Господь в Слове и Таинстве через Святого Духа. Церковь своей верой и своей покорностью, своим провозвестием и своим устройством должна - будучи посреди грешного мира Церковью грешников, спасенных благодатью, - свидетельствовать, что она принадлежит только Ему, что она живет и хочет жить только Его утешением и наставлением, ожидая Его пришествия.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы имеет право менять образ своего провозвестия и устройства по собственному произволу или в угоду каким бы то ни было господствующим мировоззрениям и политическим убеждениям.

4. "Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою" (Мф 20:25-26).

Различные должности в Церкви уполномочивают не господство одних над другими, а служение, завещанное и порученное всей общине.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и имеет право вне этого служения назначать себе или допускать назначение особых, наделенных правом господствовать вождей (Führer).

5. "Бога бойтесь; царя чтите" (1 Петр 2:17).

Писание говорит нам, что по божественному установлению задача государства в этом еще не искупленном мире, в котором находится также и Церковь, состоит в том, чтобы в меру человеческого разума и человеческих возможностей заботиться - предусматривая и применяя наказание - о справедливости и мире. Церковь признает, в благодарности и в благоговении перед Богом, благодетельность этого Его установления. Она помнит о Царстве Божьем, о заповеди и справедливости Бога и тем самым - об ответственности правителей и управляемых. Она доверяет и покоряется силе Слова, которым Бог удерживает все.

Мы отвергаем ложное учение о том, что государство якобы должно и может, выходя за рамки своего специфического задания, стать единственным и тотальным порядком человеческой жизни и тем самым брать на себя также и задачи Церкви. Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы должна и может, выходя за рамки своего специфического задания, присваивать себе облик, задачи и достоинства государства и тем самым сама превращаться в орган государства.

6. "И вот, Я с вами во все дни до скончания века" (Мф 28:20).  
"Для Слова Божьего нет уз" (2 Тим 2:9).

Задание Церкви, в котором коренится ее свобода, состоит в том, чтобы от имени Христа и, следовательно, в служении Его собственного слова и дела передавать всему народу в проповеди и таинстве весть о свободной благодати Бога.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь в человеческом самовозвеличивании якобы может ставить слово и дело Господа на службу каким-либо самовольно выбранным желаниям, целям и планам.

Исповеднический синод Германской евангелической церкви заявляет, что в признании этих истин и в отвержении этих заблуждений он видит необходимую теологическую основу Германской евангелической церкви как союза исповеднических церквей. Он призывает всех, кто готов присоединиться к этой декларации, помнить при решении церковно-политических вопросов об этих теологических принципах. Он просит всех [евангелических христиан] исрнуться к единству веры, любви и надежды.

*Verbum Dei manet in aeternum.*

[“Слово Бога пребывает вовеки”; Ис 40:8]

(Источник: *Kupisch K. Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871-1945). Göttingen, 1960, с. 279 и сл.*)

ЭМИЛЬ БРУННЕР

## О ХРИСТОЛОГИЧЕСКОМ ОБОСНОВАНИИ ГОСУДАРСТВА

Чуть ли не в большей степени, чем сама война, взволновали совесть христиан в нашей стране смертные приговоры, вынесенные военно-полевыми судами. Это вновь сделало актуальным вопрос об отношении между христианской верой и государственной властью. При этом в столь пугающей мере проявилась неуверенность и путаница мысли (не только у мирян, но и у теологически образованных наставников церковных сообществ), что новое осмысление учения Церкви о государственной власти становится поистине необходимым.

К подобному осмыслению совершенно независимо от этого актуального повода побуждает и то обстоятельство, что в последнее время учение реформаторов, имевшее донныне обязательную силу в нашей Церкви, было подвергнуто острой критике со стороны весьма авторитетных лиц, а также была предпринята попытка перейти от "естественно-правового" учения о государстве к "христологическому" обоснованию государства. Если эта попытка действительно удалась, то речь идет о важнейшем событии в истории Церкви, речь идет об основополагающем для христианской веры вопросе, огромное практическое значение которого очевидно и который должен стать достоянием всей церковной общественности, а не только узкого круга теологов\*.

В течение четырех столетий реформаты, так же как и лютеране, в вопросе отношения верующих к государству руководствовались известным текстом из Послания к римлянам (Рим 13:1-7) и соотносили с этим свою совесть. Такая традиционная основа нашего отношения к государству рассматривается этой новейшей критикой как ненадежная, более того, как непригодная.

---

*Brunner E. Zur christologischen Begründung des Staates. - Kirchenblatt für die reformierte Schweiz. Zürich, 1943, Jg. 99, H.1 (с.2-5), 2 (с.18-23), 3 (с.34-36).*

© Ю.А.Кимелев, перевод, 1994

\* Как будет видно из дальнейшего, Э.Бруннер полемизирует здесь с К.Бартом, который с начала 30-х годов стал для Бруннера одним из главных оппонентов. Бруннер критикует идеи Барта, изложенные в книге "Оправдание и право" (1938 г.). В этой работе К. Барт раскрыл и обосновал теологические предпосылки *Барменской декларации*.

Даже если последствия подобного потрясения основ несколько преувеличиваются, то все равно не следует упрекать в умышленном затевании теологической свары того, кто полагает, что эта критика и лежащая в ее основе концепция сами должны подвергнуться тщательному рассмотрению. Подобное обновление учения имеет такое огромное значение, что просто необходимо подвергнуть его проверке еще до того, как оно станет достоянием широкой публики.

## I

Критика в адрес учения реформаторов обвиняет их ни мало ни много в том, что в своих размышлениях о государстве они нарушают основополагающую норму всей своей теологии - *omnia instaurare in Christo*<sup>\*</sup>, - норму, в соответствии с которой Христос есть основа всякого познания, исходящего из веры. Их обвиняют также в том, что при разработке этого компонента своего учения они занимались естественной теологией, которая в этом случае, как и в других, должна вести к далеко идущей секуляризации<sup>1</sup>. В связи с этим выдвигается постулат о необходимости строго христологически обоснованного учения о государстве и его праве. Как и подобает, этот постулат обосновывается ссылками на библейские тексты, которые получают новое истолкование.

1. Встреча Иисуса и представителя римского государства Пилата (Ин 18 и 19), как утверждается, показывает нам государство как орудие божественного плана спасения. Государство отныне неразсторжимо связано с крестом Христа. Раз государство "не может уклониться от службы Христу"<sup>2</sup>, то государству следует оказывать почести, даже если оно, как в данном случае, поступает несправедливо. Если государство в лице Понтия Пилата столь тесно связано с исповеданием Иисуса, Сына Божьего, то христиане должны признавать его. Об этом же свидетельствует связь между небесным и земным градом. Будущее завершение, которого ожидает христианская община и которое как содержание ее надежды находится в центре ее веры, само есть "град", "новый политический порядок"<sup>3</sup>. В свете небесного града видит христианин земное государство как нечто отмеченное Богом и признает тем самым богоугодное достоинство государства.

2. И *locus classicus*<sup>\*\*</sup> учения реформаторов о государстве - Рим 13:1-7 - получает новую оценку посредством новых экзегетических разработок. Слово *exusiai*, которое Лютер переводит как "начальство", означает прежде всего "власти". Этим словом, однако, Но-

---

\* Все заново основать на Христе (лат.).

\*\* Классическое место (лат.), т.е. авторитетный текст, привлекаемый для обоснования какой-либо идеи.



вый Завет обозначает ангельские силы. С мыслью об этих силах у Павла нерасторжимо связана мысль о государственных властях<sup>4</sup>.

Такое ангелологическое обоснование сразу же превращается в христологическое с помощью мысли о том, что Иисус Христос своей смертью на кресте одолел ангельские силы и заставил их служить себе. На этом основании служение государства понимается как *leiturgia*<sup>\*</sup>, как священное, жреческое служение. Этому соответствует то, что покорность, которая требуется от христиан, отчетливо (1 Петр 2:13) обозначается как покорность "для Господа" или - в том же смысле - как покорность "по совести" (Рим 13:5). Но важнее всего то, что воскресшему Господу дана "вся власть на небе и на земле" (Мф 28:18), что таким образом Христос утверждается как господин над всеми сферами человеческой жизни. "В рамках христологической компетенции, хотя и вне той сферы, которую можно охарактеризовать как сферу слова оправдания (т.е. вне Церкви), существует еще воплощенная в ангельском мире, так сказать, вторично-христологическая сфера, в пределах которой располагается государство" (К.Барт)<sup>5</sup>.

3. И функцию служения государства следует понимать исходя из Христа, а это означает - исходя непосредственно из Церкви. "Жизнь тихая и безмятежная" (1 Тим 2:2) - это не просто гражданский порядок, защита от анархической борьбы всех против всех, но и свобода Церкви возвещать слово оправдания верой. Церковь ожидает от государства гарантии свободы своего провозвестия. "Добро", ради которого существует государство (Рим 13:4), - это не общегражданская и моральная свобода, а специфическая свобода для Церкви возвещать Слово Божье. Вместе с этим правом свободного провозвестия обеспечиваются и все прочие гарантируемые правом свободы. И, следовательно, для обязанности христиан молиться за государство это условие является границей. За государство, которое не обеспечивает эту свободу провозвестия, не следует молиться<sup>6</sup>. Здесь можно увидеть христологическое обоснование права. И тогда все прочие правовые нормы следуют из этого единственного основного права, из свободы провозвестия.

Мне удалось, как я надеюсь, изложить важнейшие моменты нового христианского учения о государстве, которое преследует цель выйти за рамки "естественно-правового" обоснования государства у реформаторов посредством того, что государство понимается исходя из события спасения и откровения Бога в Иисусе Христе. Это означает, что ответы на вопросы: "Почему должно существовать государство, каковы его сущность, функция и достоинство?" - уже не ищут в идее о поддержании Богом всеобщего порядка. На все эти вопросы ищут ответы исходя из события Христа, из того, что служит для всякой подлинной теологии, и для подлин-

---

\* Букв. "публичное служение" (греч.).

но реформаторской теологии в том числе, единственным источником познания.

Что можно сказать по поводу этого нового проекта христианского учения о государстве?

## II

Вопрос о принципиальной критике реформаторского учения мы оставляем пока в стороне, так как дать на него правильный ответ можно, лишь рассмотрев новое политическое учение. К такому, причем тщательно, рассмотрению мы сейчас и обратимся.

1. Встреча Иисуса и Пилата (Ин 18 и 19). Она призвана показать нам, что Бог в своем деянии искупления использовал в качестве средства государство. Без приговора Пилата нет креста Иисуса Христа. Следует ли отсюда что-либо для понимания сущности, задачи и достоинства государства? Поразмываем: Бог использует в тех же целях предательство Иуды, упрямство и ослепление еврейских религиозных властей. Подобно тому как можно сказать: без Пилата нет креста Иисуса Христа, точно так же можно сказать: без Иуды, без Кайафы нет креста. Следует ли на основании этого сделать вывод о том, что мы должны почитать предательство и отвергающий Христа религиозный фанатизм? В столь же малой степени на основании участия Пилата в событии распятия следует давать политическую оценку или делать какие-то выводы относительно задач государства. Здесь мы в действительности узнаем, что Бог в своих целях использует такие средства, которые мы, люди, никогда не решились бы использовать. Из того обстоятельства, что Бог ставит себе на службу и "демонизированное", несправедливо действующее государство, никоим образом не следует, что "согласно Новому Завету, его представителям следует оказывать честь в любых обстоятельствах"<sup>7</sup>. Представленная Пилатом государственная власть столь же малодостойна нравственного признания, как малодостойны почитания участвовавшие в истории спасения Иуда или Кайафа.

Несколько иначе обстоит дело с аналогией между небесным и земным градом. Рискованно Небесное Царство считать "реальным государством"<sup>8</sup> на том основании, что его называют градом. Во всяком случае, у *civitas coelestis*\* отсутствуют как раз те отличительные черты, которые делают земное государство особой проблемой для христианина: использование принуждения, полиция и армия, основанное на идее воздаяния право, нормы закона. Здесь мы, несомненно, имеем дело с образом, со сравнением. Для всей этой теологии было бы весьма неожиданно, если бы на основании возможности уподоблять земные дела небесным стали бы делать вывод об их особом достоинстве. Насколько это опасно, можно ви-

---

\* Небесный град (лат.).

деть на том примере, что монархисты делали заключение об особом достоинстве или исключительной правомерности монархической формы правления на том основании, что Бога и Христа называли царем. То же самое Небесное Царство, которое уподобляется государству, уподобляется также семейству, свадебному пиру, храму и т.д., но вряд ли на этом основании мы захотим искать особый статус для указанных земных вещей. В воскресении не будет всех этих вещей (Мф 22:29).

2. Наличие связи между ангельскими силами и государственными властями не доказано (вопреки ссылкам на 1 Кор 2:8) и не признается многими учеными<sup>9</sup>. Но даже если предположить наличие такой связи, что следует отсюда с точки зрения проблемы государства? Во-первых, то, что Иисус Христос покорил ангельские силы, еще не означает, что тем самым он поставил их себе на службу. Ведь Иисус покорил и сатану. "Для того-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела дьявола" (1 Ин 3:8). Не об обращении и не о постановке на службу, а об уничтожении сатаны говорит нам Писание (Откр 12:9). Во всяком случае, мы ничего не слышим от Павла о постановке ангелов на службу. Во-вторых, когда Павел описывает деятельность государства, он никак не соотносит ее со стоящей за государством ангельской силой. В-третьих, нигде не идет речь о том, что ангельские силы обладают каким-то особым статусом вследствие того, что Иисус Христос покорил их. Главное же заключается в следующем. Утверждение о том, что христиане должны быть покорны государству из-за того, что за ним стоят ангельские силы, не имеет опоры в текстах Нового Завета. Более того, речь идет о представлении, которое явно противоречит провозвестию Нового Завета. Мы читаем не о том, что Христос подчиняет нас ангельским силам, а о том, что он освобождает нас от них (Рим 8:38; Гал 4:3; Кол 2:8, 20). Если бы за государством стояли ангельские силы, то в согласии с новозаветным учением это обстоятельство означало бы не какое-то положительное отличие государства, а скорее предупреждение для нас по поводу государства. Вся эта аргументация, потребовавшая таких интеллектуальных усилий, при ближайшем рассмотрении рассыпается.

Ссылки на Мф 28:18, Флп 2:10 и другие подобные места тоже не ведут к искомой цели. Конечно, Господу Христу после и вследствие его возвышения подвластны все силы<sup>10</sup>. Отсюда следует, что христианин повсюду, во всех сферах своей жизни, признает господство Иисуса. Однако отсюда равным счетом ничего не следует относительно сущности, достоинства и задачи государства. Ведь Иисус Христос обладает властью над добрыми и злыми силами, над теми силами, которые мы используем, и теми, использовать которые мы не можем, над теми, по отношению к которым мы изъясняем почтение и покорность, и теми, которые надлежит презирать и которым надлежит оказывать сопротивление. Из его гос-

подства ничего не следует в плане наших обязанностей по отношению к государству и обязанностей государства по отношению к нам. Господство Христа над государством не дает нам познаний о том, каковы нормы действия государства. Более того, мы увидим, что впали бы в серьезное заблуждение, если бы из факта господства Христа над государством сделали вывод о том, что максима Христа, т.е. прощающая любовь, может или должна быть максимальной действия государства.

3. Итак, перед нами стоит фундаментальная проблема: в чем сам Новый Завет видит предназначение государства, его служение, исходя из которого мы можем познать сущность, достоинство, а также происхождение государства? В соответствии с новым учением, христологическое обоснование ведет к экклесиологическому определению служения государства: "добро", которое делает государство (Рим 13:4), "тихая и безмятежная жизнь", становящаяся возможной благодаря ему (1 Тим 2:2), - это свобода провозвестия. Но об этом в указанных местах не говорится ни слова. Более того, об этом и не может быть речи, если учесть всю ситуацию первоначальной Церкви в Римском государстве. Разве могло государство римского императора предоставлять христианам свободу провозвестия? В наиболее благоприятных случаях оно ничего не знало о христианских общинах или, зная, не обращало на них внимания.

В согласии с таким учением государство утрачивает всю свою легитимность, если оно не обеспечивает Церкви свободу провозвестия, ибо обеспечение такой свободы есть первейший долг государства, исходя из которого оно и оценивается. Представим себе ситуацию миссионера в древнекитайской империи: он должен был бы не признавать в качестве законных ее власти, так как они не были готовы предоставить Церкви указанную свободу. Получается, что ранние христиане ошибались, когда они молились за государство, которое преследовало их, и выказывали ему, по наставлению Павла, покорность при исполнении всех его мирских требований. Главное же в том, что слова из Рим 13 ясно указывают, в чем, согласно наставлению апостола Павла, заключается служение государства. "Добро", которое оно делает, совершенно отчетливо обозначается как правопорядок, при котором наказывается делающий зло и вознаграждается делающий добро. Созданный публичной властью порядок - это то *добро*, которым наряду с другими людьми пользуется и христианская община. На это указывает и контекст, в который помещено это наставление относительно государства. В предыдущей главе общине показывается, что на практике означает любовь Христа, показывается - и эта мысль предельно заостряется, - что со стороны ее членов исключается всякое воздаяние за зло (Рим 12:19). Право на отмщение Бог оставляет за собой. Это отмщение, это воздаяние Он осуществляет посредством меча государственной власти. То, что запрещается отдельному христианину, то по-

ручается Богом государству, и это Он делает во благо. О свободе провозвестия нет и не может быть речи.

Имеет ли слово *leiturgia* (Рим 13:6) богослужебный, сакральный смысл, это решать филологам. Дошедшие до нас тексты свидетельствуют скорее против этого. Но в любом случае почти жреческий характер государственной деятельности в смысле Рим 13 покоился бы не на том, что государство служит Церкви, а на том, что оно осуществляет задание Бога, а именно как полномочный представитель гнева Божьего осуществляет возмездие.

Указание на "христианскую совесть" и ссылки на Господа в связи с необходимостью покорности в столь же малой степени могут служить доказательством того, что здесь речь идет о служении государства ради Церкви. От христиан требуется во имя Иисуса Христа быть покорными государству, но не потому, что государство защищает Церковь, а потому, что оно осуществляет порученное ему Богом служение. Павел требует, чтобы государству покорялись и оказывали ему честь не потому, что оно дает Церкви свободу, а потому, что оно есть орудие отмщающего гнева Божьего. Поэтому же "тихая и безмятежная жизнь во всяком благочестии и чистоте" (1 Тим 2:2), обеспечиваемая царями, - это благодеяние для всех, а не только для христиан, и оно заключается не в свободе провозвестия, а в защите от анархической борьбы всех против всех, в мире и порядке. О том, насколько вредоносным может быть эkkлeзиологическое понимание служения государства, мы поговорим позже.

4. Наконец, об обосновании права. На праве свободы провозвестия для Церкви должны основываться все прочие права человека, так что если в этом пункте дело обстоит надлежащим образом, то и весь правопорядок воздвигнется сам собой. Таково эkkлeзиологическое обоснование права. В пользу этого, понятным образом, не приводится ни одного библейского текста, ибо такого текста не существует. Однако и в содержательном отношении это очень шаткая конструкция. Во-первых, невозможно выводить правопорядок из охраняемых правом свобод. Во-вторых, явно неверно, что на свободе Церкви зиждутся все остальные права человека. Против этого говорит вся история Церкви со времен Константина, против этого говорит и новейшая история Церкви в Германии. Прежде чем Третий рейх посягнул на свободу Церкви, он начал преследовать евреев. Трудно считать славной страницей в общем достойной истории Исповедующей церкви то, что в соответствии с таким эkkлeзиологическим пониманием государства она возвысила голос протеста против государства лишь тогда, когда оказалась поставленной под угрозу ее собственная свобода, а не ранее, когда были ущемлены гражданские права соотечественников-евреев. Исторический опыт показывает, что именно там, где Церковь особенно рьяно печется о своих правовых свободах, она склоняется к забвению правовых свобод других, к забвению всеобщих прав человека

и к клерикальному эгоизму. Как раз надсленная правовыми свободами Церковь зачастую становится на сторону тех, кто попирает права человека. И тогда борющиеся за справедливость слишком часто имеют противника в лице Церкви, пользующейся полной свободой провозвестия. Нет, поистине истоки права следует искать отнюдь не в свободе Церкви. Там же, где Церковь, слава Богу, боролась за справедливость, она делала это потому, что в утверждении права и прав человека она усматривала волю Божию. Воля Божья, воля Творца, создающего каждого человека как существо, которое должно быть свободным, является источником прав человека.

Когда мы проверяем аргументированность и библейские корни этого нового "христологического" обоснования государства, мы повсюду натываемся на пустоту. Все новые экзегетические основания оказываются ненадежными. Вся эта попытка должна быть признана полностью неудавшейся. От всего этого не остается ничего, кроме намерения любой ценой найти подобное "христологическое" обоснование.

Поэтому наша вторая задача - проверить сам этот постулат с точки зрения его правомерности. Может быть, попытка подобного христологического обоснования государства потерпела неудачу не случайно, а с необходимостью, ибо неверен сам постулат?

### III

Предпосылкой нового обоснования христианского понимания государства служило, как мы видели, убеждение в неудовлетворительности реформаторского учения. Теологическое понимание государства не только у Лютера, но также у Цвингли и Кальвина вкупе с лютеранскими и реформатскими вероисповедными документами было взвешено на весах и найдено очень легким<sup>11</sup>. Речь идет, таким образом, о фронтальной атаке на всю традицию реформаторского учения о государстве. Причины такого пересмотра в общих чертах нам уже известны.

1. Критика в адрес реформаторского учения исходит из того, что наши отцы, когда речь идет о государстве, говорят не об Иисусе Христе, а о Боге; что, таким образом, мысль о том, что Христос есть господин и над государством, не воспринимается всерьез, а на месте Иисуса Христа появляется "некое всеобщее, в известной мере анонимное провидение"<sup>12</sup>; что вследствие всего этого возникло то роковое учение Лютера о двух царствах, которому у Кальвина<sup>13</sup> полностью соответствует положение "*spirituale regnum Christi et civilem ordinem res esse plurimum sepositas*"\*, а у Цвингли, добавим мы, та же идея выражена в жестком различии между "божест-

---

\* Духовное царство Христа и политический порядок бесконечно далеки друг от друга (лат.).

венной и человеческой справедливостью". Поэтому, когда в этой связи говорится о "пробеле"<sup>14</sup> в учении реформаторов, то это явно эвфемизм. Дело тут не в пробеле, а в основе, и поэтому речь идет не о заполнении пробела, а об устранении неверной и создании новой основы. Можно ли считать, что все реформаторы в решении такого основополагающего вопроса столь далеко отклонились от своей библейско-теологической линии и при всей независимости друг от друга все вместе вступили на ложный путь именно в этом вопросе?

Конечно, нельзя оспаривать, что когда речь идет о государстве, то они говорят не об Иисусе Христе, а о Боге. Однако то же можно сказать и об апостолах. Ведь в наставлении Павла относительно государства (Рим 13) не встречается имя Иисуса Христа, а в евангелии Иоанна (Ин 19:11) есть слова, прямо перекликающиеся с только что процитированной иронической фразой об "анонимном провидении": "Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше". Таким образом, в этом вопросе Библия целиком согласна с реформаторами. Разве не стоит задуматься над этим?

Возможно, некоторые хотят быть не только бóльшими реформаторами, чем реформаторы, но и быть апостоличнее апостолов? Должен ли был Христос сказать: власть над моей жизнью и моей смертью дана тебе Мною? Должен ли был Павел сказать, что римское государство есть создание Иисуса Христа, а языческий римский император - служитель Иисуса Христа? Разве римское право есть дар Иисуса Христа? Разве гнев Божий, орудием которого является меч государства, есть гнев Иисуса Христа, а меч, таким образом, - орудие Иисуса Христа? Разве в Библии дело обстоит таким образом, что везде, где говорится "Бог", могло бы говориться "Иисус Христос"? И следует ли поэтому учение, которое в определенных случаях осознанно и настойчиво говорит о Боге, а не об Иисусе Христе, клеймить как "естественную теологию", как христологически не обоснованную теологию?

2. Термин "христологическое обоснование" может иметь два значения. Возможно, неразличение между двумя значениями "христологического обоснования" и ведет к той путанице, о которой здесь идет речь. Дать христологическое обоснование государству может означать, во-первых: государство следует понимать исходя из воли Бога, Отца Иисуса Христа, т.е. Бога, которого мы знаем единственно через Его откровение в Иисусе Христе. Если учение о государстве христологически обосновано в этом смысле, то и в тех случаях, когда говорится только о Боге, а не об Иисусе Христе, речь никогда не идет о каком-то ином Боге, кроме того, о ком мы знаем единственно через Иисуса Христа. Только Отец Иисуса Христа есть тот Бог, о котором говорит Павел и в тех местах, где он не упоминает об Иисусе Христе (Рим 13). Только этот Бог имеется в виду (Ин 19), когда говорится, что Пилату власть

дана "свыше", но не говорится, что она дана "от Иисуса Христа". Именно в подлинно и полностью христологически обоснованной теологии может существовать необходимость в определенном контексте говорить только о Боге и совсем не говорить об Иисусе Христе. Есть деяния Бога, которые являются исключительно деяниями Бога, но не деяниями Иисуса Христа. Как раз об этом следует учить в христологически правильно обоснованной теологии.

"Христологическое обоснование" государства может, во-вторых, означать: государство следует выводить не только из воли Бога, Отца Иисуса Христа, но и из Иисуса Христа, из исторического события спасения и искупления. Государство должно, таким образом, пониматься не только как деяние Бога, Отца Иисуса Христа, но и как деяние Иисуса Христа. Истоки государства там же, где и истоки Церкви, - в историческом откровении о спасении в Иисусе Христе. Это означало бы, однако, христологическое обоснование не только учения о государстве, но и самого государства. Государство, подобно Церкви, получило бы обоснование в истории спасения, коротко говоря - на Кресте.

Все реформаторы вкупе со всеми лютеранскими и реформатскими вероисповедными документами знают христологическое обоснование государства только в первом, но вовсе не во втором смысле. Государство для них есть деяние Бога, Отца Иисуса Христа, но вовсе не деяние Иисуса Христа. Это так уже в силу того, что все они вместе с Павлом исходят из существования языческого римского государства. Истоки этого государства, конечно же, не в истории спасения, и не из нее проистекает его легитимация. Источник легитимности римского государства - в установленном Богом порядке, который представляет собой не "в известной мере анонимное провидение", а провидение Отца Иисуса Христа.

Для всех реформаторов государство относится к природно-мирским вещам, это мирской порядок, "мирская вещь", подобно еде и питью, севу и жатве, восходу и заходу солнца, подобно смене времен года. Все это природно-мирские, "естественные" вещи. Как таковые, они происходят от Бога, Отца Иисуса Христа, но не от Иисуса Христа. Их истоки в воле Божьей, но не в истории спасения и не в ставшем плотью Сыне Божьем. В этот вовсе не им самим основанный мир Иисус Христос вступает как нечто новое, особенное. Его вступление есть история откровения и спасения, остальное же есть история природы и мира. Бог действует и там, где только природа, только мирская история, а вовсе не история спасения. Деянием Бога является и то, что совсем не является деянием Иисуса Христа.

Деяния Бога двоякого рода. Это, во-первых, "природное деяние" в самом широком смысле слова, охватывающее всю существующую помимо человека природу, а также естественного человека с его цивилизацией и культурой. Это, во-вторых, особое деяние откровения и спасения, деяние Бога во Христе. Такому



различению точно соответствует новозаветное словоупотребление. Повсюду, где речь идет о природном деянии Бога, не употребляется имя Иисуса Христа. Оно предназначено только для того, чтобы обозначать особое откровение Бога и событие спасения. Поэтому в Рим 13 и говорится, что всякая власть - "от Бога", но не говорится, что она - от Иисуса Христа. И власть Пилата (Ин 19) "свыше", но не "от меня".

На таком различии между тем, что Бог делает в естественном мире и потому естественными средствами, и тем, что Он делает в истории спасения и потому сверхъестественными средствами, покоится реформаторское - причем общереформаторское, а не только специфически Лютерово - учение о двух царствах. Как природа отличается от благодати, а господство Бога над природой отличается от Его деяния во Христе, так же и естественное поддержание жизни Богом отличается от нового творения во Христе, которое создается словом, духом и верой. Вот почему существуют эти два царства, т. е. две сферы божественного действия. К одному царству относится все, что живет и существует, а к другому - лишь те, кто через веру в Иисуса Христа стал принадлежать Ему.

3. А как обстоит дело с учением о Троице и знаменитым положением Августина о том, что "деяния Троицы вовне нераздельны"? Делает ли Бог-Отец что-нибудь без Сына? У нас здесь нет возможности проверить это положение, опираясь на Писание. Мы не будем также делать упор на том обстоятельстве, что указанное положение имеет у Августина весьма важное продолжение: *servato ordine et discrimine personarum*\*. Но тут имеется еще одно обстоятельство, на которое мы непременно должны указать: есть принципиальное различие между соотношением какого-либо деяния Бога с предсуществующим Логосом-Сыном или с воплотившимся Сыном Божьим Иисусом Христом. Вместе с реформаторами мы утверждаем, что всякое познание истины разумом (например, геометрия Евклида или астрономия Аристарха) имеет свою основу и исток в Боге, в вечном Слове и Сыне Божьем. Однако мы не будем утверждать, что геометрическое познание у Евклида проистекает из Иисуса Христа, из откровения в истории. Это *познание* разумом, как и всякое познание истины, происходит от Бога, Отца Иисуса Христа, триединого Бога. Но как познание *разумом*, оно происходит не от Иисуса Христа. Если мы не хотим отменить проводимое реформаторами основополагающее различие между разумом и откровением, то мы должны отделить сферу разума от сферы откровения. Триединый Бог действует и в сфере разума, в математическом гении Евклида, в астрономическом гении Аристарха. Однако такое деяние Бога есть нечто иное, чем Его деяние спасения в Иисусе Христе. Первое осуществляется посредством естественного человеческого мышления, посредством разума, второе же происхо-

---

\* При сохранении порядка и различия лиц [Троицы] (лат.).

дит посредством чудесного откровения, посредством воплощения Слова в Иисусе Христе, через слово, дух и веру. В одном деянии Бога участвует всякий, кто способен разумно мыслить, в другом же участвует лишь тот, кто в вере через Святого Духа воспринимает слово о Христе. К сфере естественного деяния Бога относятся и государство. Учение реформаторов о двух царствах есть лишь частный аспект их учения о разуме и откровении, о Законе и Евангелии.

4. Итак, государство имеет свой исток не в Иисусе Христе, точно так же как не в Нем имеют свой исток законы природы или геометрические истины. Они не относятся к истории спасения. Но тут нас спросят: разве не стало государство чем-то иным вследствие воскресения Иисуса, вследствие того, что Иисусу дана вся власть на небе и на земле? Разве не стало различие двух царств ненужным в силу того, что Иисус стал господином над всем? Мы зададим встречный вопрос: а разве Крест и Воскресение устранили различие между миром и Церковью, между неверующими и верующими? Не обстоит ли дело как раз наоборот: Крест и Воскресение резко определили различие между теми, для кого Крест есть безумие и соблазн и кто поэтому погибнет, и теми, для кого он — сила и мудрость Божья и кто поэтому спасется? (1 Кор 1:18). Не проводит ли сам Господь Христос различие между "своими", которые "не от мира", и "миром", который не верит? (Ин 15:18 и сл.). Бог действует и в тех, кто верит, и в тех, кто не верит. Но Он действует различным образом, и поэтому существуют два различных царства. Неверующие, подобно всему творению, причастны сохраняющей деятельности Бога, осуществляющейся не через слово, дух и веру. Но только верующие причастны Его искупительной деятельности, свершающейся через слово, дух и веру.

И таким же образом к тому, что делает Бог посредством государства, причастны все люди, верующие и неверующие. Однако только верующие причастны тому, что Он делает через Христа, в Церкви. Пилат обретает свою власть "свыше" подобно всякому начальству. Он имеет ее не через Иисуса, он использует ее и употребляет ее во зло, против Иисуса — и именно таким образом Пилату суждено стать орудием божественного искупления мира. Но сам он непричастен искуплению, ибо не верует.

То обстоятельство, что Бог в качестве средства своего спасительного деяния в Иисусе Христе использует государство, причем государство, поступающее несправедливо, ничего не меняет в характере государства и в его принадлежности к естественно-мирскому порядку. Напротив, Бог использует этот естественно-мирской порядок, называемый государством, именно в этом его качестве для своего спасительного деяния. Хотя Пилат и становится действующим лицом в истории спасения, он не приобщается к тому царству, что не от мира сего (Ин 18:36). Он становится орудием спасительного деяния Бога именно как представитель того царства,

что от мира сего, и которому Иисус противопоставляет царство, что не от мира сего.

Точно так же и государство не становится иным, чем прежде, из-за того, что возвышенный Господь Иисус обладает властью над государством, как и надо всем. Ведь обладает же Иисус Христос властью и над силами зла, которые воюют против его царства и против которых он, Иисус, воюет (Откр 12:7 и сл.). Однако в силу того, что Иисус имеет власть над ними, воюет с ними и торжествует над ними, они не становятся причастными его царству или членами этого царства (Откр 19:20). Так и государство не перестает быть естественно-мирским порядком, закон которого по сути своей иной, нежели закон царства Христа, хотя Христос имеет власть и над государством.

5. Новое учение говорит, как мы видели, о "вторичной христологической сфере", которая не совпадает с той, где нормативной силой обладает слово оправдания. Стало быть, и здесь в конечном счете проводится различие между двумя "сферами"<sup>15</sup>, подчиняющимися принципиально разным сущностным законам. Ведь, как отмечается, "государство в своем качестве государства ничего не знает о духе, о любви, о прощении" (Карл Барт<sup>16</sup>). Наличие двух "сфер" и характерных для каждой из них сущностных законов не устраняется из-за того, что возвышенный Господь Иисус обладает властью над обеими этими сферами. Что же это, если не отвергаемое тут же учение о двух царствах, а именно учение, в соответствии с которым одна "сфера" - это сфера, в которой правит слово оправдания, а другая "сфера" - это сфера, в которой не имеют значения дух, любовь, прощение? Говорят ли о двух сферах или о двух царствах, эти обозначения ни в малейшей степени не затрагивают основополагающего различия между ними. И именно эту принципиальную инакость, их полную разнородность имеют в виду реформаторы, когда используют понятие двух царств, или когда различают божественную и мирскую справедливость, или когда вводят различие (*discrimen*) между духовным царством Христа (*spirituale regnum Christi*) и политическим порядком (*ordo civilis*). Для *ordo civilis*, для "царства по левую руку", для человеческой справедливости характерно как раз то, что здесь правит не прощение, не Святой Дух, не любовь, в отличие от *spirituale regnum Christi*, от "царства по правую руку", от божественной справедливости, где сущностный закон - это любовь, прощение, дух. Итак, сущностное различие двух царств не устраняется из-за того, что возвышенный Господь Иисус обладает властью над ними обоими. Вследствие этого государство не становится царством любви, прощения и духа, т.е. не становится царством Христа, царством "не от мира сего".

Знак царства Христова - крест, и, стало быть, его сущностный закон - прощающая любовь. Знак государства - меч, и, стало быть, его сущностный закон - воздающая по заслугам справедливость.

Эти знаки и обозначаемые ими фундаментально разные сущностные законы остаются *plurimum seposita*<sup>\*</sup>, несмотря на передачу всей власти Христу. А отсюда следует: то, что Христос обладает всей властью, не меняет того обстоятельства, что государство имеет свои истоки, свое предназначение, свое достоинство не в Христе, а именно в данной ему Богом функции сохранения, осуществляемой посредством создания светского права ради поддержания мира.

6. Итак, происхождение, сущностный закон, достоинство и предназначение государства следует понимать исходя из мирской задачи, которую Бог установил для государства, а не из истории спасения, не из Иисуса Христа, точно так же как законы природы следует понимать не из истории спасения, а исходя из установления Творца, предписавшего звездам определенный путь, наделившего элементы определенным атомным весом, и т.д. А сущностный закон государства апостол понимает исходя из права, основанного на принципе воздаяния. Конечно, своими краткими указаниями Павел не дает нам исчерпывающего учения о государстве. Воздающее по заслугам право и меч следует понимать как указания на сущностные признаки, как *pars pro toto*<sup>\*\*</sup>, а не как исчерпывающее описание. Тем не менее этих указаний достаточно для того, чтобы направить наши размышления о государстве по правильному пути, чтобы дать им верную ориентацию. Государство характеризуется здесь как мирская естественная величина, принадлежащая сфере сохранения, а не сфере искупления. Именно поэтому оно противопоставляется Церкви.

Сущность Церкви, общины Иисуса, коренится в Кресте, в прощающей любви, подобно тому как сущность государства коренится в действующем посредством насилия ("меча") правопорядке. Право основывается (как видно и из кратких указаний апостола) на правиле воздаяния или правиле пропорциональной справедливости: чем больше заслуга - тем больше вознаграждение, чем крупнее преступление - тем суровее наказание. Любовь Христа не знает ничего о заслуге и вознаграждении, она оправдывает грешника. Она одаряет недостойного. Точно так же обстоит дело и со вторым признаком. За правом государства стоит принуждающее насилие, стоит меч. За прощающей, одаряющей любовью Христа стоит самопожертвование, стоит Крест. Поэтому они исключают друг друга. Там, где царствует любовь Христа, нет воздающего по заслугам права. Там, где господствует любовь Распятого, нет насилия, а лишь самопожертвование. *Ultima ratio*<sup>\*\*\*</sup> государства - меч, *ultima ratio* любви Христа - самопожертвование. Поистине: "Государство в своем качестве государства ничего не знает о прощении, о духе,

\* Бесконечно далекими (лат.).

\*\* Часть вместо целого (лат.).

\*\*\* Последнее основание (лат.).

о любви". Государство, которое на место отмщающего права с его принуждающим насилием поставило бы одаряющую любовь с ее ненасилием, - такое государство перестало бы быть государством.

7. Этой противоположности в сущности соответствует и познавательная противоположность. Что такое право, воздающее по заслугам, - это знает и "естественный человек". Мирская справедливость, как и все мирское, в принципе принадлежит сфере естественного познания. Справедливость мирского права есть нечто рациональное. Она основана на равенстве, ее символ - находящиеся в равновесии весы. Поэтому она имеет строго законнический характер. От судьи мы требуем, чтобы он отправлял право в соответствии с законом, а от государственного деятеля - чтобы он управлял в соответствии с законами своей страны. Этот закон и эта справедливость находятся в сфере того, что может знать каждый человек как таковой. Справедливость Бога, которая открывается в Иисусе Христе, справедливость Бога, которая "явилась помимо Закона" (Рим 3:21 и сл.) и содержание которой составляет одаряющая, прощающая любовь, - эта справедливость не рациональна, она не пребывает в сфере естественного познания, она открывается нам на кресте Иисуса Христа и познается через веру.

Вот причина, по которой реформаторское обоснование государства и права имеет "естественно-правовой" характер. Относительно понятия естественного права сегодня царят ужасающее невежество и путаница. Тому, кто хоть немного знаком с историей естественного права, представляется комичным то обстоятельство, что работа, в которой самым энергичным образом оспаривается естественно-правовое учение реформаторов о государстве, завершается словами *siuht cuique* (каждому свое)<sup>17</sup>. Ведь это не присловье Фридриха Великого и не цитата из Цицерона, случайно залетевшая в произведения Кальвина. *Siuht cuique* - это принцип того естественного права, о котором написаны сотни книг на всех языках и кафедры которого были в свое время учреждены во всех университетах. Со времен трактата Аристотеля о справедливости в десятой книге "Никомаховой этики" выражение *siuht cuique tribuere* (воздавать каждому свое) стало характеристикой такой справедливости, которая существует не *thesei* (по установлению), т.е. не как результат произвольного исторического установления, а *physei* (по природе), т.е. это справедливость, принадлежащая сущности вещей и возводимая к изначальному божественному порядку. "Естественное право", таким образом, в отличие от всех человеческих правовых установлений, есть божественное, вечное и непреходящее, не людьми изобретенное и потому не могущее быть ими измененным, возвышающееся над историческим процессом неизменное право; "право, рожденное с нами"; те самые "вечные права", за которые хватается человек, когда человеческий правопорядок отказывает ему в праве. Из работ Аристотеля через посредство стоиков и наболевших под их влиянием римских юристов идея естественного

права перешла в свод законов (*Corpus juris*) Юстиниана и в таком виде оказала определяющее воздействие на мысль уходящей античности, средневековья и эпохи Реформации. Лишь в эпоху Просвещения оно пало жертвой натурализма и релятивизма. А сейчас, после того как миру на опыте пришлось узнать, куда ведет чисто исторически-релятивистская юриспруденция, естественное право вновь начинают всерьез рассматривать как основу всякого правового мышления.

И если все реформаторы, в первую очередь Цвингли и Кальвин, включили это понятие в свои теологические системы, то произошло это, конечно же, не потому, что они не смогли освободиться от стоической или от средневековой традиции, а потому, что для них, как и для отцов Церкви, естественное право было тождественно установленному Богом порядку творения. Часто встречающаяся у Кальвина формула *natura dictat*\* или *natura docet*\*\* означает именно это: божественный порядок творения учит нас. Естественно, что для Кальвина Бог-Творец тождествен Отцу Иисуса Христа. Таким образом, естественное право у реформаторов христологически обосновано, т.е. оно ориентировано на понятие Творца и творения, проистекающее из откровения в Христе. Они без смущения использовали понятие "природа"\*\*\*, ибо оно может иметь два значения. Во-первых, это объективный, установленный Богом правопорядок: то, чем Бог от рождения наделил каждое существо как его *Suum*, как "подобающее" этому существу (*suum cuique tribuere*). Во-вторых, это то, что всякий человек (ср. Рим 2:14 и сл.) в состоянии познать, потому что это знание написано Богом у него в сердце. "Дела закона" (Рим 2:14 и сл.) и "праведный суд Божий" - это то, что "известно им" (Рим 1:32), хотя самого Творца они не знают, подобно тому как человек в состоянии постичь природные законы физического мира, не зная Творца этих законов.

Реформаторы, таким образом, целиком сохраняют преемственность с апостолом Павлом, который в Рим 2:14 не останавливается перед использованием стоического термина *physis* (природа) как раз в этом смысле. Соответственно Павел считает, что римское государство в состоянии осуществлять посредством своих правовых институтов возложенную на него Богом задачу наказывать тех, кто "творит зло", и вознаграждать тех, кто "творит добро" (Рим 13:3), хотя речь идет о языческом государстве, которое ничего не знает о Боге, Отце Иисуса Христа.

Государству нет и не может быть дела ни до греха, ни до любви. Человеческий грех и любовь Христова суть духовные

---

\* Природа говорит (лат.).

\*\* Природа учит (лат.).

\*\*\* По-немецки "естественное право" — *Naturrecht*, т.е. буквально „природное право“. Это немецкое слово - калька с латинского термина "*jus naturale*" - "естественное" (т.е. "природное") право.

величины, в то время как "добро", за которое вознаграждают одних, и "зло", за которое наказывают других, суть мирские величины, т.е. нечто, что естественный человек может познать посредством разума, хотя это вовсе не означает, что оно познается каждым.

Итак, апостол Павел придерживается (как и следующие в этом пункте за ним реформаторы) христологически обоснованного учения о естественном праве. Это такое учение, которое понимает естественное право как совокупность прав, которыми Бог наделил свои создания, как правопорядок, данный сотворенному бытию Отцом Иисуса Христа.

Мирская наука исследует законы природы, созданные Богом, Отцом Иисуса Христа, хотя она как наука не знает и не может знать Бога-Творца: ни один физик (в том числе и христианин) не извлекает галилеевский закон свободного падения из Библии. Точно так же мирская юриспруденция и естественно-мирское правопознание сами познают принципы мирской справедливости. Право, как и государство, в принципе принадлежит к мирскому порядку, а не к духовному порядку Иисуса Христа. Ведь дело обстоит именно так, как говорит Карл Барт: "Государство в своем качестве государства ничего не знает о духе, о любви, о прощении". Это верно для государства и после воскресения Иисуса Христа, это верно, невзирая на то, что Христу "дана вся власть на небе и на земле". Государство и его право всегда будет "мирской вещью", "человеческой справедливостью", т.е. *ordo civilis plurimum sepositus*\* от *regnum spirituale Christi*, от духовного царства Христова, которое как раз "есть та сфера, в которой господствует слово оправдания" (К. Барт).

8. Вот почему различие этих двух "сфер" или "царств", которые оба подвластны единому Господу Христу, но лишь одно из которых в своем сущностном законе выражает суть любви Иисуса Христа, столь же важно и необходимо, как и различие разума и откровения, мира и Царства Божьего, "мира сего", который проходит, и грядущего мира, который пребывает, как пребывает любовь Иисуса Христа. Вот почему верно и обратное: смешение этих двух сфер, или царств, непризнание сущностной противоположности между ними ведет к пагубным последствиям как для государства, так и для Церкви. Из отказа проводить различия между ними с необходимостью вытекает одно из двух заблуждений, тех самых, против которых по всем позициям, а не только в области учения о государстве приходилось бороться реформаторам. Речь идет о заблуждении максимализма (*Schwärmerei*)\*\* и о заблуждении клери-

---

\* Политический порядок, бесконечно далекий (лат.).

\*\* Термин *Schwärmerei* (букв. „мечтательность“) в немецкоязычном протестантизме традиционно применяется как отрицательное оценочное понятие, как указание на максималистские преувеличения и односторонность, на

кализма. Максимализм признает сущностную противоположность между государством и общиной Христовой, между правом и любовью, между мечом и крестом. Поэтому максимализм либо отвергает государство, если последовательно проводит свои принципы, либо остается на полпути: отрицает армию, но признает полицию, принципиально отрицает смертную казнь, но признает пожизненное заключение; отрицает достоинство государства, но одновременно признает его необходимость и т.п.

Однако клерикальная теократия гораздо опаснее, чем религиозный максимализм. Ведь максимализм может постоянно существовать лишь в среде протестующего меньшинства, ибо максимализм немыслим в качестве ведущей исторической силы. А клерикальная теократия вполне способна определять состояние общества и на самом деле делала это в течение столетий. Клерикальная теократия обосновывает правомерность государства с экклезиологических позиций, утверждая, что государство существует ради Церкви. Из положения о том, что Христос есть господин и над государством, выводится следствие, согласно которому Христос направляет оба меча, духовный и мирской, что Церковь должна указывать государству, что ему надлежит делать. Здесь меч ставится на службу Кресту, здесь проповедуется крестовый поход. Здесь воину говорится, что он как воитель за справедливое дело есть вместе с тем и воитель за дело Иисуса Христа, что справедливая война есть, таким образом, и священная война.

9. Искаженное теократически-клерикальное понимание Евангелия постоянно обращается к Ветхому Завету. Ведь в старом союзе народ и община Бога, земной царь и царь-мессия, земное обетование и вечное обетование еще не были четко отделены друг от друга. В силу этого государство обладает здесь церковными, а Церковь - государственными атрибутами. Поэтому же Царство Божье распространяется здесь все еще с помощью меча. Царство, что от мира сего, и царство, что не от мира сего, еще заключены друг в друге, еще не произошло их новозаветное и реформаторское разделение. Для теологии, ориентирующейся на Библию, велик соблазн свое учение о мирском праве основывать на Ветхом Завете, ибо в Новом Завете об этом практически ничего не говорится. Однако молчание Нового Завета не случайно. Иисус - не новый Моисей, не законодатель в смысле мирской справедливости. Христианская община поступила бы благоразумно, если бы руководствовалась этим обстоятельством и удерживалась от соблазна пробелы Нового Завета заполнять Ветхим Заветом. Ведь на этом пути она почти неизбежно впадает в теократическое заблуждение, в

---

порывающий с реальностью религиозный энтузиазм, ведущий к ложным вероучительным выводам. В XVI в. сторонники Лютера называли "мечтателями" анабаптистов, стремившихся радикально изменить сами основы всего социального порядка.



заблуждение смешения обоих царств, несмешение которых тождественно познанию Евангелия.

Мы знаем: Лютер не был мечтателем-максималистом, а Цвингли и Кальвин не были теократами. В своем учении все они едины относительно различения божественной и земной справедливости. И разве могло быть иначе, коль скоро они и в самом деле познали различие между *dikaïosyne theou*\* третьей главы Послания к римлянам и воздающей справедливостью государства и коль скоро именно в познании этого заключалась реформация! Попытки противопоставить реформаторов в этом вопросе будут неудачными. Однако в такого рода попытках есть и крупица истины: реформаторы по-разному расставляли акценты. Лютер подчеркивал прежде всего различие между Старым и Новым Союзом (Заветом), следующее отсюда различие между обоими царствами, а также различие между мирской и божественной справедливостью. Реформаты\*\* подчеркивали другое: существующее вопреки различию единство обоих Заветов и, следовательно, единство божественной воли в обеих сферах (царствах), вопреки различию между присущими им типами справедливости.

Лютер никогда не отказывался от того, чтобы оценивать государство, руководствуясь божественным законом *мирской* справедливости. Цвингли и Кальвин никогда не забывали об основополагающем различии между *spirituale regnum* и *ordo civilis*. Но в рамках такой общности они по-разному представляли себе свои задачи: у Лютера заметно недостаточное внимание к государству и его делам, а у Цвингли и Кальвина видны следы ветхозаветного теократизма. Однако за этими нюансами не следует терять из виду существенное единство реформаторов. Кроме того, из-за опасности, которую несет первое заблуждение, не следует недооценивать опасность другого заблуждения.

10. Тот, кто говорит о "двух сферах", для одной из которых определяющее значение имеет слово прощения, а для второй - слово воздающей справедливости, кто утверждает, что, в отличие от Церкви, государство ничего не знает о прощении, духе и любви, тот вновь подтверждает реформаторское учение о двух царствах. Дело обстоит именно так, даже если он одновременно (впадая в противоречие) заявляет о своем отрицании этого учения и отвергает основания, на которые оно опирается.

Насколько я понимаю, это отвержение объясняется опасением того, что реформаторское учение о двух царствах отдает государство, "царство по левую руку", человеческому произволу и выводит государство из-под действия божественного законодательства. Но на самом деле об этом не может быть и речи. Конечно, у Цвингли человеческая справедливость есть нечто иное, чем бо-

\* Справедливость Бога (греч.).

\*\* Т.е. Цвингли и Кальвин, создатели реформатской Церкви.

жественная справедливость; конечно, у Кальвина сущностный закон *regnum spirituale Christi* есть нечто иное, чем сущностный закон *ordo civilis*; конечно, у Лютера принцип мирского царства есть нечто иное, чем принцип духовного царства. При этом, однако, у всех у них совершенно ясно одно: и для государства норма задается Богом, но это не правило прощающей любви (агапе), а правило воздающей справедливости. Именно такова норма государства у Павла. Она, по Павлу, задана государству Богом, и, когда оно ее соблюдает, оно есть справедливое государство, а когда не соблюдает - несправедливое государство. Задать государству в качестве нормы любовь, агапе, о сущностном законе которой нам говорит Нагорная проповедь, означает не что иное, как упразднение государства. Государство, которое, вместо того чтобы отмищать, прощает; государство, которое, вместо того чтобы наказывать злоумышленника, оправдывает недостойного; государство, которое, вместо того чтобы принуждать сопротивляющегося, терпит его неповиновение, - такое государство уже больше не государство. Однако и апостол не требует этого от государства. Задача государства не в том, чтобы любить, как любил Христос. Задача государства в том, чтобы осуществлять мирскую справедливость, и в этом его служение Богу. Эта гораздо более скромная, эта чисто мирская задача - обеспечивать правомерную мирскую справедливость - отличается от задачи Церкви, которая призвана возвещать Евангелие прощения. Тот, кто требует от государства того, что Христос требует от своей общины, тот требует, чтобы треугольник стал четырехугольным, а железо - деревянным. Библия этого не делает. Государству она поручает одну задачу, а Церкви - совсем другую. И именно поэтому расходясь по существу оба царства - царство мирской, воздающей справедливости и царство прощающей любви. Оба они подвластны одному и тому же Господу, но у каждого свой сущностный закон и своя норма. Тирании или анархии в государстве следует противопоставлять не прощение, а правовые установления. От вырождения государство защищается не ссылками на любовь Христа, а апелляцией к правомерной мирской справедливости. Это такая справедливость, которая в своем качестве мирской понятна и нехристианам, но в то же время это и такая справедливость, которая при всем своем мирском характере все же в состоянии наделить государство его легитимной задачей и его достоинством. Когда от государства требуется больше, чем оно может сделать, т.е. когда от него требуется то, чего можно требовать только от христианской общины, то государство этим не поощряется, а, напротив, разрушается. Государство можно поощрить - поддерживая и критикуя, помогая и контролируя - лишь тогда, когда оно оценивается мерилом его собственного сущностного закона, т.е. мерлом мирского права. Ведь и за мирским правом стоит воля Бога, она стоит за тем правилом, которое всегда было основополагающим принципом естественного права: воздавать каждому

свое. Принцип *sum cuique* - это не любовь Христа, это принцип мирской справедливости. Там, где государство руководствуется этим правилом, там дела с государством обстоят благополучно, несмотря на то что и даже потому, что оно есть нечто совершенно иное, нежели община Иисуса Христа, в которой властвует совершенно иной закон - закон Креста.

Вот почему мы должны придерживаться учения реформаторов, которое есть и учение Нового Завета. И мы не должны с ложным христологическим рвением искать обоснование государства в истории спасения. Такое обоснование ведет лишь к смешению обеих указанных сфер, ведет тем самым на ложный путь религиозного максимализма или теократии.

#### П Р И М Е Ч А Н И Я

1 *Barth K.* Rechtfertigung und Recht. Zürich, 1938, с.4-6.

2 Там же, с.12.

3 Там же, с.24 и 23.

4 *Cullmann O.* Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, с.25; *Dehn G.* Engel und Obrigkeit in theologischen Aufsätzen. - *K.Barth zum 50. Geburtstag*, с.90 и сл.; *Barth K.*, *op. cit.*, с.15.

5 *Barth K.*, *op. cit.*, с.20.

6 Там же, с.38.

7 Там же, с.12.

8 Там же, с.22.

9 *Leonhardt.* Le Chrétien doit-il servir l'état?, с.36 и сл.

10 Однако эту подальность следует понимать таким образом, что она включает, а не исключает борьбу. Об этом наряду с 1 Кор 15:24 свидетельствует все Откровение Иоанна.

11 *Barth K.*, *op. cit.*, с.7.

12 Там же, с.5.

13 Там же.

14 Там же, с.6.

15 Там же, с.20.

16 Там же, с.31.

17 Там же, с.47.

ДИТРИХ БОНХЁФФЕР

## О ПОСЛЕДНЕМ И ПРЕДПОСЛЕДНЕМ

### ОПРАВДАНИЕ КАК ПОСЛЕДНЕЕ СЛОВО

Источник и существо всей христианской жизни заключены в одном событии - в событии, которое Реформация называла оправданием грешника одной только благодатью. В чем состоит христианская жизнь, мы можем судить исходя из понимания того, что такое человек в этом событии, а не просто из того, что такое человек сам по себе. Здесь в одно мгновение, в одной точке сосредоточилась человеческая жизнь во всей своей протяженности, вся жизнь целиком заключена в этом событии. Что же здесь происходит? Последнее. То последнее, которое невозможно охватить человеческим существованием, поступками и страданиями человека. Темный, запертый изнутри и снаружи, все глубже уводящий в бездну безысходности туннель человеческой жизни разрывается силой, с которой в него вторгается божественное слово: человек в спасительном свете впервые узнает Бога и ближнего. Лабиринт его прежней жизни рушится. Он свободен для Бога и своего брата. Он начинает осознавать, что есть Бог, который любит и принимает его, что здесь, рядом с ним, брат, которого, как и его самого, любит Бог, что будущее принадлежит триединому Богу и Его общине. Он верит, он любит, он надеется. Прошлое и будущее целой жизни сливаются воедино в божественном настоящем. Все прошлое заключено в слове прощения, все будущее хранится в божественной верности. Прошлые грехи погружены в бездну любви Божьей в Иисусе Христе и побеждены (1 Ин 3:9), а будущее станет жизнью из Бога - жизнью без греха. Человек осознает, что его жизнь протянулась между двумя основаниями вечности - между избранием до начала мира и вечным спасением - и держится на этих основаниях; он осознает себя членом общины и творения, которое возносит хвалу триединому Богу. Все это происходит, когда к человеку при-

ходит Христос. Во Христе все это - действительность и правда, а не мечта. Именно потому жизнь человека, которому довелось испытать присутствие Христа, отныне уже не потерянная, но оправданная жизнь, оправданная одной лишь благодатью.

Однако не только одной благодатью, но также и одной верой. Так учат Писание и Реформация. Не любовь или надежда, но только вера оправдывает жизнь. Ибо только вера ставит жизнь на новое основание и только это новое основание оправдывает то, что я могу жить перед Богом. А это основание - жизнь, смерть и Воскресение Господа Иисуса Христа. Без этого основания жизнь перед Богом не оправдана. Она обречена на смерть и осуждение. Оправдание жизни перед Богом - жить исходя из жизни, смерти и Воскресения Иисуса Христа. Но вера и означает найти это основание и на нем стоять, бросить на него якорь и на нем удерживаться. Верить - значит поставить жизнь на фундамент вне себя, на вечное и священное основание, на Христа. Верить - значит быть пойманным взглядом Иисуса Христа и ничего больше не видеть, кроме Него, быть вырванным из плена в своем собственном Я, быть освобожденным Иисусом Христом. Верить - значит позволить идти событиям так, как они идут, и лишь в этом ходе событий совершить поступок. Однако этих слов недостаточно, чтобы выразить заключенную здесь тайну. Одна лишь вера дает уверенность, все за пределами веры подвержено сомнению. Один лишь Иисус Христос - достоверность веры. Я верю Господу Иисусу Христу, что моя жизнь оправдана. Одна лишь вера делает доступным оправдание моей жизни - другого пути к нему не существует.

Но вера не бывает сама по себе: она непременно предполагает подлинное присутствие Христа; поэтому вместе с ней - всегда любовь и надежда. Если бы не было с ней любви и надежды, это была бы псевдовера, иллюзорная вера, ханжеская, выдуманная вера, которая не оправдывает. Она была бы повторением заученных догматов, мертвой верой, которая не сопровождается делами покаяния и любви. Вера ни единого мгновения не может существовать рядом с дурным намерением. В событии оправдания человеку дается все, но только вера оправдывает. Во встрече с Христом человек получает все, чем Христос является и что у Него есть, но моя жизнь оправдывается одним лишь тем, чем обладает Христос, а вовсе не тем, чем владел я. Так разверзаются Небеса над человеком, и радостная весть о божественном спасении в Иисусе Христе, словно крик ликования, с Небес доходит до земли, и человек верит, а поскольку верит, он принимает в себя Христа и у него есть все. Он живет перед Богом.

До этого он не знал, что такое жизнь. Он не понимал самого себя. Он мог пытаться понять себя и оправдать свою жизнь лишь исходя из собственных возможностей и своих дел. Таким способом он оправдывает себя перед самим собой и своим придуманным богом. Но ему недоступны возможности и дела живого Бога, непос-

тижима жизнь из божественных возможностей и дел. Жизнь на чуждом основании, чужой силой и чужой помощью должна была остаться для него чуждой. Он обрел эту жизнь в тот момент, когда Христос по-своему его оправдал. Он оставил свою жизнь ради Христа, и теперь Христос стал его жизнью. "И уже не я живу, но живет во мне Христос" (Гал 2:20). Христианская жизнь - это жизнь с Христом.

В начале было сказано, что событие оправдания грешника - это последнее, причем в самом буквальном смысле. Слово божественного милосердия по отношению к грешнику может и должно быть услышанным только как последнее слово Бога, иначе оно не будет услышано вовсе. В окончательности этого слова заключен двойной смысл: качественно, а значит, по своему содержанию оно - последнее слово. Нет у Бога выше слова милости. Нет ничего больше оправданной перед Богом жизни. Этим словом все предшествующее, предпоследнее полностью прекращается, причем так, что это ни в коем случае не естественное или необходимое завершение уже пройденного пути, но, напротив, окончательный ему приговор, обесценивающий этот путь, и, таким образом, это - свободное, ничем не обусловленное, собственное слово Бога. Поэтому оно - невозвратимое последнее слово, последняя реальность. Следовательно, это слово исключает всякий метод, с помощью которого оно могло бы достигаться на собственном пути. Нет ни Лютерова, ни Павлова метода, помогающего добраться до последнего слова. Ни путь Павла, т.е. торжество Закона и вытекающая из него враждебность по отношению ко Христу, ни путь Лютера, т.е. монастырь и крушение перед лицом Закона в отчаянии, не были оправданы последним словом; даже напротив, оба пути подлежали окончательному осуждению, а грешник Павел и грешник Лютер (но не их грехи) были оправданы по милости Бога ради Христа. Последнее слово было одновременно судом над предпоследними путями и вещами. Это последнее (не по времени, а по качеству) слово запрещает нам с самого начала смотреть на путь Лютера и на путь Павла как на путь, по которому должны идти также и мы. Безусловно, это - осужденные пути. Собственно говоря, мы не должны повторять ни путь Лютера, ни путь женщины, уличенной в измене мужу (Ин 8:1-11), ни путь разбойника на кресте, ни путь отрешегося Петра, ни путь Павла, ревностно преследовавшего Христа. Это качественно последнее слово раз и навсегда исключает всякий метод. Оно - именно прощающее и только через прощение оправдывающее слово. Следовательно, в нем нет ни намерения, ни права (о чем сейчас можно нередко услышать) поучать сегодняшнюю христианскую общину в том духе, что каждый человек должен стать как Мария Магдалина, как бедный Лазарь, как разбойник на кресте - словом, как эти серые "маргинальные личности", прежде чем он будет способен услышать последнее слово Бога. Насколько мы захотим этим способом подчеркнуть окончательный характер

божественного слова, настолько мы его в действительности подорвем. Содержание христианского провозвестия состоит не в призыве стать подобным каждому из этих библейских персонажей, но в призыве быть как сам Христос. К этому нельзя прийти с помощью того или иного метода, но к этому можно прийти одной лишь верой. В противном случае Евангелие потеряло бы свою цену, свою ценность. Дорогая благодать стала бы дешевой.

Но оправдывающее слово Бога есть также последнее по времени слово. Ему всегда предшествует нечто предпоследнее - поступок, страдание, хождение, акты воли, повержение, восстание, просьба, надежда, следовательно, совершенно всерьез принимаемая вся протяженность времени, в конце которого это слово стоит. Оправданным может быть только то, чему во времени уже предьявлено обвинение. Это означает виновность творения. Не всякий момент времени - время милости, но "День спасения" (2 Кор 6:2) - сейчас, именно сейчас и окончательно сейчас. Время милости - это последнее время в том смысле, что невозможно рассчитывать на последующее, будущее слово за пределами того слова, которое меня настигло сейчас. Есть время, допущенное Богом, время ожидания, приготовления, и есть последнее время, которое судит и отменяет предпоследнее. Лютер должен был пройти через монастырь, Павел - через послушание Закону, разбойник же - через преступление, которое привело его на крест, чтобы услышать последнее слово. Нужно было пройти путь, всю длину пути предпоследних дел, нужно было, чтобы каждый из них под грузом этих дел опустился на колени, - и все же тогда последнее слово стало не венцом предпоследнего, а его полной отменой. Лютер и Павел стояли тогда перед лицом последнего слова точно так же, как разбойник на кресте. Следовательно, было необходимо вступить на путь, хотя и нет пути, ведущего к этой цели, и этот путь пройти до конца, т.е. до того места, где Бог положит ему конец. Таким образом, предпоследнее, полностью отменяемое и упраздняемое последним, сохраняет свою значимость.

Слово оправдывающей божественной благодати никогда не оставляет своей позиции - позиции последнего слова, никогда не выдает себя за только лишь достигнутый результат, который можно было бы получить в начале с тем же успехом, с каким он был получен в конце; путь от предпоследнего к последнему ни в коем случае не отменяется. Слово остается невозвратно последним, иначе оно свелось бы к исчисляемому, к товару и тем самым лишилось бы своей божественной сущности. Благодать стала бы дешевой. Она перестала бы быть даром.

## ПРЕДПОСЛЕДНЕЕ

Но раз оправдание одной лишь благодатью и одной лишь верой остается во всех смыслах последним словом, уместно поговорить теперь и о предпоследних вещах. Поговорить не так, как будто они обладают самостоятельной ценностью, но так, чтобы стала прозрачной их соотношенность с последним. Вести речь о предпоследнем стоит ради последнего. Теперь это, должно быть, уже понятно.

Здесь необходимо поставить вопрос о том, может ли человек жить, лишь исходя из последнего, и можно ли веру, так сказать, продлить во времени. Не всегда ли она выступает лишь в качестве последнего на определенном временном интервале, на многих временных интервалах в течение человеческой жизни? Мы говорим здесь не о воспоминании прошлых моментов веры и не о возобновлении догматического кредо, а о живой вере, которая оправдывает жизнь. Мы спрашиваем: может ли и должна ли эта вера осуществляться ежедневно и ежечасно или и в этом случае протяженность предпоследнего должна вновь и вновь преодолеваться ради последнего? Таким образом, мы ставим вопрос о *предпоследнем в жизни христиан*: не будет ли благочестивым самообманом отрицать предпоследнее? Разве не наша обязанность принять предпоследнее всерьез таким, каким оно существует? Вместе с тем мы также спрашиваем: может ли слово, Евангелие быть растянутым во времени и, следовательно, может ли оно произноситься в любое время одинаковым образом или и в этом случае различимо последнее и предпоследнее? Или, чтобы стало совсем ясно: почему именно в самых серьезных ситуациях (скажем, в состоянии тяжелого потрясения смертью) я часто решаюсь на "предпоследний" образ действий, например на проявляемое в молчании единение с другими в беспомощности по отношению к такому ужасному событию? Почему я решаюсь лишь на молчание даже среди христиан, вместо того чтобы выговорить известные мне, существующие в моем распоряжении библейские слова утешения? Почему так часто немеют уста, которые должны высказать последнее, и я решаюсь на вполне предпоследнюю человеческую солидарность? Недоверие ли это к силе последнего слова, человекобоязнь ли это? Или реальное основание такого образа действий состоит в том, что, зная слово и имея его в своем распоряжении, а значит, господствуя над ситуацией, мы обладаем лишь видимостью последнего, которое в действительности - самое настоящее предпоследнее? Не служит ли сознательное пребывание в предпоследнем здесь и теперь подлинным указанием на последнее, которое Бог говорит в Свое время (правда, также лишь человеческими устами)? Так не ради ли последнего все снова и снова предлагается предпоследнее, которому необходимо следовать с чистой, а не отягощенной совестью? В этом вопросе заключен не один только частный случай, но, по су-



шеству, вся сфера христианского сосуществования и в особенности вся полнота пастырского попечения о душах.

Противоречие между предпоследним и последним может решаться в христианской жизни двумя крайними способами: в "радикальной" форме и в виде компромисса. Сразу же необходимо отметить, что компромиссное решение также относится к крайним.

Сторонники *радикального решения* видят только последнее, которое для них означает лишь одно - полное исключение всего предпоследнего. Последнее и предпоследнее составляют по отношению друг к другу взаимоисключающие противоположности. Христос - враг и разрушитель всего предпоследнего, а предпоследнее враждебно ко Христу. Христос - это знак того, что мир уже созрел для предания огню. Различий не существует, все подлежит суду; разделение проводится лишь по одному признаку: за Христа или против Него. "Кто не со Мною, тот против Меня" (Мф 12:30). Все предпоследнее в человеческих поступках - это грех и отступничество. Ввиду грядущего конца для христиан существует лишь последнее слово и последний поступок. Не имеет значения, если при этом что-нибудь и пропадет - христианин не несет за это ответственности: ведь мир должен прийти в запустение. Пусть при слове Христовом разрушится весь порядок мира: пусть будет либо все, либо ничего. Из последнего слова Бога, которое есть слово милости, получается в этом случае леденящая жестокость закона, который не терпит и сокрушает всякое неповиновение (ср. образ Бранда у Ибсена).

Другое решение - *компромисс*. В этом случае последнее слово в принципе отделено от всего предпоследнего. Предпоследнее хранит собственное обоснование внутри себя, и последнее ему не угрожает. Мир все еще существует, конец еще не пришел, все еще необходимо делать предпоследние вещи, отвечая за этот созданный Богом мир. Все еще необходимо считаться с людьми, такими, как они есть (Великий Инквизитор у Достоевского). Последнее остается всецело по ту сторону повседневности и вместе с тем служит в конечном счете вечным оправданием всего существующего, метафизическим очищением от обвинения, тяготеющего над всем существующим. Из свободного слова благодати возникает закон благодати, который господствует над всем предпоследним, защищая и оправдывая его.

Оба решения - равным образом крайние решения и содержат истину и ложь в равной степени. Оба они крайние, потому что соотносят последнее и предпоследнее как взаимоисключающие противоположности: в одном случае последнее уничтожает предпоследнее, в другом - предпоследнее выводится из области влияния последнего; в одном случае последнее не терпит предпоследнего, в другом - предпоследнее не допускает последнего. Оба случая - непозволительная абсолютизация одинаково правильных и нужных

самих по себе идей. Радикальное решение сосредоточено на мысли о конце всех вещей и о Боге как Судье и Спасителе; в основе компромиссного решения лежит мысль о Боге-Творце и Хранителе. В первом решении абсолютизируется конец, во втором - существующее. Так творение и спасение, время и вечность оказываются в неразрешимом противоборстве, и потому распадается единство самого Бога, разрушается вера в Бога. Представителям радикального решения можно сказать, что Христос не радикален в их смысле; сторонникам компромиссного решения точно так же следует сказать, что Христос не шел на компромиссы; соответственно ни радикализм, ни стремление к компромиссам не выражают существа христианской жизни. Спор о большей серьезности того или иного взгляда незначителен перед исключительной серьезностью Иисуса Христа, который открывает несерьезность обоих решений. Ни идея чистого христианства в себе, ни идея человека, каков он сам по себе, не серьезны; серьезны только действительность Бога и действительность человека, которые в Иисусе Христе стали одним. Не какое-то христианство, а сам Иисус Христос серьезен; но в Иисусе Христе на место радикализма и стремления к компромиссам становится действительность Бога и человека. Не существует христианства в себе: оно уничтожило бы мир; не существует человека самого по себе: он отстранил бы Бога. И то и другое - идеи; в действительности существует лишь Бого-человек Иисус Христос, благодаря которому мир будет сохраняться до тех пор, пока он не созреет для своего конца.

Радикализм всегда проистекает из сознательной или бессознательной ненависти к существующему. Христианский радикализм, удаляющийся от мира или стремящийся усовершенствовать мир, возникает из ненависти к творению. Радикал не может простить Богу Его творения. Он - Иван Карамазов, который зол на созданный мир и который вместе с тем создает образ радикального Христа в легенде о Великом Инквизиторе. Зло, получая в мире власть, заодно впрыскивает христианам яд радикализма. Тогда примирение с миром, таким, каков он есть, примирение, которое дается христианам через Христа, считается изменой и отречением от Христа. Его место занимают ожесточение, недоверие, презрение к людям и миру. Любовь, которая всему верит, все переносит, на все надеется, которая любит мир непосредственно в его зле, любит его любовью Бога (Ин 3:16), превращается в фарисейский отказ от любви к злему - любовь, ограниченную замкнутым кругом благочестивых. Из открытой Церкви Иисуса Христа, которая до последнего служит миру, получается некий, будто бы идеальный, образ первохристианской общины - в нем опять-таки действительность живого Иисуса Христа смешивается с реализацией определенной христианской идеи. Так получается мир, ставший дурным, и христианам позволено стать плохими. Это тот самый безраздельный микроб, который разлагает мир и заставляет христиан становиться

радикальными. В обоих случаях это - ненависть к миру, будь то ненависть безбожника или ненависть набожного. Это отказ от веры в творение с обеих сторон. Однако дьявол не изгоняется силой Вельзевула.

Стремление к компромиссам всегда порождает ненависть к последнему. Дух христианского компромисса происходит из ненависти к оправданию грешника одной лишь благодатью. Мир и жизнь в мире должны защищаться от такого вторжения благодати в их область. С миром следует справляться только средствами мира. Последнее не должно участвовать в формировании способа жизни в мире. Уже вопрос о последнем, попытка выставить слово Бога как авторитет для жизни в мире рассматривается теперь как радикализм, как равнодушие к заданному порядку мира и включенному в этот порядок человеку. Свобода от мира, дарованная христианам Христом, и осуждение мира (1 Ин 2:17) обвиняются в неестественной, противоречащей идее творения отчужденности от мира и человека или даже враждебности по отношению к ним. Взамен таковых провозглашается приспособленчество, доходящее до тупого безразличия, или и вовсе плоская мудрость мира как истинная откровенность к миру и христианская любовь.

Радикалы ненавидят время, сторонники компромисса - вечность, радикалы ненавидят терпение, сторонники компромисса - необходимость решения, радикалы ненавидят благоразумие, сторонники компромисса - недвусмысленность, радикалы ненавидят меру, сторонники компромисса - безмерность, радикалы ненавидят действительность, сторонники компромисса - слово.

Из этого противопоставления вполне ясно, что обе позиции равным образом враждебны христианству; ибо то, что здесь стоит во взаимной вражде, во Христе - одно. Следовательно, вопрос о христианской жизни решается и получает ответ не в радикализме и не в склонности к компромиссам, а в самом Иисусе Христе. Только в Нем разрешается противоречие между последним и предпоследним.

Мы верим в Бога, воплотившегося, распятого и воскресшего в Иисусе Христе. В воплощении нам открывается любовь Бога к Своему творению, в распятии - суд Бога над всякой плотью, в Воскресении - воля Бога создать новый мир. Так что нет ничего более абсурдного, чем разрывать эти три части: ибо в каждой из них заключено целое. Как неверно противопоставлять друг другу теологию Воплощения, теологию Креста и теологию Воскресения, ошибочно абсолютизируя одну из них, так и неправильно действовать подобным же образом в размышлениях о христианской жизни. Христианская этика, основанная только на Воплощении, легко приводит к компромиссному решению; этика, основанная только на Кресте или Воскресении, неизбежно впадает в радикализм и фанатизм. Противоречие разрешается лишь в единстве всех трех сторон.

Что касается отношения к предпоследнему, из предыдущего вытекает, что христианская жизнь не означает ни разрушения, ни утверждения предпоследнего: во Христе действительность Бога встречает действительность мира и нас допускают участвовать в этой состоявшейся встрече. Это встреча по ту сторону всякого радикализма и всякой компромиссной позиции. Христианская жизнь - это соучастие во встрече Христа с миром.

### ПРИГОТОВЛЕНИЕ ПУТИ

Что такое это предпоследнее? Все то, что предшествует последнему, т.е. оправданию грешника одной лишь благодатью, и что считается предпоследним исходя из обнаруженного последнего. Вместе с тем это все то, что следует за последним, чтобы вновь этому последнему предшествовать. Стало быть, не существует предпоследнего самого по себе (так, как если бы нечто само могло оправдать себя в качестве предпоследнего), но нечто становится предпоследним только через последнее и именно в то мгновение, в которое оно уже теряет силу. Следовательно, не предпоследнее - предпосылка последнего, но последнее обуславливает предпоследнее. Значит, предпоследнее - не положение вещей само по себе, но приговор последнего тому, что ему предшествует. Конкретно в качестве предпоследнего мы здесь рассматриваем два качества, в которых проявляется оправдание грешника благодатью: *способность быть человеком и способность делать добро.*

Из сказанного следует нечто решительно важное: предпоследнее необходимо сохранять ради последнего. Произвольное разрушение предпоследнего причиняет серьезный ущерб последнему. Например, там, где нарушены условия, необходимые для человеческой жизни, оправдание человека благодатью и верой, если и не становится совсем невозможным, все же встречает серьезные препятствия. Из этого факта с неизбежностью следует, что, возвещая последнее слово Бога, которое состоит в оправдании грешника одной лишь благодатью, нужно позаботиться также и о предпоследнем с той целью, чтобы не мешать последнему путем разрушения предпоследнего. Провозвестник слова, который попутно не делает все, чтобы это слово могло быть услышано, не относится подобающим образом к тому, что требует слово: предоставить ему возможность свободно распространяться, дать ему прямую дорогу. Слову необходимо приготовить путь. Этого требует само слово.

Приготовление пути для слова - вот о чем идет речь во всех тех местах, где говорилось о предпоследних вещах. Христос Сам пробивает Себе дорогу, когда Он приходит; Он - первопроходец для всех, "стеноружитель" (Мих 2:13). Но сила, явленная в Его приходе, не должна яростно поражать людей, она должна встречать их как безропотно ждущих. Поэтому Его появлению пред-

шествует призыв приготовить путь. Это приготовление пути не сводится к событию внутренней жизни, это также и формирующее деяние в широчайшем, видимом плане. Необходимо вселить надежду в тех, кто ввергнут в глубину человеческой нищеты, в униженных и оскорбленных. Ведь существует такая глубина человеческой несвободы, человеческого убожества, человеческого невежества, которая препятствует милостивому приходу Христа. Существует мера власти, богатства, знания, которая служит препятствием для Христа и Его милости. Существует мера запутанности во лжи, в долгах, в собственной работе, в собственном деле (Пс 9:17), в себялюбии, которая особенно затрудняет приход милости. Упрямство, строптивость и привычка отказывать могут ожесточить человека до того, что Христос уже больше не сможет войти в него с милостью, а лишь в гневе истребит противящегося, что милостивому приходу Христа будет поставлено непреодолимое препятствие и перед стучащим не откроется ни одна дверь.

Но все это не исключает задачи приготовления пути. Более того, для всех, кто знает о приходе Иисуса Христа, это задача безмерной ответственности. Голодный нуждается в хлебе, бездомный - в крыше над головой, бесправный - в правосудии, одинокий - в общении, распущенный - в порядке, раб - в свободе. Голодающего оставить голодным было бы поношением Бога и ближнего, потому что для Бога ближе всего именно нужда ближнего. Ради любви Христовой, которая распространяется на голодного, как и на меня, мы преломляем с ним хлеб и делим с ним кров. Если голодный не приходит к вере, то вина падает на тех, кто отказал ему в хлебе. Добыть хлеб для голодного - это приготовление пути для прихода милости.

Однако то, что здесь происходит, есть предпоследнее. Дать хлеб голодному не означает возвестить ему о милости Бога и оправдании, и принять хлеб еще не означает пребывать в вере. Но для того, кто действует во имя последнего, кто знает о последнем, это предпоследнее соотнесено с последним. Оно - *перед последним*. Начало действия благодати - вот последнее. Мы же должны говорить о приготовлении пути, о предпоследнем ради тех, кто в своем радикализме, отрицающем предпоследние вещи, потерпел неудачу и кому ныне угрожает опасность быть отброшенными даже за пределы предпоследних вещей. Мы должны это говорить также ради тех, кто застрял на предпоследних вещах и успокоился на них и кого теперь все-таки должно привлечь последнее. Мы говорим о предпоследних вещах в конце концов ради тех, а возможно, даже в первую очередь ради тех, кто ни разу не добрался до этих предпоследних вещей и кому сейчас необходимо поспешествовать в том, чтобы слово Бога, последнее, благодать могли к ним прийти.

Конечно, все это было бы неверно понимать в том смысле, что сначала раб должен получить свободу, бесправный - свои права, голодный - свой хлеб, стало быть, сначала должен быть установ-

лен правильный порядок вещей, а затем уже каждый из них сможет стать христианином. Против этого свидетельствуют Новый Завет и церковная история: ведь именно в те периоды, в которые мир, казалось, достигал относительно правильного порядка, отчуждение от веры было особенно глубоким и ужасающим. Следовательно, когда говорится о приготовлении пути для Христа, речь идет не просто о создании определенного желаемого и целесообразного порядка вещей, а значит, о реализации некоторой программы социальных реформ. Хотя приготовление пути, несомненно, предполагает конкретное вмешательство в зримый мир (а конкретность и зримость здесь такие же, как у голода и насыщения), все-таки подобная деятельность относится к духовной действительности, и именно потому, что речь идет в конце концов не о реформировании положения дел в мире, а о приходе Христа. Только за духовным приготовлением пути следует милостивый приход Господа. Но это означает, что зримые дела, которые должны совершиться, чтобы подготовить людей для принятия Иисуса Христа, должны быть делами покорности перед *грядущим* Господом, а следовательно, делами покаяния. Приготовление пути означает покаяние (Мф 3:1 и сл.). Но покаяние означает конкретное изменение, покаяние требует действия. Поэтому и приготовление пути имеет в виду совершенно определенное положение вещей, которое необходимо создать. При попытке точно определить это положение вещей, на которое указывает задача приготовления пути, мы приходим к обоим условиям: *способности быть человеком и способности делать добро*.

Только появление Господа ведет к реализации этих способностей. Однако уже от грядущего Господа падает свет, обнаруживающий проблески человечности и добра, необходимые для настоящей готовности и настоящего ожидания. А что такое человечность и добро, можно узнать только от грядущего и пришедшего Господа. Именно потому, что приходит Христос, мы должны быть людьми и должны быть добры. Христос же не в ад приходит, а к "своим" (Ин 1:11), Он приходит к Своему творению, которое, несмотря на грехопадение, осталось Его творением. Не к дьяволу приходит Христос, а к человеку, несомненно грешному, пропавшему и проклятому человеку, но все же человеку. То, что падшее творение все еще творение и грешный человек все еще человек, явствует непосредственно из того, что Христос приходит к тому и другому, избавляет их от греха и власти дьявола. Из Христа падший мир постигается как мир, который сохраняется и поддерживается Богом для прихода Христа, мир, в котором мы *как люди* можем и должны жить "*по-доброму*" внутри сложившегося порядка вещей. Однако там, где человек превращается в вещь, в товар, в машину и где этот порядок произвольно нарушается, а "добро" и "зло" уже больше неразличимы, там на пути принятия Христа стоит еще одно особое, помимо всеобщей греховности и потерянности мира,

серьезное препятствие. Там мир разрушает сам себя, так что ему всерьез грозит возможность превратиться в нечто сатанинское. Для Бога есть разница, хранит или нарушает человек порядок брака внутри падшего, потерянного мира, по праву поступает или по произволу. Конечно, даже соблюдающий брак и охраняющий право все еще грешник, однако остается небезразличным, учитывается ли, принимается ли всерьез предпоследнее или нет. Принимать во внимание и утверждать предпоследнее ради приближающегося последнего необходимо для приготовления пути.

Возможно, все-таки еще недостаточно ясно сказано, что только грядущий Господь может Сам Себе приготовить путь, что Он поведет человека к совершенно новым человечности и добру и конец всякого приготовления пути для Христа должен состоять как раз в осознании того факта, что мы сами непосредственно никогда не сможем приготовить этот путь и, следовательно, именно требование приготовления пути ведет нас ко всестороннему и полному покаянию. То, что Христос приходит по собственной воле, собственной силой, собственной любовью, что Он может и хочет преодолеть все препятствия, даже самые серьезные, что Он Сам Себе приготовит путь, - это, и, по существу, *только* это превращает нас в тех, кто готовит путь Христу.

Христианская жизнь - это начало последнего во мне, жизнь Иисуса Христа во мне. Но это всегда также и жизнь в предпоследнем, которое дожидается последнего. Серьезность христианской жизни определяется исключительно последним, однако и предпоследнее обладает собственной серьезностью. Правда, эта серьезность выражается как раз в том, что предпоследнее никогда не должно смешиваться с последним, чтобы и то и другое сохраняло собственную серьезность.

Духовная ситуация западного христианства в отношении нашей проблемы характеризуется следующим: последнее в течение вот уже 200 лет с возрастающей силой ставится под вопрос; это угрожает и предпоследнему, ведет к его распаду (оно здесь было поставлено в тесную связь с последним). Разрушение предпоследнего ведет, в свою очередь, к усиленному пренебрежению последним и его обесцениванию. Последнее и предпоследнее тесно связаны друг с другом. Поэтому необходимо усилить предпоследнее путем более выраженного возвещения последнего, а также защищать последнее путем сохранения предпоследнего. Кроме того, в сегодняшнем западном христианстве существует значительная группа людей, которые хотя и придерживаются предпоследних вещей и полны решимости придерживаться их и в дальнейшем, однако при этом ясно не осознают, что предпоследнее связано с последним, или по крайней мере не признают решающего характера этой связи, даже если они не относятся к последнему враждебно. В этом случае утрата последнего рано или поздно приведет к распаду предпоследнего, если это предпоследнее не удастся еще раз выз-

вать к действительности с помощью последнего. То, что в падшем мире пребывает в человечности и добре, находится на стороне Иисуса Христа. Если близость Иисуса Христа возвещается только сломленным и злым, если любовь отца к оставшемуся дома сыну умаляется за счет любви к пропавшему (Лк 15:25-32), это - крайнее искажение Евангелия. Конечно, человечность и добро, о которых мы говорим, это не человечность и добро Иисуса Христа, они не устоят на Суде; и все-таки Иисус полюбил юношу, который сохранил заповеди (Мк 10:17 и сл.). Человечность и добро не должны становиться ценностями сами по себе, но к ним можно и следует стремиться ради Иисуса Христа, в особенности там, где они присутствуют в качестве произвольного остатка прежнего единства с последним. В такой ситуации часто кажется правильное обратиться к человеку просто как к нехристианину и настоять на исповедании его неверия. Однако более по-христиански именно к такому человеку, который сам не отважился бы назвать себя христианином, обратиться как к христианину и с великим терпением помочь ему исповедать Христа.

[1940-1941]



ПАУЛЬ ТИЛЛИХ  
МУЖЕСТВО БЫТЬ

ГЛАВА IV. МУЖЕСТВО И СОУЧАСТИЕ  
(Мужество быть частью)

БЫТИЕ, ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ И СОУЧАСТИЕ

В этой работе вряд ли уместно развивать учение об основополагающей структуре бытия и ее элементах. В "Систематической теологии" (т. I, ч.2) я уже отчасти проделал это. Настоящее исследование соотносится с некоторыми сделанными там выводами, но не повторяет их обоснования. Онтологические принципы имеют полярную природу, что соответствует полярности основополагающей структуры бытия: Я и мир. Первая пара полярных элементов - индивидуализация и соучастие. Их связь с проблемой мужества, если определить мужество как самоутверждение бытия вопреки небытию, очевидна. Но кто выступает субъектом этого самоутверждения? Индивидуальное Я, которое соучаствует в мире, т.е. в структурном универсуме бытия. Самоутверждение человека двусторонне: эти стороны различимы, но неразделимы. Одна из них - это утверждение себя в качестве Я, что есть утверждение обособленного, самоцентрированного, индивидуализированного, единственного в своем роде, свободного, самостоятельного Я. Именно это утверждается в каждом акте самоутверждения. Именно это человек защищает от небытия и мужественно утверждает, принимая небытие в себя. Угроза потерять это Я - сущность тревоги, а осознание конкретного источника этой угрозы - сущность страха. Онтологическое самоутверждение предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям. Онтологическое самоутверждение нельзя считать ни природным, ни духовным, ни добрым, ни злым, ни имманентным, ни трансцендентным. Эти различия возможны лишь потому, что в их основе лежит онтологическое самоутверждение Я как такового. Точно так же по-

нятия, характеризующие индивидуальное Я, предшествуют всем оценкам: обособленность - это не отчуждение, самоцентрированность - это не себялюбие, самостоятельность - это не греховность. Они суть структурные описания и необходимое условие как любви, так и ненависти, как осуждения, так и спасения. Теологам пора покончить с дурной привычкой осуждать любое понятие с элементом "само". Ведь без самоцентрированного Я и онтологического самоутверждения даже само это осуждение не могло бы существовать.

Субъект самоутверждения - самоцентрированное Я. Так как Я самоцентрировано, оно есть индивидуализированное Я. Его можно разрушить, но нельзя разделить: каждая из его частей несет на себе отпечаток именно этого, а не какого-либо другого Я. В то же время его ничем нельзя подменить: его самоутверждение направлено на само себя как на уникального, неповторимого и незаменимого индивида. Теологическое положение о бесконечной ценности каждой человеческой души есть следствие онтологического самоутверждения Я в качестве неделимого и неподменяемого. Именно такой тип самоутверждения называется "мужеством быть собой".

Но Я становится Я лишь потому, что у него есть мир, структурированный универсум, которому оно принадлежит и от которого оно в то же время обособлено. Я и мир коррелятивны. Также коррелятивны индивидуализация и соучастие. Ведь соучастие означает в точности следующее: быть частью того, от чего в то же время быть обособленным. Буквально "соучаствовать" значит "принимать в чем-либо участие". Это выражение может выступать в нескольких значениях. Одно значение - "участвовать совместно с другими в каких-либо событиях". Другое значение - "обладать сообща". Платон говорит о *methexis* ("сообладании") - соучастии индивидуального в универсальном. Третье значение - "быть частью" (например, политического движения).

Во всех случаях соучастие подразумевает частичную тождественность и частичную нетождественность. Часть целого не тождественна целому, которому она принадлежит. Но целое есть то, что оно есть, лишь вместе с этой частью. Наглядный пример - соотношение тела и его частей. Я - это часть того мира, который для этого Я - его мир. Мир не был бы тем, что он есть, без *этого* индивидуального Я. Например, о ком-то говорят, что он отождествил себя с определенным движением. В этом случае соучастие делает его бытие и бытие этого движения отчасти одним и тем же. Для того чтобы понять в высшей степени диалектическую природу соучастия, необходимо мыслить в терминах силы, а не в терминах вещей. Невозможно представить себе частичную тождественность полностью обособленных вещей. Но различные индивиды способны разделять силу бытия. Силу бытия, если бытие выступает в виде государства, могут разделять все его граждане и, особым образом, правители государства. Сила государства - это отчасти и их сила,

хотя его сила трансцендирует их силу, а их сила трансцендирует его силу. Отождествление при соучастии - это отождествление в силе бытия. В этом смысле сила бытия индивидуального Я частично тождественна силе бытия его мира, и наоборот.

Для понятий самоутверждения и мужества это означает, что самоутверждение Я в качестве индивидуального Я всегда подразумевает утверждение той силы бытия, в которой данное Я участвует. Я утверждает себя как участвующее в силе какой-то группы, какого-то движения, мира сущностей, в силе бытия как такового. Самоутверждение, осуществляемое вопреки угрозе небытия, есть мужество быть. Но это не мужество быть собой, а "мужество быть частью".

Понять, что такое "мужество быть частью", непросто. И если для того, чтобы быть собой, мужество необходимо, то стремление быть частью, как может показаться, свидетельствует об отсутствии мужества и желании укрыться под защитой большего целого. Может показаться, что не мужество, а слабость побуждает нас утверждать себя в качестве части. Однако бытие в качестве части свидетельствует о том, что самоутверждение обязательно включает утверждение себя как "участника" и что небытие угрожает этой стороне нашего самоутверждения в той же мере, в какой оно угрожает и другой его стороне, а именно утверждению Я в его качестве индивидуального Я. Нам угрожает не только утрата наших индивидуальных Я, но и утрата соучастия в нашем мире. Поэтому утверждение себя в качестве части требует мужества в той же мере, что и утверждение себя в качестве самого себя. Именно это *единое* мужество принимает двойную угрозу небытия в себя. Мужество быть в своей сущности всегда есть мужество быть частью и мужество быть собой в их взаимозависимости. Мужество быть частью - неотъемлемый компонент мужества быть собой, а мужество быть собой - неотъемлемый компонент мужества быть частью. Но в условиях конечности и отчуждения человека то, что едино в сущности, расколото в существовании. Мужество быть частью обособляется от мужества быть собой, и наоборот; в изоляции каждое из них переживает распад. Тревога, которую они приняли в себя, выходит из-под контроля и становится разрушительной. Это положение определит порядок нашего дальнейшего исследования: сначала нам необходимо рассмотреть проявления мужества быть частью, затем - проявления мужества быть собой, и лишь после этого мы обратимся к мужеству, в котором воссоединяются обе эти стороны.

---

## КОЛЛЕКТИВИСТСКИЕ И ПОЛУКОЛЛЕКТИВИСТСКИЕ ПРОЯВЛЕНИЯ МУЖЕСТВА БЫТЬ ЧАСТЬЮ

Мужество быть частью - это мужество утверждать свое собственное бытие в соучастии. Человек соучаствует в том мире, которому он принадлежит и от которого он в то же время обособлен. Но соучастие в мире становится реальным через соучастие человека в тех составляющих мира, которые образуют жизнь человека. Мир как целое - потенциален, а не актуален. Актуальны лишь те его составляющие, которым человек частично тождествен. Чем большей самосоотнесенностью обладает отдельное бытие, тем более оно способно, в силу полярной структуры реальности, к соучастию. Человек как полностью центрированное бытие, т.е. как личность, способен участвовать во всем, но участвует он лишь посредством той составляющей мира, которая делает его личностью. Лишь в ходе постоянной встречи с другими личностями происходит становление и сохранение личности. Место этой встречи - сообщество. Человек непосредственно соучаствует в природе в той мере, в какой он, как существо телесное, составляет определенную часть природы. Он косвенно соучаствует в природе, и это соучастие опосредовано сообществом в той мере, в какой человек трансцендирует природу, познавая и формируя ее. Без языка нет универсалий; без универсалий невозможно трансцендировать природу и отнестись к ней как к природе. Но язык социален, а не индивидуален. Та составляющая реальности, в которой человек непосредственно принимает участие, и есть то сообщество, которому он принадлежит. Этим, и только этим сообществом опосредовано его соучастие в мире как целом и во всех его частях.

Итак, тот, кто обладает мужеством быть частью, обладает мужеством утверждать себя как часть сообщества, в котором он участвует. Его самоутверждение составляет часть самоутверждения социальных групп, формирующих общество, которому он принадлежит. Исходя из этого можно предположить, что существует не только индивидуальное, но и коллективное самоутверждение и что коллективному самоутверждению угрожает небытие, порождающее коллективную тревогу, которую встречает коллективное мужество. Можно было бы допустить, что в качестве субъекта этой тревоги и этого мужества выступает "личное мы", противопоставленное "личным эго", которые суть части этого субъекта. Но от подобного расширения значения Я придется отказаться. Самость - это самоцентрированность. Не существует центра группы в том смысле, в каком существует центр личности. Может существовать центральная власть, монарх, президент, диктатор. Он может навязывать свою волю группе. Но вовсе не группа решает, когда решает он, хотя группа может следовать этому решению. Таким образом, неверно говорить о "личном мы" и бесполезно прибегать к терминам

"коллективная тревога" и "коллективное мужество". Описывая три эпохи тревоги, мы выявили, что людские массы были охвачены особой тревогой, потому что многие люди оказались в одной и той же порождающей тревогу ситуации, а вспышки тревоги всегда заразительны. Не существует никакой коллективной тревоги, а существует только та тревога, которая охватывает или большинство, или всех членов группы и, становясь всеобщей, лишь усиливается или видоизменяется. Это относится и к тому, что ошибочно называют коллективным мужеством. "Личное мы" не существует в качестве субъекта мужества. Существуют многие Я, которые принимают участие в группе и чей характер отчасти определен этим участием. Гипотетическое "личное мы" есть не что иное, как общее свойство "личных эго", объединенных в группу. Мужество быть частью, подобно всем формам мужества, есть свойство индивидуального Я.

Коллективистское общество - это такое общество, в котором существование и жизнь индивида определены существованием и институтами группы. Мужество индивида в коллективистских обществах - это мужество быть частью. Если обратиться к так называемым первобытным обществам, то можно обнаружить характерные формы тревоги и характерные приемы самовыражения мужества. Отдельные члены группы обнаруживают одинаковую тревогу и страх. Точно так же они одинаковым образом, в соответствии с традициями и установлениями, проявляют мужество и отвагу. И это то мужество, которым полагается обладать каждому члену группы. Во многих племенах мужество принять страдание на себя служит испытанием на полноценную принадлежность группе, а мужество принять смерть на себя - постоянное испытание в жизни большинства групп. Мужество того, кто проходит через эти испытания, и есть мужество быть частью. Он утверждает себя посредством группы, частью которой он является. Потенциальная тревога - тревога затеряться в группе - не актуализируется потому, что происходит полное отождествление индивида с группой. Такая форма небытия, как угроза затеряться в группе, еще не возникла.

Самоутверждение внутри группы подразумевает мужество принять вину со всеми ее последствиями как публичную вину, независимо от того, на ком конкретно лежит ответственность. Группа решает, какую вину нужно искупить во имя группы, а индивид принимает ту систему наказания и расплаты, которую ему предписывает группа. Сознание индивидуальной вины возможно лишь как сознание своего отпадения от установлений и норм, принятых в коллективе. Истина и смысл воплощаются в обычаях и символах группы, и не существует автономного сомнения и вопрошания. Но даже первобытный коллектив, как и любое человеческое сообщество, имеет своих лидеров, хранителей традиций и вождей, заботящихся о будущем. Они должны держаться особняком, дабы судить

и исправлять. Они должны брать на себя ответственность и ставить вопросы. Это неизбежно порождает индивидуальное сомнение и личную вину. Тем не менее всем членам первобытной группы свойственно прежде всего мужество быть частью.

Проследивая историю понятия мужества в первой главе, я говорил об аристократическом понимании мужества в Средние века. Мужество Средних веков, как это вообще свойственно феодальному обществу, в основе своей есть мужество быть частью. Так называемая средневековая философия реализма - это философия соучастия. В ее основе лежит допущение, согласно которому универсалии логически, а коллективы актуально обладают большей реальностью, чем индивид. Частное (буквально: "составляющее часть") обладает силой бытия по причине своего соучастия в универсальном. Самоутверждение, выраженное, например, в чувстве собственного достоинства индивида, становится самоутверждением в качестве вассала, приверженного своему суверену, или члена гильдии, или студента из академической корпорации, или носителя какой-либо социальной функции, к примеру: ремесла, торговли или мастерства. Но Средневековье, несмотря на все свои первобытные черты, не первобытно. В древнем мире произошли два события, которые четко разграничили средневековый и первобытный коллективизм. Первое событие - открытие личной вины, названной пророками виной перед Богом; это открытие стало решающим шагом к персонализации религии и культуры. Второе - возникновение в греческой философии автономного вопрошания, ставшего решающим шагом к проблематизации культуры и религии. Церковь донесла до средневековых народов оба эти элемента. Вместе с ними пришли тревога вины и осуждения и тревога сомнения и отсутствия смысла.

Как и во времена поздней античности, в результате этого процесса могла бы возникнуть ситуация, в которой стало бы необходимым мужество быть собой. Но Церковь обладала противоядием от грозящей тревоги и отчаяния: она сама, ее традиции, ее таинства, ее система воспитания и ее авторитет. Мужество быть частью сакраментального сообщества принимало в себя тревогу вины. Мужество быть частью сообщества, которое соединяет в себе откровение и разум, принимало в себя тревогу сомнения. Поэтому средневековое мужество быть, несмотря на свое отличие от первобытного коллективизма, было мужеством быть частью. Но это породило противоречие, которое в области философской мысли оформилось как выступление номинализма против средневекового реализма, переросшее в постоянный конфликт между ними. Номинализм придает индивидуальному свойство предельной реальности; он мог бы ускорить процесс распада средневековой системы соучастия, если бы ему не помешало усиление авторитета Церкви.

В религиозной практике то же противостояние выразилось в дуализме таинств евхаристии и покаяния. Первое из них было

проводником объективной силы спасения, в которой, как считалось, каждый соучаствовал, присутствуя по возможности каждый день на службе. Следствием такого всеобщего соучастия было то, что вина и благодать ощущались не только как нечто личное, но и как общинное. Наказание грешника носило репрезентативный характер, так что вся община соучаствовала в его страданиях. А освобождение грешника от наказания, как на земле, так и в чистилище, отчасти зависело от репрезентативной святости праведников и от любви тех, кто шел на жертвы во имя этого освобождения. Такая взаимная репрезентация - характернейшая черта средневековой системы соучастия. Средневековые институты, так же как и первобытные формы жизни, воплощают мужество быть частью и мужество принять на себя тревоги небытия. Но средневековому полуколлективизму пришел конец, когда на первый план выступил антиколлективистский полюс, представленный в таинстве покаяния. Принцип, гласящий, что лишь "раскаяние", личное и полное приятие суда и благодати, способно сделать объективные таинства действенными, приводит к сокращению и даже исключению этого объективного компонента, этой репрезентации и соучастия. В акте раскаяния каждый одиноч перед Богом; Церкви было трудно соединять такой компонент с объективным компонентом. В конце концов это оказалось просто невозможным, и система распалась. В это же время номиналистская традиция обретала силу и освобождалась от церковной гетерономии. В эпоху Реформации и Возрождения пришел конец средневековому мужеству быть частью, этой полуколлективистской системе; новые процессы выдвигали на первый план вопрос о мужестве быть собой.

#### НЕОКОЛЛЕКТИВИСТСКИЕ ПРОЯВЛЕНИЯ МУЖЕСТВА БЫТЬ ЧАСТЬЮ

В качестве реакции на преобладание в современной западной истории мужества быть собой возникли движения неокolleктивистского типа: фашизм, нацизм и коммунизм. Их отличие от первобытного коллективизма и средневекового полуколлективизма имеет три аспекта. Во-первых, неокolleктивизму предшествовало освобождение автономного разума и создание технической цивилизации. Он использует в своих целях научно-технические достижения этой цивилизации. Во-вторых, неокolleктивизм возник в ситуации, в которой ему приходилось конкурировать с другими тенденциями, даже внутри самого неокolleктивистского движения. Поэтому неокolleктивизм оказался не таким устойчивым и надежным, как прежние формы коллективизма. Из этого следует третье, наиболее явное отличие - тоталитарные методы, которыми пользуется современный коллективизм, существующий в форме

национального государства или наднациональной империи. Тоталитарные методы - необходимое средство поддержания централизованной технической организации и, что более важно, подавления тех тенденций, которые, предлагая альтернативы существующему порядку и способствуя принятию индивидуальных решений, подтачивают неокolleктивистскую систему. Но эти три отличительных признака не избавляют неокolleктивизм от многих черт первобытного коллективизма, прежде всего от самоутверждения в соучастии и от мужества быть частью, которым отводится особая роль.

Рецидив племенного коллективизма заметен на примере нацизма. Основой этого стала немецкая идея *Volksgeist* (духа нации). Мифология "крови и почвы" укрепила эту тенденцию, а мистическое обожествление фюрера довершило процесс. По сравнению с нацизмом коммунизм в период своего зарождения был рациональной эсхатологией, движением критики и надежды, во многом подобным профетическим направлениям мысли. Однако после создания коммунистического государства в России рациональный и эсхатологический компоненты были отброшены и вовсе исчезли, а рецидив племенного коллективизма затронул все сферы жизни. Русский национализм в его политической и мистической формах слился воедино с коммунистической идеологией. Сегодня в коммунистических странах самый страшный еретик - "космополит". Коммунисты, несмотря на профетические элементы своего учения, почитание разума и поразительные производственно-технические достижения, также пришли к племенному коллективизму.

Именно поэтому неокolleктивистское мужество быть частью можно изучать главным образом в его коммунистических проявлениях. Роль коммунизма в мировой истории нужно рассматривать в свете онтологии самоутверждения и мужества. Если характеризовать коммунистический неокolleктивизм, основываясь лишь на таких второстепенных факторах, как русский характер, история царизма, сталинский террор, динамика тоталитарной системы, соотношение политических сил в мире, то можно упустить из виду суть вопроса. Все эти факторы сыграли свою роль, но все же главная причина в другом. Все эти факторы способствуют сохранению и распространению системы, но не составляют ее сущности. Сущность системы состоит в том, что она предлагает мужество быть частью народным массам, жившим в условиях усиливавшейся угрозы небытия и растущего чувства тревоги. В Новое время с удивительной быстротой были полностью уничтожены устойчивые уклады жизни, предоставлявшие людям традиционные типы мужества быть частью или - с начала XIX в. - новые возможности проявить мужество быть собой. Это произошло и по сей день происходит как в Европе, так и в самых отдаленных частях Азии и Африки; иными словами, это мировой процесс. Тем, кто оказывается неспособным утверждать себя в старом коллективизме, коммунизм предлагает новый коллективизм, а вместе с ним - и новое



мужество быть частью. В убежденных коммунистах мы обнаруживаем готовность пожертвовать любым индивидуальным исполнением ради самоутверждения группы и достижения общей цели движения. Однако вполне возможно, что сам борец за дело коммунизма не согласился бы с подобной характеристикой своей деятельности. Возможно, он, как это свойственно фанатикам, не замечает собственной жертвы. Скорее всего он считает, что вступил на единственно верный путь самоисполнения. Если он утверждает себя через утверждение коллектива, в котором он соучаствует, то коллектив возвращает ему его Я, коллективом наполненное и в коллективе исполненное. Он отдает большую часть того, что принадлежит его индивидуальному Я, вплоть до его существования как отдельно взятого существа во времени и пространстве, но обратно он получает гораздо больше, потому что его подлинное бытие заключено в бытии группы. Подчиняя себя коллективному делу, он отрывается в себе от того, что не охвачено самоутверждением коллектива и что, как он полагает, недостойно утверждения. Таким образом, тревога индивидуального небытия переходит в тревогу по поводу коллективного, а тревогу по поводу коллективного побеждает мужество утверждать себя, соучаствуя в коллективе.

Это можно обнаружить, если обратиться к трем основным типам тревоги. Убежденному коммунисту, как и всякому человеку, свойственна тревога судьбы и смерти. Любое существо без исключения реагирует на угрозу небытия отрицательно. Террор тоталитарного государства, неспособный приводить в трепет граждан этого государства, был бы бессмысленным. Но мужество быть частью того целого, от которого исходит угроза террора, принимает в себя тревогу судьбы и смерти. В процессе такого соучастия каждый утверждает то, что может обернуться для него разрушением и смертью.

Более глубокий анализ выявляет следующую структуру: соучастие предполагает частичную тождественность и частичную нетождественность. Судьба и смерть способны нанести удар индивиду или даже разрушить ту его часть, которая не тождественна коллективу, в котором он соучаствует. Но существует и другая часть индивида, что обусловлено частичной тождественностью при соучастии. Требования и действия целого не вредят этой части, не разрушают ее. Она трансцендирует судьбу и смерть. Она вечна в том же смысле, в каком вечен коллектив, а именно как сущностное проявление универсальности бытия. Необязательно, чтобы члены коллектива все это осознавали. Но это то, что незримо присутствует в их эмоциях и действиях. Они бесконечно захвачены исполнением группы. Именно в этой захваченности они черпают свое мужество быть. Слово "вечный" не следует путать со словом "бессмертный". В старом и новом коллективизме не существует представления об индивидуальном бессмертии. Коллектив, в кото-

ром человек соучаствует, заменяет ему индивидуальное бессмертие. Однако это и не покорность полному уничтожению - что делало бы невозможным любое мужество быть, - но это то, что над бессмертием и полным уничтожением; это - соучастие в том, что трансцендирует смерть, а именно в коллективе и - через него - в самом-бытии. Находясь в таком положении, человек чувствует в тот самый момент, когда жертвует своей жизнью, что он включен в жизнь коллектива и посредством этого в жизнь Вселенной на правах ее неотъемлемой части, хотя и не на правах отдельного существа. Этот тип мужества подобен стоическому мужеству быть, и в конечном счете именно стоицизм лежит в основе этой позиции. Сегодня, как и во времена поздней античности, можно с полным правом сказать, что стоическая позиция, даже если она существует в форме коллективизма, представляет собой единственную серьезную альтернативу христианству. Различие между настоящим стоиком и неокolleктивистом состоит в том, что последний связан в первую очередь с коллективом и лишь во вторую - со Вселенной, в то время как стоик прежде всего связан с универсальным Логосом и лишь затем - с той или иной человеческой группой. Но в обоих этих случаях именно мужество быть частью принимает тревогу судьбы и смерти в себя.

Подобным же образом неокolleктивистское мужество принимает в себя тревогу сомнения и отсутствия смысла. Непоколебимое коммунистическое самоутверждение препятствует проявлению сомнений и распространению тревоги отсутствия смысла. Смысл жизни есть смысл коллектива. Даже жертвы террора, вытесненные на низшие ступени социальной иерархии, не сомневаются в истинности принципов. Все, что происходит в их жизни, связано с проблемой судьбы, и мужество нужно им для того, чтобы преодолеть тревогу судьбы и смерти, а не тревогу сомнения и отсутствия смысла. Коммунист, пребывая в состоянии уверенности, с презрением взирает на западное общество. Он видит, что буржуазному обществу свойственны значительная доля тревоги и сомнения, и воспринимает это как главный признак его болезненного состояния и близкого конца. В этом кроется одна из причин гонений и запрета в неокolleктивистских обществах на большинство направлений современного искусства, хотя сами эти страны в предкоммунистический период немало способствовали возникновению и развитию современного искусства и литературы, а коммунизм на стадии борьбы за власть использовал в своей пропаганде свойственную этому искусству антибуржуазность. После того как коллектив занял господствующее положение в государстве и исключительное значение получило утверждение себя как части, от подобных выражений мужества быть собой пришлось отказаться.

Неокolleктивистское мужество быть частью также принимает в себя и тревогу вины и осуждения. Тревога вины возникает у неокolleктивиста не потому, что он осознал свой личный грех, а по-

тому, что он уже согрешил или, быть может, еще согрешит перед коллективом. В этом смысле коллектив заменяет ему Бога суда, покаяния, наказания и прощения. К коллективу обращена его исповедь, и порой эта исповедь по форме своей напоминает те, что были свойственны раннему христианству или сектантским группам более позднего периода. Коллектив судит и наказывает его. К коллективу обращается он, если жаждет прощения и желает исправиться. Если коллектив вновь принимает его, то вина его преодолена и новое мужество быть становится возможным. Однако бесполезно пытаться понять эти удивительнейшие особенности коммунистического способа существования, не дойдя до их онтологических корней и не осознав, какой экзистенциальной силой обладают они в системе, основанной на мужестве быть частью.

Это описание, как и описание ранних форм коллективизма, типологическое. Сама природа типологического описания предполагает, что описанный тип редко актуализируется полностью. Любое описание будет в большей или меньшей степени неточным, могут возникнуть смешанные или переходные типы, разного рода отклонения. В мои намерения не входило дать исчерпывающий анализ ситуации в России, учесть роль православной Церкви, или различных национальных движений, или отдельных инакомыслящих. Я хотел описать неокolleктивистскую структуру и свойственный ей тип мужества в том виде, в каком они проявились прежде всего в современной России.

#### **МУЖЕСТВО БЫТЬ ЧАСТЬЮ В ОБЩЕСТВЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО КОНФОРМИЗМА**

Тот же методологический подход возможен и по отношению к тому, что я называю демократическим конформизмом. Демократический конформизм в его наиболее характерной форме мы встречаем в сегодняшней Америке, однако корни этого явления уходят в далекое прошлое Европы. Невозможно понять суть этого явления, как и в случае с неокolleктивистским образом жизни, если принимать во внимание лишь такие второстепенные факторы, как жизнь в условиях приграничной зоны, необходимость объединить множество национальностей, длительная изоляция от активной мировой политики, влияние пуританизма и т.д. Чтобы понять сущность этого явления, нужно спросить себя: на каком типе мужества основан демократический конформизм, как это мужество справляется с тревогами человеческого существования, как оно соотносится с неокolleктивистским самоутверждением, с одной стороны, и с проявлениями мужества быть собой - с другой? Но прежде необходимо отметить следующее. С начала 30-х годов Америка испытала на себе сильнейшее воздействие европейских и азиатских

культур, в результате чего проявило себя либо мужество быть собой в его крайней форме (так возникли экзистенциалистская литература и искусство), либо трансцендирующее мужество, различными способами преодолевающее тревогу нашего времени. Но это воздействие ощутили на себе немногие, лишь интеллигенция да те, кого решающие события мировой истории заставили задуматься над вопросами современного экзистенциализма. Это воздействие не затронуло большинства ни одной из социальных групп и не изменило господствующих умонастроений и основных течений мысли или соответствующих социальных структур и функций. Напротив, стремление быть частью и утверждать свое бытие через соучастие в заданных жизненных структурах растет с поразительной быстротой. Конформность\* постоянно усиливается, однако она еще не приняла форму коллективизма.

Неостойки эпохи Возрождения, превратив мужество пассивного принятия судьбы, свойственное древним стоикам, в активное сопротивление судьбе, проложили дорогу тому мужеству быть, которое свойственно демократическому конформизму Америки. В произведениях искусства эпохи Возрождения символом судьбы становится ветер, наполняющий паруса корабля, в то время как человек стоит у штурвала и определяет направление движения в той мере, в какой возможно определить его при заданных условиях. Человек старается актуализировать все свои потенции, а эти потенции неисчерпаемы. Ведь он - микрокосм, в котором потенциально присутствуют все космические силы и который соучаствует во всех сферах и уровнях Вселенной. Именно в нем продолжается творческий процесс Вселенной, началом которого был он сам как цель и центр творения. А теперь человек призван сформировать свой мир и самого себя в соответствии с данными ему созидательными силами. В человеке природа приходит к своему исполнению, а он принимает ее в свое знание и преобразующую техническую деятельность. В изобразительном искусстве природа вовлечена в сферу человека, а человек перенесен в сферу природы, и их красота показана как достигшая своих предельных возможностей.

Субъект этого творческого процесса - индивид, который в своем качестве индивида есть единственный представитель Вселенной. Особая роль отводится творческой личности, гению, в котором, как это позже сформулировал Кант, бессознательное творческое начало природы прорывается в сознание человека. Таких людей, как Пико делла Мирандола, Леонардо да Винчи, Джордано Бруно, Шефтсбери, Гёте, Шеллинг, вдохновляла идея соучастия в творческом процессе Вселенной. У них энтузиазм и рациональность слились воедино. Их мужество было мужеством

---

\* Конформность - социологический термин, указывающий на тот аспект личности, который позволяет ей вступать в согласие с группой: принять мнение большинства и соблюдать действующие в группе нормы.

быть собой и мужеством быть частью. Учение об индивидуе как микрокосме, участвующем в творческом процессе макрокосма, представляло им возможность для синтеза подобного рода.

Созидательная деятельность человека развивается от потенциальности к актуальности таким образом, что все актуализированное обладает возможностью дальнейшей актуализации. Такова основополагающая структура прогресса. Однако вера в прогресс, несмотря на то что она была описана в терминах, заимствованных у Аристотеля, резко отличалась от позиции самого Аристотеля и всего античного мира. У Аристотеля движение от потенциальности к актуальности вертикально, т.е. идет от низших к высшим формам бытия. А прогрессивизм Нового времени рассматривает это движение как горизонтальное, протекающее во времени и направленное в будущее. Такова главная форма самоутверждения, свойственная западной цивилизации Нового времени. Это самоутверждение было формой мужества, ведь ему пришлось принять в себя ту тревогу, которая нарастала по мере углубления знания о Вселенной и о нашем мире внутри ее. Коперник и Галилей вытолкнули Землю из центра мира. Земля стала маленькой, и, несмотря на то что Джордано Бруно в состоянии "героического аффекта" ринулся в бесконечность Вселенной, ощущение потерянности в океане космических тел с их незабываемыми законами движения прокралось в сердца многих людей. Мужество Нового времени было не просто оптимизмом. Оно было призвано принять в себя глубокую тревогу небытия внутри Вселенной, лишенной границ и понятного человеку смысла. Можно было мужественно принять эту тревогу, но устранить ее было невозможно; она возникала всякий раз, когда мужество ослабевало.

Таков важнейший источник мужества быть частью творческого процесса природы и истории, которое развилось в западной цивилизации, и наиболее наглядно в Новом Свете. Однако это мужество претерпело множество изменений, прежде чем превратилось в конформистский тип мужества быть частью, характерный для сегодняшней американской демократии. Космический энтузиазм эпохи Возрождения исчез под воздействием протестантизма и рационализма, а когда он вновь возник в движении классического романтизма в конце XVIII - начале XIX в., то оказалось, что он не может стать достаточно влиятельным в индустриальном обществе. Соединение индивидуальности и соучастия, основанное на космическом энтузиазме, распалось, породив ситуацию постоянного противостояния мужества быть собой, присутствовавшего в возрожденческом индивидуализме, и мужества быть частью, присутствовавшего в возрожденческом универсализме. Реакционные попытки восстановить средневековый коллективизм или утопические попытки создать новое органическое общество бросили вызов крайним формам либерализма. Либерализм и демократия могут прийти в столкновение в двух случаях: когда либерализм подрывает демо-

кратический контроль над обществом либо когда демократия перерастает в тиранию, становится ступенькой к тоталитарному коллективизму. Но кроме этих динамических и бурных процессов было возможно и более спокойное, неагрессивное развитие: так возникла демократическая конформность, которая сдерживает все крайние формы мужества быть собой, но не разрушает элементы либерализма, которые отличают ее от коллективизма. Великобритания первая пошла по этому пути. Противостояние либерализма и демократии проясняет также и многие особенности американского демократического конформизма. Однако за всеми этими изменениями всегда стоит мужество быть частью созидательного процесса истории, что делает современное американское мужество выдающимся типом мужества быть частью. Соответствующее этому мужеству самоутверждение - это утверждение себя как участника творческого развития человечества.

Стороннему наблюдателю из Европы американское мужество может показаться чем-то странным; его символизирует прежде всего мужество первых переселенцев, однако и сегодня этот тип мужества характерен для большинства американцев. Человек может пережить трагедию, удары судьбы, крушение идеалов, даже испытать чувство вины и минутное отчаяние, однако он не чувствует себя раздавленным, обреченным, лишенным надежды и смысла. Римский стоик, переживая подобные потрясения, воспринимал их с мужеством покорности. Типичный американец, утратив основания своего существования, вырабатывает новые основания. Это с уверенностью можно сказать как об индивиде, так и о нации в целом. Экспериментировать можно постоянно, ведь неудачный эксперимент - еще не повод для уныния. Участие в созидательном процессе, конечно же, подразумевает риск, неудачи, потрясения. Но все это не может подорвать основы мужества.

Следовательно, сила и значимость бытия присутствуют в самом созидательном акте. Таков частичный ответ на вопрос, который так часто задают иностранцы, особенно теологи: ради чего все это? Какова цель всех этих замечательных средств, полученных в результате созидательной деятельности американского общества? Не случилось ли так, что средства поглотили цели, и не свидетельствует ли неограниченное созидание средств об отсутствии целей? Даже многие урожденные американцы склонны сегодня ответить на последний вопрос утвердительно. Но на самом деле вопрос о создании средств значительно сложнее. Глубинную цель созидания, его *telos* составляют вовсе не орудия труда и технические средства, *telos* - это само созидание. Средства - нечто большее, чем просто средства; они воспринимаются как творения, как символы бесконечности возможностей, свойственных созидательной способности человека. Само-бытие созидательно по своей сути. Тот факт, что сегодня исходно религиозное слово "творческий" без колебаний применяется как христианами, так и нехристианами по отно-

шению к созидательной деятельности человека, свидетельствует о том, что творческий процесс истории воспринимается как божественный. Именно поэтому он подразумевает мужество быть его частью. (Я считаю, что в этом контексте уместнее говорить о созидательном, а не о творческом процессе, так как имеется в виду прежде всего материальное созидание.)

Первоначально демократически-конформистский тип мужества быть частью был явно связан с идеей прогресса. Мужество быть частью прогресса группы, нации, всего человечества выразилось в некоторых разновидностях типично американского взгляда на жизнь: в философии прагматизма и философии процесса, в этике роста, в методах прогрессивного образования, в борьбе за демократию. Но даже если вера в прогресс подорвана, как, например, сегодня, то это вовсе не означает, что этот тип мужества неизбежно разрушается. Слово "прогресс" может обозначать два явления. Любое действие, в результате которого создается нечто сверх того, что уже существовало, есть прогресс ("прогресс" буквально значит "движение вперед"). В этом смысле действие и вера в прогресс неразделимы. Другое значение прогресса - универсальный, метафизический закон неуклонной эволюции, ведущей через накопление к созданию все более высоких ценностей и форм. Доказать существование подобного закона невозможно. Большинство процессов обнаруживают равновесие между достижениями и потерями. Тем не менее существует необходимость в постоянном росте, иначе все прошлые достижения будут утрачены. Мужество соучастия в созидательном процессе не зависит от метафизической идеи прогресса.

Мужество быть частью созидательного процесса принимает в себя все три главных вида тревоги. Мы уже описывали то, как мужество справляется с тревогой судьбы. В обществе, основанном на жесткой конкуренции, это имеет особое значение, ведь социальная защищенность индивида практически сведена к нулю. Этот тип тревоги, которую побеждает мужество быть частью созидательного процесса, имеет большое значение сегодня: судьба грозит безработицей или утратой экономической базы, ведь именно эти явления могут лишить человека такого соучастия. Только исходя из этой ситуации можно понять, каким огромным потрясением для американского народа была великая депрессия 30-х годов, повлекшая за собой массовую утрату мужества быть. Тревога смерти обычно преодолевается двумя способами. Люди прилагают максимальные усилия для того, чтобы исключить присутствие смерти из повседневной жизни: мертвым запрещено обнаруживать свою смерть, их превращают в подобие живущих. Другой (и более важный) способ - это вера в продолжение жизни после смерти, так называемое бессмертие души. Это не христианское и даже вряд ли платоническое учение. Христианство говорит о воскресении и вечной жизни, платонизм - о соучастии души в надвременной сфере сущностей.

Однако представление Нового времени о бессмертии подразумевает непрерывность участия в созидательном процессе - "времени и миру нет конца". Не вечный покой человека в Боге, а именно безграничный вклад человека в динамику Вселенной придает ему мужество смотреть в лицо смерти. Для надежды такого рода Бог почти не нужен. Конечно же, к Богу можно относиться как к гарантии бессмертия, но даже без этой гарантии вера в бессмертие остается неколебимой. Для мужества быть частью созидательного процесса важно именно бессмертие, а не Бог, за исключением тех случаев, когда, как у некоторых теологов, Бог отождествляется с созидательным процессом.

Потенциально тревога сомнения и отсутствия смысла так же сильна, как и тревога судьбы и смерти. Ее возникновение обусловлено конечностью самой созидательной деятельности. И, несмотря на то что, как мы уже заметили, важно не орудие труда само по себе, но орудие труда как результат человеческого созидания, вопрос "Ради чего?" не может быть вытеснен до конца. Этот вопрос, хотя его и замалчивают, всегда может возникнуть вновь. Сегодня мы видим, как эта тревога усиливается, а мужество, которое призвано принять ее в себя, ослабевает. Тревога вины и осуждения имеет глубокие корни в американском сознании. Это вызвано влиянием пуританизма, а также пиетистских евангелических движений. Эта тревога сильна, даже если ее религиозная основа подорвана. Однако в условиях господства мужества быть частью созидательного процесса она видоизменилась. Осознание вины возникает в том случае, если человек недостаточно приспособился к творческой деятельности общества и его достижения незначительны. Именно та социальная группа, в созидательной деятельности которой человек участвует, судит его, прощает и восстанавливает в правах в том случае, если он сумел приспособиться и его достижения стали заметны. Именно поэтому опыт оправдания или прощения грехов теряет экзистенциальную значимость по сравнению со стремлением человека освятить и преобразовать как свое собственное бытие, так и свой мир. От человека требуется стремление начинать все заново. Вот как мужество быть частью созидательного процесса принимает в себя тревогу вины.

Соучастие в созидательном процессе требует конформности и умения приспосабливаться к особенностям общественного созидания. Необходимость в этом усиливается по мере того, как методы созидания становятся все более единообразными и универсальными. Техническое общество приобретает устойчивую структуру. Конформность в том, что необходимо для обеспечения нормального функционирования огромного механизма производства и потребления, растет по мере усиления воздействия средств публичной коммуникации. Политическая борьба с коллективизмом выявила черты коллективизма у тех, кто сам с ним боролся. Этот процесс продолжается до сих пор и может привести к укреплению конформ-



ных свойств в том типе мужества быть частью, который представлен в сегодняшней Америке. Конформизм может сблизиться с коллективизмом не столько в экономической и даже политической сфере, сколько на уровне повседневной жизни и обыденного сознания. Произойдет ли это, а если да - то в какой степени, отчасти зависит от силы сопротивления тех, кто представляет противоположный полюс мужества быть - мужество быть собой. В следующей главе мы обсудим важный элемент их самовыражения - критику конформистских и коллективистских форм мужества быть частью. Все эти критические подходы основаны на признании того, что в разных формах мужества быть частью содержится угроза индивидуальному Я. Именно опасность утратить свое Я порождает протест против мужества быть частью и ведет к возникновению мужества быть собой - мужества, которому, в свою очередь, грозит утрата мира.

## ГЛАВА V. МУЖЕСТВО И ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ (Мужество быть собой)

### ВОЗНИКНОВЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА И МУЖЕСТВО БЫТЬ СОБОЙ

Индивидуализм - это самоутверждение индивидуального Я как такового, независимо от соучастия Я в своем мире. Индивидуализм противоположен коллективизму, самоутверждению Я как части целого, независимо от его специфики как индивидуального Я. Индивидуализм зародился под гнетом первобытного коллективизма и средневекового полукolleктивизма. Он смог развиваться под защитным слоем демократической конформности и затем вышел на поверхность в умеренных либо радикальных формах в рамках экзистенциалистского движения.

Опыт личной вины и индивидуального вопрошания подорвал основы первобытного коллективизма. Обе эти силы действовали на закате античности и породили радикальный неконформизм киников и скептиков, умеренный неконформизм стоиков, а также попытки достичь трансцендентное основание для мужества быть, предпринятые стоицизмом, мистицизмом и христианством. Эти тенденции присутствовали и в средневековом полукolleктивизме, который, как и ранний коллективизм, пришел к концу, когда выявились опыт личной вины и разлагающая сила радикального вопрошания. Но полукolleктивизм не вел непосредственно к индивидуализму. Протестантизм, при всем его внимании к индивидуальной совести, упрочился как строго авторитарная и конформная система, во всем подобная своему противнику, католической церкви эпохи Контрреформации. Ни для одной из этих двух кон-

фессиональных групп не был характерен индивидуализм. И даже за их пределами индивидуализм существовал лишь в скрытом виде, ибо обе эти конфессии выбрали индивидуалистические тенденции Возрождения и приспособили их к своей церковной конформности.

Такая ситуация просуществовала лишь 150 лет. По завершении этой эпохи - эпохи конфессиональной ортодоксии - личностный элемент вновь заявил о себе. Пиеизм и методизм снова сосредоточили внимание на личной вине, личном опыте и индивидуальном совершенствовании. Эти движения не стремились отклониться от церковной конформности, но они неизбежно отклонялись от нее; субъективное благочестие способствовало победоносному возвращению автономного разума. Пиеизм проложил дорогу Просвещению. Но даже Просвещение не считало себя индивидуалистическим. Человек доверял не той конформности, которая основана на библейском откровении, а той, которая должна основываться на силе разума каждого индивида. Предполагалось, что принципы практического и теоретического разума универсальны и способны создать с помощью исследования и воспитания новый тип конформности.

Вся эпоха поверила в принцип "гармонии" - в то, что гармония есть закон Вселенной, в соответствии с которым деятельность индивида, пусть истолкованная и реализованная предельно индивидуалистически, "за спиной" отдельного исполнителя, устремлена к гармоническому целому, к истине, с которой в конце концов согласится огромное большинство, к добру, в котором все большее число людей сможет соучаствовать, к конформности, которая будет основана на свободной деятельности каждого индивида. Индивид может оставаться свободным, не разрушая при этом группу. Казалось, что система экономического либерализма подтверждает это положение: законы рынка за спиной рыночных конкурентов стимулируют производство максимального количества товаров для всех. Система либеральной демократии доказала, что свобода индивидуальных политических решений отнюдь не означает неизбежного разрушения политической конформности. Прогресс в науке доказал, что индивидуальное исследование и свобода научных убеждений не препятствуют единству науки в целом. Сложившаяся система воспитания доказала, что принцип свободного развития ребенка как индивида не лишает его возможности стать активным членом конформного общества. А творцы Реформации, как о том свидетельствует история протестантизма, были убеждены в том, что свободная встреча каждого человека с Библией способна создать церковную конформность, невзирая на индивидуальные и даже конфессиональные различия. Поэтому сформулированный Лейбницем закон предустановленной гармонии никоим образом не казался абсурдным: Лейбниц учил, что монады, из которых состоит все существующее, несмотря на то

что у них нет ни окон, ни дверей, которые они могли бы открыть друг перед другом, соучаствуют в одном и том же мире, присутствующем в каждой из них, независимо от того, постигается этот мир смутно или отчетливо. Казалось, что проблема индивидуализации и соучастия решена как теоретически, так и практически.

Мужество быть собой в понимании эпохи Просвещения - это такой тип мужества, при котором индивидуальное самоутверждение подразумевает соучастие во всеобщем, рациональном самоутверждении: себя утверждает не индивидуальное Я как таковое, а индивидуальное Я как носитель разума. Такое мужество быть собой - это мужество следовать разуму и не подчиняться власти иррационального. В этом (и только в этом) отношении оно есть форма неостоицизма. Ибо мужество быть эпохи Просвещения - это не покорное мужество быть. Оно не только смело встречает превратности судьбы и неизбежность смерти, но и утверждает себя как способное преобразовывать реальность в согласии с требованиями разума. Это борющееся, дерзающее мужество. Угрозу отсутствия смысла оно побеждает мужественным действием. Угрозу вины оно побеждает, признавая, что ошибки, недостатки, злодеяния неизбежно присутствуют как в индивидуальной, так и в общественной жизни, но при этом настаивая на том, что воспитание призвано их преодолеть. Мужество быть собой в эпоху Просвещения - это мужество утверждать себя в движении от низшей к высшей ступени рациональности. Очевидно, что этот вид мужества быть должен стать конформным в момент, когда завершится его революционная борьба с тем, что противоречит разуму, т.е. вместе с победой буржуазии.

#### РОМАНТИЧЕСКИЕ И НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ МУЖЕСТВА БЫТЬ СОБОЙ

Романтизм выработал такое понятие индивидуальности, которое отличается как от средневекового, так и от просвещенческого понятия, хотя и содержит элементы того и другого. Индивид выделяется своей уникальностью как единственное в своем роде бесконечно значимое выражение сути бытия. Пути Бога ведут не к достижению конформности, а к установлению различий. Настоящее мужество быть - это самоутверждение своей уникальности, отстаивание требований своей индивидуальной природы. Но это не то же самое, что своеволие и иррациональность: ведь уникальность индивида заложена в его творческих возможностях. Однако опасность этого очевидна. Романтическая ирония поставила индивида над любым содержанием и таким образом опустошила его: он более не был обязан всерьез в чем-либо участвовать. Для такого человека,

как Фридрих Шлегель, мужество быть индивидуальным Я обернулось пренебрежением к соучастию, и в то же время оно обернулось - и это была реакция на бессодержательность подобного самодовольствия - желанием вернуться в коллектив. Шлегель, а вместе с ним многие радикальные индивидуалисты прошлого столетия стали католиками. Мужество быть собой потерпело крах, и человек обратился к тому институту, который воплощал мужество быть частью. Но существовала и другая сторона романтической мысли, способствовавшая такому обращению: это тот особый смысл, которым наделялись коллективы и полукolleктивистские сообщества, идеал "органического общества". Организм, как это уже случалось и раньше, стал символом равновесия индивидуализации и соучастия. Однако в начале XIX в. историческая функция этого символа сводилась к выражению не столько потребности в равновесии, сколько ностальгии по коллективистскому полюсу. Этим воспользовались все реакционно настроенные группы того времени, которые, руководствуясь политическими или интеллектуальными мотивами, а порой тем и другим, старались воссоздать "новое средневековье". Таким образом, романтизм породил как радикальную форму мужества быть собой, так и (несбывшуюся) мечту о радикальной форме мужества быть частью. Романтизм как позиция пережил романтизм как движение. Так называемая богема стала продолжением романтического мужества быть собой. Представители богемы продолжили романтическую борьбу против господства буржуазии и свойственного ей конформизма. Как движение романтизма, так и его порождение - богема\* решительным образом повлияли на современный экзистенциализм.

Но как богема, так и экзистенциализм испытали на себе воздействие другого движения, отстаивавшего мужество быть собой, - натурализма. Слово "натурализм" используют в самых разных значениях. Мы ограничимся той разновидностью натурализма, в которой присутствует индивидуалистическая форма мужества быть собой. Ницше - выдающийся представитель такого натурализма. Он - романтический натуралист и в то же время один из самых важных (возможно, наиболее важный) предшественников экзистенциалистского мужества быть собой. Может показаться, что выражение "романтический натурализм" есть противоречие в терминах. Кажется, что между свойственной романтизму воображению самотрансцендированием и свойственным натурализму самоограничением эмпирической данностью лежит пропасть. Но натурализм - это отождествление бытия и природы и, следовательно, отрицание сверхприродного. Такое отождествление оставляет от-

---

\* Богема - феномен европейской культуры XIX — начала XX в., порождение позднего романтизма. Главный герой литературы богемы - студент или свободный художник, для которого типичны презрение к богатству и социальной стабильности, культ свободной любви, склонность к странствиям.

крытым вопрос о природе природного. Природа может быть описана как механизм. Она может быть описана как организм. Она может быть описана как процесс неуклонной интеграции или творческой эволюции. Ее также можно описать как систему законов или структур или как соединение того и другого. В качестве модели реальности натурализм может принять нечто совершенно конкретное, например индивидуальное Я в том виде, в котором мы можем его обнаружить в человеке, или нечто абсолютно абстрактное, например математические уравнения, которые описывают силовые поля. Все это, а также многое другое можно назвать натурализмом.

Однако не все эти типы натурализма суть выражения мужества быть собой. Только если структура природного основана на преобладании индивидуалистического полюса, натурализм может быть назван романтическим и может соединиться с богемой и экзистенциализмом. Это относится к волюнтаристским типам натурализма. Если рассматривать природу (а для натурализма она означает "бытие") или как творческое самовыражение бессознательной воли, или как объективацию воли к власти, или как продукт *élan vital*<sup>\*</sup>, то тогда именно волевые центры, т.е. индивидуальные Я, имеют решающее значение для движения целого. В самоутверждении индивидов жизнь либо утверждает, либо отрицает себя. Даже если эти Я безусловно подчинены космической судьбе, свое собственное бытие они определяют свободно. Американский прагматизм в значительной мере следует этой философской тенденции. Несмотря на американский конформизм и присущее ему мужество быть частью, прагматизм имеет много общего с этим направлением мысли, более известным в Европе как "философия жизни". Этический принцип прагматизма - рост, его воспитательный метод - самоутверждение индивидуального Я, его излюбленное понятие - творчество. Философы-прагматисты, однако, не всегда осознают тот факт, что мужество творить подразумевает мужество заменить старое новым - новым, для которого нет ни норм, ни критериев, новым, которое есть риск и которое непредсказуемо с позиций старого. Социальная конформность мешает прагматистам увидеть то, что в Европе было выражено открыто и сознательно. Они не понимают, что из прагматизма логически следует (в том случае, если его не сдерживает христианская или гуманистическая конформность) такое же мужество быть собой, какое провозглашают радикальные экзистенциалисты. Прагматизм как разновидность натурализма по характеру своему - пусть и непреднамеренно - преемник романтического индивидуализма и предшественник экзистенциалистской установки на независимость. Неуправляемый рост по своей природе не отличается от воли к власти и от *élan vital*. Однако сами натуралисты различаются между

---

\* Жизненный порыв (франц.).

собой. Европейские натуралисты последовательны в своем саморазрушении; американских же натуралистов спасает их счастливая непоследовательность: они все еще приемлют конформное мужество быть частью.

Мужество быть собой, присущее всем этим философским течениям, имеет характер самоутверждения индивидуального Я как такового вопреки тем элементам небытия, которые ему угрожают. Самоутверждение индивида как бесконечно значимого образа Вселенной - микрокосма - побеждает тревогу судьбы. Индивид становится проводником сконцентрированных в нем сил бытия. Они присутствуют в нем в виде знания, и он преобразует их в действие. Он направляет ход своей жизни и способен лицом к лицу встретить трагедию и смерть, охваченный "героическим аффектом" и преисполненный любовью ко Вселенной, которая в нем зеркально отображается. Даже одиночество - не абсолютное одиночество, потому что внутри индивида содержатся смыслы Вселенной. Этот тип мужества, характерный для традиции, объединяющей эпоху Возрождения, романтизм и современность, отличается от стоического тем, что придает особое значение уникальности индивидуального Я. Для стойка именно мудрость мудреца (а она присуща в равной мере каждому) - источник мужества быть. В Новое время таким источником становится сам индивид как индивид. За этим изменением позиции стоит христианское представление о бесконечной ценности каждой души. Однако человек Нового времени черпает свое мужество не в христианском учении, а в учении об индивиде как зеркале Вселенной.

Энтузиазм по отношению ко Вселенной, как в познании, так и в творчестве, также разрешает проблемы сомнения и отсутствия смысла. Сомнение - необходимое орудие познания. А угроза отсутствия смысла не существует до тех пор, пока жив энтузиазм по отношению ко Вселенной и человеку - ее центру. Тревога вины отступает: позабыты символы смерти, суда и ада. Все сделано для того, чтобы лишить их серьезности. Тревога вины и осуждения не будет более потрясать основы мужества самоутверждения.

Поздний романтизм открыл новое измерение тревоги вины и выработал новый способ преодоления этой тревоги. В человеческой душе были обнаружены разрушительные тенденции. Второй этап романтического движения отказался, как в области философии, так и в поэзии, от тех представлений о гармонии, которые господствовали с эпохи Возрождения до классицизма и раннего романтизма. Этот этап, в философии представленный Шеллингом и Шопенгауэром, а в литературе - такими писателями, как Э.Т.А.Гофман, породил своего рода демонический реализм, который оказал огромное влияние на экзистенциализм и глубинную психологию. Мужество самоутверждения неизбежно подразумевает мужество утверждения собственной демонической глубины, а это в корне противоречило моральному конформизму среднего протестанта и

даже среднего гуманиста. Но богемные и романтические натуралисты с жадностью за это ухватились. Мужество принять на себя тревогу демонического, невзирая на ее разрушительный и подчас опустошающий характер, было формой победы над тревогой вины. Однако это оказалось возможным лишь потому, что все предшествующее развитие привело к устранению представления о личностном характере зла, заменив его злом космическим, которое присутствует в структуре бытия и потому не становится делом личной ответственности. Мужество принять на себя тревогу вины превратилось в мужество утверждать в себе демоническое начало. Это произошло потому, что демоническое уже не воспринималось как нечто безусловно отрицательное, но мыслилось как часть творческой силы бытия. Демоническое как двусмысленная основа творчества - открытие позднего романтизма, которое через богему и натурализм пришло в экзистенциализм XX в. Глубинная психология обосновала "демоническое" на языке науки.

Все эти формы индивидуалистического мужества быть в некотором смысле предваряют радикализм XX в., в недрах которого развивалось мужество быть собой, наиболее ярко выразившееся в движении экзистенциализма. Обзор, сделанный в этой главе, показывает, что невозможно полностью обособить мужество быть собой от другого полюса - мужества быть частью - и, более того, что преодоление изоляции и встреча с опасностью утратить собственный мир в утверждении себя как индивида - это путь к чему-то, что трансцендирует Я и мир. Представления о микрокосме, отображающем Вселенную, или о монаде, репрезентирующей мир, или об индивидуальной воле к власти, которая выражает присущую самой жизни волю к власти, - все это указания на возможность такого решения, которое трансцендирует оба эти типа мужества быть.

### ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКИЕ ФОРМЫ МУЖЕСТВА БЫТЬ СОБОЙ

#### Экзистенциальная позиция и экзистенциализм

Поздний романтизм, богема и романтический натурализм положили путь сегодняшнему экзистенциализму - наиболее радикальной форме мужества быть собой. Несмотря на то что в последнее время появилось огромное количество литературы об экзистенциализме, нам необходимо обратиться к онтологии экзистенциализма и рассмотреть его связь с мужеством быть.

Прежде всего мы должны различать экзистенциальную позицию и философию или искусство экзистенциализма. Экзистенциальная позиция, в отличие от просто теоретической или беспристрастной, - это позиция вовлеченности. В этом смысле "экзистен-

циальную" позицию можно определить как позицию соучастия индивида - всем его существованием - в ситуации, особенно в когнитивной ситуации. А ситуация подразумевает временные, пространственные, исторические, психологические, социальные, биологические условия. Ситуация включает также конечную свободу индивида, которая позволяет ему реагировать на эти условия, изменяя их. Экзистенциальное знание - это такое знание, в котором участвуют все эти составляющие, следовательно, все существование того, кто познает. Может показаться, что это противоречит необходимости объективности познавательного акта и требованию беспристрастности. Но знание зависит от своего предмета. Существуют такие сферы реальности, или, точнее говоря, сферы абстрагирования от реальности, по отношению к которым адекватный когнитивный подход возможен лишь при максимальной беспристрастности. По отношению ко всему, что можно измерить и рассчитать, характерен именно такой подход. Но он совершенно неприменим по отношению к реальности в ее бесконечной конкретности. Если Я стало объектом расчетов и манипуляций, то оно перестало быть Я. Оно превратилось в вещь. Чтобы познать Я, необходимо соучаствовать в нем. Но соучастие в нем видоизменяет его. Для всякого экзистенциального знания характерно то, что сам акт познания преобразует как субъект, так и объект. Экзистенциальное знание основано на встрече, в результате которой создается и осознается новый смысл. Знание о другой личности, знание истории, знание о духовном творчестве, религиозное знание - все они имеют экзистенциальный характер. Это не исключает теоретической объективности, основанной на беспристрастности. Но это делает беспристрастность лишь одним из компонентов всеохватывающего акта когнитивного соучастия. Можно обладать точным и беспристрастным знанием о другой личности, ее психологическом типе и ее предсказуемых реакциях, но, зная все это, нельзя знать самое личное, ее самоцентрированное Я, ее знание о самой себе. Лишь соучаствуя в этом Я, совершая экзистенциальный прорыв в центр его бытия, находясь в ситуации прорыва к нему, можно его познать. Таково первое значение слова "экзистенциальный": это позиция соучастия индивида собственным существованием в существовании другого индивида.

Слово "экзистенциальный" может также обозначать содержание, а не позицию. Я имею в виду особое направление философии - экзистенциализм. Мы обязаны обратиться к экзистенциализму, так как это наиболее радикальная форма мужества быть собой. Но вначале мы должны выяснить, почему как позиция, так и содержание названы словами, которые образованы от одного и того же слова - "экзистенция". Экзистенциальную позицию и экзистенциалистское содержание роднит определенная интерпретация человеческой ситуации, противостоящая неэкзистенциальной ин-



терпретации, которая основана на уверенности в том, что человек способен как на уровне знания, так и на уровне жизни трансцендировать конечность, отчуждение и двусмысленность человеческого существования. Система Гегеля - классический тип такой философии сущностей. Когда Кьеркегор порвал с гегелевской системой сущностей, он сделал две вещи: провозгласил экзистенциальную позицию и пробудил к жизни философию существования. Он понял, что знание о том, что затрагивает нас бесконечно, становится возможным, только если занять позицию бесконечной захваченности, т.е. экзистенциальную позицию. Одновременно он разработал такое учение о человеке, в котором отчуждение человека от его сущностной природы описано в терминах тревоги и отчаяния. Человек в экзистенциальной ситуации конечности и отчуждения способен достичь истины, лишь заняв экзистенциальную позицию. "Человек не занимает трон Бога", не соучаствует в Его знании о сущности всего, что есть. У человека нет места в мире чистой объективности над конечностью и отчуждением. Его познавательная способность так же обусловлена его существованием, как и его бытие в целом. Так связаны между собой оба значения слова "экзистенциальный".

### Экзистенциалистская точка зрения

Теперь, если мы обратимся к экзистенциализму - но не к экзистенциальной позиции, а к содержанию экзистенциализма, - то сможем обнаружить три свойственные ему функции: представлять *точку зрения*, выражать *протест* и служить *средством выражения*. Экзистенциалистская точка зрения представлена прежде всего в теологии, а также в философии, искусстве и литературе. При этом она остается просто точкой зрения, порой - неосознанной. Экзистенциализм как протест, несмотря на то что некоторых мыслителей можно назвать его предшественниками, оформился как самостоятельное движение во второй трети XIX в. и как таковой во многом определил судьбу XX в. Экзистенциализм как средство выражения характерен для философии, искусства и литературы периода мировых войн и всеобщей тревоги сомнения и отсутствия смысла. Он выражает нашу собственную ситуацию.

Приведем несколько примеров экзистенциалистской точки зрения. Самым характерным из них может служить Платон, существенным образом повлиявший на дальнейшее развитие всех форм экзистенциализма. Следуя за орфиками\*, описывавшим трагическую ситуацию человека, он учил, что человеческая душа отделена

---

\* Тиллих имеет в виду веру в первородный грех и в возможность его искупления, присущую орфикам - участникам древнегреческого религиозного движения, возникшего в VI в. до н.э.

от своего "дома" - царства чистых сущностей. Человек отчужден от того, чем он по своей сущности является. Существование его в преходящем мире противоречит его сущностному соучастию в вечном мире идей. Это противоречие выражается на языке мифологии, потому что существование сопротивляется понятийности. Лишь по отношению к миру сущностей применимо аналитическое исследование. Платон использует миф всякий раз, когда описывает переход от сущностного бытия человека к его экзистенциальному отчуждению, а также возвращение от последнего к первому. Платоновское различие мира сущностей и существования легло в основу всего дальнейшего развития философии. Это различие можно обнаружить даже в том, что мы называем современным экзистенциализмом.

Другой пример экзистенциалистской точки зрения - классическое христианское учение о грехопадении и спасении. Структура этого учения аналогична платоновскому различию сущности и существования. Как и у Платона, сущностная природа человека и его мира - благо. Согласно христианскому пониманию, она такова потому, что человек и его мир - божественные творения. Но человек утратил свою сотворенную сущность, которая есть благо. Грехопадение исказило не только его этическую природу, но и его познавательную способность. Человек находится во власти противоречий существования, и его разум не свободен от них. Но подобно тому как у Платона надъисторическая память всегда присутствовала даже в наиболее отчужденных формах человеческого существования, в христианстве сущностная структура человека и его мира остается неизменной потому, что ее поддерживает и направляет творческое вмешательство Бога. Именно в силу этого становится возможным не только определенная доля добра, но и определенная доля истины. Именно по этой причине человек способен осознавать противоречия своей экзистенциальной ситуации и надеяться на восстановление своего сущностного статуса.

Как платонизм, так и классическая христианская теология имеют экзистенциалистскую точку зрения. Она определяет их понимание человеческой ситуации. Но все же ни платонизм, ни классическая христианская теология не являются экзистенциализмом в специальном смысле этого термина. Экзистенциалистская точка зрения включена в систему эссенциалистской онтологии\*. Это характерно не только для Платона, но и для Августина, хотя теология Августина в большей мере, чем чья-либо еще в раннем христианстве, исполнена глубокого понимания негативных сторон человеческого существования и хотя он вынужден был защи-

---

\* Эссенциалистская онтология - философское учение о бытии, имеющее дело с сущностями, а не с существованием.

щать свое учение о человеке от эссенциалистского морализма Пелагия\*.

Подход Августина к трагической ситуации человека находит свое продолжение в самопогружении монахов и мистиков, которое дает огромный материал "глубинно-психологического" типа, проникший в христианское учение о тварности человека, его греховности и освящении. Также достаточно материала для глубинной психологии можно обнаружить в средневековом понимании демонического и в практике исповеди, особенно монастырской. Значительная часть того материала, с которым работают сегодня глубинная психология и современный экзистенциализм, уже была известна религиозным "психоаналитикам" средних веков. Было это известно и деятелям Реформации, особенно Лютеру; его диалектические описания двойственности добра, демонического отчаяния и необходимости божественного прощения своими корнями уходят в средневековое исследование человеческой души в ее отношении с Богом.

Величайшее поэтическое выражение экзистенциалистской точки зрения в средние века - это "Божественная комедия" Данте. Как и религиозная "глубинная психология", характерная для монашества, она остается в рамках схоластической онтологии. Однако, несмотря на эти рамки, поэма Данте проникает как в глубочайшие пласты человеческого саморазрушения и отчаяния, так и в высочайшие сферы мужества и спасения и содержит всеобъемлющее экзистенциальное учение о человеке, выраженное на языке поэтических символов. Некоторые художники эпохи Возрождения в своей графике и живописи предвосхитили современное экзистенциалистское искусство. Демонические сюжеты, так привлекавшие Босха, Брейгеля, Грюневальда, испанцев и южных итальянцев, поздних готических мастеров - создателей массовых сцен - и многих других, были выражением экзистенциалистского понимания человеческой ситуации (например, серия картин Брейгеля "Вавилонская башня"). Но ни один из них не стремился полностью порвать со средневековой традицией. Это была лишь экзистенциалистская точка зрения, а не сам экзистенциализм.

Говоря о проблеме возникновения индивидуализма Нового времени, я уже упоминал о том, что в номинализме универсалии распались на индивидуальные объекты. Некоторые тенденции номинализма предвосхищают определенные черты современного экзистенциализма. Например, иррационализм, который возник в результате крушения философии сущностей под ударами Дунса Скота и Оккама. Если настаивать на случайном характере всего существующего, то тогда случайными становятся как воля Бога, так

---

\* Пелагий - христианский писатель, работавший в начале V в. Великий оппонент Августина, Пелагий отстаивал представление о том, что благая сущность человека до конца не извращена первородным грехом.

и бытие человека. В результате человек чувствует, что исчезла предельная необходимость не только в нем самом, но и в его мире. А это вызывает в нем тревогу. Номинализм предвосхитил еще одну черту современного экзистенциализма - стремление укрыться за авторитетом, которое возникает как следствие распада системы универсалий и неспособности изолированного индивида сохранить мужество быть собой. Следовательно, именно номиналисты проложили дорогу церковному авторитаризму, который господствовал в эпоху раннего и позднего Средневековья и породил католический коллективизм Нового времени. Номинализм предвосхитил наиболее значительные черты экзистенциалистского мужества быть собой, но не стал экзистенциализмом в собственном смысле слова. Этого не произошло потому, что даже номинализм не пытался порвать со средневековой традицией.

Что же такое мужество быть в ситуации, в которой экзистенциалистская точка зрения еще не разрушила эссенциалистскую систему? В общем и целом это - мужество быть частью. Но такой ответ недостаточен. Там, где существует экзистенциалистская точка зрения, существует проблема человеческой ситуации, переживаемой индивидом. В заключительной части платоновского "Горгия" человек после смерти должен предстать перед судьей из подземного мира, Радамантом, который оценивает его личную праведность или неправедность. В классической христианской традиции возможность вечного осуждения затрагивает индивида; у Августина универсальность первородного греха не лишает индивида двух вариантов вечной судьбы; самопогружение монахов и мистиков затрагивает индивидуальное Я; Данте помещает человека в зависимости от его заслуг и достоинств в разные области реальности; художники, изображающие демоническое, заставляют нас почувствовать, что индивид одинок в этом мире; номинализм сознательно изолирует индивида. Однако во всех этих случаях мужество быть не становится мужеством быть собой. Каждый раз индивид черпает мужество в некоем всеохватывающем целом: в высшей сфере, в Царстве Бога, в божественной благодати, в провиденциальной структуре реальности, в авторитете Церкви. Однако это не шаг назад к непоколебленному мужеству быть частью. Скорее, это движение вперед и вверх, к истокам того мужества, которое возвышается как над мужеством быть частью, так и над мужеством быть собой.

### Утрата экзистенциалистской точки зрения

Экзистенциалистский бунт девятнадцатого столетия - реакция на утрату экзистенциалистской точки зрения в начале Нового времени. И если первую половину эпохи Возрождения, эпоху Нико-

лая Кузанского, Флорентийской академии\* и ранней ренессансной живописи, определяла августиновская традиция, то позднее Возрождение порвало с этой традицией и создало новую научную философию сущностей. Антиэкзистенциалистская тенденция наиболее заметна у Декарта. Существование человека и его мира было "заключено в скобки", как сказал Гуссерль, который создал свой "феноменологический" метод под влиянием Декарта. Человек превращается в чистое сознание, в голый эпистемологический субъект; мир (включающий и психосоматическое бытие человека) превращается в объект научного исследования и технического управления. Исчезает человек в его экзистенциальной ситуации. Таким образом, вполне понятным было движение мысли современного философского экзистенциализма, показавшего, что за *sum* (Я есмь) в Декартовом *Cogito ergo sum* стоит проблема природы этого *sum*, которое есть нечто большее, чем просто *cogitatio* (мышление), а именно существование во времени и пространстве в условиях конечности и отчуждения.

Может показаться, что протестантизм, отвергнув онтологию, вернулся к экзистенциалистской точке зрения. И в самом деле, протестантизм, который свел догматику к противопоставлению человеческого греха и божественного прощения и всему тому, что это противопоставление предполагает и подразумевает, способствовал развитию экзистенциалистской точки зрения. Однако следует оговорить, что не сами творцы Реформации, но те их последователи, которые опирались на учение об оправдании и на концепцию предопределения, утратили богатство экзистенциалистского материала, обретенного в средние века в монашеской практике самопогружения. Протестантские теологи настаивали на безусловности божественного суда и свободе божественного прощения. Они относились с недоверием к исследованию человеческого существования: их не интересовал относительный и двусмысленный характер человеческой ситуации. Напротив, они полагали, что исследования подобного рода способны ослабить безусловный характер Нет или Да в отношениях между Богом и человеком. Однако такое неэкзистенциальное учение протестантских теологов вело к тому, что вероучительные положения библейской Вести проповедовались в качестве объективной истины и отвергались всякие попытки соотносить Весть с человеком в его психосоматическом и психосоциальном существовании. И лишь под давлением общественных движений конца XIX в. и развития психологии XX в. протестантизм стал более открытым для экзистенциальных проблем современности.

В кальвинизме и сектантских движениях человек все более и более превращался в абстрактный нравственный субъект, подобно

---

\* Неоплатонический кружок, существовавший во Флоренции в последней трети XV в. Его создателем и вдохновителем был Марсилио Фичино. Академия оказала большое влияние на интеллектуальную жизнь Флоренции.

тому как у Декарта он рассматривался как эпистемологический субъект. В XVII в., когда содержание протестантской этики приспособлялось к зарождающемуся индустриальному обществу, которое требовало разумного управления собой и своим миром, антиэкзистенциалистская философия и антиэкзистенциалистская теология слились воедино. Разумный субъект морали и науки занял место экзистенциального субъекта с его противоречиями и отчаянием.

Философия Иммануила Канта, одного из главных представителей этого направления, основателя учения об этической автономии, содержит два положения, основанных на экзистенциалистской точке зрения: одно из них - это учение о дистанции между конечным человеком и предельной реальностью, другое - учение об искажении рациональной способности человека изначальным злом. Но именно за эти экзистенциалистские идеи его критиковали некоторые из его почитателей, среди них - великие Гёте и Гегель. Оба эти критика были прежде всего антиэкзистенциалистами. Эссенциалистская ориентация философии Нового времени проявилась наиболее ярко в попытке Гегеля истолковать всю реальность как систему сущностей, более или менее адекватным выражением которой является существующий мир. Существование превратилось в сущность. Мир, каков он в действительности, разумен. Существование есть неизбежное выражение сущности. История - это проявление сущностного бытия в условиях существования. Ее ход можно понять и оправдать. Лишь тот, кто соучаствует в мировом процессе, в котором реализует себя Абсолютный дух, способен мужественно одолеть недостатки индивидуальной жизни. Преодоление тревог судьбы, вины и сомнения происходит посредством движения вверх через различные степени постижения смысла к высочайшему смыслу, философскому постижению самого мирового процесса. Гегель пытается соединить мужество быть частью (особенно - частью нации) и мужество быть собой (особенно - в качестве мыслителя), утверждая такое мужество, которое трансцендирует оба эти типа мужества и имеет мистическую основу.

Однако было бы ошибкой не замечать у Гегеля экзистенциалистских черт. Они гораздо ярче, чем принято считать. Во-первых, Гегель признает онтологию небытия. Отрицание в его системе - это сила, ведущая Абсолютную идею (царство сущностей) к существованию, а существование - обратно к Абсолютной идее (которая в этом процессе осуществляет себя как Абсолютный дух). Гегель знает о тайне и тревоге небытия; но он делает небытие частью самоутверждения бытия. Другой экзистенциалистский элемент у Гегеля - его учение о том, что ничто великое в мире существования не совершалось без страсти и заинтересованности. Эта формула, взятая из его Введения в "Философию истории", показывает, что он признавал за романтиками и представителями философии жизни способность проникать на нерациональные уровни челове-

ческой природы. Третий экзистенциалистский элемент, который, как и два предыдущих, сильно повлиял на гегелевских недругов-экзистенциалистов, - это реалистическая оценка трагической ситуации индивида внутри исторического процесса. История, говорит он в том же Введении, - не место для индивидуального счастья. Это предполагает следующую альтернативу: либо индивид должен возвыситься над мировым процессом до положения постигающего смысл философа, либо экзистенциальная проблема индивида неразрешима. Именно этот вывод стал причиной экзистенциалистского протеста против Гегеля и того мира, который отображается в его философии.

### Экзистенциализм как бунт

Бунту против гегелевской эссенциалистской философии способствовали экзистенциалистские элементы, присутствующие, хотя и неявно, в учении самого Гегеля. Первым эту экзистенциалистскую атаку начал бывший друг Гегеля - Шеллинг, под влиянием которого Гегель находился в молодые годы. На склоне лет Шеллинг предложил так называемую "позитивную философию", многие положения которой были позже позаимствованы революционными экзистенциалистами XIX столетия. Он назвал философию сущностей "негативной философией", потому что она отстраняется от действительности существования, а позитивной философией он считал мысль индивида, который переживает, думает и принимает решения внутри своей исторической ситуации. Именно он первым, полемизируя с философией сущностей, употребил термин "существование". Философская позиция Шеллинга не была принята из-за того, что он истолковал христианский миф в философских, экзистенциалистских понятиях. Однако он повлиял на многих, особенно на Серена Кьеркегора.

Шопенгауэр в своем противостоянии философии сущностей следовал традиции волюнтаризма. Он вновь обратился к вопросу, который был отодвинут на второй план эссенциалистской тенденцией философии Нового времени, - к вопросу об особенностях человеческой души и трагической ситуации существования. В это же время Фейербах подчеркивал значение материальных условий человеческого существования, а причину возникновения религиозной веры видел в стремлении человека преодолеть конечность при помощи трансцендентного мира. Макс Штирнер написал книгу, в которой мужество быть собой выражается на языке практического солипсизма, разрушающего всякое общение между людьми. Маркс относился к представителям экзистенциалистского бунта до тех пор, пока противопоставлял действительное существование человека в системе раннего капитализма примирению человека с самим собой в существующем мире, описанному Гегелем на языке философии сущностей. Для Ницше, наиболее значительного из всех

мыслителей экзистенциалистского направления, европейский нигилизм - это такая картина мира, внутри которой человеческое существование полностью лишено смысла. Представители философии жизни и прагматизма (Дильтей, Бергсон, Зиммель, Джемс) пытались найти объяснение существующей пропасти между субъектом и объектом в том, что предшествовало как субъекту, так и объекту, - в "жизни" - и определяли объективированный мир как самотрицирование творческой жизни. Один из крупнейших ученых XIX в., Макс Вебер, описал трагическое саморазрушение жизни в условиях господства технического разума. Однако в конце века все это было лишь формой протеста. Сама ситуация еще не претерпела явных изменений.

Начиная с последних десятилетий XIX в. именно бунт против объективированного мира определял характер искусства и литературы. Французские импрессионисты, несмотря на то что субъективность имела для них большое значение, не возвысились над пропастью между субъективностью и объективностью, а рассматривали сам субъект как объект исследования; ситуация изменилась лишь с появлением Сезанна, Ван Гога и Мунка. Начиная с этого времени проблема существования выражается в тревожных формах искусства экспрессионизма. Экзистенциалистский бунт на всех этапах своего развития породил огромное количество психологического материала. Такие революционеры экзистенциализма, как Бодлер и Рембо - в поэзии, Флобер и Достоевский - в прозе, Ибсен и Стриндберг - в театре, открыли много нового в дебрях человеческой души. Глубинная психология, возникшая в конце столетия, подтвердила и методологически оформила их прозрения. Когда 31 июля 1914 г. XIX век завершился, экзистенциалистский бунт перестал быть бунтом. Он стал зеркалом эмпирической реальности.

Именно угроза бесконечной утраты - утраты своей индивидуальной личности - побудила революционных экзистенциалистов XIX в. к борьбе. Они осознали, что идет процесс превращения людей в вещи, в кусочки реальности, которые могут исчисляться чистой наукой и которыми можно управлять, пользуясь достижениями прикладной науки. Идеалистическое направление буржуазного мышления превратило личность в сосуд, в котором более или менее удобно размещаются универсальные понятия. Натуралистическое направление буржуазной мысли превратило личность в пустое пространство, которое заполняют чувственные впечатления, и наиболее интенсивные из них воцаряются над остальными. В обоих случаях индивидуальное Я - это пустое пространство и носитель чего-то такого, чем оно само не является, чего-то чужого, что отчуждает Я от самого себя. Идеализм и натурализм занимают сходную позицию по отношению к существующей личности; они игнорируют ее бесконечную значимость и превращают ее в пространство, которое служит проводником чего-то другого. Оба эти тече-



ния мысли суть средства выражения того общества, которое создавалось во имя освобождения человека, но подпало под гнет созданных им самим объектов. Гарантии, которые предоставляют хорошо отлаженные механизмы технического контроля над природой, изысканные методы психологического контроля над личностью и быстро развивающийся организационный контроль над обществом, - такие гарантии дорого стоят: человек, для которого все это было изобретено в качестве средства, сам стал для этих средств вспомогательным средством. Именно это побудило Паскаля критиковать господствовавшую в XVII в. математическую рациональность, подвигло романтиков на борьбу с господством рассудочной морали в конце XVIII в., заставило Кьеркегора обрушиться на обезличивающую логику гегелевской мысли. Именно это стоит и за борьбой Маркса против экономической дегуманизации, и за битвой Ницше в защиту творчества, и за борьбой Бергсона против пространственного царства мертвых объектов. Это же стоит за желанием большинства представителей философии жизни спасти жизнь от разрушительной силы самообъективации. Они боролись за сохранение личности, за самоутверждение Я, боролись в ситуации постепенного исчезновения Я в окружающем мире. Они пытались в условиях уничтожения Я и подмены его вещью указать путь к мужеству быть собой.

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ СЕГОДНЯ И МУЖЕСТВО ОТЧАЯНИЯ

### Мужество и отчаяние

Возникший в XX в. экзистенциализм наиболее ярко и грозно выражает смысл "экзистенциального". В нем весь процесс достигает той точки, дальше которой он уже не способен развиваться. Экзистенциализм распространился во всех странах западного мира. Он проявляется во всех сферах духовного творчества, проник во все образованные классы. Это не изобретение богемного философа или писателя-неврастеника; это не сенсация, раздутая ради денег и славы; это не болезненная игра отрицаниями. Отчаяние все это его затронуло, но сам по себе экзистенциализм - нечто совсем иное. Экзистенциализм - это средство выражения тревоги отсутствия смысла и попытка принять эту тревогу в мужество быть собой.

Именно с этих двух точек зрения и нужно рассматривать современный экзистенциализм. Ведь это не просто индивидуализм рационалистического, романтического или натуралистического типа. В отличие от трех своих предшественников, экзистенциализм прошел через тотальный крах смысла. Человек XX в. утратил осмысленный мир и то Я, которое жило в этом мире смыслов, исходящих из духовного центра. Созданный человеком мир объектов под-

чинил себе того, кто сам его создал и кто, находясь внутри его, утратил свою субъективность. Человек принес себя в жертву собственному созданию. Однако он все еще сознает, что именно он утратил или продолжает утрачивать. Он еще достаточно человек для того, чтобы переживать свою дегуманизацию как отчаяние. Он не знает, где выход, но старается спасти свою человечность, изображая ситуацию как "безвыходную". Его реакция - это мужество отчаяния, мужество принять на себя свое отчаяние и сопротивляться радикальной угрозе небытия, проявляя мужество быть собой. Любой исследователь современной экзистенциалистской философии, искусства и литературы обнаружит характерную для них двойственность: с одной стороны, отсутствие смысла, ведущее к отчаянию, и страстная критика этой ситуации, а с другой - успешная либо безуспешная попытка принять тревогу отсутствия смысла в мужество быть собой.

Неудивительно, что любые проявления экзистенциалистского мужества отчаяния раздражают именно тех, кто непоколебим в своем мужестве быть частью как в его коллективистском, так и в конформистском варианте. Они не способны понять, что происходит в наше время. Они не способны отличить в экзистенциализме подлинную тревогу от невроза. Они нападают на то, что им кажется болезненной склонностью к отрицанию, но что на самом деле есть мужественное принятие отрицательного. Они называют упадком то, что в действительности представляет собой творческое изображение упадка. Они отвергают как бессмысленную осмысленную попытку выявить отсутствие смысла в нашей ситуации. Это устойчивое сопротивление современному экзистенциализму обусловлено не столько обычной трудностью при понимании тех, кто прокладывает новые пути мышления и художественного творчества, сколько желанием сохранить самодостаточное мужество быть частью. Так или иначе, люди чувствуют, что экзистенциализм не дает настоящих гарантий; они всячески сторонятся экзистенциалистских прозрений и, хотя с любопытством читают экзистенциалистские романы и смотрят экзистенциалистские спектакли, все же отказываются воспринимать их всерьез, т.е. как указания на отсутствие смысла и отчаяние, скрытые в их собственном существовании. Та ярость, с которой как коллективистские (нацисты, коммунисты), так и конформистские (американская демократия) круги обрушиваются на современное искусство, свидетельствует о том, что они ощущают серьезную угрозу с его стороны. Но никто не может ощущать угрозы своему духовному центру со стороны чего-либо, что не составляет части этого центра. А так как сопротивление небытию путем редукции бытия есть невротический симптом, то в качестве возражения на обычные обвинения в неврозе экзистенциалист может выявить невротические механизмы защиты в самом антиэкзистенциалистском стремлении к традиционным гарантиям.

Не может быть никаких сомнений по поводу того, что следует делать в этой ситуации христианской теологии. Она обязана выбрать истину, а не гарантии, даже если церкви освящают и поддерживают гарантии. Конечно же, христианский конформизм существовал в Церкви с момента ее возникновения и существует по сию пору, как существовал и христианский коллективизм - или по крайней мере полукolleктивизм - в некоторые периоды ее истории. Но теологам не стоит из-за этого отождествлять христианское мужество с мужеством быть частью. Им следует осознать, что мужество быть собой есть необходимое дополнение к мужеству быть частью, пусть даже они справедливо признают, что ни одна из этих форм мужества быть не дает окончательного решения.

### Современное искусство и литература: мужество отчаяния

Мужество отчаяния, опыт отсутствия смысла и самоутверждение вопреки всему этому характерны для экзистенциалистов XX в. Отсутствие смысла - общая для них проблема. Как мы уже заметили, тревога сомнения и отсутствия смысла - это тревога нашей эпохи. Тревога судьбы и смерти и тревога вины и осуждения играют заметную, но не решающую роль. Когда Хайдеггер говорит о предчувствии смерти, его заботит не вопрос о бессмертии, а вопрос о том, что означает предчувствие смерти для человеческой ситуации. Когда Кьеркегор обращается к проблеме вины, то побуждает его к этому вовсе не теологический вопрос о грехе и прощении, а вопрос о возможности личного существования в условиях личной вины. Проблема смысла волнует современных экзистенциалистов, даже когда они говорят о конечности и вине.

Событием, определившим поиск смысла и возникновение отчаяния в XX в., стала утрата Бога в XIX в. Фейербах отделался от Бога, объяснив Его как бесконечную жажду человеческого сердца; Маркс отделался от Него как от идеологической попытки возвыситься над наличной реальностью; Ницше отделался от Него как от того, что ослабляет волю к жизни. В результате появился лозунг "Бог умер", но вместе с Ним умерла и вся система ценностей и смыслов, внутри которой жил человек. Это ощущается и как утрата, и как освобождение. Это ведет человека либо к нигилизму, либо к мужеству, принимающему небытие на себя. Пожалуй, нет никого, кто бы повлиял на современный экзистенциализм так же сильно, как Ницше, и, пожалуй, нет никого, кто бы выразил волю быть собой более последовательно и в более абсурдной форме, чем он. Для него ощущение отсутствия смысла стало безнадежным и саморазрушительным.

Философия Ницше стала тем фундаментом, опираясь на который экзистенциализм, это великое искусство, литература и философия XX в., выработал мужество смотреть в лицо действительнос-

ти и выражать тревогу отсутствия смысла. Этот вид мужества творческий, он выражается в творческих проявлениях отчаяния. Одну из своих самых сильных пьес Сартр назвал "Нет выхода", и это стало классической формулой для ситуации отчаяния. Однако у него самого есть выход. Он может сказать: "Нет выхода", принимая на себя ситуацию отсутствия смысла. Т.С.Элиот назвал первую свою крупную поэму "Бесплодная земля". Он описывает распад цивилизации, отсутствие убеждений и цели, скудость и истерию современного сознания (так писал об этом произведении один из критиков). И именно эта поэма, похожая на прекрасный возделанный сад, описывает отсутствие смысла на "бесплодной земле" и выражает мужество отчаяния.

В романах Кафки "Замок" и "Процесс", язык которых достигает классической чистоты, источник смысла недостижимо далек, а источник справедливости и милосердия скрыт в неизвестности. Мужество принять на себя творческое одиночество подобного рода и ужас подобных прозрений есть выдающийся пример мужества быть собой. Человек обособлен от источника мужества, но не окончательно: он все же способен без страха встретить и принять свою обособленность. В сборнике стихов Одена\* "Век тревоги" явственно выражены как мужество принять на себя тревогу в мире, утратившем смысл, так и глубокое переживание этой утраты: оба полюса, объединенные в выражении "мужество отчаяния", значимы здесь в равной мере. В романе Сартра "Возмужание" герой оказывается в ситуации, где его страстное желание быть собой приводит его к отрицанию всяких человеческих обязательств. Он отказывается принять что-либо, что могло бы ограничить его свободу. Ничто для него не имеет окончательного смысла: ни любовь, ни дружба, ни политика. Единственная точка опоры - неограниченная свобода менять все, сохраняя лишь одну бессодержательную свободу. В этом образе представлена одна из наиболее крайних форм мужества быть собой, мужества быть тем Я, которое свободно от всяких уз и платит за это абсолютной пустотой. Изображая именно такого героя, Сартр доказывает свое мужество отчаяния. Обратная сторона той же самой проблемы представлена в повести Камю "Посторонний". Камю находится на границе экзистенциализма, но видит проблему отсутствия смысла так же остро, как и экзистенциалисты. Его герой - человек, лишенный субъективности. Он ничем не примечателен. Он поступает так, как поступил бы любой заурядный мелкий чиновник. Он посторонний потому, что совершенно не способен установить экзистенциальную связь с самим собой и своим миром. Ничто из происходящего с ним не обладает для него реальностью и смыслом: любовь - не настоящая любовь, суд - не настоящий суд, казнь не имеет никакого оправдания в реальности. У него нет ни вины, ни прощения, ни отчаяния, ни мужества. Он

---

\* У.Х. Оден (1907-1973) - английский поэт. С 1939 г. жил в США.

описан не как личность, а как абсолютно обусловленный психологический процесс: он или работает, или любит, или убивает, или ест, или спит. Он - объект среди объектов, лишенный смысла в себе и поэтому неспособный найти смысл в своем мире. Он символизирует ту предрешенность абсолютной объективации, против которой борются все экзистенциалисты. Он символизирует ее непримиримо и в наиболее радикальной форме. Мужество, с которым создан этот образ, подобно мужеству Кафки, создавшему образ господина К.

Если мы бросим взгляд на театр, то увидим сходную картину. Театр, особенно в Соединенных Штатах, полон образами, передающими отсутствие смысла и отчаяние. Некоторые пьесы посвящены только этим темам ("Смерть коммивояжера" Артура Миллера), в других отрицание не так безусловно ("Трамвай "Желание"" Теннесси Уильямса). Но это отрицание редко оборачивается положительным решением: даже при более или менее благополучных развязках присутствуют сомнение и осознание двусмысленности всякой развязки. Однако удивительно, что в стране, где преобладает мужество быть частью системы демократического конформизма, на эти пьесы приходят толпы зрителей. Что это может значить для ситуации в Америке и одновременно для человечества в целом? Можно без труда оспорить важность этого феномена. Конечно же, можно сослаться на тот бесспорный факт, что даже самые огромные толпы театралов - это бесконечно малая часть населения Америки. Можно принизить значение той притягательной силы, которой обладает в глазах многих театр экзистенциализма, и назвать его заимствованной модой, обреченной на скорое исчезновение. Возможно, это и так, но вовсе не обязательно. Может быть, лишь те сравнительно немногие (немногие, даже если добавить к ним всех циников и разочарованных из наших высших учебных заведений) и есть тот авангард, который предвещает кардинальную перемену духовной и социально-психологической ситуации. Может быть, ограниченные возможности мужества быть частью стали более очевидны людям, чем об этом свидетельствует усиление конформности. Если привлекательность экзистенциалистского театра объясняется именно этим, то следует отнести к этому явлению со всем вниманием, так как оно может стать предвестием коллективистских форм мужества быть частью, а наличие этой угрозы история многократно доказывала.

Сочетание опыта отсутствия смысла и мужества быть собой определяет развитие изобразительного искусства с начала века. Экспрессионизм и сюрреализм разрушают внешние формы реальности. Категории, лежащие в основе житейского опыта, утратили свою силу. Утрачена категория субстанции - твердые предметы выются как веревки; причинная связь вещей игнорируется - все возникает совершенно случайно; временная последовательность лишена зна-

чимости - совершенно безразлично, произошло ли данное событие до или после другого; пространственная протяженность отвергнута или поглощена ужасающей бесконечностью. Органические структуры жизни расчленены и произвольно (с точки зрения биологии, но не искусства) составлены вновь: части тела разъединены, цвета отделены от их естественных носителей. Психологический процесс (это в большей мере относится к литературе, чем к искусству) обращен вспять: человеческая жизнь направлена из будущего в прошлое, и все это лишено ритма и какой-либо осмысленной организации. Мир тревоги - это мир, в котором утрачены категории, задающие структуру реальности. У всякого голова пойдет кругом, если причинность вдруг утратит силу. В искусстве экзистенциализма (я предпочитаю так его называть) причинность утратила силу.

Современное искусство обвиняли в том, что оно ведет за собой тоталитарные системы. В качестве возражения недостаточно указать на то, что все тоталитарные системы начинали свой путь с борьбы против современного искусства: ведь тогда можно ответить, что тоталитарные системы боролись с современным искусством лишь потому, что они пытались оказывать сопротивление выраженному в нем отсутствию смысла. Настоящий ответ на этот вопрос лежит гораздо глубже. Современное искусство - это не пропаганда, а откровение. Оно говорит правду о действительности нашего существования. Оно не скрывает реальности, в которой мы живем. Поэтому возникает следующий вопрос: служит ли откровение о ситуации средством пропаганды этой ситуации? Если бы это было так, то всякое искусство превратилось бы в бессовестное украшательство. Искусство, пропагандируемое тоталитаризмом и демократическим конформизмом, - это бессовестное украшательство. Эти системы предпочитают идеализированный натурализм, потому что он не грозит критичностью и революционностью. Создатели современного искусства смогли увидеть отсутствие смысла в нашем существовании; они соучаствуют в присущем ему отчаянии. В то же время у них достало мужества взглянуть отчаянию в лицо и выразить его в своих картинах и скульптурах. Они проявили мужество быть собой.

### Мужество отчаяния в современной философии

Экзистенциальная философия дает теоретическое обоснование тому, что в искусстве и литературе мы назвали мужеством отчаяния. Хайдеггер в своей работе "Бытие и время" (значение этой работы для философии не зависит от того, что сам Хайдеггер, критикуя и отрекаясь, о ней говорит) описывает мужество отчаяния в точных философских терминах. Он тщательно разрабатывает понятия небытия, конечности, тревоги, заботы, неизбежности смерти, вины, совести, Я, соучастия и т.д. Затем он анализирует фено-

мен, который он называет "решимостью". Соответствующее немецкое слово (*Entschlossenheit*) символизирует отпирание того, что было заперто тревогой, конформностью и самоизоляцией. Когда то, что было заперто, отпирается, человек способен действовать, не подчиняясь нормам, заданным кем-то или чем-то. Никто не может направлять действия "решившегося" индивида - ни Бог, ни установленные обычаи, ни законы разума, ни нормы или принципы. Мы должны быть самими собой, мы должны решать, куда идти. Наша совесть - это призыв к нам самим. Этот призыв не сообщает нам ничего конкретного, он не есть голос Бога или осознание вечных принципов. Он зовет нас к нам самим, от жизни добропорядочного обывателя, от повседневных разговоров, от рутины, от приспособления - этого главного принципа конформного мужества быть частью. Однако если мы следуем этому призыву, то неизбежно становимся виновными, но не в силу нашей нравственной уязвимости, а в силу нашей экзистенциальной ситуации. Обладая мужеством быть собой, мы становимся виновными, и от нас требуется принять на себя эту экзистенциальную вину. Лишь тот, кто решительно принимает на себя тревогу конечности и вины, может смело встретить отсутствие смысла во всех его проявлениях. Не существует ни норм, ни критериев того, что правильно, а что нет. Решимость делает правильным то, что она считает правильным. Историческая роль Хайдеггера состоит в том, что он осуществил экзистенциалистский анализ мужества быть собой полнее, чем кто-либо другой, а в историческом контексте - с более разрушительными последствиями.

Из ранних произведений Хайдеггера Сартр сделал такие выводы, которые поздний Хайдеггер не принял. С точки зрения истории Сартр вряд ли был прав, делая такие выводы. Сартру легче было их сделать, чем Хайдеггеру: ведь за онтологией Хайдеггера стоит мистическое понятие бытия, для Сартра - лишенное смысла. Выводы Сартра из экзистенциальной аналитики Хайдеггера не ограничены мистическим понятием бытия. Именно по этой причине Сартр стал символом сегодняшнего экзистенциализма - и не столько благодаря оригинальности своих основополагающих понятий, сколько благодаря радикализму, последовательности и той психологической убедительности, с которыми он их отстаивал. Я имею в виду прежде всего его тезис: "сущность человека есть его существование". Это изречение, как луч света, освещает всю сцену экзистенциалистского творчества. Его можно было бы назвать самым отчаянным и самым мужественным изречением во всей экзистенциалистской литературе. Оно означает, что человек не обладает сущностной природой: он обладает лишь возможностью сделать из себя то, что захочет. Человек сам создает то, что он есть. И ему не дано ничего, что определяет этот творческий процесс. Сущность его бытия - императивы "надо", "следует" - это не то, что он находит, а то, что он создает. Человек - это то, что он из себя дела-

ет. А мужество быть собой - это мужество сделать себя таким, каким хочется быть.

Существуют экзистенциалисты, занимающие менее радикальную позицию. Карл Ясперс предлагает новую конформность, выраженную на языке всеохватывающей "философской веры"; другие говорят о *philosophia perennis*<sup>\*</sup>, а Габриэль Марсель движется от экзистенциалистского радикализма к полукolleктивизму средневековой мысли. И все же экзистенциализм в философии представлен прежде всего Хайдеггером и Сартром.

### Мужество отчаяния, свойственное нетворческой экзистенциалистской позиции

В предыдущих разделах я писал о людях, чье творческое мужество позволяет им выразить экзистенциальное отчаяние. Творческих людей мало. Но существует и цинизм, нетворческая экзистенциалистская позиция. Современное представление о цинике не соответствует древнегреческому употреблению этого слова. Для греков киник был критиком существующей культуры с позиций разума и естественного закона; он был революционным рационалистом, последователем Сократа. Современные циники не способны следовать за кем-либо. У них нет ни веры в разум, ни критерия истины, ни системы ценностей, ни ответа на вопрос о смысле. Они стараются нарушить всякую предложенную им норму. Их мужество выражается не в творчестве, а в стиле жизни. Они мужественно отвергают любое решение, которое может лишить их свободы отвергнуть все, что они хотят отвергнуть. Циники одиноки, хотя они нуждаются в других людях для того, чтобы обнаружить свое одиночество. Они лишены как предварительных смыслов, так и окончательного смысла и поэтому легко становятся жертвами невротической тревоги. Проявление нетворческого мужества быть собой подчас выливается в самоутверждение, понимаемое как обязанность, и в фанатичное самоотречение.

### Границы мужества быть собой

Все это подводит нас к вопросу о границах мужества быть собой как в его творческих, так и в нетворческих формах. Мужество - это самоутверждение "вопреки", а мужество быть собой - это самоутверждение Я в качестве самого себя. Но тогда напрашивается вопрос: что такое это Я, которое утверждает себя? Радикальный экзистенциализм отвечает: это то, что оно из себя делает. И это все, что он способен сказать, потому что любой другой ответ огра-

---

<sup>\*</sup> "Вечная философия". Имеется в виду философия Фомы Аквинского.



ничил бы абсолютную свободу Я. Я, отсеченное от соучастия в мире, - это пустой сосуд, чистая возможность. Оно вынуждено действовать в силу того, что живет, но оно вынуждено перedelывать всякое действие потому, что деятельность вовлекает действующего человека в сферу того, на что он воздействует. Деятельность задает содержание и по этой причине ограничивает свободу человека сделать из себя то, что он хочет. В классической теологии, как католической, так и протестантской, лишь Бог обладает подобной прерогативой. Он есть *a se* (из себя), или абсолютная свобода. Все, что есть в Нем, - от Него. Экзистенциализм, воспринявший известие о смерти Бога, передал человеку божественную "асейность". Все в человеке должно быть от человека. Но человек конечен, он предоставлен самому себе таким, каков он есть. Он получил свое бытие и вместе с ним - его структуру, включающую конечную свободу. А конечная свобода - это не "асейность". Человек может утверждать себя лишь в том случае, если он утверждает не пустой сосуд, не чистую возможность, а структуру бытия, внутри которого он располагается еще до действия или не-действия. Конечная свобода обладает определенной структурой, и если Я пытается преодолеть эту структуру, то оно утрачивает самое себя. Несочастующий герой "Возмужания" Сартра пойман в сеть случайностей, обусловленных отчасти подсознательными уровнями его собственного Я, а отчасти окружением, с которым он не может порвать. Уверенное в своей пустоте, Я заполняется содержаниями, которые поработают его лишь потому, что оно не понимает или не принимает эти содержания в качестве содержаний. То же самое относится и к цинику, о чем мы уже говорили выше. Он не способен избавиться от тех устремлений своего Я, которые могут повлечь за собой полную утрату той свободы, которую он хочет сохранить.

В мировом масштабе эта диалектика саморазрушения радикальных форм мужества быть собой проявилась в тоталитарной реакции XX века на революционный экзистенциализм девятнадцатого. Экзистенциалистский протест против дегуманизации и объективации и свойственное ему мужество быть собой обратились в наиболее продуманные и жесткие формы коллективизма, которые когда-либо знала история. Подлинной трагедией нашего времени стало то, что марксизм, возникший как движение за освобождение каждого, превратился в систему порабощения каждого, даже тех, кто сам порабощает других. Трудно представить себе размеры этой трагедии и ту психологическую катастрофу - особенно в среде интеллигенции, - которую она повлекла за собой. Огромное число людей утратило мужество быть, потому что это было мужество быть в том смысле, который ему придавали революционные движения XIX в. Когда оно потерпело крах, люди обратились либо к неокolleктивистской системе, что было фанатично-невротической реакцией на причину их трагического разочарования, либо к ци-

---

нично-невротическому безразличию по отношению к любой системе и всякому содержанию.

Очевидно, что нечто подобное можно проследить и на примере превращения нищенского типа мужества быть собой в фашистско-нацистские формы неокolleктивизма. Фашистско-нацистские движения породили такие тоталитарные механизмы, которые воплощали в себе едва ли не все то, чему противостояло мужество быть собой. Они использовали всевозможные средства для того, чтобы сделать подобное мужество невозможным. И хотя, в отличие от коммунизма, эта система пала, ее падение повлекло за собой замешательство, безразличие и цинизм. А все это создает почву, на которой произрастает ностальгия по сильной власти и новому коллективизму.

## ТЕОЛОГИЯ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

---

РАЙНХОЛЬД НИБУР

### ПОЧЕМУ ЦЕРКОВЬ НЕ СТОИТ НА ПОЗИЦИЯХ ПАЦИФИЗМА?

Всякий раз, когда конкретная историческая ситуация делает этот вопрос актуальным, внутри христианского сообщества и за его пределами с новой силой вспыхивает спор о том, стоит ли (или должна ли стоять) Церковь на позициях пацифизма. Противники пацифизма пытаются доказать, что пацифизм - ересь; пацифисты же заявляют или по крайней мере подразумевают, что неготовность Церкви единодушно поддержать пацифизм может быть истолкована лишь как отступничество и свидетельствует либо о недостатке мужества, либо о маловерии.

Наверное, лучше сразу же сформулировать тот тезис, который я собираюсь отстаивать в этом споре. Суть этого тезиса состоит в том, что неготовность Церкви поддержать пацифизм не есть вероотступничество: эта позиция основана на таком понимании христианского Евангелия, которое отказывается сводить это Евангелие к "закону любви". Христианство - это не просто новый закон, т.е. закон любви. "Окончателность" христианской доктрины не может быть доказана с помощью исследований, цель которых - показать, что только жизнь и учение Иисуса полностью и окончательно утверждают закон любви. Христианство - это религия, которая определяет всю полноту человеческого существования не только с точки зрения окончательной нормы поведения, выраженной законом любви, но также и с точки зрения человеческой греховности. Христианство признает, что тот самый человек, который может обрести свое истинное "я" лишь путем неустанного стремления достичь самореализации вне самого себя, в то же время неизбежно поражен грехом неустанного стремления сделать свое частичное и мелкое "я" истинным смыслом существования. Иначе говоря,

христианство считает, что, хотя Христос есть истинная норма ("второй Адам") для каждого человека, тем не менее каждый человек в каком-то смысле распинает Христа.

Евангельская Весть - это не закон, предписывающий нам любить друг друга. Евангельская Весть говорит нам о божественном милосердии, способном преодолеть противоречие в наших душах, которое сами мы преодолеть не в состоянии. Противоречие это состоит в том, что, хотя мы знаем, что должны любить ближнего, как самого себя, "в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего" (Рим 7:23), так что в действительности мы любим больше себя, чем своего ближнего.

Благодать Бога, явленная во Христе, рассматривается христианской верой, с одной стороны, как настоящая "власть праведности", исцеляющая наши сердца от противоречий. В этом смысле Христос определяет действительные возможности человеческого существования. С другой стороны, эта благодать понимается как "оправдание": скорее как прощение, нежели как власть, как снисхождение Бога, даруемое Им человеку, несмотря на то что он никогда не достигнет полной меры Христа. В этом смысле Христос - "невозможная возможность". Верность ему означает реализацию в намерении, а не действительную, полную реализацию меры Христа. С помощью этой доктрины прощения и оправдания христианство определяет значение греха как постоянного фактора человеческой истории. Понятно, что эта доктрина ничего не значит для современной секулярной цивилизации или для секуляризованных и морализаторских вариантов христианства. Эта доктрина непонятна им именно потому, что они верят в существование некоего весьма простого способа преодолеть греховность человеческой истории.

Интересно, что в наше время столь многие христиане полагают, будто христианство - это прежде всего "вызов" человеку, требующий от него подчиниться закону Христа, в то время как на самом деле это религия, которая имеет дело с проблемой, возникшей вследствие нарушения этого закона. Ни в коем случае не считая, что все зло мира может быть исправлено, "если только" человек станет исполнять закон Христа, христианство всегда понимало достижение справедливости в греховном мире как чрезвычайно трудную задачу. Более серьезные направления в христианстве решительно дезавуировали утопические построения, которые часто отождествляются с идеей христианства.

#### ПРАВДА И ЕРЕСЬ ПАЦИФИЗМА

И все-таки невозможно считать пацифизм всего лишь ересью. Один из аспектов современного христианского пацифизма представляет собой просто вариант христианского перфекционизма. В

нем выражается присущий христианству искренний порыв принять закон Христа всерьез и не допустить, чтобы окончательной нормой стала политическая стратегия, как того требует греховная природа человека. В своих более серьезных формах этот христианский перфекционизм возник не из простой веры в то, что "закон любви" можно рассматривать как альтернативу политическим стратегиям, с помощью которых мир достигает установления сомнительной справедливости. Эти стратегии неизменно подразумевают уравнивание разных сил, причем никогда нельзя полностью исключить опасность тирании, с одной стороны, и опасность анархии и войны - с другой.

Средневековый аскетический перфекционизм, а также сектантский перфекционизм в протестантизме (например, у Менно Симонса\*) не воспринимали попытку достичь уровня совершенной любви в отдельной человеческой жизни как политическую цель. Напротив, они особо подчеркивали, что отказываются от решения политических проблем и задач. Сторонники этого учения не питали иллюзий относительно того, что будто бы открыли способ устранения элементов конфликта из политических стратегий. Наоборот, они считали, что тайна эта неразрешима. Этому перфекционизму было достаточно утвердить самую совершенную и неэгоистичную человеческую жизнь как символ Царства Божьего. Ясно было, что это можно сделать, лишь отказавшись от решения политических задач и освободив человека от ответственности за социальную справедливость.

Пацифизм такого типа не есть ересь. Скорее, это - полезное приобретение для христианской веры. Это - напоминание христианскому сообществу о том, что относительные нормы социальной справедливости, оправдывающие и насилие, и сопротивление насилию, - не окончательные нормы и что христиане постоянно рискуют забыть об их относительном и временном характере и придать им абсолютную нормативность.

Таким образом, существует христианский пацифизм, не являющийся ересью. Однако большинство форм современного христианского пацифизма - ереси. По видимости вдохновляемые христианским Евангелием, в действительности они впитали ренессансную веру в добрую природу человека, отвергли христианское учение о первородном грехе как несовременное проявление пессимизма, дали новое истолкование Креста в том смысле, что он стал символом якобы несомненной победы совершенной любви над миром, а так-

---

\* Менно Симонс (1496-1561) - голландский католический священник. Порвав с католической церковью, он объединил разрозненные группировки умеренных анабаптистов в Нидерландах. По его имени новое религиозное течение было названо меннонитством. Менно Симонс проповедовал отказ от насилия и призывал к нравственному самосовершенствованию. Сейчас меннонитская община существует главным образом в США.

же отказались от остальных важнейших элементов христианского Евангелия, считая их "паулинистскими" наростами, от которых необходимо очистить "простое Евангелие Иисуса". Эта форма пацифизма представляется ересью не только с точки зрения Евангелия как единого целого. Она представляется ересью и с точки зрения реальности человеческого существования. Неизвестны какие-либо исторические факты, которые хотя бы отдаленно соответствовали этому учению. Важно иметь в виду это несоответствие эмпирической реальности, которое служит критерием определения ереси.

Все формы религиозной веры представляют собой принципы интерпретации, которыми мы пользуемся для осмысления своего опыта. Какие-то религии могут служить адекватной интерпретацией на определенном уровне опыта, но на более глубоких уровнях они не срабатывают. Никакая религиозная вера не может устоять, вступив в противоречие с тем опытом, на истолкование которого она претендует. Религия, подменяющая веру в Бога верой в человека, не может найти свое окончательное обоснование в опыте. Если мы верим в то, что люди не любят друг друга совершенной любовью только потому, что проповедь закона любви была недостаточно убедительной, это значит, что мы верим в нечто, не соответствующее реальному опыту. Если мы верим в то, что, найдись в Англии не два, а тридцать процентов отказчиков от военной службы по соображениям совести, сердце Гитлера смягчилось бы и он не решился бы напасть на Польшу, - это значит, что мы верим в нечто, ни в коей мере не подтверждаемое историческими фактами.

Такая вера столь же мало подтверждается историческими фактами, как и вера коммунистов в то, что единственный источник человеческой греховности - классовое устройство общества, и - как следствие - вера в то, что в "бесклассовом" обществе для греховности не будет места. Все эти представления - жалкая альтернатива христианской вере. Все они в конечном счете приходят к одному результату. Они не верят, что человек остается трагической фигурой и что в конце своих нравственных исканий он нуждается в божественной милости не меньше, чем в начале. Они полагают, что человеку вовсе не трудно найти выход из ситуации "самоотчуждения". Примечательно в этой связи, что христианские пацифисты, рационалисты типа Бертрана Расселла и мистики типа Олдоса Хаксли верят, по сути, в одно и то же. Христиане делают Христа символом своей веры в человека. Но их вера, в сущности, совпадает с верой Расселла или Хаксли.

Общий элемент этих разных форм веры в человека составляет убежденность в том, что в глубине человеческой души можно обнаружить ее добрую основу. Они уверены, что если отделить универсально-рациональное в человеке от всего случайного и обусловленного или если развить некий универсально-мистический эле-

мент в глубинах человеческого сознания, то можно преодолеть эгоизм и его следствие - столкновение противоположных жизненных интересов. Эти рационалистические или мистические представления не соответствуют ни новозаветному взгляду на природу человека, ни человеческому опыту, который обнаруживает всю сложность этой проблемы.

### АБСОЛЮТНАЯ ЭТИКА ИИСУСА

Чтобы подробнее обосновать тезис о том, что отказ Церкви поддерживать пацифизм не есть вероотступничество и что большинство современных вариантов пацифизма - ереси, необходимо прежде всего рассмотреть характер абсолютных и безусловных требований Иисуса и понять, как они соотносятся с Евангелием.

Нелепо было бы отрицать абсолютность и бескомпромиссность этики Иисуса. Говоря словами Эрнста Трёльча\*, это этика "универсализма любви и перфекционизма любви". Предписания: "не противься злему", "любите врагов ваших", "если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?", "не заботьтесь о жизни вашей", "итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный" - бескомпромиссные и абсолютные, образуют единое целое. Сколь жалки и тщетны попытки некоторых христианских теологов (считающих нужным включиться в мир относительной политической этики, в сопротивление тирании или в социальные конфликты) оправдать свои действия ссылками на то, что Иисус тоже вступал в этот мир относительной этики; что он выгнал менял из Храма с помощью бичей; или что он "не мир пришел принести, но меч"; или что он велел ученикам продать одежду и купить меч... И что может быть безнадежнее попытки построить целое этическое учение, исходя из ответа на один вопрос экзегезы: принял ли Иисус меч со словами: "Этого довольно", или он на самом деле имел в виду "Довольно!" (Лк 22:38)?

Те из нас, кто считают этику Иисуса последней и окончательной нормой, однако неприменимой непосредственно для обеспечения справедливости в греховном мире, поступили бы глупо, если бы попытались эту этику редуцировать, так чтобы она допускала и оправдывала наши хитроумно сконструированные и относительные нормы и действия. Это значило бы свести этику Иисуса к новому легализму. Значение закона любви именно в том и состоит, что это не просто еще один закон, но такой закон, который стоит выше всякого закона. Любой закон и любая норма, стоящие ниже закона любви, включают в себя преходящие факторы и учитывают то обстоятельство, что грешный человек вынужден стремиться к

---

\*Эрнст Трёльч (1865-1923) - один из наиболее видных немецких протестантских теологов, представитель поздней либеральной школы.

временной гармонии своих жизненных интересов с другими, к гармонии, которая далека от совершенства. Было бы опасной ошибкой придавать этим преходящим и относительным нормам характер окончательной и абсолютной религиозной санкции.

Любопытно, что пацифисты не меньше, чем их не столь категоричные братья, смягчают этику Иисуса для обоснования своей позиции. Они вынуждены признать, что этика полного непротивления, в сущности, не совместима ни с какой политической ситуацией: ведь всякая политическая ситуация требует достижения справедливости путем сопротивления гордости и власти. Поэтому пацифисты объявляют этику Иисуса не этикой непротивления, но этикой ненасильственного сопротивления, которая допускает сопротивление злу при условии, что это не приводит к разрушению жизни или имущества.

Писание не дает ни малейших оснований для построения такой доктрины. Совершенно ясно, что этика Иисуса категорически предписывает непротивление, а не ненасильственное сопротивление. Более того, очевидно, что различие между насильственным и ненасильственным сопротивлением нельзя абсолютизировать. В противном случае мы приходим к нравственно абсурдному выводу о том, что ненасильственная власть, которой располагает Гёббельс, с нравственной точки зрения предпочтительнее той власти, которой пользуются военачальники. На самом деле этот абсурдный вывод вытекает из современной (и в то же время, вероятно, очень древней, платонической) ереси, которая считает "физическое" злом, а "духовное" добром. Эта позиция доводится до абсурда в книге, которая стала своего рода катехизисом современного пацифизма, - в "Силе ненасилия" Ричарда Грегга. В этой книге ненасильственное сопротивление рекомендуется в качестве лучшего средства победить врага, в особенности сломить его дух. Автор книги полагает, что Христос окончил свою жизнь на кресте, потому что не до конца овладел техникой ненасильственного сопротивления, и что поэтому он должен считаться учителем, который не достиг высот Ганди, но значение которого состоит в зачинании движения, вершиной которого стала деятельность Ганди\*.

Можно согласиться с тем, что мудрый и достойный способ управления государством предполагает стремление избегать не только конфликтов, но и насилия при разрешении конфликтов. Парламентские дебаты - один из способов преодоления политической борьбы, с тем чтобы избежать насилия при столкновении интересов. Но это прагматическое отличие не имеет ничего общего с более глубоким различием между этикой Царства Божьего, которая не делает никакой скидки на человеческую греховность, и относительными политическими стратегиями, которые - учитывая

---

\*И упоминаемая Нибуром книга, и настоящая статья написаны до насильственной смерти Ганди.



греховность человека - стремятся обеспечить, насколько это возможно, справедливость и мир между грешными и эгоистичными людьми.

### НАПРЯЖЕНИЕ МЕЖДУ "НЕ ЗАБОТЬТЕСЬ" И "ЛЮБИ БЛИЖНЕГО ТВОЕГО"

Если бы пацифисты меньше стремились смягчить этику Иисуса, чтобы приспособить ее к своей собственной политике не-насилия, и если бы они были меньше заняты очевидным противоречием между этикой Иисуса и войной, они могли бы заметить, что предписание "не противься злему" составляет лишь часть единой этики, которую мы нарушаем не только во время войны, но каждый день, и что открытый конфликт - всего лишь видимое и конечное проявление человеческой природы. Суть этой единой этики лучше всего выражается двумя заповедями: "Не заботьтесь" и "Люби ближнего твоего" (Мф 6:31; 19:19).

Первое из этих предписаний привлекает внимание к тому обстоятельству, что причина и источник всякого непомерного стремления к самоутверждению коренятся в присущей каждому человеку озабоченности своими нуждами. Идеальным было бы такое положение, при котором совершенная вера в божественное Провидение ("потому что Отец ваш небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом") и совершенное безразличие к своему физическому существованию ("не бойтесь убивающих тело") привели бы к безмятежному состоянию, когда никто не стремился бы осуществить свои жизненные интересы за счет другого. Но дело в том, что озабоченность неизбежно сопутствует человеческой свободе и именно в ней коренится неизбежный грех, который проявляется во всякой человеческой деятельности и во всяком творчестве. И даже самый идеалистически настроенный проповедник, призывающий своих прихожан подчиниться закону Христа, не свободен от греха, порожденного озабоченностью. Возможно, он не боится лишиться своего места, но наверняка озабочен своим престижем. Возможно, он заботится о своей репутации праведника. Может быть, его потому так тянет проповедовать совершенную этику, что он стремится скрыть бессознательное ощущение того, что его собственная жизнь ей не соответствует. Всякая жизнь нарушает заповедь "Не заботьтесь". В этом заключается трагедия человеческой греховности. В этом состоит трагедия человека, который зависит от Бога, но стремится быть независимым и самодостаточным.

Точно так же всякая человеческая жизнь нарушает заповедь "Люби ближнего твоего, как самого себя". Никто не заблуждается больше того идеалиста, который говорит нам, что война стала бы

ненужной, если бы только народы подчинились закону Христа, но при этом не видит, что даже самая святая жизнь в той или иной мере вступает в противоречие с этим законом. Разве мы не знаем любящих отцов и матерей, которые, несмотря на свою искреннюю любовь к детям, стояли на их пути, мешая им добиться свободы и справедливости? Разве мы не знаем, что греховная воля к власти может сочетаться с самыми высокими идеалами и пользоваться ими как средством для достижения цели? Коллективная жизнь людей, несомненно, находится на более низком моральном уровне, нежели жизнь отдельного человека, однако все, что обнаруживается в жизни рас и народов, присуще и жизни индивидов. Грех гордости и властолюбия и их следствия - тирания и несправедливость - присутствует, хотя бы в зачаточной форме, и в жизни отдельного человека. Даже сейчас, когда я пишу эти строки, ко мне бежит мой пятилетний сын с жалобой на то, что его обидела годовалая сестренка. Эта сказка придумана затем, чтобы родители не ругали его за грубое обращение с сестрой во время игры. Это напоминает утверждение Германии о том, что агрессором была Польша, и аналогичное обвинение Советского Союза в адрес Финляндии.

#### НАПРЯЖЕНИЕ МЕЖДУ ТИРАНИЕЙ И АНАРХИЕЙ

Пацифисты не настолько хорошо знают природу человека, чтобы беспокоиться о противоречиях между законом любви и человеческой греховностью, пока грех не породит и не принесет смерть. Они не понимают, что грех вносит в мир элемент конфликта и что даже отношения самой горячей любви от него не свободны. Поэтому пацифисты не в состоянии понять всю сложность проблемы справедливости. Они просто утверждают, что, если бы только люди любили друг друга, все сложные - и подчас ужасные - явления политической жизни не возникали бы. Они думают, что их "если" оставляет в стороне все основные проблемы человеческой истории. Именно по причине человеческой греховности справедливость может быть достигнута лишь с помощью определенной меры принуждения, с одной стороны, и сопротивления этому принуждению и тирании - с другой. Политическая жизнь людей должна постоянно колебаться между Сциллой анархии и Харибдой тирании.

Человеческий эгоизм делает невозможным сотрудничество всех членов общества на чисто добровольной основе. Правительства должны прибегать к принуждению. Однако в этом принуждении есть элемент зла. Всегда существует опасность того, что в таких ситуациях силы принуждения действуют скорее в своих интересах, нежели в интересах публичного блага. Мы не можем вполне доверять мотивам ни одного правящего класса или власти. Вот почему

столь важно сохранять демократический контроль над центрами власти. Бывает нужно оказать сопротивление правящему классу, нации или расе, если они нарушают установленные нормы относительной справедливости. Такое сопротивление означает войну. Оно обязательно означает открытый конфликт или насилие. Но если те, кто ненасильственно сопротивляется тирании, слишком много говорят о своем неодобрении насилия, то, чтобы заставить их замолчать, властям достаточно пригрозить сторонникам ненасильственного сопротивления применить против них силу. Здесь полезно вспомнить отношение пацифистов к неудавшейся попытке применить ненасильственные санкции против Италии во время эфиопского конфликта.

Отказ признать тот факт, что грех вносит в мир элемент конфликта, с неизбежностью влечет за собой нравственно порочный вывод: тирания лучше анархии (войны). Когда нам говорят, что тирания рухнет сама по себе, если только мы не будем против нее выступать, мы, естественно, возражаем, что тирания продолжает усиливаться, если ей не сопротивляться. А если ей сопротивляться, то нужно идти на риск открытого конфликта. Тезис о том, что другим странам не следует выступать против германской тирании, потому что Германия со временем сама избавится от этого ига, означает лишь то, что без всяких на то нравственных оснований гражданская война представляется сторонникам этой концепции предпочтительнее международной: ведь внутреннее сопротивление столь же чревато конфликтом, как и внешнее. Более того, здесь не учитываются следующие обстоятельства: государственная тирания может настолько усилиться, что для успешной борьбы с ней одних только внутренних сил будет недостаточно, а также и то, что несправедливости, причиняемые этой тиранией гражданам других стран, могут вполне закономерно превратить эту проблему в международную.

Есть все основания утверждать, что пацифисты, представляющие свой религиозный абсолютизм как политическую альтернативу противоборствующим притязаниям политического порядка, неизбежно оказываются сторонниками тирании. Тирания - это не война. Это мир, но он не имеет ничего общего с миром Царства Божьего. Этот мир создается в результате полного подавления одной волей всех остальных и принуждения их к молчанию.

Одно из самых страшных следствий утратившего ясные ориентиры религиозного абсолютизма состоит в том, что он вынужден снисходительно смотреть на такие ситуации, как нынешнее господство Германии над другими странами, которые она завоевала и теперь жестоко подавляет. Несмотря на всевозможные нравственные противоречия так называемых демократических стран и несмотря на их неспособность полностью осуществить свои демократические идеалы, с нравственной точки зрения глубоко порочно приравнивать такого рода несостоятельность демократической цивилизации

к жестокостям современных тиранических государств. Если мы тут не видим разницы, значит, нет вообще никаких исторических различий, имеющих какое-либо значение. Все различия, от которых зависела судьба цивилизации в истории человечества, были как раз такого рода.

Нужно благодарить Бога за то, что в такие времена, как сейчас, простые люди сохраняют достаточно "здорового смысла", чтобы по-человечески реагировать на несправедливость, жестокость и расизм. Эту способность утратили некоторые христианские идеалисты, которые проповедуют закон любви, но забывают, что они, как и все остальные, тоже его нарушают. Чтобы скрыть этот очевидный недостаток своей теории, они вынуждены отвергнуть все относительные различия в истории и восхвалять мир тирании, как будто бы он ближе к миру Царства Божьего, чем война. Открытые конфликты в истории человечества - это периоды суда, когда то, что было скрыто, становится явным. Пророческая задача христианства состоит в том, чтобы хоть в какой-то мере предвидеть эти периоды, привлечь внимание к тому, что, когда люди "будут искать мир", "придет на них гибель неожиданная" (Иез 7:25; Пс 35:8), а также разъяснять им, до какой степени видимое разрушение отражает постоянный фактор греха в человеческой жизни. Теология, которая не в состоянии признать этот трагический фактор греха, представляет собой ересь - и с точки зрения Евангелия, и в смысле своей слепоты по отношению к очевидным фактам человеческого опыта во всех сферах и на всех уровнях нравственного совершенства.

#### НАПРЯЖЕНИЕ МЕЖДУ ПРАВЕДНОСТЬЮ И МИЛОСТЬЮ

Евангелие - больше, нежели закон любви. Евангелие учитывает то обстоятельство, что люди нарушают закон любви. Евангелие представляет Христа как залог и откровение божественного милосердия, которое находит бунтующего человека и побеждает его грех.

Вопрос в том, что такое благодать Христа прежде всего: сила праведности, исцеляющая грешное сердце таким образом, что отныне оно способно исполнять закон любви, или же это подтверждение божественного милосердия в отношении закоренелой греховности, которую человек никогда не сможет преодолеть? Когда апостол Павел говорил: "Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос" (Гал 2:19-20), имел ли он в виду, что новая жизнь во Христе уже не была его собственной потому, что благодать - а не его сила - позволила ему подняться на более высокую ступень праведности? Или он хотел сказать, что эта новая

жизнь - лишь намерение и что Бог готов принять намерение за свершение? О чем шла речь - об освящении или об оправдании?

Именно в этом пункте протестанты разошлись с классическим католицизмом, полагая, что томистская интерпретация благодати служит основанием для новых форм самооправдания, заменяющих иудейско-легалистское самооправдание, которое осуждал апостол Павел. Изучая творчество апостола Павла целиком, невольно приходишь к выводу, что он сам не знал точно, был ли тот мир, который он обрел во Христе, нравственным миром, наступающим, когда человек становится тем, что он есть на самом деле, или же это был прежде всего религиозный мир, наступающий, когда человек "до конца познан и полностью прощен" и принят Богом, несмотря на неизменную греховность своего сердца. Возможно, апостол Павел не знал определенно, какой это был мир, по той простой причине, что никогда нельзя быть вполне уверенным относительно характера этого окончательного мира. В этом должно быть и действительно есть нравственное содержание, хотя это обстоятельство протестантская теология склонна отрицать, в отличие от католической и сектантской теологии, которые придают ему большое значение. Но в этом никогда нет столь полного нравственного содержания, чтобы человек мог обрести полный мир путем нравственных свершений, даже таких, которые он приписывает благодати, а не своим силам. Вот истина, которая была крайне важна для реформаторов и которую почти полностью забыл современный протестантизм.

Таким образом, мы живем в состоянии прискорбного нравственного и религиозного заблуждения. В тот самый момент мировой истории, когда каждое событие подтверждает правоту реформаторов, подчеркивавших упорство греха на всех уровнях нравственного совершенства, мы не только отождествляем протестантизм с морализированием, которое не видит и затемняет истину христианского Евангелия (прояснять которое и было первоначальной задачей Реформации), но даже пренебрегаем теми оговорками и ограничениями, с которыми классический католицизм принимал теорию освящения и на которых он мудро настаивал.

Иначе говоря, мы перетолковали христианское Евангелие в терминах ренессансной веры в человека. Современный пацифизм - это просто конечный плод духа Возрождения, пропитавшего весь современный протестантизм. Мы истолковали мировую историю как постепенное восхождение к Царству Бога, которое для своей окончательной победы ожидает лишь готовности христиан "принять Христа всерьез". В собственном учении Иисуса, если не считать сомнительных интерпретаций притч о закваске и о горчичном зерне, нет ничего, что оправдывало бы такое понимание мировой истории. Весь Новый Завет - евангелия, равно как и послания - предлагает единственное истолкование мировой истории. Он пред-

ставляет историю как движение к высшей точке, где откроются и Христос и Антихрист.

Другими словами, Новый Завет не предвещает простую победу добра над злом в истории. Он представляет человеческую историю до самого конца опутанной противоречиями греха. Вот почему в Новом Завете нет простого решения проблемы истории. В нем выражена вера в то, что Царство Бога окончательно разрешит противоречия истории, но здесь Царство Бога - не просто историческая возможность. Благодать Бога по отношению к человеку и Царство Божье по отношению к истории - это божественная реальность, а не человеческая возможность.

Христианская вера полагает, что Искушение открывает милосердие Бога как последнее средство, с помощью которого только Бог преодолевает суд, которого заслуживает грех. Если эта окончательная истина христианской веры ничего не значит для современных людей, в том числе и для христиан, то причина в том, что даже трагический характер современной истории еще не убедил их в необходимости принять всерьез факт человеческой греховности.

#### **ЛЮБОВЬ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ КРИТЕРИЙ ОЦЕНКИ**

Противоречие между законом любви и греховностью человека ставит не только последний религиозный вопрос о том, как людям обрести мир, если они не преодолеют этого противоречия, и как завершится история, если оно останется на всех уровнях исторического процесса. Это противоречие ставит также и непосредственный вопрос о том, как людям достичь некоторой гармонии разных жизненных интересов, если человеческая гордость и эгоизм мешают осуществлению закона любви.

Пацифисты правы в одном. Они правы, когда утверждают, что любовь - это в действительности закон жизни. Это не какая-то последняя возможность, не имеющая ничего общего с человеческой историей. Свобода человека, его преодоление своей природной, исторической и социокультурной ограниченности делают всякое человеческое сообщество, не осуществляющее закон любви, весьма несовершенным. Лишь посредством добровольных уступок своих жизненных интересов другому и путем свободного взаимопроникновения личностей люди могли бы воздать должное и свободе других личностей, и необходимости общения личностей. Следовательно, закон любви остается критерием оценки всех типов сообщества, где элементы насилия и конфликта разрушают высшую форму братства.

Смотреть на человеческие сообщества с точки зрения Царства Божьего - значит понимать, что во всех средствах, которые политический порядок использует для установления справедливости,

присутствует греховный элемент. Вот почему даже внешне наиболее устойчивые и справедливые формы политического порядка периодически вырождаются либо в анархию, либо в тиранию. Но следует признать также и то, что политические средства невозможно освободить от греховного элемента. Говоря словами Августина, они одновременно и следствие греха, и средство против него. Если они средство против греха, то идеальная любовь - не просто универсальный критерий оценки всех возможных форм приближения к справедливости. Этот идеал есть также и критерий различения разных форм справедливости.

Как универсальный критерий оценки всех форм справедливости, закон любви напоминает нам, что несправедливость и тирания нашего врага, против которых мы боремся, отчасти являются следствием нашей собственной несправедливости; что нынешние настроения немцев возникли отчасти как следствие мстительного характера Версальского мира; и что устремления тиранического империализма отличаются от присущего всякому человеку стремления к господству лишь по степени, а не качественно.

Христианская вера должна убедить нас в том, что политические конфликты представляют собой столкновения грешников, а не праведников с грешниками. Она должна умерить стремления к самооправданию, которое неизбежно сопутствует всякому конфликту. Дух раскаяния составляет важный элемент чувства справедливости. Если он достаточно силен, то может быть в состоянии настолько обуздать стремление к мести, чтобы возникла приемлемая форма справедливости. Это важная проблема, которую предстоит решить Европе с концом нынешней войны. Невозможно отрицать, что христианство оказалось не в состоянии обуздать страсть к мщению, возникшую в связи с прошлой войной. Кроме того, совершенно очевидно, что именно естественное стремление к самооправданию прежде всего и породило это желание отомстить (которое выражено особенно ясно в том параграфе мирного договора, где говорится о вине за начало войны). Исходя из того, что справедливость не свободна от элемента мстительности, пацифисты делают вывод, что никогда не следует бороться с врагом. При этом они упускают из виду, что капитуляция легко может сделать нас объектом еще худшей мстительности врага. Полагать, что враг свободен от греха, который мы осуждаем в себе, столь же нелепо, как считать себя свободными от греха, который мы осуждаем в противнике.

Тот факт, что наш собственный грех отчасти порождает грехи, против которых мы должны бороться, рассматривается сторонниками морального пуризма как доказательство того, что мы не имеем права бороться с врагом. Они истолковывают слова Иисуса "Кто из вас без греха, первый брось в нее камень" (Ин 8:7) как простую альтернативу системам установления справедливости, которые работало общество и с помощью которых оно предотвращает самые

худшие проявления антиобщественного поведения. Эти слова Иисуса должны напоминать каждому судье и каждому суду, что преступление преступника - это отчасти следствие грехов общества. Но если пацифисты хотят быть до конца последовательными, они должны ратовать за устранение судебной процедуры вообще. Верно, что сейчас отдельные страны обладают более беспристрастной системой установления справедливости, нежели международное сообщество. Однако никакой суд не обладает той беспристрастностью, на которую претендует, и ни одна судебная система не свободна от мстительности. Но мы не можем обойтись без нее и будем отправлять преступников в тюрьму и впредь. На какой-то стадии причина, приведшая к преступным действиям, становится вовсе не существенной с точки зрения необходимости оградить сограждан преступника от этих действий.

Последние принципы Царства Божьего всегда существенны для любого вопроса о справедливости, и они присутствуют во всякой социальной ситуации как идеальная возможность, но это не значит, что их можно сделать простой альтернативой нынешним системам относительной справедливости. Тезис о том, что так называемые демократические государства не имеют права выступать против открытых проявлений тирании, потому что их собственная история обнаруживает империалистические побуждения, - такой тезис имел бы смысл лишь в том случае, если бы можно было хоть в одной стране достичь совершенной формы справедливости, полностью освободить национальную жизнь от империалистических побуждений. Это невозможно, так как империализм есть коллективное проявление греховной воли к власти, которая присуща всякой человеческой жизни. Упомянутый тезис пацифистов обнаруживает, что представление пацифизма о человеческой природе целиком строится на иллюзиях. Эти иллюзии особенно заслуживают порицания потому, что тот, кто не слишком хорошо знает даже самого себя, не вправе предаваться подобным иллюзиям.

### ЛЮБОВЬ КАК КРИТЕРИЙ РАЗЛИЧЕНИЯ

Признание закона любви в качестве универсального критерия оценки попыток установить справедливость в сфере национального и международного права, в сущности, представляет собой источник справедливости, т.е. позволяет оградить попытки людей достичь справедливости от их собственной гордости, мстительности и самооправдания. Однако следует признать и то, что любовь есть критерий различения разных форм сообщества и разных попыток установления справедливости. Больше всего к осуществлению закона любви, когда один человек поддерживает другого в добровольном сообществе, приближается такой порядок справедливости, где



жизнь человека ограждена от любых покушений и интересы одного защищены от несправедливых притязаний другого. Такая система справедливости достигается, когда, как говорит Джон Локк, беспристрастные суды избавляют людей от роли судей в их собственных делах. Но суды просто устанавливают определенное равновесие сил. Справедливость главным образом зависит от баланса сил. Когда индивид, группа индивидов или государство обладают чрезмерной властью, которую невозможно контролировать посредством критики или сопротивления, она становится неуправляемой. Равновесие сил, на котором основана всякая система справедливости, превратилось бы в анархию при отсутствии организующего начала. Одна из причин того, что равновесие сил, предотвращающее несправедливость в международных отношениях, периодически сменяется явной анархией, состоит в том, что до сих пор не разработан соответствующий механизм, устойчивая система международного судопроизводства.

Равновесие сил - это нечто иное и стоящее ниже, чем гармония любви. Это - основное условие справедливости, если иметь в виду греховность человека. Такое равновесие сил не исключает любви. В сущности, без любви трения и напряженность, возникающие при равновесии сил, были бы невыносимы. Но без баланса сил даже самые горячие отношения могли бы стать несправедливыми и любовь превратилась бы в ширму, скрывающую несправедливость. В этом смысле поучительно рассмотреть семейные отношения. Женщины не могли добиться от мужчин справедливого положения, несмотря на семейную близость, до тех пор, пока не обеспечили себе экономической власти, достаточной для противостояния мужской автократии. Существуют христианские "идеалисты", которые сентиментально рассуждают о любви как единственном средстве достичь справедливости, однако их собственная семейная жизнь выиграла бы при установлении более деликатного "баланса сил".

Естественно, напряженность, сопутствующая такому равновесию, может стать явной и перерасти в открытый конфликт. Центр власти, в функции которого входит предотвращение таких конфликтов (анархии), может тоже переродиться в тиранию. Не существует вполне совершенного механизма предотвращения анархии или тирании. Однако очевидно, что система справедливости, установленная в так называемых демократических государствах, представляет собой весьма существенное достижение, которое приобретает особую значимость на фоне тех форм тирании, которую обнаружили другие социальные системы. Но порочность тирании вовсе не обязательно кажется опасной жертвам экономической анархии в демократических странах. Когда люди страдают от анархии, они могут наивно считать зло тирании меньшим злом. Однако ужасы тирании в фашистских и коммунистических странах настолько бросаются в глаза, что можно надеяться на то, что еще сохранившаяся демократическая цивилизация не захочет

пожертвовать благами демократии ради избавления от ее недостатков.

У нас есть вполне достоверные и убедительные сведения о возможных последствиях объединения Европы под властью тирании. Мы можем судить об этом по характеру немецкого правления в оккупированных странах. Всякая национальная и международная система права включает в себя слишком много преходящих элементов, чтобы даже самую демократичную из них можно было бы без оговорок назвать "христианской". Однако должно быть очевидно, что всякая общественная система, где власть несет ответственность за свои действия и где анархия преодолевается путем соглашений, предпочтительнее как анархии, так и тирании. Если нельзя говорить о нравственной предпочтительности той справедливости, которой достигли демократические общества по сравнению с тираническими, тогда историческая предпочтительность не имеет вообще никакого смысла. Ведь этот тип справедливости ближе к гармонии любви, чем анархия или тирания.

Не оценивая с точки зрения нравственности разные типы общественных систем, мы ослабляем свою решимость защищать и расширять цивилизацию. Пацифисты склоняют нас либо к отказу от таких суждений, либо к необоснованному предпочтению тирании по сравнению с кратковременной анархией, необходимой для преодоления тирании. Надо признать, что анархия войн, возникающая в результате сопротивления тирании, не всегда созидательна, что в определенные исторические периоды в результате временной анархии цивилизация может утрачивать способность формировать новые и более совершенные формы единства. Добиться поражения Германии и провала нацистских планов объединить Европу под властью тирании - отрицательная задача. Ее выполнение не гарантирует возникновения новой Европы с более высоким уровнем международного сотрудничества и новыми органами международной юстиции. Но без решения этой отрицательной задачи обойтись невозможно. Все планы, направленные на то, чтобы этого избежать, основаны на иллюзорных представлениях о природе человека. Эти иллюзии обнаруживаются, в частности, в непонимании упорства и решимости тиранической воли к власти. Не требуется особого полемического мастерства, чтобы доказать, что нацистская тирания никогда не смогла бы подчинить себе всю Европу, если бы к не очень благородным мотивам, вынуждавшим терпеть нацистскую агрессию, не примешивались сентиментальные иллюзии относительно характера того зла, которое постигло Европу.

Примитивное христианское морализирование бессмысленно и ведет к путанице. Оно бессмысленно, когда в мировой войне стремится отождествить дело Христа с делом демократии без всяких религиозных оговорок. Оно столь же бессмысленно, когда старается избавиться от этой ошибки посредством некритического

отказа проводить различия между относительными ценностями в истории. Нам придется вообще обойтись без христианской веры, если мы считаем, что можем действовать в истории, лишь будучи невиновными. Это означает, что мы либо должны доказать свою невиновность, чтобы быть вправе действовать, либо отказаться действовать, потому что не можем достичь невиновности. Альтернативами секулярному морализму оказываются самоопределение или бездействие. Если же они оказываются единственной альтернативой также и христианскому морализму, то есть основания подозревать, что христианская вера пропиталась секулярными идеями.

Глубоко проникая в человеческую природу, христианская вера видит во всей истории человечества его виновность, от которой никто не может его освободить, кроме божественной благодати. Эта благодать освобождает христиан, чтобы они действовали в истории; чтобы посвящали себя тому, что считают наивысшими ценностями; чтобы защищали твердыни цивилизации, вверенные им необходимостью и исторической судьбой. И эта благодать напоминает христианам о двойственном характере даже самых лучших их действий. Если божественное Провидение не будет участвовать в наших делах, чтобы извлекать добро из нашей порочности, то порочность нашей добродетели легко может поразить самые высокие наши порывы и разбить самые лучшие надежды.

### ВКЛАД ИСТИННОГО ПАЦИФИЗМА

Несмотря на уверенность в том, что современный пацифизм слишком обременен секулярными и моралистическими иллюзиями, чтобы представлять большую ценность для христианства, мы можем радоваться тому, что со времен прошлой войны Церковь научилась защищать своих пацифистов и прислушиваться к их свидетельствам. Эти свидетельства ценны, даже если они искажены самооправданием, основанным на недостаточно глубоком понимании трагичности человеческой истории.

Отнять человеческую жизнь - чудовищно. Конфликты между людьми и между странами трагичны. И если есть люди, заявляющие, что независимо от последствий они не могут заставить себя участвовать в этой бойне, то Церковь должна быть способна сказать остальному сообществу: мы вполне понимаем это чувство и разделяем его. Оно исходит из уверенности в том, что истинная цель человечества - братство, а закон жизни - любовь. И мы, позволяющие вовлечь себя в войну, нуждаемся в этом свидетельстве пацифистского абсолютизма против нас, дабы не принять войну как норму, дабы не стать равнодушными к ужасам войны, дабы не забыть о двойственном характере наших собственных действий и

мотивов, а также о том, что временная анархия нынешнего момента может не привести к достижению постоянного блага.

Но мы вправе напомнить пацифистам, что их свидетельство против нас было бы более весомым, если бы не их самооправдание и если бы они скрыто или явно не обвиняли нас в отступничестве. Пацифизм, действительно основанный на христианской вере и не искаженный секулярными идеями, в отличие от современного пацифизма, не мог бы быть столь уверен, что обладает альтернативой конфликтам и столкновениям, посредством которых мир стремится достичь преходящей справедливости.

Подлинно христианский пацифизм столь ясно показал бы, в какой мере каждое сердце заслуживает божьего суда, что даже пацифисты-идеалисты поняли бы: знание божьей воли вовсе не гарантирует способность и готовность ее исполнять. Идеалисты осознали бы, до какой степени они сами участвуют в бунте против Бога, и поняли бы, что этот бунт слишком серьезен, чтобы для его преодоления хватило всего лишь еще одной проповеди о любви или еще одного призыва к людям подчиниться закону Христа.

[1940]

## К ТЕОЛОГИИ СОЦИАЛЬНЫХ ПЕРЕМЕН

Сегодня любое учение о Церкви должно быть основано на теологии социальных перемен. Церковь - это прежде всего активная община, народ, чья задача - распознать, как действует Бог в нашем мире, и действовать вместе с Ним. Действие Бога обнаруживается в том, что теологи иногда называют "историческими событиями", но что точнее было бы назвать "социальными переменами". Это означает, что Церковь должна постоянно реагировать на социальные перемены. Однако ей мешают в этом учения о Церкви, возникшие в давно ушедшую эпоху классического христианства и зараженные охранительной идеологией: Они почти полностью ориентированы на прошлое и опираются или на какую-нибудь классическую доктрину, или на мнимые аналогии с более ранними формами церковной жизни, или на теорию исторической преемственности. Но больше так продолжаться не может. Церковь, чья жизнь определяется и направляется сегодняшними действиями Бога в мире, не должна быть скована этими отжившими установлениями. Она должна быть всегда открыта для ломки и обновления под действием Бога; потому и возникает потребность в создании теологии социальных перемен.

Эту настоятельную необходимость можно показать на двух примерах, которые относятся к началу 60-х годов. Первый из них связан с большой конференцией христианской молодежи, состоявшейся в Африке. Вернувшись оттуда, руководители Всемирного совета церквей признались, что, несмотря на многочисленность участников конференции, они все же опасаются, что в ближайшие десять лет большинство молодых африканцев прекратит всякие контакты с Церковью. Наша сегодняшняя христианская этика попросту не имеет никакого отношения к вопросам, встающим перед молодыми людьми в Африке. Они целиком захвачены созданием национальных государств, борьбой со старым и новым колониализмом, проблемами экономического планирования, организацией по-

---

Cox H. The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective. N.Y., 1965, chapter 5. Toward a theology of social change, c. 91-107.

© К.Н.Гуровская, перевод, 1994

литических институтов и созданием настоящей африканской культуры. Поэтому индивидуалистическая этика и буржуазная мораль, которые сейчас отождествляются с позицией Церкви, представляются им совершенно непривлекательными. Им нужны теология и этика, которые дадут возможность осмыслить полностью обновленный мир. Они перескакивают из племенной культуры прямо в цивилизацию технополиса, почти не задерживаясь на стадии городской общины. А христианская теология большей частью укоренена именно в культуре городской общины.

Другой убедительный пример, указывающий на потребность в теологии социальных перемен, - это Куба и вся Латинская Америка. Многие кубинские христиане, особенно баптисты, очень активно участвовали в борьбе под руководством Кастро до и после его победы над режимом Батисты. Этому не следует удивляться, потому что в провинции Орьенте, где начинались первые операции Движения 26 июля, сосредоточена основная часть протестантского меньшинства Кубы. Кроме того, кубинская католическая церковь, находившаяся под сильным влиянием испанской иерархии и возглавляемая в основном священниками из Испании, заслуженно пользовалась дурной репутацией за поддержку режима Батисты. Но после прихода к власти Кастро в январе 1959 г. христиане оказались в крайне затруднительном положении. У Кастро не было надежных средств, позволяющих контролировать власть в стране. В любой момент могли произойти контрреволюция или новый переворот. Явно требовалась радикальная реорганизация общества, включающая полную смену руководства на многих постах в сфере частной деятельности и публичной власти. Но необходимые для этого юридические механизмы отсутствовали, и, конечно, не существовало никакой христианской доктрины, способной обосновать такие действия. Кубинские христиане попали в условия революции, не имея теологии революции. Растерянные и беспомощные, не в силах ответить на этот беспрецедентный вызов истории, они либо ушли добровольно, один за другим оставляя свои места, либо их к этому вынудили. Некоторые вернулись обратно в Орьенте и погрузились в молчание. Другие в конце концов бежали в США. Их места часто занимали коммунисты, которые, хотя раньше резко выступали против движения Кастро, теперь сумели с большой выгодой использовать его победу. И в стремительных социальных переменах христиане тоже не смогли участвовать со всей ответственностью, потому что не имели теологической основы для их осмысления и оценки. Растерянность кубинских христиан лишь немногим отличается от нынешней ситуации во всей Латинской Америке. Христиане оказались захваченными бурным социальным брожением. Они горячо стремятся выработать теологическую позицию, которая позволила бы им осмыслить бурлящую жизнь своего континента. Однако их затруднения по своей сути мало отличаются от тех, с которыми сегодня столкнулась вся христианская Цер-

ковь. Страны Северной Америки и Европы оказались перед той же проблемой. Всем нам приходится жить в век стремительных перемен, опираясь на статичную теологию. Поскольку слова "стремительные социальные перемены" - зачастую просто эвфемизм "революции", этот тезис можно сформулировать еще острее: нам приходится жить в эпоху революции, не имея теологии революции. Сегодня создание такой теологии должно стать нашей первоочередной задачей<sup>1</sup>.

Растущий среди современных теологов интерес к теологии истории отчасти обусловлен потребностью в теологии революции. Термин *"теология истории"* часто понимается неправильно и порождает недоразумения. Большинство людей понимают под историей то, что давно прошло. Понятие *"теология политики"* обозначает нечто более близкое. В словах о том, что история - "это всего лишь политика в прошлом", есть доля истины. Это означает, однако, что политика - в то же время и история настоящего, и поэтому наша задача состоит в том, чтобы создать теологию политики, в особенности теологию революционных социальных перемен<sup>2</sup>. Все ответы на вопросы о выработке новой социальной этики или об изменении структур церковной жизни должны зависеть от нашего ответа на сформулированный выше вопрос: каким образом Бог действует для человека в ситуации стремительных социальных перемен?

В прошлом разнообразные теологии истории и политики часто становились жертвами одного из двух классических заблуждений. Некоторые теологи настолько опасались идолопоклонства, что ни в одной тенденции исторического развития не решались увидеть действие божественного Провидения. Такая осторожность имеет свои достоинства. Так, традиционная лютеранская доктрина "двух царств" ценна тем, что удерживает Церковь от безоговорочного одобрения политических движений и программ и превращения их в крестовые походы. Однако на практике это часто приводит Церковь к охранительной позиции. Это учение подразумевает одобрение "существующих властей" (Рим 13:1), вследствие чего все оппозиционные движения считаются несправедливыми, пока не будет доказано обратное. В худшем варианте теология двух царств может стать теологией реакции.

Некоторые теологии, напротив, охотно отождествляли разнообразные человеческие проекты с действиями Бога. Так, последователи Кальвина - пуритане, горячо верившие в то, что Бог строит святое сообщество, часто с уверенностью указывали, где именно в их среде следует видеть действия Бога. Они почти без колебаний приписывали тот или иной ход событий божьей воле. Сила этой теологии в том, что она предлагает четкое политическое руководство. А слабость в том, что она иногда видит руку Всемогущего там, где у нас есть все основания в этом усомниться. Например, мы можем сегодня гордиться тем, что Уильям Ллойд Гаррисон так

яростно боролся с институтом рабовладения, руководствуясь именно теологическими принципами, но не следует забывать, что он одновременно добивался полного запрета на продажу спиртного и всеобщего соблюдения Субботы\* на основании тех же самых принципов.

Именно в этом и состоит главная проблема любой теологии истории, а тем более теологии политики. Как найти правильный баланс между фанатизмом и безразличием, между притязанием на воплощение в жизнь божественного замысла, которому должны подчиниться все люди, и полным отказом посмотреть на политический порядок с теологической точки зрения? Цель теологии политики - вовлечь человека в сознательное участие в политическом процессе, не сковывая его при этом никаким более высоким, всеобъемлющим и обязывающим смыслом. Можем ли мы создать такую теологию для нашей эпохи?

Возможно, мирской град как символ может послужить здесь отправной точкой. Ранее мы уже использовали его в этом смысле. Мы рассматривали рождающийся мирской град, технополис, не как нечто статичное, а как развивающуюся реальность. Мы описали секуляризацию и урбанизацию как процесс. Мы предложили интерпретировать возникновение этой новой формы человеческого сообщества в свете таких библейских категорий, как Творение, Исход и Синайский Союз. Мы исследовали ее с учетом и других библейских мотивов, в частности напряжения между Законом и Евангелием, борьбы Ягве с ханаанскими ваалами. Теперь мы предлагаем сделать следующий шаг. Мы предлагаем исследовать сам символ мирского града как категорию, позволяющую теологически осмыслить стремительные социальные перемены.

Почему мирской град может служить ключом к интерпретации социальных перемен, избегающей обоих традиционных заблуждений? Во-первых, это именно *мирской* град. Если мы рассматриваем историю как процесс секуляризации, то она приобретает для нас смысл и одновременно становится открытым процессом. Это подразумевает, что история важна для человека, но не навязывает ему какой-либо определенный смысл. В сущности, такое понимание истории опрокидывает традиционные метафизические и религиозные представления и открывает человеку дорогу для создания новых. Оно также подразумевает, как мы увидим дальше, целый ряд по-

---

\*Как известно, в прошлом веке американские протестантские церкви сочетали миссионерскую деятельность с борьбой за трезвость и всеобщее соблюдение Субботы (в особенности адвентисты Седьмого дня и баптисты), а также активно участвовали в аболиционистском движении. Уильям Ллойд Гаррисон (1805-1879) - американский общественный деятель. Был редактором первого американского журнала, пропагандировавшего трезвость. Гаррисон стал широко известен как борец за отмену рабовладения.



нятий, часто встречающихся в Новом Завете: взросление, наследование обязанностей, ответственное служение.

Во-вторых, это мирской *град* (город). Один из элементов этого символа - урбанизация, и это обогащает его, делая преемником других городов, от Нового Иерусалима и Града Божьего до Метрополиса как образа Нового Творения\* (эту последнюю концепцию убедительно отстаивает в своей работе 1963 г. Гибсон Уинтер<sup>3</sup>). Здесь возникает ассоциация и с давней традицией социальных утопий в западной философии и литературе, с традицией, которая породила Атлантиду и Город Солнца. Христиане вполне могут воспользоваться идеями создателей этих вымышленных городов. Город как модель интерпретации удачно сочетает в себе независимость и освобождение, обусловленные секулярностью, с идеей взаимодействия и взаимозависимости. Однако город отличается той же открытостью, что и история. У него нет никакого магистрального плана. А любая утопия, которая предписывает конкретные меры, из стимула быстро превращается в препятствие для перемен. Формирующийся город свидетельствует о целенаправленном процессе, а не о достигнутой цели. Структура мирского града не дается свыше, она должна быть выработана в муках самим человеком.

Мирской град демонстрирует зрелость и ответственность. Секуляризация означает освобождение всех слоев общества от детской зависимости, урбанизация - выработку новых форм человеческих взаимоотношений. А сочетание этих элементов в символе мирского града отражает постоянное стремление людей найти основу для совместной жизни, после того как разрушились архаический порядок и сакральные связи. Мирской град возникает, когда исчезает племя и городская община, а этот процесс никогда не кончается.

### ЦАРСТВО БОГА И МИРСКОЙ ГРАД

Идея мирского града представляется чрезвычайно плодотворной и для понимания того, что именно новозаветные писатели называли "Царством Бога", и для создания жизнеспособной теологии социальной революции. Эту точку зрения нам придется отстаивать, защищаясь от нападков с двух сторон - теологии и политики. Теологам мы должны показать, что символ мирского града не посягает на символ Царства Бога, политикам - что концепция мирского града, сохраняя верность учению о Царстве Бога, все же проясняет и истолковывает теперешнее социальное брожение. Эта концепция

---

\* Город, или Метрополис, как образ — указывает Г. Уинтер — восходит к Откровению Иоанна, а затем используется Отцами Церкви. Метрополис символизирует для Г. Уинтера взаимосвязь и единство людей в Новом Творении.

должна доказать, что представляет собой действительно жизнеспособную революционную теорию.

Если начать с теологических аргументов против понимания мирского града как той эсхатологической реальности, которая когда-то была выражена идеей Царства Бога, то следует обсудить три главных возражения:

1. В то время как Царство Бога возникает в результате действий одного только Бога, мирской град - дело рук человека.

2. В то время как Царство Бога требует самоотречения и покаяния, для мирского града нужны лишь профессиональные навыки.

3. В то время как Царство Бога находится за пределами истории (или существует в сердцах верующих), мирской град - целиком внутри этого мира.

Мы должны отклонить все эти возражения, однако они вполне понятны, и потому без удовлетворительного ответа на них невозможно никакое обсуждение вопроса о Царстве Бога и мирском граде. Поэтому начнем по порядку.

Во-первых, что можно сказать по поводу того, что мирской град построен человеком, а Царство создано Богом? Это возражение звучит особенно серьезно ввиду того, что американские теологи, прежде всего в период популярности социального евангелизма\*, очень широко использовали слова "построение Царства Бога", иногда подразумевая при этом, что Царство - дело рук человека. Это ошибочное представление было справедливо отвергнуто впоследствии другими теологами, которые основывали свою критику на твердом убеждении в том, что Бог, и только Бог осуществляет Царство. Эта поправка была крайне необходима, так как представление о Царстве Бога начинало смешиваться с идеями научного и социального прогресса. Но, как часто бывает в таких случаях, теперь произошел перекося в противоположную сторону.

Профессор Эймос Уайлдер в своей интересной работе "Эсхатология и этика в учении Иисуса"<sup>4</sup> привлекает наше внимание к важнейшему аспекту темы Царства Бога в Новом Завете, и, возможно, это поможет отчасти восстановить равновесие. Он указывает, что Иисус настолько отождествлял самого себя с Царством, что смысл Царства заключается в его личности. Иисус и есть Царство. Он его представитель, воплощение и главный знак. Таким образом, теологический вопрос о Царстве становится христологическим, а на все вопросы о том, понимать ли Царство как Божественное деяние или как человеческое, надо отвечать исходя из личнос-

---

\* Социальный евангелизм (Social Gospel) — либеральное движение в американском протестантизме, получившее наибольшую популярность в первой трети XX в. "Отцом" социального евангелизма считается У.Раушенбуш (1861-1918). В своих работах ("Теология социального евангелия" и др.) он сформулировал задачу христианства как переустройство общества в соответствии с замыслом Бога, осуществление Царства руками человека в союзе с Богом.

ти Иисуса. Итак, под сомнение были поставлены обе интерпретации: и более ранняя, подчеркивающая роль человека, и более поздняя, выдвигавшая на первый план роль Бога.

Если Иисус олицетворяет Царство Бога, то в осуществлении Царства совершенно неразделимы Божественная инициатива и человеческий ответ на нее. Кто такой Иисус - человек или Бог? Что такое его жизнь - деяние Бога для человека или это целиком ответ человека Богу? Извечное решение теологов состоит в том, что это и то и другое, и невозможно определить, чего тут больше. Когда эта проблема обсуждалась на языке сущностей, свойственном греческой философии, формулировка Халкидонского собора гласила, что Иисус - истинный Бог и одновременно истинный человек. Когда та же дискуссия переводится на язык описания современных социальных процессов, то вопрос формулируется так: что такое история (особенно революция)? То, что происходит с человеком, или то, что человек делает сам? Приверженцы доктрины социальной детерминированности спорят по этому поводу уже много лет со сторонниками теории "свободы личности". Является ли человек субъектом или объектом социальных перемен?

Единственный убедительный ответ - и то и другое. Попытки же определить степень того или другого обречены на провал. Конечно, бывают моменты, когда кажется, что человек выступает на первый план и принимается за великие начинания. Бывают и другие периоды, когда поток истории словно бы сносит человека, что бы он ни делал. Но мирской град, где сплавлены секуляризация и урбанизация, символизирует тот момент творческого процесса, когда социальное движение и человеческие начинания пересекаются, когда человек свободен не вопреки, а благодаря тому социальному порядку, в котором он живет. Подобно тому как некоторые теологи интерпретируют божественность Иисуса как его готовность принять и исполнить замысел Бога о нем<sup>5</sup>, так же и мирской град обозначает тот момент в истории, когда человек берет на себя ответственность за направление бурных движений своего времени.

Царство Бога, выраженное в жизни Иисуса из Назарета, остается наиболее полным проявлением сотрудничества Бога и человека в истории. Пытаясь влиять на жизнь мирского града, мы тем самым проявляем верность Царству сегодня.

Второе возражение против понимания мирского града как сегодняшнего выражения Царства Бога заключается в том, что, в отличие от мирского града, Царство требует от человека самоотречения и покаяния.

Ответить на это возражение нам опять поможет исследование Эймса Уайлдера. Он считает, что приход Царства выразился в виде предьявленных человеку требований, предписывающих ему отказаться от того, что было важно прежде, и принять новое понимание следования воле Бога. Это новое понимание подразумевало прежде всего радикальный разрыв с прошлым - настолько ради-

кальный, что он мог означать даже разрыв семейных связей и неисполнение сыновнего долга погребения родителей. Другой исследователь Нового Завета подчеркивает революционный характер этого последнего требования: это "немыслимое для евреев, скандальное, возмутительное нарушение Закона... Оно ломает все нормы, которые прежде *обязывали* учеников"<sup>6</sup>. От тех, кто отозвался на приближение Царства, ожидалась готовность порвать все прежние связи, даже семейные, и отказаться от всех прежних ценностей, даже святынь. Без этого невозможно вступить в новую реальность и принять на себя ответственность, которой требует Царство.

Наше представление о покаянии, необходимом для Царства, сильно окрашено ненужным морализмом. Уайлдер показывает, что покаяние предполагает гораздо более решительный и всеобъемлющий акт жертвы. Если он прав, это означает, что Царство Иисуса пришло тогда, когда создание Богом чего-то совершенно нового совпало с отказом человека от прежних ценностей и привязанностей и его свободным вступлением в новую реальность. Жизнь в формирующемся мирском граде связана именно с таким самоотречением. Так что она действительно требует покаяния. В сущности, возникновение мирского града может помочь нам отказаться от искаженного, моралистического представления о покаянии и вернуться к его библейскому пониманию.

Однако остается третий вопрос о соотношении между мирским градом и Царством Бога. Разве Царство Бога не лежит где-то за пределами мира и вне истории, в то время как мирской град - "внутри" ее?

Это приводит нас к классическому спору: настанет ли Царство когда-нибудь в будущем, или же оно уже пришло в земном служении Иисуса. Слова самого Иисуса можно истолковать в обоих смыслах. Однако в последнее время новозаветная наука сдвинулась здесь с мертвой точки. Было высказано мнение о том, что неверно само противопоставление осуществленной эсхатологии и эсхатологии, целиком относящейся к будущему. Вместо этого следует говорить об осуществляющейся эсхатологии. Немецкие исследователи называют это *sich realisierende Eschatologie*. Если принять такую интерпретацию, то придется признать, что мы живем в мире, где все еще происходит то, что новозаветные писатели называли приходом Царства. А это ставит нас в объективно новую социальную ситуацию и создает условия, требующие от нас отвергнуть старое и принять нечто иное.

Как мы видим, главные возражения, которые можно было бы выдвинуть против понимания мирского града как живой и конкретной реализации древнего символа Царства Бога, не выдерживают серьезной проверки. На вопросы о том, Бог или человек осуществляет Царство, нужно ли покаяние и имеет ли Царство отношение к нашей *сегодняшней* ситуации, можно найти ответ, обратившись к библейскому представлению о Царстве.

## АНАТОМИЯ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОЛОГИИ

Давайте теперь от теологии перейдем к политике. Дает ли возникновение мирского града необходимую основу для создания теологии революции?

Всякая эффективная революционная теория должна обладать четырьмя существенными признаками. Она должна включать (1) концепцию, объясняющую необходимость действия, и эта концепция должна служить катализатором. Поэтому назовем эту первую составляющую катализатором. Такая теория должна также содержать (2) объяснение того, почему некоторые люди не действовали так раньше и до сих пор отказываются так действовать, т.е. интерпретацию их неспособности видеть или действовать, их своеобразного столбняка, каталепсии. Согласно словарному определению, каталепсия - это нервно-психическое заболевание, для которого характерны оцепенение и неспособность двигаться. То, что мы здесь обсуждаем, - разновидность социальной каталепсии, политический паралич; поэтому назовем эту вторую характеристику эффективной революционной теории *интерпретацией социальной каталепсии*. Но эта теория должна также иметь (3) свой взгляд на то, как можно изменить людей, вывести их из состояния столбняка и вдохновить на действие. Ей необходимо *учение о катарсисе* - об очищении, посредством которого устраняются помехи к действию. Поскольку очищение всегда происходит путем радикального изменения обстановки, окружающей социального каталептика, то любая революционная теория должна иметь учение о катарсисе, а также (4) *понимание катастрофы*. Катастрофу словарь определяет как "событие, переворачивающее существующий порядок или систему". Именно катастрофа, развязка социальной драмы, делает возможной перемену в тех людях, которые были не в состоянии действовать. Следовательно, она способствует целенаправленным действиям.

Каталитическим фактором в большинстве революционных теорий служит понимание, которое можно назвать *идеей каталитического разрыва*. Иначе говоря, это - представление о том, что существует некоторое отставание, которое надо преодолеть, и что это преодоление и составляет смысл необходимого действия. Осознание такого разрыва и становится катализатором, ускоряющим перемены. В большинстве революционных теорий этот каталитический разрыв рассматривается как несоответствие в развитии разных сторон цивилизации. Так, французские философы ХVIII в. считали, что уже забрезжил Век Разума, а священники и знать по-прежнему предлагают народу суеверную чепуху. Русские большевики полагали, что диалектика истории уже открыла дорогу к бесклассовому обществу, а цари и пришедшее им на смену демократическое

правительство все еще топчутся на месте. Обе концепции стали мощным стимулом для ускорения социальных перемен.

Сегодня идея каталитического разрыва, предложенная теоретиками французской и русской революций, уже не годится. У нас, по сути, нет эффективной революционной теории. Прогресс в области техники и медицины стремительно сформировал такую цивилизацию, для которой непригодны наши политические и культурные институты. Хотя отчасти наши затруднения можно объяснить с помощью тезиса Маркса о том, что развитие экономической субструктуры (базиса) опережает развитие политической суперструктуры (надстройки), в действительности все гораздо сложнее. Мы вступаем в такую эпоху, где власть определяется не собственностью, а техническим знанием и интеллектуальными навыками. Мы сломя голову несемся от конвейера к компьютеру, от ценностей труда к ценностям досуга\*, от индустриального к автоматизированному обществу, а наши политические институты, как и культурные и религиозные символы, все еще принадлежат дотехнической эпохе. Наше юное общество бурно растет, как ребенок, развиваясь во всех направлениях, и мы больше не можем рядить его в старые одежды. Но мы все стараемся стянуть быстро растущее технологическое общество политическими пеленками. Такое несоответствие должно было бы стать необходимым катализатором, но до сих пор этого не произошло. Увеличивающиеся трудности, связанные с миграцией населения, с нехваткой жилья и с растущей безработицей, ясно обнаруживают нашу неспособность решать проблемы, возникающие в технологическом обществе, политическими методами. Нам нужна революционная теория, отвечающая требованиям времени.

Вот почему слово *"технополис"* подразумевает как новые возможности, так и проблемы, которые создает молодая городская цивилизация. *"Техно"* указывает на техническое основание мирского града, *"полис"* напоминает о социальных и культурных институтах, без которых техническая среда становится невозможным для жизни кошмаром. Соединение этих двух элементов в одном слове передает то напряжение, которое может породить социальные перемены. Сейчас мы страдаем от значительного дисбаланса между техническим и политическим компонентами технополиса. Это и должно послужить для нас каталитическим разрывом. Возникшая критическая ситуация ставит нас перед необходимостью надеть по-

---

\* Имеется в виду изменение самой структуры ценностей в американском обществе, связанное с компьютеризацией и автоматизацией, которые привели к резкому функциональному разграничению сфер рабочего места и домашнего очага, труда и досуга, публичного и частного. Вследствие стандартизации и обезличивания профессиональной деятельности значительно возросла роль ценностей досуга, так как теперь именно эта сфера стала наиболее благоприятным местом для проявления творческой индивидуальности.

литическую упряжь на порожденных технополисом технических кентавров, чтобы сдерживать их и направлять.

Увидеть каталитический разрыв нам опять помогает библейский образ Царства Бога, символом которого в наше время стал мирской град, - сообщество, основанное на зрелости и взаимодействии людей. Бог всегда на шаг опережает человека. В Библии человек неоднократно встречается с Богом как с Тем, Кто зовет его покинуть нынешнее место и идти в другое. Движение "отсюда" "туда" и от "сейчас" к "потом" - вот главная ось Библии. Царство Бога еще не осуществилось во всей полноте и совершенстве, так что человеку пока еще рано успокаиваться. Однако оно не настолько далеко и недостижимо, чтобы мы были обречены на отчаяние. Вернее всего было бы сказать, что всегда, в любой момент Царство Бога приближается. Оно всегда - "грядущее Царство", новая реальность, которая только начинает возникать. Его первые приметы всегда *начинают* появляться.

С библейской точки зрения, каталитический разрыв выражен причинно-следственной связью между двумя частями первой фразы Иисуса в древнейшем евангелии, евангелии Марка: "... исполнилось время и приблизилось Царство Бога: покайтесь и веруйте в Евангелие" (Мк 1:15). Если через это открывающее новую эпоху провозвестие мы попытаемся, как это делает община веры, не только понять Иисуса, но также прояснить свою историческую ситуацию, то увидим, что человек поставлен перед лицом постоянного каталитического разрыва. Апостол Павел выражал то же самое настроение, когда говорил о жизни в вере такими словами: "... забывая то, что позади, и устремляясь вперед, я спешу к цели..." (Флп 3:13-14). Библия помещает век нынешний в зияние между тем, что было, и тем, что будет. Поэтому этический конфликт, как он понимается в Библии, отличается от конфликта между сущим и должным, как его обычно формулирует философская этика. Синтаксис евангельской фразы не выражает категорического императива. Прежде всего Евангелие рассказывает о том, что происходит *сейчас*, и только во вторую очередь призывает к вытекающему отсюда изменению мыслей и поступков. Царство Бога приблизилось: поэтому покайтесь.

Такова же и логика мирского града. Своим неукротимым ростом он создает новую ситуацию, в которой прежние способы мышления и действия оказываются полностью устаревшими. Когда человек сталкивается с секуляризацией, она требует от него действий. Она создает собственный каталитический разрыв, побуждающий человека преодолеть его, если он хочет остаться человеком и не желает быть раздавленным силами истории.

Тогда почему же человек бездействует? Когда древний образ Царства возмущается человеку на языке современной жизни, почему он по-прежнему отворачивается? Даже когда он слышит в Евангелии требование оставить отношения и символы уходящей

эпохи и взять на себя ответственность за создание новых, почему он не хочет этого делать? Здесь нам нужно объяснить социальную катаlepsию, слепоту и паралич, мешающие человеку преодолеть этот разрыв.

Как утверждают теологи, ничто не заставит человека принять Евангелие, если ему этого не хочется. Он может цепляться за представления и идеалы минувшей эпохи, подобно тому как неуверенные в себе дети продолжают тянуться к любимой игрушке или соске, которые раньше их утешали. Однако такое поведение явно обнаруживает стремление уйти от зрелости. Оно обрекает человека жить в "веке уходящем", как его называет Новый Завет, и приводит к все большей утрате ориентации и к усилению чувства потерянности. Это, в свою очередь, порождает все более лихорадочные и в конечном счете бесплодные попытки осмыслить происходящее с помощью уже непригодных категорий.

Однако остается вопрос: почему люди, захваченные в тиски каталитического разрыва, все же упорно отказываются менять свою позицию? Классическим остается марксистский ответ. Марксисты объясняют это явление с помощью концепции "ложного сознания". Они считают, что сознание определяется местом человека в структуре общества, и в особенности отношением к средствам производства. Поэтому человек, чьи связи с собственностью включают его в общественные отношения уходящей эпохи, имеет, с марксистской точки зрения, извращенное мировоззрение. Он все воспринимает неправильно. Хотя он и зажат в тиски между прошлым и будущим, но не может измениться, потому что не в состоянии увидеть свое положение. Единственный способ повлиять на его мировоззрение состоит в том, чтобы изменить то место в обществе, из которого он смотрит на мир, а это означает избавить человека от собственности. Как мы поймем при обсуждении марксистского понимания катарсиса, лишение человека собственности - действительно освобождение. Оно делает его свободным от заинтересованности в обществе, обреченном на разрушение, и, таким образом, действует как противоядие от отравы, замутняющей его взгляд. По логике марксистов, отсюда следует, что полная отмена всякой частной собственности излечивает всех людей от социальной близорукости и уничтожает ложное сознание.

Библия тоже пытается ответить на вопрос о том, почему человек не отвечает на приход Царства. Люди - "грешники", их видение самих себя, общества и вообще действительности искажено. Грешник болен. Его болезнь приводит к губительной неспособности правильно видеть и слышать то, что происходит вокруг. Таким образом, он оказывается в ситуации каталитического разрыва, но не знает об этом. Он живет словно в трансе, вызванном гипнотическим внушением. Это состояние передается в Библии с помощью разных образов, его символизируют хромота, глухота, сон и смерть. Павел считает



людей в таком состоянии замороженными. Обличая вероотступников в Галатии, он язвительно спрашивает, кто их прельстил (заморозил). В других местах о таких людях говорится, что они заключены в цепи, в темницу, во мрак. Эти сравнения приводятся для того, чтобы обрисовать условия, в которых человек не может ясно видеть окружающий мир или реагировать на него должным образом. Он глядит на мир с предубеждением и, следовательно, не способен адекватно реагировать на происходящее. Именно поэтому, обращаясь к первым христианам, Павел часто призывает их „проснуться“, выйти из транса. Когда ученики Иоанна Крестителя приходят к Иисусу и прямо спрашивают его, Тот ли он, Кто должен прийти, или ожидать им другого, он отвечает, призывая их взглянуть вокруг и увидеть, что происходит: слепые прозревают, глухие слышат, хромые ходят, а нищим проповедуетс<sup>я</sup> Евангелие.

И здесь мы подходим к проблеме катарсиса. Что заставило этих людей проснуться от оцепенения, увидеть то, чего они не видели раньше? В Новом Завете это называется "метанойа" - радикальная перемена ("покаяние-обращение"). Прежнес Я умирает и рождается новое. Это подразумевает полную перемену образа мыслей: "... древнее прошло, теперь все новое" (2 Кор 5:17). Обычные человеческие критерии больше неприменимы. Это все равно что "заново родиться" или восстать из мертвых. Это и есть обращение, полная и решительная перемена в понимании человеком самого себя и мира. Она приводит к новой жизни, где он обретает способность видеть, слышать, ходить и прыгать от радости. Больше нет препятствий ни к восприятию, ни к ответной реакции. Теперь человек в состоянии понимать происходящее и должным образом на него отзываться.

В Новом Завете мы находим еще один важный ряд образов, символизирующих обращение, т.е. изменение понимания действительности: достижение зрелости, взросление и совершеннолетие. "Как стал мужем, - говорит апостол Павел, - то оставил младенческое" (1 Кор 13:11). В Послании к галатам он сравнивает человека веры с ребенком, которым до совершеннолетия руководил попечитель. А потом, достигнув совершеннолетия, он становится полноправным наследником в имении своего отца. Как наследник, сын обязан теперь нести полную ответственность за управление делами имения.

Эти образы зрелости и ответственности очень важны для наших рассуждений, так как самое секуляризацию можно рассматривать как процесс взросления и принятия на себя ответственности. Секуляризация лишает человека религиозных и метафизических подпорок и вынуждает его стоять на собственных ногах. Она словно открывает загородку детского "лягушатника" и выпускает человека одного в безбрежный океан. Далее, важно заметить, что символы зрелости и ответственности никак нельзя считать случайны-

ми в Новом Завете. Они появляются, например, в нескольких притчах, приписываемых Иисусу, где он говорит о домоправителях, которым поручается следить за имением, пока хозяин в отъезде. Они обязаны не только заботиться о деньгах, за которые потом должны будут отчитаться. Они также несут ответственность за справедливое и благоразумное обращение со слугами своего хозяина. Так, управитель-пьяница, который бьет слуг, подвергается суровому осуждению. Он не справился с возложенной на него обязанностью служения во власти. Слишком много говорится в большинстве протестантских церквей о служении в предприимчивости и слишком мало - о служении во власти. В наше время покаяние ("метанойа") - это ответственное использование власти.

Но что приводит к катарсису? Что заставляет человека меняться, каяться, восставать, принимать ответственность за распоряжение властью? Революционная теология, как и революционная теория, должна предусмотреть роль катастрофы, которая понимается как событие, переворачивающее существующий порядок.

По Марксу, катастрофа - объективное условие, возникающее из развития промышленности, вследствие чего власть по существу принадлежит рабочим. Революционные действия всего лишь приводят политическую надстройку в соответствие с уже существующим экономическим базисом. И хотя можно заподозрить, что у Маркса это просто хитроумный маневр, все же революция, как он ее представляет, - наглядный пример того, как человек одновременно выступает и субъектом и объектом действия. Революция не более парадоксальна, чем Воплощение.

Для Маркса эта катастрофа, этот переворот был необходимым предварительным условием катарсиса. Он считал, что объективное условие, лишение капиталистов собственности - обязательная предпосылка исправления их ложного сознания. Поэтому Маркс проявлял такую нетерпимость к интеллектуалам, которые пытались говорить с людьми и убеждать их отказаться от своих политических и религиозных воззрений. Взгляды людей, по мнению Маркса, можно изменить, лишь воздействуя на ту социальную реальность, из которой они возникают. Его раздражали философы, проводившие всю жизнь в попытках объяснить мир. "Настало время, - говорил он, - его изменить".

Точно так же, с точки зрения Библии, катастрофа - это приход новой реальности Царства. Это необходимое предварительное условие для пробуждения. Павел никогда не рассчитывал, что одни лишь его возгласы разбудят впавших в транс галатов. А освободиться от сонных чар им позволила новая реальность, которую Бог дал им во Христе. Слова же Павла имели силу только потому, что звучали в контексте прихода Царства, которое он чаще называет "новым творением" или новым веком.

Наше понимание действительности в значительной мере определяется внешними факторами. На него влияют наша профессия-

нальная деятельность, социальный статус, род занятий, обусловленная всем этим система смыслов, через которую мы тщательно пропускаем все новые для нас идеи и свой опыт. Значит, наше понимание действительности может измениться только в результате изменения самих этих условий.

Это чрезвычайно важное обстоятельство должна учитывать любая теология социальных перемен, любая революционная теология. Никак нельзя ожидать, что понимание и реакция людей на возникающие социальные и политические проблемы станут более зрелыми под влиянием одних лишь проповедей или теологических статей. Сначала должно измениться что-то еще. Обращенные к людям призывы должны порождаться самой новой социальной ситуацией, новыми объективными условиями, которые служат основанием для нового понимания реальности. Катастрофа предшествует катарсису. Царство Бога предшествует покаянию. По сути, реальность наступающего Царства - важнейшая предпосылка для проповеди Евангелия. Возвещаемое в условиях такой реальности Евангелие становится призывом распознать приметы Царства и должным образом на них откликнуться.

Возникновение мирского града как раз и предоставляет такую возможность. Оно требует от нас отвергнуть вчерашние представления и найти новые ориентиры, соответствующие новой социальной реальности. Сегодня Евангелие призывает человека вместе со своим ближним построить новую жизнь, пригодную для мирского града. В ответ на это человек отказывается от привычных, но уже неприемлемых образов жизни и принимается за выработку новых.

Такой призыв ни в коем случае не подразумевает бездумного новаторства, погони за новым только потому, что оно новое. Просто это означает, что древность сама по себе уже больше не может считаться признаком подлинности. Старые идеи и методы должны конкурировать с новыми на равных основаниях. Все, что человек принимает, должно постоянно проверяться на соответствие вечно меняющемуся миру. Иначе говоря, мы ценим достижения прошлого и отдаем ему должное, но не можем допустить, чтобы оно определяло настоящее или будущее.

Возникновение мирского града - это исторический процесс, разрушающий юношеские иллюзии. Человек, освободившийся от юношеских фантазий, призван принять статус сыновства и зрелости и взять на себя ответственное служение. Его ответ на этот призыв должен выражаться в готовности участвовать в постепенном процессе выработки социальных и культурных установлений, которые в дальнейшем будут меняться вновь и вновь. Зрелость предполагает, в частности, готовность человека удовлетворяться временными решениями. О зрелости свидетельствует также и осознание необходимости проявить творческую самостоятельность. Никто не дает слуге, которому вверен сад, справочник, где можно найти предписания на все случаи жизни.

Он должен действовать самостоятельно. Никто не подсказывает секулярному человеку безошибочных решений постоянно возникающих новых задач, которые предлагает ему неутомимая история. Он должен сам находить решения. Его зрелость заключается в осознании всей широты своего призвания, в готовности отказаться от устаревших образцов и развивать новые способы взаимодействия с возникающими историческими явлениями.

Катастрофа и катарсис приходят снова и снова. Подобно тому как, согласно Библии, Царство Бога приходит к человеку опять и опять, каждый раз требуя нового ответа, точно так же, в перспективе нашей темы, продолжается и секуляризация истории. Человеческий мир никогда не бывает вполне очеловечен, а это значит, что мы вновь и вновь должны "отвергать дела тьмы" (Рим 13:12). Мы должны быть готовы откликнуться на новую историческую реальность, отвергая даже самые дорогие нам идеи и принимая новые, которыми позже тоже придется пожертвовать. "Мы все время становимся христианами", - мудро заметил Кьеркегор. Мы все время становимся зрелыми и ответственными слугами. Постоянная революция требует постоянного обращения.

Несомненно, обращение, о котором мы здесь говорим, может произойти лишь в ответ на совсем другую проповедь, не похожую на теперешнюю. Наша сегодняшняя проповедь далека от апостольской. Они обычно указывали слушателям на событие, которое уже произошло или произойдет вскоре: воскресение Иисуса из мертвых и Его Второе пришествие в силе. Подобным же образом сам Иисус указывал людям на себя как на решающее событие в их собственной судьбе и в истории, в которой они участвовали. В контексте этого нового события и Иисус и апостолы обращались к слушателям с призывом, требующим ответного действия. Это требование всегда было очень конкретным, особенно у Иисуса. Он ожидал, что те, к кому он обращался, бросят свои сети, встанут с носилок, отвяжут осла, пригласят его на трапезу. Никто не мог усомниться в том, что произошло нечто важное и что от него лично требуется нечто вполне конкретное.

Сегодня наша проповедь бессильна потому, что она не сталкивает людей с новой реальностью, и потому, что ее призыв имеет общий, а не конкретный характер. Между тем весьма сомнительно, что провозвестие, лишенное конкретного содержания, можно считать проповедью в библейском смысле. Только когда поводом для слова становится событие, изменившее сущность ситуации, и это слово требует конкретных ответных действий, только тогда библейская Весть действительно пробивается к человеку.

Как мы уже сказали, слова Иисуса "Царство Бога приблизилось: покайтесь и веруйте в Евангелие" соединяют весть о действиях Бога с вестью о человеческом ответе, что достигает кульминации в самом Иисусе. Применительно к нашей проблематике

можно сказать, что *секуляризация*, даже будучи делом рук человека, отражает объективную ситуацию, новую эпоху, в которую мы живем. Тут мы - объект действия. Нас оторвали от корней, от традиционных источников смысла и ценностей. Как объявил Иоанн Креститель, "уже и топор положен у корней деревьев" (Мф 3:10). Хотя *урбанизация* - тоже процесс, в котором человек выступает в качестве объекта, она все же отражает его стремление приспособиться к новой исторической реальности. Она создает возможности для более разумного сосуществования с другими людьми в условиях усиливающегося взаимодействия. То обстоятельство, что секуляризация не только предшествует урбанизации, но также следует за ней и порождается ею, не должно нас тревожить. Всякие попытки отделить действия Бога от человеческого отклика на них в конечном счете обречены на неудачу, что убедительно доказывает опыт традиционных христологических формул. Там, где пересекаются воздействие истории на человека и воздействие человека на историю, и происходит обращение, или то, что мы называли ответственностью, принятием обязанностей совершеннолетия.

## П Р И М Е Ч А Н И Я

<sup>1</sup>Две прекрасные книги о проблемах, возникающих в связи с социальными переменами, заслуживают особого упоминания, хотя ни в одной из них не делается попытки построить теологию революции. Это: *Abrecht P. The churches and rapid social change* (Garden City, N.Y., 1961) и *Vries E. de. Man in rapid social change* (Garden City, N.Y., 1961).

<sup>2</sup>См.: *Pannenberg W. (ed.). Offenbarung als Geschichte* (Göttingen, 1961) - провоцирующая попытка разработать начала теологии истории исходя из положений теологии Ветхого Завета, предложенной Герхардом фон Радом. См. также: *Pannenberg W. Was ist der Mensch?* (Göttingen, 1962), и статью Панненберга в: *Mays J.L. (ed.). Essays in Old Testament hermeneutics* (Richmond, Va, 1963). См. критику работы Панненберга: *Robinson J. The historicity of language.* - *Anderson B.W. (ed.). The Old Testament and Christian Faith* (N.Y., 1963).

<sup>3</sup>*Winter G. The New Creation as Metropolis* (N.Y., 1963).

<sup>4</sup>*Wilder A. Eschatology and ethics in the teaching of Jesus* (N.Y., 1950). Из более поздних работ см.: *Perrin N. The Kingdom of God in the teachings of Jesus* (Philadelphia, 1963).

<sup>5</sup>*Baillie D.M. God was in Christ* (N.Y., 1955).

<sup>6</sup>*Schlatter. A. Der Evangelist Matthäus.* - цит. по: *Wilder A., op. cit., c. 173.*

КАРЛ РАНЕР

## МАРКСИСТСКАЯ УТОПИЯ И ХРИСТИАНСКОЕ БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕКА

Смысл предложенной мне темы можно выразить следующим образом: христианское учение о будущем человека. Можно сформулировать ее и более полемически: различие между христианской эсхатологией и посясторонней утопией. Два предварительных замечания. Во-первых, мы не обсуждаем здесь свойственный христианству и христианам опыт Бога как таковой; здесь мы должны его просто допустить. Это допущение может означать по меньшей мере следующее: вопрос об абсолютном будущем человека включает в себя вопрос о Боге, а значит, человек, открывающий себя своему абсолютному будущему, приобретает также опыт того, что, собственно, имеется в виду под словом "Бог". И не так уж важно, применяет ли он это слово или нет, размышляет ли об этом единстве абсолютного будущего и Бога. Во-вторых, изложение христианской эсхатологии невозможно в коротком докладе, и мы лишь вкратце коснемся того, что было названо земной утопией в противоположность христианской эсхатологии. Поэтому остается за пределами доклада и оставляется для дискуссии вопрос о том, противоречит ли марксистское ожидание будущего христианскому учению об абсолютном будущем человека и человечества, т.е. исключают ли они друг друга, или же христианское учение о будущем, по сути дела, только заполняет лауну, которую марксистское ожидание будущего оставляет незанятой по природе вещей, ибо марксизм нацелен исключительно на возможное, подлинно посястороннее будущее человека, т.е. на будущее, категориально описываемое, планируемое и предвидимое. В таком случае марксистское отрицание христианского будущего (это отрицание, конечно, содержится в диалектическом материализме) оказалось бы только внешним и легко отделяемым добавлением к этому проекту посястороннего будущего.

---

*Rahner K. Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen. - Garaudy R., Metz J.B., Rahner K. Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? Hamburg, 1966, c. 9-25.*

© В. А. Янков, перевод, 1994

В сущности, здесь должна быть выражена лишь одна мысль: *Бог предстоит нам как абсолютное будущее*, но она может быть высказана только в последовательности утверждений. Отсюда следует, что каждое из них может быть по-настоящему понято только в контексте всего доклада. Поэтому мне приходится просить слушателей запастись терпением.

1. Христианство - это религия будущего. Оно понимает себя и может быть понято только *sub specie*\* будущего, которое в христианстве воспринимается как абсолютное будущее, идущее навстречу человеку и человечеству. Христианское истолкование прошлого происходит на фоне постоянного раскрытия приближающегося будущего и посредством него; смысл и значение настоящего обосновываются в исполненной надежды открытости приближению абсолютного будущего. Христианство понимает мир как *историю* спасения, т.е. оно по своей подлинной и конечной сути - не учение о равной себе статической сущности мира и человека, повторяющейся неизменно в пустых по своей природе временных промежутках, ни к чему, собственно, не идя. Напротив, христианство - это провозглашение абсолютного становления, которое происходит не в пустоте и действительно обретает абсолютное будущее, даже уже движется *внутри* него. В самом деле, это становление до такой степени реально отличается от своего ненаступившего будущего и завершения (чем исключается пантеизм), что бесконечная действительность этого будущего властвует в становлении как независимая от него основа, несет его в себе (чем с самого начала преодолены любой примитивный деизм и чисто внешнее отношение Бога и мира, а истина сохраняется в пантеизме). Подлинная сущность человека может быть поэтому определена именно как возможность достичь абсолютное будущее, т.е. не то или иное определенное состояние, которое обнимается другим, превосходящим, еще не наступившим и все же заданным будущим, - состояние, которое тем самым релятивируется и постигается как относительное, релятивированное. Итак, христианство - религия становления, истории, самотрансцендирования и будущего. Все наличное для него - еще не окончательно, все понимается только из еще не наступившего. Стремление к ненаступившему будущему имеет свою основу, свою меру, свою суть, создающие горизонт возможного. Но так как последнее основание - это абсолютная полнота действительности Бога, а последняя цель - это и есть Бог, полагающий начало, задающий себе цель, то всякое понимание только тогда соизмеримо действительности, когда оно исходит из будущего.

2. Христианство - это религия абсолютного будущего. Что понимается под этим, уже, собственно, было сказано. Ведь человек (и человечество) представляет собой такую реальность, которая в своем самопознании и воле всегда оказывается впереди самой себя,

---

\* С точки зрения (лат.).

которая конституирует себя, проектируя свое будущее, или, лучше сказать, проецируя свою сущность на будущее, или же (поскольку речь идет о проекте абсолютного будущего, а оно по определению не подлежит ни планированию, ни деланию) давая ему, будущему, прийти к себе. И тогда решающий вопрос метафизической антропологии заключается в том, является ли это будущее, на которое человек себя проецирует, чисто категориальным, т.е. состоит ли оно из отдельных, отличающихся друг от друга, ограниченных во времени и пространстве элементов, которые и дадут это будущее, будучи сведены в некоторую по возможности планируемую и манипулируемую совокупность, а будущее при этом все еще останется чем-то конечным, объемлемым пустой, но превосходящей его возможностью другого будущего? Или же к человеку идет непреодолимое бесконечное будущее как таковое и возможное пространство будущего и будущее как настоящее становятся тождественными?

В этом вопросе христианство принимает второе решение - абсолютное будущее есть подлинное будущее человека; оно - реальная возможность, которая предложена ему, оно идет к нему. Принятие абсолютного будущего - последняя задача человеческого бытия. Человек может быть озабочен будущим сотворимым, принадлежащим определенному пространству—времени, составляемым из элементов его мира, только если он охватывает этот мир основополагающей цельностью неограниченной возможности. Поэтому в его земной заботе о будущем всегда присутствует вопрос о возможной встрече с этой бесконечной цельностью как таковой, о встрече с абсолютным будущим. Это по крайней мере имплицитное присутствие; часто оно может быть даже вытеснено из сознания. И на этот вопрос христианство отвечает следующим образом: абсолютное будущее не только всегда является ненаступившим условием возможности категориального земного планирования, надежды на успех, но оно как таковое является будущим, к которому можно приобщиться и которого можно достичь.

Христианство, таким образом, ставит перед человеком *единственный* вопрос о конечном понимании им самого себя: является ли он существом, действующим *внутри* целого и не желающим заниматься целым как таковым, хотя перспектива *этого целого* как асимптотического горизонта всегда является условием возможности его познания и деятельности, или же он - познающее и действующее существо этого целого, существо, принимающее и учитывающее это условие своего познания, своего деяния, своей надежды, существо, творящее будущее внутри целого, существо, позволяющее этому целому, абсолютному будущему, прийти к нему и самому стать событием? В конечном счете это единственный вопрос, который ставит христианство. Из самого существа того целого, что зовется абсолютным будущим, вытекает, что оно не может быть предметом категориального обозначения, но остается не-



сказанной тайной, подлежащей любому частному познанию, а значит, и любому частному земному действию и превосходящей их.

Если вспомнить общеизвестные понятия христианской догматики, с помощью которых в ней выражен наш тезис о христианстве как религии абсолютного будущего, то мы увидим, что христианство действительно понимает себя именно таким образом. Абсолютное будущее - это только другое имя для того, что, собственно, понимается под "Богом". Ибо абсолютное будущее по своему понятию не может быть будущим, создаваемым из конечного материала посредством категориального сочетания. Ведь абсолютное будущее - это направление (Worauhin) и источник силы для движения к будущему мира и человека, а также основа надежды, и поэтому оно не может быть просто пустой возможностью еще-недействительного; оно должно быть абсолютной полнотою действительности как опора динамики будущего. Но так понимаемое абсолютное будущее мы и называем Богом. Из сказанного следуют два положения относительно Бога. Во-первых, Он осознается именно как абсолютное будущее; Он не относится к числу предметов, с которыми человек обращается внутри неограниченной координатной системы познания и в ходе планирующей будущее деятельности; напротив, Он - основание всего этого проектирования будущего, следовательно, Он всегда присутствует в сознании, когда человек проецирует себя на будущее, даже тогда, когда человек не дает имени этой целостности и пытается отвернуться от нее. Во-вторых, Бог как абсолютное будущее по самой сути и с необходимостью есть несказанная тайна, ибо первичная целостность абсолютного будущего, на которое проецирует себя человек, никогда не может быть выражена - в ее собственной, свойственной только ей качественности - посредством определений, почерпнутых в посюстороннем категориальном опыте. Поэтому Бог остается прежде всего по сути тайной, т.е. Он известен как по сути своей трансцендентный. И именно об этом трансцендентном Боге утверждается, что Он сам как тайна безграничной полноты и есть приобщающее к себе абсолютное будущее человека.

Эти две характеристики Богопознания проясняют, почему возможен атеизм. Возможность атеизма возникает, во-первых, потому, что человек в своем категориальном познании всегда может отказаться от проникновения в трансцендентальное условие самой возможности познания; во-вторых, потому, что встреча с основополагающей тайной всегда может быть истолкована как событие, суть которого искажается, если оно получает религиозное оформление, при котором неизбежно используются социально-исторически определенные категории; в-третьих, потому, что человек становится атеистом в той мере, в какой он сомневается в том, что сам Бог может стать его собственным абсолютным будущим, или если

он вообще исключает такую возможность, если он думает, что с Богом как таковым ему в любом случае не придется иметь дела.

Если абсолютное будущее мира и человека в христианской терминологии называется "Бог", то посланное Богом наступление этого будущего называется окончательной открытостью мира перед приобщающим его к себе Богом или - в более интеллектуальных терминах - непосредственным созерцанием Бога, т.е. открытостью мира в его высочайшей вершине, в человеке, перед абсолютной тайной, приобщающей его к себе. То, что христианство называет благодатью, есть не что иное, как самоотдача Бога человеку и приобщение человека к Нему как к абсолютному будущему в тот период, когда еще не завершена история приближения и принятия абсолютного будущего. Под воплощением божественного логоса в Иисусе Христе понимается то, что во Христе эта самоотдача Бога (как абсолютного будущего) нам становится историческим событием, неотменимым, достоверным и проверяемым с помощью категориального опыта человечества. Тем самым абсолютное будущее мира необратимо входит в историю. Но Бог, окончательная открытость мира Ему, благодать и Иисус Христос - все это вместе и есть целостная реальность спасения, которую исповедует христианская вера. И так как все эти слова означают только одно, а именно что мир имеет *абсолютное будущее*, причем спасительное будущее, что становление мира имеет своей целью только абсолютность самого Бога, то мы вправе сказать: христианство есть религия абсолютного будущего.

3. Христианство как религия абсолютного будущего не имеет своей собственной посюсторонней утопии, своего проекта земного будущего. Правда, христианство утверждает, что вместе со смертью отдельного человека выносится решение относительно того, открыл ли он своей жизнью себя для абсолютного будущего или нет. Но что касается коллективной истории всего человечества, то христианство не берется определить, как долго она будет длиться. Оно также нейтрально относительно *содержания* этого будущего. Христианство не располагает никакими содержательно определенными идеалами будущего, не выдвигает никаких проектов относительно его, не обязывает человека ни к каким определенным целям, связанным с его посюсторонним будущим. Там, где планируемое человеком и создаваемое доступными земными средствами будущее принимается за *абсолютное будущее*, за которым ничего нет и ожидать нечего, там христианство отвергает такое ожидание будущего как утопическую идеологию. А именно: как идеологию, суть которой состоит в утверждении определенной частной реальности плюралистического мира опыта в качестве абсолютной точки опоры, и как утопию, ибо ни для индивида, ни для коллектива невозможно длительное время смешивать *конечное* земное будущее, как бы оно ни было конкретно, с абсолютным будущим; никто не может запретить человеку устремлять свой взор за пределы

конечного будущего, когда он увидел его конечность и обнаружил за ним просторы бесконечных возможностей. Там же, где такая утопически-идеологическая абсолютизация посюстороннего будущего не допускается, там христианство занимает не нейтральную, а *позитивную* позицию в отношении любого осмысленного земного планирования. Потому что именно это рациональное, активно планирующее построение земного будущего, освобождение человека от господства природы, постепенную социализацию людей в целях достижения возможно большего пространства для свободы каждого христианство считает задачей, данной в существе человека, как этого желает Бог, задачей, обязывающей человека, *в рамках* которой он выполняет собственно религиозную задачу - свободное открытие себя абсолютному будущему в надежде и любви.

В христианстве именно абсолютное будущее каждого человека дает обоснование его абсолютной ценности. Поэтому христианство наиболее глубоко обосновывает правду посюсторонней заботы о будущем, т.е. заботы о достижении более совершенного социального порядка. Ведь в христианстве любовь к Богу и к человеку составляют единую заповедь и единое исполнение подлинного бытия; любовь к Богу - не какой-то идеологический довод к истинному исполнению бытия, она означает полную надежды открытость перед целостным смыслом бытия, перед абсолютным будущим. И поэтому эта единая заповедь и это единое исполнение бытия верно указывают на глубинную основу посюстороннего развития человека и общества, хотя христианство не вступает в борьбу с другими силами за посюстороннее планирование будущего. Не выдвигая своей собственной посюсторонней утопии будущего, христианство допускает любое разумное планирование будущего. Правда, христианство радикально отвергает всякую идеологическую утопию будущего, которая смешивает абсолютное будущее с посюсторонним будущим и видит последнее будущее человека в чем-то меньшем, чем в невыразимой священной тайне абсолютного Бога, который из милости приобщил человека к себе и динамикой этого приобщения дал последний смысл и движущую силу истории мира и человечества.

4. Но и в качестве религии абсолютного будущего, нейтральной по отношению к индивидуальным и коллективным целям и предоставляющей им свободу, христианство имеет неоценимое значение для тех, кто стремится ставить себе честные и осмысленные посюсторонние цели. Христианство не утверждает, что только его сторонники могут служить земному будущему со знанием дела и с полной отдачей, так же как оно не считает себя единственным настоящим носителем подлинных целей, относящихся к посюстороннему будущему. Христианство не отрицает, что в своих конкретных историко-церковных проявлениях оно само нередко становилось препятствием для этих устремлений. Ведь очевидно, что существуют люди, которые самоотвер-

женно служат человеческому благу, не будучи явным образом христианами. Христианство исходя из своего учения о единстве любви к Богу и любви к ближнему полагает, что если некто в любви и в *абсолютной* самоотверженности служит человеку и его достоинству, то он, принимая и утверждая абсолютные нравственные ценности и императивы, по меньшей мере имплицитно принимает и Бога и обретает в Нем свое спасение. Но христианство отнюдь не утверждает, что такое возможно только для тех, кто явным образом исповедует христианство.

Тем не менее христианство имеет большое значение для земного общества и его целей и в своем качестве религии, сознательно утверждающей Бога как абсолютное будущее. Давая человеку надежду на абсолютное будущее, христианство защищает его от соблазна добиваться справедливых земных целей, обращаясь к такому насилию, когда поколение за поколением приносится в жертву и будущее превращается в Молоха, перед которым реальный человек отдается на заклатие ради нереальных "грядущих поколений". Христианство делает понятным, почему и тот, кто уже не в состоянии внести ощутимый вклад в приближение земного будущего, обладает своим достоинством и неотъемлемой ценностью. Работе построения земного будущего христианство придает ее последний и радикальный смысл: своим учением о единстве любви к Богу и любви к человеку христианство утверждает, что деятельная любовь к человеку есть неотъемлемый сущностный момент, незаменимый для отношения к Богу как к абсолютному будущему ("спасению"). И если этот предназначенный к любви человек не может существовать, не проецируя себя на будущее, то и любовь к Богу в своем качестве любви к человеку не может существовать без воли, направленной на *этого* человека и на его земное будущее. Тем самым эта воля не идеологизируется и не отчуждается от себя, но становится явной в своем абсолютном достоинстве и в своем радикальном характере должностования.

5. Христианство и дальше будет существовать как религия абсолютного будущего.

а) Оно будет существовать. Никто не может надолго запретить человеку принимать себя всерьез. Чем "рациональнее" в истории человечества становится человек, тем более он приближается к себе, тем более он познает себя в своей всегда неповторимой однократности, в своей свободе и своем достоинстве. Чем серьезней и требовательней будет общество по отношению к человеку, тем больше будет расти его значение. Иначе само общество неминуемо превратилось бы в скопление нулей. Достоинство общества, радикальная серьезность поставленных им задач и предъявляемых им требований не уменьшаются, а, напротив, увеличивают достоинство личности и ту серьезность, с которой подобает к ней относиться. По мере развития общества каждый человек все больше будет поз-

навать свою неповторимость. Чем свободнее от оков природы оказывается человек, тем более он приходит к себе, тем более он становится свободным для себя и в отношении к самому себе. И никакие экономические изменения, никакая социальная система не могут воспрепятствовать тому, чтобы человек познал свою границу в смерти и поставил самого себя в своей целостности под вопрос.

Невозможно сделать так, чтобы человек не вопрошал о себе как о целом и не думал о смысле, превосходящем функциональную взаимосвязь отдельных элементов своего мира, т.е. о смысле *целого*. Человек может тогда признать, что не имеет ответа на такой вопрос, он даже может поэтому попытаться сам вопрос объявить бессмысленным. Вопрос, однако, останется, он будет снова и снова задаваться - хотя бы для того, чтобы снова и снова объявляться бессмысленным. И всегда будут находиться люди, обладающие мужеством отвечать на него ответом религии абсолютного будущего. Такие люди не утверждают, что их ответ на вопрос о целостном смысле существования лежит в той самой плоскости, где на содержание этого ответа можно было бы указать как на то, что находится рядом с содержанием другого опыта. Более того, они утверждают, что единое, всему предшествующее основание многообразной действительности всегда необходимым образом останется - с точки зрения этого опытного многообразия - необъемлемой тайной.

Но они верят, что именно это основание обращается к человеку как его абсолютное будущее и человек может и должен назвать и ожидать его. И именно это они понимают под религией. Религия - не решение тех вопросов, которые возникают внутри мира, до известной степени функционально, *между* отдельными конечными реальностями в их взаимоотношениях; она - решение вопроса, который подразумевает *совокупную целостность* этих множественных реальностей. И поскольку этот вопрос будет продолжать существовать, будет продолжать существовать и христианская религия; существо ее как раз состоит в том, чтобы не смешивать вопрос *о мире* с вопросами *в мире*.

б) Эта продолжающая свое существование религия останется институциональной. Человек реализует свое трансцендентальное отношение к целостности своего мира и своего будущего, делая это сознательно, в категориальных понятиях, в конкретных делах, внутри социального порядка, короче говоря, *церковно*. Иначе он и не может. Следовательно, если всегда будет существовать религия будущего, то она всегда будет социальной величиной. И эта величина в своей исторической конкретности всегда будет зависеть и от профанного порядка в мирском сообществе. Так как христианство не имеет конкретного обывающего представления об этом профанном сообществе и даже не может предсказывать его формы, то оно не может предсказать и конкретность своего собственного церковного устройства.

Однако христианство из самой природы дела и в своей эсхатологии знает, что до прихода абсолютного будущего оно будет оспариваемо и отвергаемо, хотя оно осознает себя религией, предназначенной для всех людей. Поэтому оно не рассчитывает на совпадение церковного и профанного сообщества. В самом деле, христианство представляет собой организованную общность свободной веры в абсолютное будущее, необходимо основывающуюся на личном решении. Оно не может ожидать, что *фактически* все люди будут ему принадлежать. Но коль скоро земное будущее человечества все более и более становится социальной организацией человечества как единого целого, а не отдельных народов и регионально ограниченных культур, то все более и более обнаруживается, что каждый становится соседом каждого. А это значит, что в будущем исчезнут христианские *гомогенные* региональные слои и общества. В историческом и социальном единстве человечества христианство будет поэтому присутствовать повсюду - и повсюду будет только частью, предположительно даже меньшинством.

Поэтому христианство заинтересовано в том, чтобы жить в свободном мирском обществе, желающем быть религиозноплюралистическим и создающем или допускающем условия этого плюрализма, что, впрочем, отнюдь не предрешает, насколько такое общество должно предполагать или создавать однородное секулярное мировоззрение как подмогу себе. Общество будущего легче выдержит такой религиозный плюрализм, если не будет добиваться создания однородной секулярной идеологии, ибо это означало бы конец истории. Любая "земная" теория будущего, не отменяющая историю как таковую, должна по необходимости быть теорией легитимного, земного и в этом смысле демократического плюрализма. Эта теория неизбежно должна предусмотреть возможность того, что и дальше будут жить люди, ожидающие в надежде абсолютное будущее и открыто исповедующие свою надежду.

**ИОГАНН БАПТИСТ МЕЦ**  
**К ДИАЛОГУ МЕЖДУ**  
**ХРИСТИАНАМИ И МАРКСИСТАМИ**

**1. ВОЛЯ К ДИАЛОГУ**

У меня здесь нет возможности заниматься разбором доклада Р.Гароди\* в целом, поэтому хотелось бы обратиться лишь к положениям, непосредственно затрагивающим центральные вопросы теологии. Необходимо отнестись к содержанию доклада со всей серьезностью - по крайней мере это касается нас, теологов. Если мои замечания имеют критический характер, объясняется это вовсе не слепой нетерпимостью к чужому мнению. Я не собираюсь оспаривать тот факт, что нам подобает не столько высказывать взаимные претензии, сколько внимательно слушать друг друга и учиться с готовностью исправлять свои ошибки. Я надеюсь, что моя попытка обрисовать свою позицию как теолога в какой-то мере обнаружит то критическое восприятие марксизма со стороны теологии, которое ведет не к бездумному приспособленчеству и не к бессмысленному упрямству, а к плодотворной дискуссии. Именно в ней цель нашего диалога, именно в ней теология подтверждает взятую на себя миссию, без колебаний разделяя все заботы и тревоги наших современников.

Итак, попытаюсь сформулировать критические соображения о сути наших противоречий. Я совершенно согласен с Р.Гароди, заметившим, что эта суть и своеобразие мнений не могут помешать нам достигнуть некоторого согласия. В нашей беседе речь идет не об эмоциях, цель ее - не унять страсти, а стимулировать критическое мышление. Лишь таким путем она, возможно, приведет нас к самообладанию, и мы перестанем цепляться за общие места ответ-

---

*Metz J.B. Nachwort. - Garaudy R., Metz J.B., Rahner K. Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? Hamburg, 1966, с. 121-138.*

© Г.В. Вдовина, перевод, 1994

\* Настоящая работа И.Б.Мецца представляет собой расширенный вариант его ответа на доклад Роже Гароди "От анафемы к диалогу", который, как и доклад Карла Ранера "Марксистская утопия и христианское будущее человека", был прочитан в рамках диалога католиков и марксистов (Зальцбург, 1965 г.).

шальной позднелиберальной теологии, которая со всем мирится и со всеми стремится ладить, ибо у нее самой нет уже ни творческого воображения, ни сил для обновления.

## 2. МИФОЛОГИЗАЦИЯ?

Р.Гароди открыто признает огромный вклад христианства в дело гуманизации человечества. Вместе с тем он не устает обвинять христианство в том, что оно в немалой степени способствовало опасной мифологизации человеческого бытия. Совершенно в духе классической марксистской критики религии Р.Гароди усматривает в христианстве выражение растерянности и бессилия человека перед безмерной загадкой собственного бытия и перед вечно преследующей его нуждой. Эта растерянность вынуждает людей хвататься за соломинку призрачных ответов и решений, что они и делают, гипостазировав в Божестве проблему собственного бытия, перенося осуществленис своих желаний на небеса, в потусторонний мир, и т.д. Но ведь и самому христианству - по крайней мере в наши дни - не чуждо критическое отношение к религии и мифологии. Мы, христиане, знаем, что мифы (в дурном смысле слова) порождаются нашим стремлением ответить на все вопросы, даже на те из них, на которые мы ответить не в состоянии. Мы знаем также, что мифы могут мешать поиску ответов в истории и осуществлению нашего бытия в реальной истории. Вообще христианство - которое, как иногда кажется, предлагает слишком много ответов и ставит слишком мало действительно острых вопросов - нередко навлекало и навлекает на себя подозрение в том, что оно питается мифами. Но разве эта опасность не осознавалась в самом христианстве? Разве не с нею всегда вело борьбу апофатическое богословие?

Библейскую религию упрекают в том, что она в своем представлении о Боге гипостазирует неосуществленные чаяния людей. Рассмотрим эту проблему внимательнее. Каким образом Бог обозначается в Библии? (Разумеется, я имею в виду лишь тот ряд высказываний, что непосредственно связан с интересующим нас вопросом.) По моему мнению, это вполне отчетливо выражено в центральном ветхозаветном повествовании о Божественном откровении - в книге Исход (3:14). Несомненно, Бог обозначается здесь как будущее, но как наше будущее в той мере, в какой оно принадлежит себе самому, в самом себе имеет основание, а не просто выступает коррелятом наших желаний и устремлений: "Я есмь Тот, Кто будет" - вот центральные слова этого библейского текста. Они определяют божественность Бога в первую очередь не как "сверхчеловеческое бытие", относящееся к области внеисторического и внеопытного потустороннего, но как свободное, самому себе принадлежащее "могущество нашего будущего". При таком пони-



мании Бог уже не кажется порождением ни наших нетерпеливых желаний, ни смирения, обусловленного осознанием неисполнимости наших беспредельных стремлений. Такое видение Бога не приглушает, а освобождает историческую инициативу людей, ибо лишь будущее, представляющее собой нечто *большее*, чем простое осуществление наших явных или скрытых возможностей, способно действительно подвинуть нас на преодоление самих себя (чего требует от людей также и Р.Гароди, который видит в этом их задачу); лишь оно способно освободить людей для истинно "нового", не грозящего столкнуть нас вновь в пропасть "меланхолии свершившегося" (Эрнст Блох). Лишь такое будущее может сделать нас свободными для того, чего еще никогда не бывало прежде. Подобное представление о Боге опровергает обвинение в том, что Он есть не более чем отчужденная и каждый раз заново отчуждаемая идея нашего собственного исторического существования. Напротив, для христиан это существование потому и возможно, что в Библии мир предстает как (порожденный истинно "новым") мир истории, в которой участвует и наша свобода. Библейская вера в обетование, указывая на это "новое", пробуждает тем самым революционное отношение к миру. Ведь революция познается именно благодаря тому, что в ней всегда живо ощущается присутствие абсолютной новизны, несводимой к простому эволюционному осуществлению наших собственных возможностей. Размышляя об этой (не привлекавшей до сих пор особого внимания) стороне библейской веры, зададимся вопросом: может ли всерьез идти речь о том, что эта вера в обетование обрекает человека чахнуть в замкнутом историческом пространстве? Что роль ее состоит лишь в утешении и умиротворении? Разве не в ней коренится типичное для Нового времени мировоззрение с его настойчивым стремлением к неизведанному, с его приматом будущего? Когда Р.Гароди неоднократно называет марксизм "теорией исторической инициативы", не основано ли это определение на том миропонимании, которое сформировано именно библейской верой в обетование? Я говорю это не для того, чтобы преждевременно торжествовать победу или обниматься с марксизмом, делая вид, что никаких противоречий между нами не существует. Конкретные исторические связи и различия относятся к иному смысловому порядку, и простым указанием на причинно-следственную связь между христианством и марксизмом вопрос об истине в нашем споре не решить.

Я хотел бы все же уточнить и дополнить свои соображения одним критическим замечанием. Справедливо ли видеть во всякой вере в обетование лишь некую фатальную отчужденность, уход от радикальных вопросов человеческого бытия, опасный миф, предлагающий ответы там, где нам доступны лишь вопросы? Разве не может быть веры, не упраздняющей, а обостряющей проблематичность нашего существования? Сумеет ли вопрошание человека обратиться в требование истории, если в этом требовании нет объяс-

нения? Как, каким образом преобразуется это вопрошание в историческую инициативу, если его не увлекает поток надежды - "теплое течение надежды", как сказал бы Эрнст Блох? Почему вопрос нашего бытия не остается чисто мировоззренческим, философским, почему он выходит за пределы спекулятивного познания? Что превращает его в революционную силу, изменяющую мир? Что заставляет нас принимать на себя историческую инициативу, благодаря которой рождается новое понимание мира как устремленного в будущее, находящегося в непрерывном становлении мира истории? Не обнаруживается ли здесь, в самой проблеме человеческого существования, примат надежды? А надежда питается доверием и историческим воображением, которых у нее не в состоянии отнять никакая огульная критика религии и мифологии.

На мой взгляд, внутри самой теологии также наблюдается стремление к тотальной демифологизации христианского провозвестия, ведущей к его опустошению, сводящей заключенную в нем надежду к символическому парафразу проблематичности человеческого бытия как такового. Однако при этом надежда, составляющая содержание провозвестия, утрачивает способность противопоставлять себя фактической реальности и потому перестает играть роль движущей силы истории\*. Ведь исторический процесс развивается не в силу очевидной проблематичности человеческого бытия в целом, а в силу "не-наглядного", в силу "не-возможного", в силу содержания нашей надежды!

### 3. ОБЕТОВАНИЕ И ТРЕБОВАНИЕ

Я хотел бы добавить к высказанному несколько слов о христианской эсхатологии, чтобы показать, что сформулированная Р.Гароди альтернатива между обетованием и требованием, ожиданием и борьбой, между христианской эсхатологией и революционным преобразованием мира для христиан не существует или по крайней мере не должна существовать. Собственно говоря, христианская надежда никогда не сводилась к бездейственной созерцательности. Именно потому, что эта надежда основана на Кресте. Ведь чистое созерцание по определению связано с уже ставшим и существующим с незапамятных времен, между тем как основанное на Кресте Христовом будущее мира, взыскуемое христианской надеждой, представляет собой реальность становящуюся, переходящую из небытия в бытие. Вот почему эта надежда по самой своей сути должна быть творческой и ориентированной на борьбу; вот почему она может реализоваться лишь в творческой, в каком-

---

\* Имеется в виду "программа демифологизации" Рудольфа Бульмана.

то смысле продуктивной эсхатологии. Христианская надежда - это всегда соединение нетерпеливого ожидания и борьбы, так как, согласно новозаветному учению, вера равнозначна победе - не только нашей победе над самими собой, но и, по словам Павла, победе над всем миром. Императив этой веры - "не уподобляться миру сему" - "означает не только требование изменить самих себя, но также выраженное со всей твердостью и силой требование изменить облик мира, в котором мы верим, надеемся и любим" (Ю.Мольтман). Жизнь первохристианской общины целиком определяется напряженным эсхатологическим ожиданием и универсальной проповеднической миссией; это община ожидания и проповеди, точнее - ожидания в проповеди. Эсхатологическое ожидание, как оно отразилось в деятельности первых христиан, ориентировано на борьбу и преобразование мира. Переживание скорого наступления Царства Бога не расслабляло, но вызвало освобождение и устремленность вперед. В сознании этой общины Иисус был не создателем очередной философской системы, не мудрецом, не толкователем мировых загадок, а подлинным революционером, который своей деятельностью и страданием противостоял сложившимся социальным порядкам и потому нуждался не в поклонниках, а в последователях, способных подхватить и дальше передать Весть, преображающую мир. Возвещенное им Царство Бога не лежит перед нами готовым, как уже данная и фактически реализованная, но временно сокрытая от наших глаз конечная цель, до которой можно дотянуться в едином душевном порыве. Этот эсхатологический Град Божий сам находится в становлении. В надежде приближаясь к нему, мы одновременно его создаем; мы не просто истолкователи будущего, а строители, чьей пробудившейся силой стал сам Бог. Новая Конституция "О церкви", принятая II Ватиканским собором, гласит: "Обновление мира... совершается в известной степени уже сейчас". При этом каждый христианин должен считать себя "сотрудником" в построении этой "новой жизни" всеобщего мира и справедливости. Ортодоксия должна постоянно подтверждать ортопраксией в мире, ибо обещанная правда есть правда "соделанная", как со всей ясностью показывает Иоанн (ср., например, Ин 3:21). Христианам самим следует создать такие условия, при которых эта обещанная правда сможет проявить себя, обнаружить свое присутствие в мире; христиане должны сами, совместными усилиями, переделать мир, в котором они живут. Поэтому христианское восприятие "последних времен" ни в коем случае не сводится лишь к актуальной эсхатологии, подменяющей страстную устремленность в будущее некоей внемирной вечностью, переживаемой в данный момент человеческого существования. Но это восприятие нельзя отождествлять и с пассивным упованием на будущее, для которого весь наш мир, погруженный в поток времени, предстает как своего рода зал ожидания, где в праздной скуке -

скуке тем большей, чем крепче наша надежда - нам предстоит сидеть до тех пор, пока не распахнется дверь в приемную Бога. Христианская эсхатология есть эсхатология творчества и борьбы. Как удачно заметил Эрнст Блох, христианской надеждой "нельзя только питаться: ее необходимо также и приумножать". Эсхатологическая вера и земное делание не исключают, а предполагают друг друга.

Возможно, это звучит чересчур "принципиально". В самом деле, приходилось ли Церкви бороться за обетование веры? Точнее: всегда ли она явным образом провозглашала, за какие обетования ведет борьбу? Осознавала ли до конца тот факт, что возвещаемые ею грядущие события и связанные с ними надежды - это надежды не на Церковь, а на Царство Бога как будущее мира - Царство всеобщей гармонии и справедливости (ср. 2 Петр 3:13), в котором не будет более ни слез, "ни плача, ни вопля, ни болезни" (Откр 21:24)? Ожидала ли она в творческом делании исполнения такого обетования - обетования Нагорной проповеди, обращенного к Церкви бедных и поработенных? Эти вопросы заставляют нас задуматься о самих корнях нашего христианского бытия. И чтобы двигаться дальше, нам необходим радикальный и болезненный переворот. Несомненно, обетования, воссиявшие нам во Христе, не просто побуждают нас бороться ради будущего в едином порыве торжествующего оптимизма. Поддерживая нашу устремленность в будущее, они одновременно и противостоят ей - во имя униженных и оскорбленных. Перед лицом соблазна Креста христианское упование не может быть просто сведено к идолологическому парافразу современного сознания с его воинствующей верой в прогресс, не может служить безусловной легитимации наших технических, экономических и социальных достижений при всей их несомненной важности. Христианская эсхатологическая вера была и остается прежде всего выражением деятельной надежды, по сути своей "неактуальной", но не в том смысле, в каком "неактуальны" живущие прошлым злобные критиканы, а неактуальной в смысле "вневременной": ее сила и предназначение - в критическом, укрепощающем подходе к нашему движению в будущее. Карл Ранер сформулировал это так: "Церковь должна стремиться к выполнению своей "критической" задачи, не только критикуя "извне" людей, чьи усилия направлены на сотворение собственного будущего. Дело Церкви - показать, каким образом эта критика претворяется в реальное будущее мира. Церковь должна объяснить людям, что построение запланированного всегда влечет за собой возникновение незапланированного и непредвиденного; что самопожертвование во имя грядущих поколений лишено смысла, действительности и нравственной ценности, если в основе его - пренебрежение к единственной и быстротечной жизни нынешнего поколения, которое рассматривается лишь как материал и средство для построения будущего, т.е. пренебрежение к абсолютной ценности,

правам и достоинству ныне живущих людей... Церковь должна предостерегать от утопий, представляющих собой не начало истинного будущего, но некую футурологическую программу, изначально нереалистичную и потому ведущую при попытке воплотить ее в жизнь к величайшим жертвам и потерям".

Христианству необходимо осознать свою эсхатологическую веру именно как критическую и освобождающую силу, разоблачающую миф о победном шествии прогресса. Однако следует остерегаться, как бы эта вера сама не превратилась (как уже случалось не раз) в одну из разновидностей идеологии будущего. Она должна дорожить бедностью своего знания о будущем. Ведь различие между нею и футурологическими концепциями как западного, так и восточного происхождения заключается в том, что вера знает о предполагаемом будущем человечества не более, но *менее*, чем они, и при этом твердо придерживается своего незнания. "Верую Авраам повиновался призыванию идти в страну, которую имел получить в наследство, и пошел, не зная, куда идет" (Евр 11:8). Эта вера в обетование должна осуществляться в постоянном взаимодействии с апофатической теологией будущего. Поэтому хотелось бы подвергнуть критике идею, высказанную Р.Гароди в связи с марксистской футурологической концепцией "всцелого человека". Я вижу в ней сомнительную абстракцию и одновременно излишнюю конкретизацию будущего. Не разбивается ли всякое представление об автономно реализующейся целостности человечества о проблему человека как такового? Не мстит ли наше отрезвевшее сознание вновь и вновь за попытку навязать ему подобные воззрения? Разве мы еще не уяснили себе, что наши технические достижения, значительно смягчившие условия существования человека в мире и способствующие реализации его потенциальных возможностей, ни в коем случае не свидетельствуют о большей гуманизации нашего бытия? (И не состоит ли опасное заблуждение марксизма именно в попытке отождествить эти два процесса?) Разве не очевидно, что, даже будучи обитателями в высшей степени гуманизированного мира, мы все равно будем жаждать еще не исполненной человечности и вопрошать о ней, как вопрошал Исайя: "Сторож! Сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы действительно спрашиваете, то обратитесь и приходите" (Ис 21:11-12).

#### 4. БОРЬБА ЗА ЧЕЛОВЕКА

В докладе Р.Гароди неоднократно спрашивается о том, не представляет ли собою христианство разновидность опасного отчуждения человека от самого себя. Действительно, кто возьмет на себя смелость отрицать, что под прикрытием христианской веры и

Церкви часто совершалось подобное отчуждение? Разве не верно, что христианство, освящая господствующие социальные порядки, утешало неимущих и угнетенных лишь росказнями о потустороннем воздаянии; что Церковь, если и отваживалась критиковать сильных мира сего, делала это слишком робко и нередко с большим опозданием? И незачем при этом ссылаться на обстоятельства, на тактическую необходимость. Речь идет об исторической ответственности, если есть хоть крупинка истины в утверждении Камю о том, что бывали времена, когда любой грех становился смертным грехом и любое проявление равнодушия - преступлением. Церковь вполне откровенно и недвусмысленно претендует на роль хранительницы "естественного права". Но с этой ролью сопряжены определенные обязательства. Всегда ли Церковь с той же решительностью и прямоотой следовала своему долгу - защищать всеми доступными ей средствами права и достоинство *всех* преследуемых и гонимых? Не следует ли видеть в кризисе "естественного права" явление не столько теоретического порядка, сколько прежде всего кризис доверия к способности христианства исполнить свое универсальное гуманитарное предназначение, "незвизрая на лица"? Здесь обвиняющей стороной выступает сама история, и мы должны отнестись к ее обвинениям со всей серьезностью, тем более что христианство как историческая реальность само определяет свой конкретный облик в каждую эпоху. Однако возникает вопрос: коренится ли эта тенденция к нездоровому самоотчуждению человека в природе христианства, или же по сути своей оно стремится к закреплению лишь тех разновидностей отчуждения, что не могут быть устранены никаким социальным прогрессом?

Прежде чем ответить, обратимся к понятию "самоотчуждение". Слово это, несомненно, связано с индивидуалистической традицией романтического гуманизма - обстоятельство, представляющее наш вопрос в ином ракурсе. Действительно ли существуют лишь такие формы отчуждения, которые, согласно марксистской концепции, могут быть преодолены усилиями общества и которые мы, христиане, легитимируем посредством учения о первородном грехе и потустороннем воздаянии? Не наблюдается ли в действительности гораздо большее разнообразие проявлений самоотчуждения человека, в том числе и таких, которые не могут быть упразднены никаким, даже самым благоприятным сочетанием социально-экономических условий и потому всегда будут источником страдания людей - страдания, вызванного сознанием конечности нашего бытия? Не существуют ли формы отчуждения, не находящие разрешения в социальных утопиях и в сопряженном с ними эффекте ожидания? Допустим, что великие утопии Востока и Запада воплотятся в жизнь и приведут к экономическому процветанию человечества будущей сверхцивилизации. Означает ли это конец конфликта человека с самим собой? А может быть, именно тогда и проявится он с предельной остротой, когда предположительно от-

падут многие заботы, отвлекающие людей от этого конфликта и дающие разрядку: например, работа или хозяйственные заботы? Как быть с проблемой вины, с проблемой зла, с той реальностью, которую мы, теологи, обозначаем специальным словом - "вождеделение"? В этом теологическом термине выражен опыт самоотчуждения, явно не поддающегося преодолению чисто экономическими средствами. Мы осознаем присутствие в себе постоянного несоответствия между нашими жизненными планами и реальной жизнью, между идеей нашего земного бытия и ее воплощением. Так, мы обнаруживаем, что опыт, который должен был бы перевернуть нашу судьбу, например великое страдание, с течением времени стирается и оборачивается серой будничностью с ее всегдашней готовностью к компромиссам. Мы сознаем, что даже боль не в силах нас изменить, что даже в страдании мы ищем обывательского решения - и находим его, сводя весь наш опыт к тривиальности отупляющего повседневного прозябания. Я имею в виду то, что Камю выразил однажды в таких словах: "Похоже, великие души порой меньше боятся страдания, чем его прекращения". В этом опыте перед нами раскрывается облик такого отчуждения человека от самого себя, которое не может быть преодолено экономическим путем. Наконец, обратимся вновь к единственному в своем роде примеру: как быть с опытом страдания и смерти? При серьезном продумывании рассуждений Р.Гароди о смерти у меня, при всем уважении к возвышенности его концепции, возникает вопрос: нельзя ли заподозрить подобное понимание смерти в мифологизации и мистификации земного бытия, по крайней мере в той же степени, в какой оказывается под подозрением христианская позиция? Что значит это представление о смерти как о "соединении с совокупностью грядущих поколений"? Христианин воспринимает смерть как угрозу своему существованию, как радикальное отчуждение от самого себя, которое он надеется преодолеть лишь в союзе с Иисусом, с Распятим и Воскресшим, и которое он понимает лишь в перспективе, открывшейся ему в провозвестии Иисуса. Я усматриваю здесь нечто общее с концепцией Р.Гароди, а именно элемент существенной деприватизации опыта смерти, его сопряженности с бытием других людей. Ведь христианское отношение к смерти также нельзя ограничивать одним лишь индивидуальным переживанием вне всякой связи с миром. Человек не только живет, но и умирает лицом к лицу с миром, миром наших братьев: он умирает в бескорыстном самоотречении любви к ближним, "малым сим", в сознании ответственности за их надежду, ибо первоначальное преодоление смерти совершается в этой любви, исполненной надежды: "Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев" (1 Ин 3:14). Христианская надежда вырывает жало смерти, угрожающее нашим обетованиям, она превращается в непреодолимую силу, как только становится на путь подвижнической братской любви к "малым сим" - вслед за

Иисусом, чью земную жизнь один протестантский теолог метко определил как "бытие для других"

Истинное достоинство гуманизма любого типа определяется, на мой взгляд, его герменевтическим и творческим потенциалом, раскрывающимся перед лицом таких пограничных ситуаций человеческого существования, таких форм самоотчуждения, которые невозможно преодолеть одними лишь социальными мерами, - перед проблемой вины, вожделения, смерти. Действительно ли Маркс отвечает на эти вопросы более мудро, чем Иисус? Тем не менее сам подход Р.Гароди к интересующей нас теме представляется мне глубоко верным, что особенно важно для христианской антропологии. Речь идет о том, что я назвал бы деприватизацией (не просто деперсонализацией!) центральных взаимосвязей между людьми. Я имею в виду следующее: необходимо осознать, что каждый из нас сможет осуществить свою надежду лишь в том случае, если он готов допустить равное право на осуществление надежды для других людей; необходимо осознать, что моя свобода может быть реализована лишь как вполне конкретная решимость признать свободу других, в противовес всякой форме порабощения человека.

Р.Гароди подчеркивает: марксистская альтернатива религии представляет собой не материалистический атеизм, с которым пытается вести борьбу христианская схоластика, но до конца последовательный гуманизм, цель которого - восстановить целостность и достоинство человека. По словам нашего оппонента, марксистская точка зрения не предполагает "прямого неверия", существующего за счет категорического отрицания веры и ее внешних религиозных форм. Марксизм выступает в первую очередь не как модель мироздания и бытия, нацеленная против Бога, а как предположение некоей позитивной экзистенциальной возможности, некоей тотальной гуманности без Бога. Атеизм представляет собой, следовательно, не столько содержание, сколько предпосылку марксизма.

Я не сказал бы, что это неверие в некотором смысле *пост-атеистической* эпохи менее спорно, чем откровенное безбожие. Однако именно сейчас представляется, на мой взгляд, благоприятная возможность ответственного и полезного для обеих сторон диалога. Христианству необходимо подхватить эту инициативу и подтвердить решительнее, чем когда-либо, свою собственную солидарность в борьбе за гуманизацию человеческого бытия. Спасение человека - вот задача, которая могла бы открыть истину в споре между верой и неверием. Именно в этом вопросе Церковь, публично назвавшая себя на II Ватиканском соборе

---

\* Имеется в виду Дитрих Бонхёффер. См.: *Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung*. 14. Aufl. München, 1990, с. 205. Русский перевод см. в журнале "Вопросы философии", 1989, № 11, с. 144.



"Церковью нищих и угнетенных", а вместе с нею и христианство в целом должны оказаться на высоте взятых на себя обязательств. Опаснее всего было бы создать впечатление, будто Церкви больше нечем рисковать и нечего терять в этом диалоге о "спасении достоинства человека". У нее нет никакой религиозной или теологической лазейки, позволяющей сложить с себя бремя исторической ответственности за людей, возложенное на нее верой в обетование. Любая попытка сделать это обнаружила бы в конце концов, что само христианство в силу своей излишней сосредоточенности на субъективной и сугубо интимной стороне человеческого опыта приобретает исключительно частный, произвольный характер, войдя тем самым в опасное противоречие с общим направлением мирового развития. Не грозит ли этот уклон в сторону чистой субъективности и экзистенциальности тем, что вера утратит свою творческую, преобразующую мир силу, необходимую ей, чтобы сохранить верность провозвестию Иисуса? Событие Креста, источник ориентиров и обетований веры, совершается в конечном счете не в пространстве индивидуальности бытия и не в святилище чистой религиозности, но за порогом приватного, по ту сторону религиозной завесы. Крест Христов находится "вовне" (ср. Послание к евреям), в профанном мире, которому он явлен как соблазн, безумие и - обетование. Именно поэтому вера не может устраниваться от участия в борьбе за будущее мира, вера должна соотносить себя с публичной сферой, с социальностью, с конкретной историей этого мира. Недопустимо, чтобы социальный вызов провозвестия Иисуса продолжал выходить за пределы в чистый индивидуализм, как бы "современно" ни выглядела эта тенденция в нынешней теологии: ведь радикальная демифологизация привела бы в конце концов к полной приватизации христианского понимания веры и спасения\*. Ориентация на центральные библейские обетования вновь ставит христианскую веру перед необходимостью соотносить себя с миром в его социальном аспекте, с творческими, революционными силами в обществе. Вера должна вступить в диалог с великими социально-политическими утопиями нашего времени, с обетованиями всеобщего мира и всеобщей справедливости, вызревающими внутри современного общества. Напоминание об этом не имеет ничего общего с призывом к сомнительной неополитизации христианства и Церкви. Напротив, лишь в полном сознании своей публичной ответственности вера и Церковь способны выработать критическое отношение к обществу. Лишь таким путем Церковь перестанет быть просто идеологической надстройкой для того или

---

\* И.Б.Мец полемизирует здесь с социальными следствиями, вытекающими из теологии Рудольфа Бульмана. Имеется в виду прежде всего идея Бульмана о "размирщении" христианина, сформулированная, например, в его работе "Новый Завет и мифология" (см. наст. изд.).

---

инного социального порядка, религиозным облачением его чисто политических устремлений. Лишь таким путем христианство избежит участи "последней религии" нашего полностью секуляризованного общества, за которой еще признают роль утешительницы отдельных слабых душ, но уже отказываются видеть в ней социально-критическую силу.

*МАРТИН ЛЮТЕР КИНГ*

**"Я БЫЛ НА ВЕРШИНЕ ГОРЫ"**

(из речей, проповедей и статей)

•

Потому в мире так много разочарования и отчаяния, что мы полагались на богов, а не на Бога. Мы поклонялись богу науки и в результате получили атомную бомбу, а это породило страх и тревогу, которые наука не в состоянии развеять. Мы славословили бога наслаждения, но оказалось, что острые ощущения приедаются, а чувства недолговечны. Еще одним богом были для нас деньги, но выяснилось, что купить можно не все - например, нельзя купить любовь и дружбу - и что в мире, где существуют такие вещи, как экономическая депрессия, крах биржи и неудачное помещение капитала, деньги - довольно ненадежное божество. Эти преходящие боги не могут спасти или дать счастье человеческому сердцу. На это способен только Бог. Именно веру в Него мы и должны заново обрести.

•

И вот я говорю вам: ищите Бога, найдите Его и сделайте господином своей жизни. Без Него все наши усилия обращаются в прах, а рассветы становятся ночным мраком. Без Него жизнь оказывается бессмысленной драмой, где отсутствует кульминация. Но с Ним мы в силах подняться от унылого отчаяния к ликующей надежде. С Ним мы в силах подняться от мрака безнадежности к свету радости. Августин был прав: мы созданы для Бога и не успокоимся, пока не найдем покоя в Нем.

Любите себя, если это подразумевает осмысленный, здоровый и нравственно оправданный интерес к себе. Вам это заповедано. В этом заключается длина жизни. Любите ближнего своего, как самого себя. Вам это заповедано. В этом заключается широта жизни.

---

The words of Martin Luther King, Jr. N.Y., 1987.

© О.В.Боровая, перевод, 1994

Но никогда не забывайте, что есть первая и более важная заповедь: "Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими". В этом заключается высота жизни. И, выполняя все это, вы будете жить полной жизнью.

\*

Когда я говорю о любви, то имею в виду не какое-то вялое проявление чувств. Я имею в виду ту силу, в которой все великие религии видят высший объединяющий принцип жизни. Любовь - своего рода ключ, который отпирает врата, ведущие к последней реальности.

\*

Любовь - самая прочная власть в мире. Эта творческая сила, столь прекрасно явленная в жизни Христа, - самое мощное орудие, доступное человечеству для достижения мира и безопасности.

\*

Настоящая совместная молитва - это подлинный социальный опыт: здесь собираются люди из разных слоев общества и осознают свое единство в Боге. Если же Церковь сознательно или бессознательно отдает предпочтение одному социальному классу, она теряет духовную силу, заложенную в учении о самоотверженном следовании за Христом, и тогда ей грозит опасность превратиться в нечто вроде клуба с легким оттенком религиозности.

\*

Мнение о том, что Бог сделает для человека все, столь же неосостоятельно, как и мнение о том, что человек может все сделать для себя сам. И то и другое объясняется маловерием. Мы должны понять: ожидать, что Бог сделает все, в то время как мы сами не будем делать ничего, - не вера, а суеверие.

\*

Религия, верная своей природе, должна заботиться также и об условиях жизни человека. Религия имеет дело как с землей, так и с небом, как с временем, так и с вечностью. Религия действует и в вертикальном, и в горизонтальном направлении. Она стремится соединить не только человека с Богом, но и человека с человеком,

а также примирить человека с самим собой. А это означает, что христианское Евангелие - по сути, дорога, ведущая в двух направлениях. Во-первых, оно направлено на то, чтобы изменить человеческую душу и таким образом соединить ее с Богом. Во-вторых, оно направлено на изменение условий человеческой жизни, чтобы обновленный человек мог жить в достойном его мире. Религия, декларирующая заботу о человеческих душах и безразличная к трущобам, которые их губят, к экономическим условиям, которые их душат, и к социальному положению, которое их уродует, - такая религия мертва. Именно так любят изображать религию марксисты, которые называют ее духовным опиумом.

\*

Если человек гибнет за идеалы движения, цель которого - спасти душу страны, то это и есть настоящая искупительная смерть.

\*

Мы должны самоотверженно и без усталости работать над тем, чтобы преодолеть пропасть, разделяющую научный прогресс человечества и его нравственное развитие. Одна из величайших бед человечества состоит в том, что мы страдаем от духовной нищеты, сосуществующей с огромными научно-техническими достижениями. Чем богаче мы становимся материально, тем больше беднеем духовно и нравственно.

Каждый человек принадлежит к двум мирам - к внутреннему и внешнему. Внутренний мир - это духовные цели, которые проявляются в литературе, искусстве, религии и морали. Внешний мир - это сочетание средств, механизмов, приемов и способов, с помощью которых мы существуем. Наша беда сегодня в том, что мы позволили внешнему захватить внутреннее. Мы позволили средствам, с помощью которых мы живем, вытеснить цели, ради которых мы живем.

\*

Каждый может стать великим. Потому что каждый может служить. Чтобы служить, не нужно кончать университет. Чтобы служить, не нужно уметь согласовывать подлежащее со сказуемым. Чтобы служить, не нужно читать Платона и Аристотеля. Чтобы служить, не нужно знать теорию относительности Эйнштейна. Чтобы служить, не нужно знать второй закон термодинамики. Нужно только сердце, исполненное благодати. Душа, вдохновленная любовью.



Я решил вести борьбу во имя своей философии. Человек должен во что-то верить, причем верить так горячо, чтобы стоять за свое дело до конца. Я не могу поверить в то, что Бог хочет, чтобы я ненавидел. Я устал от насилия. И я не позволю угнетателям диктовать мне методы борьбы. У нас есть сила, которой не обладают гранаты, но которая есть у нас; сила, которой не обладают винтовки и пули, но которая есть у нас. Эта сила стара, как прозрение Иисуса из Назарета, и современна, как методы Махатмы Ганди.



Если человечеству суждено двигаться вперед, ему не обойтись без Ганди. Он жил, думал и действовал, воодушевленный образом человечества, которое развивается в направлении мира и гармонии. Пренебрегая учением Ганди, мы совершили бы опасную ошибку.



Обязуюсь преданно служить - телом и душой - ненасильственному движению. Поэтому я даю обет соблюдать следующие десять заповедей:

1. Ежедневно совершать медитацию на темы учения и жизни Иисуса.
2. Всегда помнить, что ненасильственное движение в Бирмингеме добивается справедливости и примирения, а не победы.
3. Действовать и говорить в духе любви, ибо Бог есть любовь.
4. Ежедневно молиться о том, чтобы Бог сделал меня своим оружием в деле освобождения всех людей.
5. Жертвовать своими желаниями ради освобождения всех людей.
6. С друзьями и врагами соблюдать общепринятые правила вежливости.
7. Стремиться постоянно служить другим людям и миру.
8. Воздерживаться от насильственных действий, грубых слов и недобрых мыслей.
9. Стараться поддерживать здоровье души и тела.
10. Следовать решениям руководства движения, а во время демонстраций выполнять указания старшего.

Подписываю это обязательство по зрелом размышлении и с твердой решимостью упорно его выполнять\*.

---

\* Этот текст, составленный М.Л.Кингом, подписывали участники демонстрации против расовой сегрегации в Бирмингеме (штат Алабама) в 1963 г.



К счастью, история не ставит перед нами задач, для которых со временем не предлагает решений. Разочарованные, обездоленные, неимущие во времена глубоких кризисов словно бы призывают особых гениев, которые позволяют им понять и осмыслить, какое именно оружие необходимо им, чтобы выковать собственную судьбу. Таким мирным оружием стала ненасильственная борьба, тактика которой была выработана необычайно быстро. Она воодушевила негров, и они прочно взяли ее на вооружение.

Негры поняли, что ненасильственное действие хорошо дополняет - но не заменяет - борьбу за юридические изменения. Ненасильственное действие позволило неграм покончить с пассивностью, не становясь на путь мести. Действуя согласованно в деле утверждения своих гражданских прав, негры могли начать осуществлять боевую программу с требованиями соблюдения равноправия - на улице, в автобусе, магазине, парке и других общественных местах.

Религиозная традиция учит негров, что ненасильственное сопротивление первых христиан оказалось моральным оружием такой сокрушительной силы, что пошатнуло Римскую империю. Американская история учит, что ненасильственная борьба в форме бойкотов и демонстраций протеста разрушила Британскую империю, положила основание освобождению колоний от угнетения. Уже в нашем веке этика ненасильственной борьбы Махатмы Ганди и его последователей заставила замолчать британские пушки в Индии и освободила более трехсот пятидесяти миллионов людей от колониализма.



А теперь я скажу, что главное, о чем мы должны заботиться, если хотим, чтобы "на земле был мир и благоволение к людям"\*, - это ненасильственное утверждение святости всякой человеческой жизни. Каждый человек важен, потому что он - дитя Бога.



Церковь не может молчать, когда человечеству грозит ядерное уничтожение. Если Церковь верна своей миссии, она должна выступить с призывом прекратить гонку вооружений.

---

\* Парафраз на тему Лк 2:14.



*"Я был на вершине горы..." \**

... Мы доведены до той черты, где нам придется решать задачи, которые люди пытались разрешить на протяжении всей истории, однако не достигли успеха, так как обстоятельства не вынуждали их к этому. Сейчас их решение необходимо для выживания. Люди уже много лет говорят о войне и мире. Но теперь невозможно только говорить об этом. Сегодня миру уже не приходится выбирать между насилием и ненасилием. Сегодня вопрос стоит иначе: ненасилие или несуществование.

Такова нынешняя ситуация. То же самое относится и к области прав человека. Если не будут приняты меры - причем срочно, - чтобы избавить цветное население планеты от многолетней нищеты, обид и пренебрежения, то человечество обречено на гибель.

... Если бы я жил в Китае, или даже в России, или в любом тоталитарном государстве, возможно, я понял бы какие-то запреты. Возможно, я понял бы отказ признавать основные права, закрепленные в Билле о правах, потому что те страны не обязывались их соблюдать. Но я читал в Американской конституции о свободе собраний. О свободе слова. О свободе печати. Я читал, что величие Америки заключается в том, что человек вправе протестовать против нарушения своих прав. И поэтому я говорю: ни полицейские собаки, ни брандспойты нас не остановят. Никакие запреты нас не остановят. Мы продолжаем наш путь.

... Давайте сегодня вечером поднимемся с еще большей готовностью. Давайте встанем с еще большей решимостью. И давайте в эти великие дни, в эти дни решительного протеста, продолжим свой путь, чтобы сделать Америку такой, какой она должна быть. Мы в силах изменить нашу страну к лучшему. И я хочу снова поблагодарить Бога за то, что я здесь с вами.

... Я не знаю, что произойдет дальше. Впереди у нас трудные дни. Но теперь не имеет значения, что будет со мной: ведь я уже был на вершине горы. А остальное мне неважно. Как и всякий человек, я хотел бы жить долго. Но теперь это меня не заботит. Я только хочу исполнить Божью волю. А Он дал мне подняться на гору. И я посмотрел вокруг. И увидел обетованную землю\*\*. Может быть, я не достигну ее вместе с вами. Но я хочу, чтобы сегодня вы знали: наш народ достигнет обетованной земли. И сегодня я счастлив и ни о чем не тревожусь. Я не боюсь никого из людей. Глаза мои видели Славу грядущего Господа.

---

\* Отрывок из последней речи М.Л.Кинга, которую он произнес 3 апреля 1968 г. в Мемфисе (штат Теннесси). На следующий день он был убит.

\*\* Ср. Числ 27:12 и сл., Втор 32:48 и сл. Перед смертью Моисея Бог велел ему подняться на вершину горы и поглядеть на обетованную землю.



ГУСТАВО ГУТЬЕРРЕС

## ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ

(отрывки)

### ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Говорить о теологии освобождения - значит пытаться ответить на вопрос: как соотносится Спасение с историческим процессом освобождения человека? Иначе говоря, это значит пытаться понять, как соотносятся между собой разные уровни значения термина "освобождение". Эту проблему мы будем рассматривать постепенно, но уже здесь имеет смысл назвать ее основные особенности.

По своей сути эта проблема традиционна для теологии, которая, хотя бы имплицитно, всегда стремилась ее разрешить. В последние годы это по-своему пыталась сделать так называемая *теология земных реальностей* (это название не получило единодушного одобрения). Этим же занималась *теология истории*, совсем недавно занялась *теология развития*. Этот вопрос ставит также *политическая теология* и вызывающая много споров *теология революции*.

Несомненно, речь идет о классической теме соотношения между верой и человеческим существованием, верой и социальной реальностью, верой и политической деятельностью, т.е. между Царством Бога и устройством мира. Сюда же относится еще одна классическая тема - отношение между Церковью и обществом, Церковью и миром.

Однако мы не должны забывать и о новых аспектах, которые придают особый облик классическим проблемам. И в новых формах они сохраняют свою прежнюю актуальность. И.Б.Мец недавно заявил, что, несмотря на многочисленные дискуссии о взаимоотношениях Церкви и мира, природа этих отношений по-прежнему неясна. Но если это так, если этот вопрос остается важным, если

предлагаемые ответы кажутся нам неудовлетворительными, то, вероятно, дело в том, что в своем традиционном виде этот вопрос лишь слегка затрагивает новую и изменяющуюся реальность, но не проникает в ее глубину. При изучении этих вопросов отправной точкой, конечно, должны служить тексты и сам дух II Ватиканского собора. Однако новый поворот проблемы лишь отчасти (а иначе и не могло быть) отразился в принятых Собором документах. "Мне представляется чрезвычайно важным, - пишет К. Ранер, - достичь согласия относительно того, что обсуждавшиеся на II Ватиканском соборе темы на самом деле не отражают центральные проблемы Церкви в послесоборный период"<sup>1</sup>.

Действительно, недостаточно сказать, что "христианин не должен оставаться безразличным" к земным делам или что они имеют "некоторое отношение" к Спасению. Как кажется, даже *Gaudium et spes*<sup>2</sup> местами ограничивается этими общими утверждениями. Хуже того, то же самое делают и большинство комментаторов этого документа. Задача современной теологии состоит в том, чтобы прояснять сущность сегодняшних проблем, давая их четкие формулировки. Кроме того, только таким образом мы сможем достойно ответить на вызов, который бросает нам нынешняя ситуация.

В этом контексте бросается в глаза тот факт, что социальная практика современного человека начинает обретать черты зрелости. Поведение человека обнаруживает, что он все яснее осознает себя активным субъектом истории; занимает все более четкую позицию по отношению к социальной несправедливости и всякого рода препятствиям, мешающим его самореализации; проявляет все большую решимость участвовать в изменении существующих социальных структур и в политическом управлении обществом. Первыми право принимать политические решения вырвали (или начали вырывать) из рук элиты, которой "предназначено" править народами, две великие социальные революции - французская и русская, а также порожденный ими процесс революционного брожения. Прежде в принятии этих решений огромное большинство населения либо совсем не принимало участия, либо это участие бывало случайным или формальным. Несомненно, еще и сейчас люди в большинстве своем не достигли развития политического сознания; однако столь же несомненно и то, что они его смутно прозревают и стремятся к нему. Одно из проявлений этого сложного процесса - так называемая политизация, которая в Латинской Америке расширяется и углубляется. И борьба за освобождение угнетенных классов в этой части света, за которую с неизбежностью несут политическую и человеческую ответственность все, - эта борьба ищет новых путей.

---

\* Первые слова ("Радость и надежда") Пастырской конституции "О Церкви в современном мире", принятой II Ватиканским собором.

Человек полностью политизировался. Для современного исторического сознания политика перестала быть делом, которым занимаются в свободное, не занятое частной жизнью время, или даже четко ограниченной областью человеческого бытия. Построение - начиная с экономических основ - политического сообщества (полиса), где люди могли бы жить в солидарности, стало измерением, охватывающим и жестко определяющим все человеческие дела. Это возможность осуществить ту критическую свободу, которая завоевывалась на протяжении всей истории. Это сфера коллективной самореализации человечества. Только внутри этого широкого понятия политического можно определить более узкое понятие политики как стремления к власти. Это стремление составляет, по Максу Веберу, типичную особенность политической деятельности. Конкретные формы, которые принимают способы достижения и осуществления политической власти, могут различаться, но в основе их всех лежит глубинное стремление человека стать хозяином собственной жизни и творцом своей судьбы. При таком понимании политического ничто не остается вне его. Все приобретает политическую окраску. Только в этом контексте - но никак не за его пределами - возникает человек как свободный и ответственный субъект, действующий внутри истории. Даже личные отношения все больше приобретают политическое измерение. Это то, что Поль Рикёр называет "макроотношениями" в социуме, противопоставляя их "микроотношениям" человека с его ближним. Люди вступают в отношения друг с другом через посредство политического. Именно с этой точки зрения М.-Д.Шеню пишет: "Человеку всегда было присуще это социальное измерение, так как он социален по самой своей природе. И сегодня - не случайно, а вполне закономерно - коллективное действие усиливает и расширяет это измерение. Коллективное обладает человеческой ценностью и потому представляет собой цель и средство любви. Человеческая любовь идет этими "длинными" путями ("макроотношения") через эти структуры распределительной справедливости, через эти системы справедливости"<sup>2</sup>.

Помимо этой всеобщности мы наблюдаем растущий радикализм социальной практики. Современный человек утрачивает политическую невинность: он все более осознанно воспринимает экономическую и социокультурную обусловленность своей жизни, он все лучше понимает внутренние причины, определяющие его положение. Чтобы добиться коренных перемен, необходимо бороться с существующими механизмами. Это понимание привело к постепенному отказу от чисто реформистского подхода к нынешнему общественному порядку, так как этот подход, не касаясь корней проблемы, поддерживает существование действующей системы. Сегодняшняя революционная ситуация, особенно в Третьем мире, отражает этот усиливающийся радикализм. Осуществить социальную революцию - значит отказаться от существующего

положения вещей и постараться заменить его другим, качественно отличным от него; это значит построить справедливое общество, основанное на новых производственных отношениях; это значит пытаться положить конец угнетению одних стран другими, одних социальных классов другими, одних людей другими. Освобождение этих стран, социальных классов и людей подрывает самую основу существующего порядка и представляет собой великую задачу нашего времени.

Этот радикализм ясно показал, что сфера политического неизбежно насыщена конфликтами. Точнее, что построение справедливого общества проходит через период конфронтации (когда так или иначе применяется насилие) между группами людей, выражающих разные взгляды и разные интересы; через преодоление всего того, что сопротивляется установлению истинного мира между людьми. Конкретно в Латинской Америке конфликт развивается между полюсами "подавление - освобождение". Политическая практика выдвигает требования, которые могут показаться жесткими и вызвать тревогу у тех, кто хочет добиться (или сохранить) согласия недорогой ценой, согласия, которое есть не что иное, как идеология, оправдывающая глубокий разлад; обман, позволяющий меньшинству продолжать жить за счет нищеты большинства. Признать же конфликтную сущность политического - значит не удовлетворяться этим, но, напротив, трезво и мужественно, не обманывая себя и других, стремиться к установлению мира и справедливости среди людей.

До сих пор при теологическом осмыслении социальной практики эти особенности мало учитывались. Христиане сейчас, как и прежде, плохо понимают своеобразие и специфичность политического. В христианстве внимание всегда уделялось прежде всего частной жизни, культивированию частных ценностей, политическое же оставалось на втором плане, в неясной и не очень важной области неверно понятого "общего блага". Это позволяло в лучшем случае создать некую "социальную идиллию", основанную на "социальных переживаниях", которые должен был испытывать всякий уважающий себя христианин. Поэтому теология удовлетворялась приблизительным моралистическим и "гуманизирующим" представлением о реальности в ущерб научному, объективному и систематическому изучению социально-экономических механизмов и исторического развития. И по этой причине теология придавала большее значение индивидуальным и примиряющим аспектам евангельской Вести, нежели ее политическому измерению и способности порождать конфликты. Все это заставляет нас заново осмыслить христианскую жизнь и ставит под вопрос историческое бытие Церкви. Это историческое бытие неизбежно имеет политическое измерение. Так было всегда. Но сегодняшняя ситуация ставит этот вопрос еще решительнее, и, кроме того, в наше время даже в христианских кругах усиливается осознание политического

измерения. Невозможно жить и думать в Церкви, не учитывая эту проблематику.

Все вышесказанное позволяет понять, почему социальная практика перестает быть для христиан данью моральным убеждениям или результатом стремления защитить интересы Церкви. Всеобъемлющая тотальность, радикализм и конфликтность, т.е. те черты политического, которые, как нам кажется, мы смогли выделить, выходят за пределы ограниченной сферы деятельности и обнаруживают свое глубокое человеческое измерение. Социальная практика постепенно становится тем самым местом, где христианин осуществляет свою человеческую судьбу и свою веру в Господа истории. Участие в процессе освобождения - обязательное и почетное дело современной христианской теологии и жизни. Именно здесь станут слышны те смыслы божественного Слова, которые неразличимы в других экзистенциальных ситуациях и без которых сегодня невозможна подлинная и плодотворная верность Господу.

Именно поэтому, если мы всерьез задумаемся о том, как формулируется сегодня вопрос о значении Спасения, то обнаружим, что таким образом (т.е. как дело освобождения) понятая историческая задача подразумевает вопрос о самом смысле христианства. В действительности быть христианином - значит солидарно жить в вере, надежде и любви, принимать смысл, который слово Бога и встреча с Ним придают историческому развитию человечества на пути к всеобщему братству. Сделать уникальные и абсолютные отношения с Богом исходной точкой всякого человеческого действия - значит поставить себя прежде всего в более обширное и глубокое смысловое пространство, которое к тому же предъявляет более высокие требования. Как стало отчетливо видно в наше время, перед нами стоит главный пастырско-теологический вопрос: что значит быть христианином? Что такое Церковь в новых условиях? В конечном счете это значит искать в евангельской Вести ответ на вопрос, который Камю считал главным для каждого человека: "решить, заслуживает ли жизнь быть прожитой".

Вероятно, эти черты сообщают традиционной проблеме новый облик и большую глубину. Те, кто не придает значения новизне постановки вопроса, ссылаясь на то, что эта проблема так или иначе существовала всегда, пренебрегают реальностью и рискуют не продвинуться дальше общих мест, ни к чему не обязывающих решений и уклончивых фраз. Но, вместе с тем, те, кто видит лишь новый облик проблемы, теряют из виду тот опыт, которым обогатились жизнь и мысль христианской общины на протяжении ее исторического пути. Ее достижения, упущения и ошибки - наше наследие. Однако мы не должны этим ограничиваться. Ведь народ Божий идет к "новым небесам и новой земле" (Откр 21:1), "отдавая отчет в своей надежде" (1 Петр 3:15).

Вопрос в его нынешней постановке недостаточно хорошо понимают многие из тех, кто пытается на него ответить. Но достиже-

ния в осмыслении этой вечной проблемы, а также недостатки их попыток ее разрешить, возможно, помогут наметить - хотя бы в отрицательном смысле - тот путь, который нам предстоит пройти.

#### ПОПЫТКА СИНТЕЗА: СОЛИДАРНОСТЬ И ПРОТЕСТ

Материальная нищета - это возмутительное состояние. Духовная нищета - это открытость Богу, духовно детское к Нему отношение. Определив эти два значения понятия "нищета", мы приближаемся к более правильному пониманию христианского свидетельства о нищете, в основе которого лежит третье значение: нищета как соединение солидарности и протеста. Прежде всего, если (как настойчиво и энергично утверждает Библия) *материальная нищета* отвратительна, то свидетельство о нищете не может сделать ее христианским идеалом. Считать ее идеалом значило бы стремиться к такому положению, которое признано унижительным для человеческого достоинства. Кроме того, это означало бы вступать в противоречие с историей, идти против идеи господства человека над природой, которое позволяет ему создавать лучшие условия жизни. К тому же это было бы равносильно (что еще не самое худшее) пусть даже невольному оправданию несправедливости и эксплуатации, которые порождают нищету.

Однако анализ библейских текстов, где речь идет о *духовной нищете*, показывает, что она не связана непосредственно с отказом от благ этого мира и необязательно должна выражаться в материальной нищете, чтобы быть подлинной. Духовная нищета - это нечто более глубокое и всеобъемлющее, это прежде всего полная готовность служить Господу. Связь этого духовного качества с обладанием или использованием материальных благ неоспорима, однако она вторична и всего не объясняет. Духовная детскость, готовность принимать - но не пассивное принятие - определяют весь склад человеческого существования перед лицом Бога, людей и природы.

Как же при этом следует понимать евангельский смысл свидетельства о реальной, материальной, конкретной нищете?

*Lumen gentium*\* предлагает нам искать во Христе глубочайший смысл христианской нищеты: "Как Христос совершал дело Искупления в нищете и гонениях, так же и Церковь призвана пройти тот же путь, чтобы донести до людей плоды Спасения. Иисус Христос, "будучи образом Божиим... уничижил Себя Самого, приняв образ раба" (Флп 2:6,7) и ради нас, "будучи богат, обнищал" (2 Кор 8:9). Точно так же и Церковь: хотя для выполнения своей миссии она нуждается в человеческих ресурсах, но она не

---

\* Первые слова ("Свет народов") Догматической конституции "О Церкви" II Ватиканского собора.

для того была основана, чтобы искать земной славы, но чтобы проповедовать смирение и самопожертвование, прежде всего собственным примером".

Воплощение - это акт любви. Христос стал человеком, умер и воскрес, чтобы освободить нас и чтобы мы оставались свободными (ср. Гал 5:1). Умереть и воскреснуть со Христом - значит победить смерть и войти в новую жизнь (ср. Рим 6:1-11). Крест и Воскресение скрепляют нашу свободу.

Принятие рабского и греховного человеческого облика, провозглашенного Второисайей, апостол Павел называет добровольным обнищанием: "Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою" (2 Кор 8:9).

Это - самоуничижение, *кеносис* Христа (Флп 2:6-11). Но очевидно, что Христос принял греховное состояние с его следствиями не ради того, чтобы его идеализировать, но ради солидарности и любви к людям, которые от него страдают; ради того, чтобы искупить их от греха, чтобы обогатить их Своей нищетой, чтобы бороться с человеческим эгоизмом, со всем, что разъединяет людей, со всем, что разделяет их на богатых и бедных, хозяев и слуг, угнетателей и угнетенных.

Нищета - это акт любви и освобождения. Она обладает искупительным смыслом. Если главная причина эксплуатации и отчуждения человека - эгоизм, то глубинный смысл добровольной нищеты - любовь к ближнему. Таким образом, христианская нищета может иметь смысл лишь как солидарность с нищими, жертвами бедности и несправедливости, которые порождены грехом, разрывом связей, и цель христианской нищеты - свидетельствовать об этом зле. Речь идет не об идеализации нищеты, но, напротив, о том, чтобы принять ее такой, как она есть, т.е. как зло, чтобы протестовать против нее и стараться ее уничтожить. Как говорит Поль Рикёр, по-настоящему можно быть с нищими, лишь борясь с нищетой. С помощью такой солидарности, проявляемой в конкретном действии, в стиле жизни, в разрыве со своим социальным классом, можно будет также способствовать тому, чтобы нищие и обездоленные осознали, что их эксплуатируют, и стали стремиться к освобождению. Христианская нищета, выражение любви - это солидарность с *нищими* и протест *против нищеты*. Вот тот конкретный и реальный смысл, который приобретает свидетельство о нищете, практикуемой не ради нее самой, но как подлинное подражание Христу, который принимает греховное состояние человека, чтобы освободить его от греха и всех его последствий.

Евангелист Лука говорит об общности имущества в ранней Церкви как об идеале: "Все же верующие были вместе и имели все общее" (Деян 2:44); "и никто ничего из имущества своего не называл своим, но все у них было общее" (Деян 4:32). И между ними существовало глубокое единство, и они имели "одно сердце и

одну душу" (там же). Однако Ж.Дюпон справедливо указывает, что речь идет не о возведении нищеты в идеал, а о заботе о том, чтобы не было нищих. Вспомним повествование Луки: "Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов" (Деян 4:34-35). Смысл общности имущества ясен: преодолеть нищету любовью к нищим.

Ж.Дюпон справедливо заключает: "Общность имущества нужна не для того, чтобы сделаться нищими из любви к нищете как к идеалу, но для того, чтобы не было нищих. А желанный идеал - милосердие, подлинная любовь к нищим"<sup>3</sup>.

Однако следует быть внимательным к словоупотреблению. Термин "нищий" может показаться не только неточным и "клерикальным", но также несколько сентиментальным и, в сущности, не имеющим отношения к реальной жизни. Сегодня "нищий" - это угнетенный, люмпен; пролетарий, борющийся за свои основные права; эксплуатируемый и обездоленный класс; страна, добивающаяся освобождения. Солидарность и протест, о которых мы говорим, имеют в современном мире очевидный и неизбежный "политический" характер ввиду своего освободительного значения. Тот, кто выступает за угнетенных, тем самым выступает против угнетателей. В наше время и на нашем континенте солидаризироваться с "нищими" в этом смысле - значит идти на риск, возможно, даже поставить под угрозу собственную жизнь. Это делают многие христиане (и не только христиане), включившиеся в революционный процесс в Латинской Америке. Так возникают новые формы принятия нищеты, в отличие от традиционного "отказа от земных благ".

Только отвергнув нищету и став нищей, чтобы протестовать против нее, Церковь сможет проповедовать то, что ей и надлежит, - "духовную нищету", т.е. открытость человека и истории по отношению к будущему, обещанному Богом.

Документ "О бедности", принятый II Всеобщей конференцией латиноамериканских епископов в Медельине, выделяет три значения понятия "нищета" и, основываясь на этом, определяет задачу Церкви. Здесь уместно процитировать этот текст: "а) *Нищета как недостаток земных благ*, необходимых для достойной человека жизни, в этом своем качестве есть зло. Пророки обличают ее, считая, что она противна Божьей воле и очень часто бывает плодом несправедливости и греховности человека (ср. Ам 2:6,7; 4:1; 5:7; Иер 5:28; Мих 6:12-13; Ис 10:2 et passim). б) *Духовная нищета*. Это тема нищих Яве (ср. Соф 2:3; Лк 1:46-55; и т.д.). Духовная нищета есть состояние открытости Богу, обращенность к Господу в надежде (ср. Мф 5). При этом христианин, хотя и ценит земные блага, не привязан к ним и признает высшую ценность небесных благ. в) *Нищета как проявление солидарности*, принимаемая добровольно и из любви к нуждающимся, чтобы свидетельствовать о



ней как о зле и о духовной свободе перед лицом Царства Божьего. В этом христиане подражают Христу, который принял образ человека со всеми последствиями его греховного состояния (ср. Флп 2) и ради нашего спасения, "будучи богат, обнищал" (2 Кор 8:9).

В этой ситуации Церковь нищих 1) обличает несправедливый недостаток земных благ и порождающий его грех; 2) словом и собственной жизнью проповедует духовную нищету как детское и открытое отношение к Господу; 3) принимает на себя материальную нищету. В сущности, нищета Церкви есть константа в истории Спасения"<sup>4</sup>.

Лишь таким образом Церковь будет услышана и сможет честно выполнять свою пророческую функцию, которая состоит в обличении всякой несправедливости и в освобождающей проповеди подлинного человеческого братства.

Лишь истинная солидарность с нищими и реальный протест против нищеты в ее нынешнем виде могут создать конкретный и жизненный контекст для теологического дискурса о нищете. Отсутствие подлинного единения с нищими, люмпенами и жертвами эксплуатации, быть может, стало основной причиной того, что мы не находим серьезного и актуального теологического осмысления свидетельства о нищете.

Сегодня для Церкви, особенно в Латинской Америке, это свидетельство представляет собой необходимое испытание подлинности ее миссии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теология освобождения, которая считает своим долгом покончить с существующей несправедливостью и создать новое общество, нуждается в проверке практикой, т.е. активным и эффективным участием в борьбе эксплуатируемых. Эта борьба подразумевает освобождение от всех форм эксплуатации, построение новой, более гуманной и достойной жизни, создание нового человека.

Но на самом деле подлинная теология освобождения возникнет у нас лишь тогда, когда сами угнетенные смогут свободно возвысить свой голос, непосредственно и творчески проявить себя в обществе и в народе Божьем; когда они сами "отдадут отчет в надежде", которую в себе несут; когда они станут творцами собственной свободы. Пока же следует ограничиться усилиями, которые должны способствовать углублению и расширению этого едва начавшегося процесса. Если теология не сможет активизировать деятельность христианской общины в мире, не сделает более полным и всеобъемлющим союз любви, если - особенно в Латинской Америке - она не вынудит Церковь решительно и безоговорочно встать на сторону угнетенных классов и поработенных народов, тогда от этой теологии будет мало пользы. Хуже того, это будет

означать, что она лишь помогла оправдывать компромиссы и капитуляции и таким образом умело обосновывать отход от Евангелия.

Следует остерегаться интеллектуальной самодостаточности и триумфализма, характерного для высоколобых создателей "передовых", "новых" образов христианства. На самом же деле новым может быть только одно: изо дня в день принимать дары Духа, который в нашей решимости создать истинное братство людей и в нашем стремлении разрушить несправедливый порядок дает нам силы любить с такой же полнотой, как нас возлюбил Христос. Перефразируя известное высказывание Паскаля, можно сказать, что все политические теологии - теологии надежды, революции, освобождения - не стоят и одного проявления солидарности с разоренными классами. Они не стоят и одного акта веры, любви и надежды, совершенного в процессе активного участия в освобождении человека от всего, что его дегуманизирует и мешает ему жить согласно воле Отца.

#### П Р И М Е Ч А Н И Я

- 1 La risposta dei teologi. Brescia, 1969, с.61.
- 2 Chénu M.-D. Les masses pauvres. - Église et pauvreté. P., 1965, с.174.
- 3 Dupont J. Los pobres y la pobreza en los evangelios y en los Hechos. - La pobreza evangélica hoy. Secretariado general de la CLAR. Bogotá, 1971, с.31.
- 4 Documentos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín). Bogotá, 1968, с.208-209.

ХУАН СЕГУНДО

## ОСВОБОЖДЕНИЕ ТЕОЛОГИИ

### ВОПРОС О СОБСТВЕННО ХРИСТИАНСКОМ ВКЛАДЕ

Рассмотрим конкретные последствия, связанные с проблемой собственно христианского вклада в процесс освобождения.

В одной из своих статей Уго Ассман\* признает, что использование христианских ярлыков левыми политическими движениями может приносить "временную и тактическую пользу", поскольку это мешает "правым использовать христианство"<sup>1</sup> в своих целях. Однако помимо этой временной, тактической пользы Ассман считает очевидным, что нормальное сотрудничество христиан с левыми политическими силами не должно рассматриваться как союз "христианских революционеров" с "другими революционерами". "Христианского союзника", который отличался бы от остальных революционеров особой природой или особым вкладом, попросту не существует.

Конечно, Ассман не может удовлетвориться этим утверждением. Ведь если христиане и вправду не могут внести в дело освобождения свой собственный, специфический вклад, то стоит ли вообще быть христианином?

Поэтому Ассман пытается прояснить свою позицию: "Это вовсе не значит, что выражение "христианский вклад" лишено смысла. Просто таким образом мы преодолеваем *традиционный подход* к постановке проблемы, при котором "христианский вклад" мыслился как нечто очень специфическое, изначально ограниченное рамками доктрины и заведомо не имеющее отношения к реальным революционными процессам".

---

*Segundo J. Liberación de la teología.* Buenos Aires - México, 1975, с.104-110 (El problema del aporte específico cristiano).

© О.В.Боровая, перевод, 1994

\* Уго Ассман - бразильский теолог, автор известных работ по теологии освобождения.

Пока что в этом рассуждении можно выделить два пункта, заслуживающих рассмотрения. Во-первых, христиане еще прежде, чем они соприкоснулись с революцией и связали себя с ней, осознают, что они разделяют определенные христианские принципы, имеющие в этой ситуации решающее значение. Во-вторых, революционные события предоставляют возможность для применения таких принципов.

Но вернемся к рассуждению Ассмана: "С представлением о специфически христианском вкладе как о своего рода идеологическом "авансе", как о чем-то, что определено до и вне конкретного революционного процесса, - с таким взглядом уже покончено. Это представление идеалистическое, находящееся в опасном противоречии с единой практикой в каждом случае уникального революционного процесса. Оно было традиционным источником возникновения всех вариантов знаменитого "третьего пути" и параллельных, хотя и отличных, христианских программ, столь коварно отнятых и использованных силами реакции"<sup>2</sup>.

В этом отрывке есть еще два интересных положения, которые следует добавить к двум указанным выше. Итак, суть третьего положения состоит в том, что христиане обычно не основывают свое учение о революции на опыте реальной жизни, но выводят его непосредственно из божественного откровения. Четвертое замечание сводится к следующему: когда практические правила революционного процесса отвергают идеалистические христианские претензии, христиане склонны продолжать самостоятельную деятельность и искать какой-то третий путь, т.е. середину между господствующим порядком и революцией. Это кончается трагически: христианский вклад поглощается господствующим порядком. Иначе говоря, христиане начинают с симпатии к революции, но предъявляют ей "евангельские" требования и таким образом - во имя евангельской Вести - в конце концов переходят на сторону противников революции и борются против нее.

Я думаю, что феномен принятия "третьего пути" представляет собой серьезный методологический вызов освобождению и является конечным результатом неправильной постановки вопроса об отношениях между теологией и политикой. Быть может, наиболее ясный и конкретный пример этого процесса в Латинской Америке можно увидеть, рассмотрев возникновение и дальнейшее развитие Христианско-демократической партии Чили.

Несколько десятилетий назад группа молодых христиан откололась от Консервативной партии и образовала политическое движение, первоначально известное под названием "Фаланга". Это весьма знаменательно, так как прежде всего показывает, что еще относительно недавно "нормальной" политической позицией для христиан было членство в какой-нибудь консервативной партии. Этот факт уже сам по себе представляет большой интерес для теологии. Кроме того, то обстоятельство, что отделение осуществля-

лось во имя христианских требований, ставит герменевтический вопрос о политической интерпретации христианства, основанной на самой евангельской Вести.

Как выяснилось, Фаланга, которая позже стала называться Христианско-демократической партией (а ее члены - христианами-демократами), нашла свою интерпретацию евангельской Вести в том, что называется "социальным учением Церкви". Как все теперь знают, это учение представляло собой попытку католической иерархии определить и разъяснить "специфически христианский вклад" в процесс улучшения и исправления существующего положения и условий жизни. Это в особенности касалось ситуации в Европе. Положения этого учения либо выводились из божественного откровения, либо обосновывались католической доктриной естественного права, которая, в свою очередь, опирается на некий естественный закон, управляющий всем порядком вещей.

На самом деле "социальное учение Церкви" прежде всего призывало христиан в общественной жизни придерживаться евангельских заповедей, оставаясь в рамках существующих капиталистических структур. Когда появилась *Regum novarum*\* - первая социальная энциклика, - социализм был всего лишь смутным идеалом. В реальном мире, к которому была обращена энциклика и в котором уже наметилась более последовательно христианская линия поведения, безраздельно господствовал принцип собственности на средства производства. Социализм обличался как абстрактный идеал, противостоящий естественному праву всех людей обладать частной собственностью.

Следует, кстати, заметить, что образ общества без частной собственности на средства производства, тот образ, из которого исходила энциклика *Regum novarum*, казался совершенно нереалистичным. Подразумевалось, что при любой попытке осуществить социалистический идеал люди утратят всякую возможность подлинной самореализации. Более позднее энциклики на ту же тему, с одной стороны, повторяли прежние обличения, но, с другой, были вынуждены признать, что положение среднего рабочего в западном бюрократическом обществе почти во всем сходно с тем, которое было бы у него в обществе без частной собственности на средства производства. И, однако, существующее при капитализме положение, по мнению Церкви, не лишает человека возможности вести достойную его жизнь.

Но наша главная задача здесь - проследить развитие Христианско-демократической партии Чили. Можно сказать, что она возникла и развивалась под весьма нереалистическими лозунгами: предполагалось, что она изменит экономическую систему посред-

---

\* Энциклика *Regum novarum* ("О новых вещах") Папы Льва XIII была опубликована 15 мая 1891 г.

ством моральной проповеди, не меняя при этом господствующий порядок.

В таких условиях Христианско-демократическая партия совершенно естественным образом оказалась в центре политического спектра, выступая в качестве третьей силы между социалистами, с одной стороны, и консерваторами - с другой. Тем самым она смогла привлечь в свои ряды многих представителей среднего класса, боявшихся обеих крайностей.

Однако самое интересное заключается в том, что христианские демократы все больше приближались к источнику власти не благодаря собственной политической доктрине, но благодаря обстоятельству, совершенно не связанному с их позицией, т.е. благодаря неудачам как левых, так и правых партий. Что это продвижение не было связано с их политической программой, было совершенно ясно и самим христианским демократам, потому что по мере приближения к рычагам власти они все сильнее испытывали необходимость выработать собственную политическую платформу и отказаться от нереалистических доктринальных дискуссий, которые они вели в период отделения от Консервативной партии.

Иными словами, становилось все яснее, что "социальное учение Церкви" не может заменить политическую программу ни в глазах избирателей, ни в глазах тех христианских демократов, которые обрели шанс прийти к власти. Трезвый взгляд на ситуацию показывал, что проповедь морали в социально-экономической сфере не может заменить последовательную и эффективную политику. Если Христианско-демократическая партия хотела в политическом отношении отделить себя от крайне правых и крайне левых, то ей не следовало ограничиваться одними проповедями. Ей следовало предложить какой-то четкий план регулирования спроса и предложения.

Однако все это время "социальное учение Церкви" тоже эволюционировало и его одобрение "третьего пути" стало еще определеннее. Какое-то время критика определенных пороков капитализма в сочетании с полным осуждением социализма маскировала сделанный Церковью выбор в пользу "третьего пути". Поскольку Церковь никогда не осуждала основополагающие принципы капиталистической системы - т.е. частную собственность на средства производства и закон спроса и предложения как главный регулятор экономической жизни, - то и само социальное учение Церкви выглядело капиталистическим. Но оно претерпевало постоянную эволюцию. Церковь стала призывать к "социализации" собственности на средства производства, сознательно избегая термина "социализм". Кроме того, она начала открыто и прямо обличать капитализм как систему, основанную на стремлении к индивидуальной, частной выгоде.

В этой обстановке Христианско-демократическая партия Чили приняла участие в важнейших для нее парламентских выборах с

двумя лозунгами. Она предлагала "коммунальную собственность" и "революцию в свободе" (т.е. революцию, не ущемляющую права личности). Оба лозунга были явным образом связаны с "христианским идеалом". Насколько они были осуществимы - это, конечно, уже другой вопрос. Призыв к "коммунальной собственности", несомненно, представлял собой "третий путь" между порочной частной собственностью, с одной стороны, и дегуманизирующей государственной - с другой. Призыв к "революции в свободе" тоже указывал на своеобразный "третий путь" - между нереволуционным господством консерваторов и диктатурой пролетариата, которую сторонники социализма считают необходимой для осуществления любых радикальных изменений в экономике и политике.

Здесь возникает вопрос: почему никто раньше не предложил столь универсальное средство? Это важный вопрос, и, как кажется, на него есть только один ответ - к тому же очевидный. Просто необходимо признать, что мы опять имеем дело с "евангельским" идеалом. И возможность установления "коммунальной собственности", и возможность осуществления "революции в свободе" зависят от возможности *обратить сердца* людей, которых эти перемены должны затронуть. Это стало вполне очевидным, когда Альенде в самом деле попытался осуществить эту "революцию в свободе".

Когда Христианско-демократическая партия пришла к власти в результате выборов, стало вполне ясно, что она действительно предлагает собственный вариант "третьего пути". Столкнувшись с реальными трудностями как во внешней, так и во внутренней политике, партия отказалась от идеи передать собственность в коммунальное владение, а также провести революцию капиталистической системы в экономике. Убедительным примером этого может служить то обстоятельство, что план аграрной реформы христианских демократов - единственное, что они смогли сделать за период пребывания у власти, - не только не был несовместимым с капиталистической системой, но, в сущности, соответствовал ее потребностям.

Парадоксальным образом именно неспособность Христианско-демократической партии провести в жизнь свои два лозунга и в самом деле обратила сердца людей к социализму. Социалистические силы в 1970 г. одержали относительную победу на выборах в Национальный конгресс благодаря созданию коалиции политических партий, возглавляемой Сальвадором Альенде. Но, вероятно, точнее было бы сказать, что победа Альенде стала возможной в результате раскола среднего класса. Этот класс потерял доверие к Христианско-демократической партии, потому что когда на пост президента баллотировался ее кандидат Радомиро Томич, то его предвыборная программа была поразительно схожа с программой Альенде. Иначе говоря, на какое-то время предлагавшаяся христианскими демократами идея "третьего пути" отошла на

задний план. Создавалось впечатление, что партия резко сдвигается влево.

Последующие события ясно показали, что это было всего лишь временным явлением, объяснявшимся, вероятно, неудачной политикой самого Томича. Точнее, характер "третьего пути", предлагаемого Христианско-демократической партией, полностью проявился в период президентского правления Альенде. Она систематически блокировалась с правыми партиями, тем самым оставляя левых в безнадежном меньшинстве при обсуждении их предложений. Кроме того, стало очевидно, что все разговоры о "коммунальной собственности" и "революции в свободе" были лишь способом отмежеваться от левых, даже если левые стремились к тем же целям. Наконец, своими действиями, которые в конечном счете парализовали страну, христианские демократы способствовали переходу власти в Чили к военной хунте.

В истории какой-либо "христианской" партии трудно найти более убедительное подтверждение основного тезиса Ассмана: заранее определенные "евангельские" требования, предъявляемые к революционному процессу, со временем превращаются в позицию "третьего пути", а сторонники "третьего пути", в свою очередь, становятся контрреволюционной силой, когда и если революция оказывается осуществимой.

Итак, подходя к концу, мы все еще не ответили на один вопрос. Мы начали с размышлений о том, какой может быть политическая позиция, имеющая свое основание в христианской теологии. А кончили выводом о том, что христианская теология или христианская интерпретация евангельской Вести вообще невозможны без предшествующей им политической позиции. Только она делает возможным создание христианской теологии. Вот тот практический вопрос, на который мы еще не ответили: значит ли это, что мы должны медлить в надежде на то, что оформится какая-нибудь политическая позиция и что она будет приемлемой для нас, медлить, прежде чем мы начнем продумывать, воспринимать и использовать евангельскую Весть?

#### П Р И М Е Ч А Н И Я

<sup>1</sup> Assmann H. *Prólogo*. - Habla Fidel Castro sobre los cristianos revolucionarios. Montevideo, 1972, с.19.

<sup>2</sup> Там же, с.22-24.



## ХРИСТИАНСКИЕ МУЧЕНИКИ СОВРЕМЕННОСТИ

Церковь мучеников, *Ecclesia martyrum*, - старое и почетное название Церкви Христовой. Оно указывает на общность судьбы Церкви и ее Господа, "свидетеля верного и истинного" (Откр 3:14, ср. 1:5)\*. Она напоминает верующим о мученичестве Христа.

Мученики создают особого рода связь между Церковью и свидетельством Христа, которое выразилось в Его страдании и крестной смерти. Поэтому правильно и достойно чтить память мучеников, поминать их имена и руководствоваться историей их жизни и смерти. Однако если память о мучениках превращается в особый культ святых, то это может свидетельствовать о религиозном искажении. А забвение мучеников, безусловно, свидетельствует о том, что христианство занимается политическим приспособлением. Ведь вместе с мучениками оказывается забытым и распятый Пилатом Христос.

В двадцатом столетии мы видим настоящую волну мученичества, превосходящую все, что было в предыдущие века. Подобную ситуацию можно обнаружить лишь в истории ранних христиан и их организованных преследований со стороны римских императоров. Ранняя Церковь знала своих мучеников и умела также теологически истолковать смысл мученичества. И в наше время многие церкви знают своих мучеников, но не понимают, как это мученичество следует истолковать теологически, потому что опыт сегодняшних мучеников совершенно иной, чем прежде. Теперь в конфликты (характер которых тоже изменился) с властями и с агрессивными группами вступают такие христианские свидетели, относительно которых церкви не могут решить, следует ли считать их мучениками. Именно поэтому особенно важно выработать современную теологическую интерпретацию мученичества.

---

*Moltmann J. Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. München, 1989, с.219-227 (Die Gemeinschaft der Leiden Christi. Martyrologie heute).*

© О.В.Боровая, перевод, 1994

\*Греческое слово *martyr* значит "свидетель". В христианском словоупотреблении оно приобрело значение "христианин, пострадавший за открытое исповедание своей веры", "мученик".

Раннехристианское представление о мучениках обусловлено опытом преследования христиан со стороны языческих правителей. Мучениками признавали и почитали тех, кто, подобно Христу, добровольно и терпеливо принимал насильственную смерть во имя Христа. Они представляли перед судом, который требовал от них отречься от веры в Христа. Они публично заявляли о своей вере, и их публично казнили для устрашения христиан и для того, чтобы предотвратить обращение других людей в христианство. Так они становились "публичными свидетелями" Христа. Мученичество престарелого епископа Поликарпа из Смирны и Игнатия Антиохийского служило образцом для многих. В посланиях своей общине епископ Игнатий утверждал, что, умирая мученической смертью, верующий умирает не просто как солдат за своего господина: он к тому же умирает вместе с ним, принимая участие в страдании Христа. Это дает ему уверенность в том, что он тоже воскреснет из мертвых и будет царствовать вместе с Христом. Если мученики "участвуют в страданиях Христа" (Кол 1:24), тогда сам Христос страдает в них.

Средневековая Церковь расширила понятие мученичества, как об этом писал Фома Аквинский: "Только вера делает страдающего мучеником. Христианин тот, кто от Христа. А от Христа не только тот, кто в Христа верит, но и тот, кто в духе Христа творит добрые дела". Следовательно, мученик - тот, кого преследуют и убивают за то, что он исповедует христианскую веру, а также за то, что он выполняет ее требования. Но в обоих случаях смерть должна приниматься сознательно и добровольно.

Если сравнить это представление о мученичестве, основанное на опыте ранней Церкви, с сегодняшними преследованиями христиан, то сразу же можно заметить следующие отличия:

1. В наше время мучеников сначала истязают до смерти, а потом они "исчезают". Нам неизвестны места их убийства, мы не находим их тел, не знаем их имен. Мучеников сознательно лишают публичности.

2. В век "религиозной свободы" гонения за исповедание веры отходят в прошлое. На первый план выступают преследования за безраздельное выполнение требований веры.

3. Преследование христиан в языческих или атеистических государствах - это лишь одна сторона вопроса. Усиливается преследование христиан в так называемых христианских странах. За последние 10 лет в Латинской Америке было убито более 850 католических священников, не говоря уже о бесчисленных мирянах, причем убивавшие их считали себя христианами.

4. В ранней Церкви мученичество было персональным и публичным. В наши дни оно стало в основном анонимным, и часто это мученичество целых групп, народов, рас и т.д. Архиепископ Роме-ро был убит перед алтарем. Мы знаем и чтим его имя. На его по-

хоропах теми же противниками были убиты еще 40 человек. Их имена нам неизвестны.

Для того чтобы представить более широкую теологическую концепцию мученичества, я рассмотрю опыт христианского свидетельства в разных ситуациях на примерах трех людей: это 1) Пауль Шнайдер, "бухенвальдский проповедник"; 2) Дитрих Бонхёффер, "теолог в Сопротивлении" - оба эти мученика принадлежали к немецкой Исповедующей церкви; 3) католический архиепископ Арнульфо Ромеро, "народный епископ" в Сальвадоре.

ПЕРВЫЙ ПРИМЕР:  
ПАУЛЬ ШНАЙДЕР (1897-1939)

Пауль Шнайдер был реформатским пастором Евангелической церкви Рейнской области. Он был человеком молитвы, духовником, горячим приверженцем реформатской церковной дисциплины. "Церковная дисциплина - это хребет Церкви. Если сломать хребет, все тело станет беспомощным", - говорил Кальвин. Пауль Шнайдер был убежденным сторонником этой позиции и при совершении таинств и обрядов всегда требовал соблюдения правил церковной дисциплины. В 1934 г., через год после прихода к власти Адольфа Гитлера, у него произошло первое столкновение с государством. Это случилось в Диккеншиде, куда он незадолго до того был назначен пастором. В результате несчастного случая погиб один из членов местной "гитлерюгенд". Во время панихиды, после проповеди Шнайдера, к могиле подошел командир отряда, к которому принадлежал погибший, и сказал, что теперь тот станет "членом небесного штурмового отряда (СА) под предводительством Хорста Весселя". Пауль Шнайдер возразил: "Это церковная церемония. И штурмовых отрядов на небесах нет". В последующие годы он в своей общине противостоял "немецким христианам" с помощью той же идеи церковной дисциплины. Это привело к тому, что ему приказали покинуть Рейнскую область за то, что он "настраивал народ против национал-социалистического государства". Несмотря на распоряжение о высылке, Пауль Шнайдер и его жена осенью 1937 г. вернулись в свою общину, чтобы совершить благодарственную литургию в связи с уборкой урожая. Он был убежден, что Бог призвал его быть пастором этой общины и что он обязан подчиняться божественным повелениям, а не распоряжениям германского государства. Он был арестован, доставлен в тюрьму гестапо в Кобленце, а оттуда - ввиду упорного отказа подчиниться распоряжению о высылке - переведен в концлагерь Бухенвальд. Но и оттуда он мог бы освободиться в любое время, если бы

---

\* Хорст Вессель - см. с.293.

согласился признать это распоряжение. Однако для него это означало нарушить божественное повеление быть пастором именно этой общины. В апреле 1938 г. узникам Бухенвальда было приказано каждое утро приветствовать нацистское знамя со свастикой. Пауль Шнайдер отказался, считая это идолопоклонством. В наказание он был подвергнут жестоким пыткам и помещен в бункер - лагерную камеру для смертников. Но и из окна камеры он продолжал проповедовать Слово Божье находившимся снаружи заключенным и тем самым поддерживал их морально. И он обвинял эсэсовских убийц, называя их по именам и призывая в свидетели Бога. Речи его всегда бывали короткими, потому что на него набрасывались надзиратели и заставляли замолчать. Тринадцать месяцев продолжались чудовищные мучения. Видевшие его в то время заключенные рассказывали, что под конец Пауль Шнайдер превратился в кусок кровоточащей плоти. 14 июля 1939 г. ему ввели смертельную дозу стромантина\*.

Из истории мученичества "бухенвальдского проповедника" мы можем сделать три вывода:

1. У Пауля Шнайдера была непоколебимая вера, которая позволила ему принять мученичество. Источниками этой непоколебимости были молитва, сознание того, что Бог призвал его быть пастором и вверил ему общину Диккеншида. Он был готов скорее умереть, нежели расстаться со своими убеждениями. И эта непоколебимость явно укреплялась под влиянием страданий.

2. Церковная дисциплина делает заповедь Бога и Его обетования частью повседневной жизни. Человек должен больше повиноваться Богу, чем другим силам. Без церковной дисциплины невозможно подлинное следование за Христом. И еще Пауль Шнайдер понял, что церковная дисциплина необходима не только в области личной нравственности, но также и в области политики.

3. Пауль Шнайдер не был пассивной жертвой: он добровольно и мужественно шел по избранному пути мученичества. Он пренебрег распоряжением властей о высылке, он отказался приветствовать нацистское знамя, он и в тюрьме не молчал о политических преступлениях и проповедовал Слово Божье. Его мученичество было активным.

#### ВТОРОЙ ПРИМЕР: ДИТРИХ БОНХЕФФЕР (1906-1945)

Дитрих Бонхёффер принадлежал к среде университетской теологии. Экуменическое движение и движение за мир 30-х годов

---

\* До создания газовых камер такие инъекции использовались в нацистских концлагерях как одно из средств умиротворения заключенных.

оказали на него глубокое воздействие. Однако решающую роль в его жизни сыграла борьба Исповедующей церкви против подчинения Церкви тоталитарному гитлеровскому государству. Бонхёффер принадлежал к радикальному крылу Исповедующей церкви. Она была для него "истинной Церковью", а между истинной и ложной церковью, по его мнению, нет ничего промежуточного, никакой нейтральной середины. "Кто удаляется от Исповедующей церкви, тот удаляется от спасения", - заявил он в 1935 г. Дитрих Бонхёффер руководил школой проповедников Исповедующей церкви в Финкенвальде. В 1939 г. он поехал в Нью-Йорк и вернулся в Германию незадолго до начала войны. Друзья предостерегали его и хотели удержать в Америке, ему предлагали работу в Нью-Йоркской теологической семинарии, где он когда-то стажировался. Однако Бонхёффер знал, что его место во время предстоящих событий - в Германии. Он продолжал работать в Исповедующей церкви, а также вошел в группу Сопротивления во главе с адмиралом Канарисом и полковником Остером, которая действовала в германском абвере ("Заговор Канариса"). Он был связным группы. 3 апреля 1943 г. его арестовали. 9 апреля 1945 г. Дитрих Бонхёффер, а также адмирал Канарис и полковник Остер были казнены в концлагере Флоссенбюрг. Из истории "теолога в Сопротивлении" мы можем сделать три вывода:

1. Он прошел путь от *церковного* сопротивления к *политическому*. Почему это произошло? Потому что Церковь должна протестовать не только тогда, когда государство вмешивается в ее дела; она обязана протестовать уже тогда, когда это государство становится противозаконным, преступным, бесчеловечным. Церковь обязана протестовать, когда преследуют и убивают евреев, коммунистов и сторонников демократии, когда затыкают рот всему народу. Бонхёффер погиб не только за право исповедовать веру в Церкви, но также и за право покоряться требованиям веры в политической жизни. Он решил участвовать в "страданиях Бога в мире". Его мученичество было религиозно-политическим, в то время как мученичество Пауля Шнайдера можно назвать религиозно-церковным.

2. Источник, дававший ему силы действовать, он сам называл "тайной дисциплиной". Он имел в виду внутреннюю дисциплину духовной жизни, молитву, медитацию и погружение в божественное присутствие.

3. Бонхёффер тоже не был пассивной жертвой преследований, страданий и смерти. В 1939 г. он по собственному желанию вернулся в Германию, *сознательно* связал свою жизнь с политическим Сопротивлением и *добровольно* стал преступником по отношению к бесчеловечному режиму.

**ТРЕТИЙ ПРИМЕР:  
АРНУЛЬФО РОМЕРО (1917-1980)**

Арнульфо Ромеро, "народный епископ", в 1942 г. стал священником, а в 1970 г. - епископом. В 1977 г. он был поставлен архиепископом Сан-Сальвадора. Одновременно в стране прошли президентские выборы. В ответ на фальсификацию результатов выборов правящей хунтой другие партии провели демонстрацию протеста. Она была расстреляна национальной гвардией. Две недели спустя, 12 марта 1977 г., в Сальвадоре был впервые убит священник - Рутилио Гранде из Агилареса. Ромеро поспешил на место происшествия и провел ночь с 12-го на 13-е марта в общине убитого. В ту ночь, как он говорил позднее, произошло его "обращение". Ему было тогда 59 лет. Раньше он придерживался консервативных взглядов, а теперь увидел, что существует связь между преследованием Церкви и угнетением народа правящим меньшинством и его "эскадронами смерти". Он "пошел в народ" и стал народным епископом. "По существу, преследованиям подвергается не Церковь, а народ, но Церковь стоит на стороне народа, а народ - на стороне Церкви", - писал он. По словам его биографа Йона Собрино, он верил в Бога нищих: "В тех, кто в ходе истории принял мученическую смерть, ему виделся распятый Бог... В лицах нищих и обездоленных соотечественников он различал искаженный страданием лик Бога". В скорбных вздохах и столах бедняков Ромеро слышал Евангелие - Весть о грядущем Царстве Бога. Эту весть принесли ему бедные. Кафедральный собор в Сан-Сальвадоре стал местом, где собирались люди, где совершались богослужения и проводились голодовки, где был устроен лазарет для раненых, где народ прощался со своими многочисленными погибшими. Ромеро также понял, какой путь предстоит пройти от "народа" до "организованного народа". Он поддерживал народные организации рабочих, крестьян и батраков. Он считал, что переживаемый Сальвадором кризис может быть разрешен только самим народом. Все это привело к конфликту с властями. Архиепископ Ромеро был застрелен наемным убийцей перед алтарем своей церкви во время мессы.

Мученичество Арнульфо Ромеро обнаруживает третий тип христианского мученичества, которому прежде не уделялось серьезного внимания и который теперь приобретает все большее значение. Первый тип - страдание за веру (Пауль Шнайдер). Второй тип - страдание в борьбе с несправедливой и преступной властью (Дитрих Бонхёффер). Третий тип - участие в страдании угнетенного народа (Арнульфо Ромеро).

## АПОКАЛИПТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ МУЧЕНИЧЕСТВА

Если мы рассмотрим три описанных здесь случая, то увидим, что только П. Шнайдер соответствует классическому определению мученика, страдающего во имя Христа, хотя и он сознательно нарушил приказ властей и потому был убит. В случае Бонхёффера перед нами мученичество из-за "добрых политических дел в духе Христа". Повинуясь воле Христа, он занял позицию активного сопротивления. Но вместе с ним казнили адмирала Канариса и полковника Остера. Были ли они тоже мучениками во имя Христа? Мы ничего не знаем о религиозных мотивировках их действий. Но фактически они, как и Бонхёффер, приняли мученичество за дело справедливости, а это - Божье дело. Здесь границы христианского мученичества размыкаются. Открытость границ мученичества, обусловленного соблюдением требований веры в политической жизни, позволяет нам понять особую тайну: чтимые Церковью христианские мученики находятся в более широком сообществе. Они сами вошли в него вместе с другими свидетелями истины и справедливости и приобщают к нему Церковь. Этих нехристианских свидетелей истины и справедливости Леонардо Бофф\* называет "мучениками Царства Божьего и Божьей политики".

Однако пример архиепископа Ромеро выводит нас за пределы этого сообщества христианских мучеников и свидетелей истины и справедливости. Его мученичество указывает на страдания нищего, угнетенного, обездоленного народа. Когда идет борьба за власть, страдают в основном самые слабые, приносятся в жертву бедные и умирают прежде всего дети. Их-то Иисус и назвал блаженными, ибо им принадлежит Царство Божье. Именно через них божественная справедливость приходит в этот мир насилия и беззакония. Нищий, угнетенный и умирающий народ становится свидетелем справедливости и Царства Божьего в этом мире. Весть нищих заключается в их немом, анонимном, коллективном мученичестве.

Теологическое понятие мученичества имеет не только известный *христологический* аспект, который выражается в том, что мученики особым образом соединяются с Христом. Существует также и менее известный, *апокалиптический* аспект, который выражается в том, что мученики собственным страданием предваряют страдание, уготованное в конце времен всему творению, и, умирая, свидетельствуют о новом творении. Кто участвует в страданиях Христа, тот участвует и в страданиях, которые наступят в конце мира. Мученики предваряют этот конец и таким образом становятся апокалиптическими свидетелями грядущей истины против царства лжи, грядущей справедливости против власти беззакония, грядущей жизни против торжества смерти.

---

\* Леонардо Бофф - бразильский священник-францисканец, известный теолог освобождения.

ЭЛИЗАБЕТ ШЮССЛЕР ФЬОРЕНЦА

## ПРИНЯТЬ ИЛИ ОТВЕРГНУТЬ

(продолжение нашей критической работы)

Я отреклась, я перестала им принадлежать. То имя, которым меня окропили со святой водой в деревенской церкви, больше не принадлежит мне\*. Теперь его место — рядом с моими игрушками, детством и той нитью, которую я уже перестала прясть. Прежде меня крестили, не спрашивая согласия; теперь же — крещенная Благодатью — я свободно принимаю высшее из имен... Первое звание было слишком низким, вторым я коронована и ликую на груди Отца, еще не до конца сознавая себя Королевой. Но теперь уже — достойная, распрямившаяся, полная решимости принять или отвергнуть. И я принимаю — только венец.

Эмили Дикинсон

По мнению Адриенны Рич\*\*, эти строки Эмили Дикинсон - стихи великой гордости и самоутверждения, преодоления патриархатной традиции, стихи о переходе к новому самосознанию. Рич предостерегает, однако, от попыток теологического толкования стихотворения, так как Эмили Дикинсон "пользовалась христианской метафорикой, но не позволяла ей подчинить себя".

Я цитирую и Дикинсон и Рич, потому что они, пользуясь разными средствами, отчетливо сформулировали основную задачу феминистской библейской герменевтики. Феминизм радикально пересматривает отношение ко всем традиционным религиозным име-

---

*Schüssler Fiorenza E.* The will to choose or to reject: continuing our critical work. - Feminist interpretation of the Bible. Ed. by L.M.Russell. Oxf., 1985, с.125-136.

© К.Н.Гуровская, перевод, 1994

\* Перевод этих строк принадлежит И.А.Кашкину. См.: *Кашкин И.А.* Для читателя-современника. М., 1977, с.177.

\*\* Адриенна Рич (р. 1929) - известная американская писательница, автор многочисленных сборников поэзии и прозы, участница феминистского движения.



нам, текстам, ритуалам, законам и интерпретирующим метафорам, потому что все они носят "имена нашего Отца". Я убежден: в том, что главное духовное и религиозное стремление феминистского движения - это стремление к самоутверждению, выживанию независимости и самоопределению женщин.

Некоторые из нас считают поэтому, что как женщины, утверждающие себя в качестве таковых, мы непременно должны отказаться от патриархатной библейской религии и создать новую феминистскую религию, лишь соприкасающуюся с патриархатной религией и теологией. Другие говорят, что библейская религия - неотъемлемая часть их собственной исторической идентичности и религиозного опыта. Еврейская феминистка Элис Блох четко формулирует эту мысль: "Я горжусь своим еврейским наследием, и мне надоело слышать, что женщины отвергают еврейскую идентичность как якобы "подавляющую" и "патриархатную" ... Еврейская идентичность важна для меня, потому что она составляет неотъемлемую часть меня самой, это мое наследие, мои корни. Христианки иногда не могут этого понять, так как христианская идентичность очень сильно связана с религией. Можно быть "бывшей католичкой" или "бывшей баптисткой", но совершенно невозможно - „бывшей еврейкой“».

Соглашаясь с мыслью Э.Блох о том, что личная и религиозная идентичность женщины переплетаются, я все-таки полагаю, что христианская идентичность связана не просто с религией: это одновременно и форма общинно-исторической идентичности. Христианские феминистки разных конфессий (я, в частности, католичка) тоже не отказываются от своих библейских корней и наследия. Как *ekklesia*\* женщин, мы утверждаем, что центр христианской веры и общины следует искать в феминистском движении за преобразования.

#### ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ЦЕНТР: ЦЕРКОВЬ ЖЕНЩИН

Герменевтический центр феминистской библейской интерпретации - это церковь женщин (*ekklesia gynaiikon*), библейское религиозное движение женщин, осознавших себя таковыми, и мужчин, вставших на их сторону. *Ekklesia* женщин - это часть более широкого женского движения в обществе и религиозной жизни, которое воспринимает себя не просто как движение за гражданские права, а ставит перед собой задачу настоящего освобождения женщин. Цель движения - не просто добиться того, чтобы женщина стала "полноценным человеком": ведь в настоящее время понятие "человек" целиком определяется в "мужских" терминах. Это движе-

---

\* *Ekklesia* (греч.) - "собрание". В новозаветном употреблении это слово приобрело значение "христианская община", "церковь".

ние стремится достичь религиозного самоутверждения женщины, независимости и освобождения от всякого патриархатного отчуждения, от пренебрежения и подавления. Греческое слово *ekklesia* означает публичное собрание свободных граждан, которые сами определяют для себя и своих детей, что считать публичным благом. Этот термин можно перевести как "собрание", "синагога" или как "церковь женщин". Если, будучи христианкой, я использую выражение "церковь женщин", то не стремлюсь подчеркнуть этим некую женскую исключительность<sup>1</sup>, но подразумеваю, что его смысл - политическая оппозиция патриархату.

В связи с этим необходимо пояснить, в каком смысле я использую в своих рассуждениях понятие "патриархат". Я определяю его не в общем смысле - как социальную систему, в которой мужчины главенствуют над женщинами, а в классическом аристотелевском значении. Подобно тому как феминизм - не только мировоззрение или некоторая точка зрения, но и движение женщин, ставящее своей целью изменить жизнь, патриархат для меня - тоже не только идеологический дуализм или андроцентричное представление о мире, которое отражается в языке, но также и социальная, экономическая и политическая система разных степеней подчинения и угнетения. Поэтому я не говорю просто о мужчинах-угнетателях и женщинах-угнетаемых и не имею в виду тотального противостояния (все мужчины против всех женщин). Патриархат как иерархическая структура, где высшую ступень занимают мужчины, определяет степень подавления женщин в зависимости от класса, расы, страны или религии мужчин, которым эти женщины "принадлежат".

Исследуя патриархат в качестве своего главного объекта, феминизм позволяет нам понять, что не только сексизм, но также расизм и социально-экономические отношения выступают в качестве главных инструментов угнетения женщин. Все женщины в патриархатном обществе и религии включены в систему, утверждающую привилегии и главенство мужчин, но неимущие женщины Третьего мира находятся на самой нижней ступени патриархатной иерархии угнетения. Патриархат не будет уничтожен до тех пор, пока не освободятся эти женщины, находящиеся на самом дне и угнетенные трижды. Угнетение и освобождение всех женщин связаны с угнетением и освобождением экономически эксплуатируемых женщин и женщин в колониальных странах. Это сформулировано уже в одном из самых ранних заявлений радикального женского освободительного движения: "Пока все женщины не будут свободны, не свободна ни одна из них". "Равенство снизу" должно стать освободительной целью церкви женщин. Другими словами, пока существует социальный и религиозный патриархат, женщины не считаются свободными и должны бороться за выживание и самоопределение. Соответственно не существует ни одной феминистской теории,

религии или группы, которые могли бы заявить о полном освобождении женщин.

Критический анализ патриархата позволяет нам осознать взаимодействие сексизма, расизма, классовой дискриминации и колониализма, и поэтому феминистское понимание освобождения и обусловленные таким пониманием цели отражают далеко не только устремления белых женщин среднего класса. Те из нас, кто достаточно образован, чтобы участвовать в герменевтических или теологических дискуссиях, живут, конечно же, не на нижней ступеньке патриархатной иерархии. Опыт переживаемого нами угнетения и пренебрежения заключается совсем в другом, но, будучи женщинами, мы живем в обществе и культурной среде, которые отказывают женщине в праве на независимость и самоопределение.

Мой жизненный опыт значительно отличается, например, от опыта моей матери. В 1944 г. во время уличных боев ей пришлось покинуть дом и с двумя маленькими детьми, под бомбежкой, идти пешком из Румынии в Германию, ежедневно борясь за жизнь, выпрашивая еду, кров и одежду для детей. Однако моя собственная борьба за выживание в качестве специалиста в традиционно мужской церковно-теологической среде дала мне возможность понять больше, чем когда-либо поняла моя мать, что значит быть женщиной в патриархатном обществе. Анализ собственного опыта с феминистских позиций помогает мне осознать, что ребенок, насильно отнятый у бесправной матери, мог бы быть моим; что крестьянская девочка в Гватемале, лишенная детства, могла бы быть моей дочерью; что женщина, сожженная средневековой Церковью по обвинению в ведьмовстве, могла бы быть мной; что старуха, по нескольку дней ожидающая, чтобы ее накормили, - это, может быть, я в будущем.

Поэтому я считаю, что феминистская теология должна четко заявить, что ее позиция - это не просто выбор в пользу угнетенных, но самоопределение женщин в патриархатном обществе и религии, где господствует мужская идентичность, а женская от нее производна. Чем больше мы сознаем себя женщинами и таким образом преодолеваем свое патриархатное самоотчуждение, тем лучше понимаем, что разделение женщин на белых и черных, богатых и бедных, на индианок и тех, кто прибыл из Европы, на евреек и христианок, на протестанток и католичек, на лесбиянок и гетеросексуальных женщин, на монахинь и мирянок - это, по словам Адриенны Рич, "разделение внутри себя". Поэтому выбор в пользу наиболее угнетенных женщин - это выбор в пользу наших женских "я". Такой выбор позволяет нам найти Божество в самих себе и "горячо Его любить".

Следовательно, место божественного откровения и благодати - не Библия или традиция патриархатной церкви, а *ekklesia* женщин, сделавших выбор в пользу наших женских "я". Их жизнь -

это не просто "женский опыт", но опыт женщин (и всех тех, кого угнетают), борющихся за освобождение от патриархатного угнетения. М.Уэсткотт пишет: "Мечта о свободе для себя в мире, где все женщины свободны, возникает из опыта собственной жизни, где ты не свободна именно потому, что ты - женщина. Значит, освобождение женщин - не абстрактная цель... но главное побуждение этого движения. Когда наконец осознаешь, что всех нас объединяет прежде всего наша несвобода, то понимаешь, что индивидуальная свобода и свобода всех женщин тесно связаны".

В характерном для патриархата пренебрежении к человеческому достоинству и унижении женщин, угнетенных трижды, выражается вся его мертвящая власть, в то время как борьба этих женщин за освобождение и их готовность все вынести - самое полное проявление божьей благодати в нашей жизни. Поэтому феминистская критическая теология освобождения должна быть специфической и конкретной. Она должна теологически исследовать специфически женский опыт пренебрежения, унижения и угнетения. В то же время она должна осмыслить наш индивидуальный и исторический опыт освобождения. Бог Юдифи и Бог Иисуса - это *Бог с нами (Иммануэль)*<sup>\*</sup>, Он с нами в нашей борьбе за свободу и целостность личности. Духовный авторитет церкви женщин основан на таком проявлении благодати в нашей жизни.

Поэтому феминистская интерпретация должна поставить под вопрос вероучительный авторитет тех библейских текстов, которые утверждают идеи патриархата, и исследовать, каким образом Библия используется в качестве оружия против женщин, борющихся за освобождение. Необходимо также выяснить, может ли Библия вдохновлять эту борьбу, и если да, то как этого добиться. Итак, феминистская библейская интерпретация - это прежде всего политическая задача, причем задача насущная, так как Священное Писание и его авторитет сегодня, как и прежде, используются в качестве оружия против женщин, борющихся за свое освобождение.

С самого начала феминистская интерпретация и отношение к Священному Писанию были обусловлены тем обстоятельством, что Библия использовалась, чтобы помешать эмансипации женщин и освобождению рабов. Не только в прошлом веке, но и сегодня правые подкрепляют свои яростные нападки на феминистское движение за права и свободы женщин в политической, экономической, семейной, интеллектуальной и религиозной сферах цитатами из Библии и ссылками на ее авторитет. С бесчисленных церковных кафедр и в классах воскресных школ эти антифеминистские обвинения провозглашаются как "слово Божье". Группы, блокирую

---

\* Иммануэль по-еврейски означает "Бог с нами".

щие принятие Поправки о равных правах\*, "Озабоченные женщины Америки"\*\*, и "моральное большинство"\*\*\* вызывают к учению Библии, говоря об американской семье и о том, что различия между полами созданы Богом. Считается, что этими различиями определяются разные социальные и церковные роли. Кроме того, правые не колеблясь цитируют Библию, осуждая институт убежищ для избиваемых мужьями женщин, оправдывая физические наказания детей, выступая против абортс даже в случае изнасилования или беременности девочек-подростков, а также против женских учебных программ в государственных университетах.

И в то же время Библия служит не только для легитимации угнетения белых женщин, рабынь, индианок, евреек, неимущих. В Писании находят поддержку и женщины, которые отвергли рабство, колониальную эксплуатацию, антисемитизм и женоненавистничество, считая, что они противоречат Библии и божьей воле. Священное Писание побудило многих женщин выступить против несправедливости, эксплуатации, патриархатных представлений и дало им силы бороться с бедностью, закрепощением, унижением. Индианка из Гватемалы, христианская революционерка Ригоберта Менчу свидетельствует: "В своей общине мы начали вместе обдумывать то, что говорит нам Библия. Меня поразила история Юдифи, которая обезглавила царя для спасения своего народа. Мы поняли, что на насилие богатых следует отвечать другой силой - силой справедливости".

#### МОДЕЛЬ КРИТИЧЕСКОЙ ОЦЕНКИ, ПРЕДЛАГАЕМАЯ ФЕМИНИСТСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИЕЙ

Я считаю, что феминистическая критическая теология освобождения должна создать многомерную модель интерпретации Библии, чтобы помочь женщинам в их борьбе за свободу. Такая модель должна быть критической и исторически конкретной. Она должна не только показать, каким образом отдельные библейские тексты функционировали в тогдашнем историко-политическом

---

\* Поправка о равных правах (Equal Rights Amendment) была предложена Конгрессу в 1982 г., однако Конгресс ее не принял. Авторы проекта поправки предлагали изменить те места в тексте Конституции США, где слово "мужчина" ("man") используется в значении "человек". Борьба за рассмотрение этой поправки шла на протяжении всех 70-х годов.

\*\* "Озабоченные женщины Америки" - наиболее крупная женская фундаменталистская организация, основанная в 1979 г. консервативными баптистками.

\*\*\* "Моральное большинство" - политическое движение в американском протестантизме, основанное в 1979 г. Дж.Фолуэллом. Его участники придерживаются правоконсервативных взглядов и ставят своей целью активно влиять на политику государства.

контексте, но и уделить особое внимание роли этих текстов и их звучанию в современной политической и социальной жизни. Не следует стремиться выработать формализованный принцип феминистской интерпретации, всеобъемлющую точку зрения или практический механизм освобождения, вместо этого нужно тщательно исследовать, как конкретно участвует Библия в борьбе женщин за выживание. Вот, на мой взгляд, ключевые элементы такой модели: 1) не принятие, а критический подход к авторитету Библии; 2) критическая оценка, а не попытка корреляции; 3) интерпретация путем провозвестия; 4) воспоминание и историческая реконструкция; 5) интерпретация с помощью культа и ритуала.

Первое. *Феминистская христианская апологетика* утверждает, что мы можем довериться "слову Бога" в Библии и должны подчиняться ее авторитету и освобождающей силе. Поэтому эта апологетика настаивает на том, что герменевтика сомнения может применяться, только когда речь идет об истории экзегезы или о современных интерпретациях. Напротив того, *феминистская критическая герменевтика сомнения* помечает все библейские тексты указанием: "Осторожно! Опасно для здоровья и жизни!" Священное Писание не только долгое время интерпретировалось мужчинами и возвещалось в патриархатных церквях, но и авторами его также были мужчины. Оно написано андроцентричным языком и отражает мужской религиозный опыт, а вошедшие в него тексты отбирались и передавались в условиях религиозного главенства мужчин. Без всякого сомнения, Библия - мужская книга. Если права Мэри Дейли\*, которая считает, что форма здесь тождественна содержанию, то женщинам, борющимся за самоопределение, следует бежать от Библии, как от чумы. Поэтому первоочередная и постоянная задача герменевтики сомнения - как можно тщательнее выделить такие характеристики и аспекты Священного Писания, которые способствуют закреплению и патриархатному угнетению женщины. Эта интерпретация должна разоблачать не только сексизм библейского языка, но также и язык расизма, антисемитизма, эксплуатации, колониализма и милитаризма. Феминистская интерпретация должна назвать язык ненависти его настоящим именем, а не пытаться придать ему некий таинственный смысл или вообще закрывать на него глаза.

Однако женщины с разным жизненным опытом свидетельствуют об ином - вдохновляющем, будоражащем и освобождающем воздействии на них Библии. Так как мы не можем считать всех

---

\* Мэри Дейли - представительница одного из самых радикальных направлений американского феминизма, которое полностью отвергает Библию и ставит своей целью создание совершенно нового, феминистского языка. Книга М.Дейли "Церковь и второй пол", вышедшая в 1968 г., стала первой попыткой сформулировать основные положения феминистской теологии и получила широкую известность.

женщин, находящих положительный смысл в Священном Писании, несвободными и чуждыми феминистскому движению, то нам следует с помощью герменевтики сомнения раскрыть те антипатриархатные элементы и идеи Библии, которые андроцентричный язык и образы затемнили и скрыли. Более того, мы должны признать, что отнюдь не все библейские истории, традиции и тексты отражают опыт властвующих мужчин или были написаны с целью легитимации патриархата.

Второе. Если *ekklesia* женщин вправе "принять или отвергнуть" библейские тексты, то мы должны разработать теологический принцип интерпретации, необходимый для их критической оценки, а не метод корреляции феминистской позиции с библейско-профетической традицией, как предлагают некоторые феминистки. Наша интерпретация должна отобрать конкретные библейские тексты и выяснить путем критического анализа, насколько их содержание и воздействие способствуют сохранению и легитимации патриархатных структур - не только в той исторической ситуации, где эти тексты создавались, но также и в наше время. Далее все библейские тексты следует тщательно изучить, чтобы выяснить, не имеют ли они освобождающего смысла для женщин. Такая феминистская герменевтика критической оценки должна четко сформулировать критерии и принципы оценки конкретных текстов, библейских книг, традиций или интерпретаций. Эти критерии или принципы должны быть основаны на систематическом исследовании женского опыта угнетенности и освобождения.

Ввиду важности специфически феминистского анализа и критической оценки я убеждена в том, что феминистская интерпретация не должна сводить богатство библейских текстов и традиций к одному архетипическому тексту или традиции в духе неоортодоксальной модели "канона в каноне". Не нужно также разделять форму и содержание и затем вырабатывать формализованный единый принцип, наподобие метода критической корреляции (Схилебекс, Трейси) или противопоставления (Кюнг). Хотя Тиллих критиковал диалектический метод Барта, его собственный "неодиалектический метод корреляции" тоже обусловлен апологетическим намерением, которое проявляется в том, как Тиллих представляет себе диалог между современной культурой и библейской религией. Этот диалог проходит через фазы "да" и "нет" и должен закончить с безусловным "да" по отношению к религии. Однако такой метод корреляции основан на "различении между неизменным содержанием христианской Вести и изменяющимися формами культурного выражения" (Тиллих).

Феминистский метод корреляции принимает то же самое разграничение в той мере, в какой он отделяет социально-критический профетический принцип от его конкретно-исторических выражений и искажений, с одной стороны, и формализует феминистский опыт и анализ - с другой. При этом метод корреляции стано-

вится критическим принципом "утверждения полноценной человечности женщин". Задача этого метода - соотносить между собой пророческий библейский и феминистский критический принципы. Как говорит Розмэри Рютер\*, "Библию можно использовать как источник освобождающих образов и символов только в том случае, если можно показать, что существует корреляция между феминистским критическим принципом и тем критическим принципом, с помощью которого библейская мысль критикует самое себя и обновляет свое миропонимание в качестве подлинного слова Божьего, исправляя таким образом возникшие греховные искажения. Я убеждена в том, что такая корреляция между библейским и феминистским критическими принципами действительно существует".

В отличие от Р.Рютер, я полагаю, что феминисткам при интерпретации Библии вовсе не обязательно исходить из наличия такой корреляции или связи: и без этого в процессе критической оценки текстов мы находим в Библии некоторые образы и традиции, имеющие освобождающее значение. А возможно это не потому, что существует корреляция между феминистским и библейским критическими принципами: на самом деле это обусловлено опытом восприятия Библии в церкви женщин. И все же, чтобы найти феминистские аргументы, опирающиеся на Библию, мы должны сначала направить на библейские тексты и религию всю энергию феминистской критики.

Третье. Поскольку сегодня, как и в прошлом, правые ведут "священную войну" с феминизмом под флагом традиционной библейской интерпретации, то, защищаясь, мы должны непосредственно обратиться к Слову Божьему, как оно возвещается в Священном Писании. Поэтому нам необходимо разработать герменевтику провозвестия, которая могла бы дезавуировать обоснования патриархатной власти, содержащиеся в текстах Священного Писания. Как я уже не раз писала, феминистская теология должна прежде всего разоблачить все те тексты и традиции, которые поддерживают и легитимизируют социальные патриархатные структуры и идеологии. Мы не можем больше возвещать эти тексты современным общинам и людям как "слово Божье", если не хотим превратить Бога в Бога-угнетателя.

Поэтому тщательный отбор библейских текстов, пригодных с точки зрения феминизма для провозвестия на литургии, должен предшествовать их переводу на инклюзивный язык<sup>\*\*</sup>. Нельзя до-

---

\* Розмэри Р. Рютер (см. примеч. к с.283) представляет умеренное крыло американского феминизма. В ее книге "Сексизм и речь о Боге: к феминистской теологии" (1983) был впервые сформулирован "феминистский метод корреляции", с которым полемизирует здесь Э.Шюслер Фьоренца.

\*\* "Инклюзивный (включающий) язык". Когда в 80-е годы феминистское мировоззрение приобрело популярность в США, а затем и в других странах



пустить, чтобы патриархатные тексты по-прежнему оставались в лексиконе: их следует заменить текстами, утверждающими равенство в следовании за Христом. Допустим перевод на инклюзивный язык только тех литургических текстов, в которых критическая феминистская оценка обнаружит освобождающую концепцию, необходимую для борьбы женщин за самоутверждение и целостность личности. В противном случае возникает опасность камуфлирования патриархатного характера Библии.

Такая герменевтика провозвестия должна, кроме того, учитывать современный политический контекст и психологическую функцию библейских интерпретаций и текстов. Она должна изучить, каким образом нейтральные и даже положительные, с точки зрения феминизма, библейские тексты могут отрицательно воздействовать на жизнь современных женщин, если такие тексты используются для насаждения женоненавистничества и патриархатных норм поведения. Например, в нашей культуре, где общество готовит женщин в основном к жертвенной любви и самоотречению, возможно недобросовестное использование библейской заповеди любви и провозвестия Креста ради поддержания добровольного подчинения женщин или признания дозволенности сексуального насилия. Исследуя взаимодействие между библейскими текстами, с одной стороны, и социальными ценностями и поведением женщин - с другой, мы также должны обратить внимание на религиозный контекст, в котором это взаимодействие происходит. Как считает Сьюзан Тислтуэйт\*, библейские тексты имеют разный смысл и авторитетность для притесняемых женщин, принадлежащих к разным церковным общинам. Поэтому необходимо уделять гораздо больше внимания взаимодействию Библии с современной культурой, политикой и обществом.

Четвертое. Такая герменевтика провозвестия должна быть уравновешена герменевтикой воспоминания, охватывающей все библейские традиции и тексты посредством феминистской исторической реконструкции. Важные для феминизма смыслы обнаруживаются не только в том, что остается от андроцентричных текстов

---

Запада, там стала утверждаться новая речевая норма, предписывающая по возможности избегать имен и местоимений мужского рода, если их денотатами могут быть члены обоих полов. Требование исключать такие словоупотребления ставит новые задачи не только перед авторами текстов, передаваемых по каналам массовой коммуникации, но и для переводчиков Библии. Так, слово "человек" практически во всех языках соотносится с местоимениями мужского рода, и переводчики стремятся избегать "мужских" местоимений, употребляя парафразы. Такой узус, эксплицитно включающий женщин, и называется "инклюзивным языком". Стремлением к инклюзивности объясняется, в частности, и тот факт, что вместо слова "люди" в американском английском сегодня часто употребляется парафраз "мужчины и женщины".

\* Сьюзан Брукс Тислтуэйт - профессор теологии, пастор, одна из составительниц "Словаря инклюзивного языка литургических текстов".

в результате феминистского анализа. Их можно также вывести из самих андроцентричных текстов и истории патриархата. Не забывая о страданиях, мечтах и надеждах наших сестер в патриархальном библейском прошлом, такая герменевтика возрождает их страдания, борьбу и победу непреодолимой силой вспоминаемого прошлого. Не отбрасывая патриархатные библейские традиции, герменевтика воспоминания стремится развить феминистский критический метод и модель реконструкции для движения вглубь, сквозь андроцентричный текст, к истории женщин в библейской религии.

Эта интерпретация утверждает, что андроцентричный язык, будучи родовым и традиционным, делает женщин невидимыми и незаметными, так как включает их обозначения в более общие лингвистические категории, которые могут относиться и к мужчинам. Женщины называются лишь в тех случаях, когда их нужно специально выделить. Принять андроцентричные библейские тексты как отражение действительности - значит не видеть идеологического, затемняющего истину характера андроцентричного языка. Поэтому, чтобы реконструировать правду об участии женщин в библейской истории, мы должны воспринимать "женские отрывки" как свидетельства о том, что женщины стояли в центре библейской истории. Другими словами, если мы серьезно исследуем традиционный, идеологический характер андроцентричного языка, то - пока не будет доказано обратное - мы сможем утверждать, что женщины были лидерами и полноправными членами библейской общины. Мы переложим на своих оппонентов бремя доказывания, если будем считать тексты, говорящие о ведущей роли и присутствии женщин или предписывающие правильное "женское" поведение, не исчерпывающей информацией, а только видимой верхушкой айсберга.

Интерпретация путем воспоминания должна выработать теоретические модели, которые определяют место женщины не на периферии, а в центре библейской общины и истории. В книге "В память о Ней: феминистская теологическая реконструкция истоков христианства" я предложила рассматривать патриархат в качестве социально-исторической модели, позволяющей реконструировать положение женщины в раннехристианской общине. Если феминистская теология обычно использует андроцентричный дуализм в качестве главного понятия феминистского анализа и реконструкции, то я предлагаю использовать "патриархат" в аристотелевском смысле - в качестве главного понятия для реконструкции истории женщин в западном обществе в целом и в христианской истории в частности.

Тогда андроцентричный дуализм следует понимать как идеологическое оправдание патриархальных структур. Он формулируется, как только появляется возможность (хотя бы теоретическая) возникновения социального или религиозного равенства. Это произо-

шло в Афинской республике, когда пришлось объявить о "разных природах" свободнорожденных женщин и рабынь (то же касалось и мужчин) вследствие возникновения демократического понятия гражданства. Точно так же в раннем христианстве женоненавистнические тексты и патриархатные предписания возникли потому, что идея следования за Христом в равенстве противоречила патриархатным греко-римским представлениям. Постепенная патриархатизация Церкви во II-III вв. не только привела к исключению всех женщин из церковного руководства, но также отменила те свободы, которые прежде получали рабыни, становясь христианками.

Поскольку андроцентричные библейские тексты отчасти порождены описанным здесь противоречием, они позволяют нам создать себе некоторое представление об участии и руководстве женщин в раннехристианской Церкви. Хотя в каноне сохранились лишь немногие следы непатриархатного раннехристианского этоса, они все же позволяют нам понять, что патриархатные структуры не были присущи христианской общине изначально, хотя в ходе истории они и стали доминирующими. Поэтому феминистская герменевтика воспоминания восстановит раннехристианскую историю как нашу собственную историю и религиозное миропонимание. У церкви женщин долгая история и традиция, которые дают ей право утверждать, что в ее основе - следование за Христом в равенстве. Итак, феминистская герменевтика воспоминания никогда не должна забывать о патриархатном библейском угнетении, так же как и о борьбе и победах библейских женщин, действовавших в силе Духа.

Пятое. Интерпретация посредством воспоминания и исторической реконструкции должна дополняться герменевтикой творческой ритуализации. Такая интерпретация позволяет церкви женщин приблизиться к библейскому повествованию с помощью воображения, творческого воссоздания и литургии. Метод творческой актуализации направлен на то, чтобы пересказать библейские повествования с феминистской точки зрения; заново сформулировать библейские представления и предписания исходя из идей следования за Христом в равенстве; содержательно расширить уцелевшие в библейских текстах "феминистские" отрывки. Для такого творческого переосмысления церковь женщин может использовать все доступные средства художественного воображения, литературы, музыки и танца.

С помощью легенды и апокрифов, литургии и священных гимнов, праздников и литургических циклов патриархатная Церковь ритуализировала определенные аспекты и тексты Библии, а также прославила "отцов-основателей" библейской религии. Феминистская интерпретация путем творческой ритуализации возрождает в церкви женщин такую же свободу воображения, народное творчество и силу литургии. Женщины не только переиначивают биб-

лейские рассказы, но также переделывают патриархатные молитвы и создают феминистские ритуалы для прославления наших "матерей-основательниц". В прозе и поэзии, в драме и танце, в песне и литургии мы вновь открываем страдания и победы наших сестер в далеком прошлом. Пользуясь постоянно обновляющимися образами и символами, феминистская литургия стремится дать новое имя Богу Библии. Мы поем хвалебные гимны нашим библейским сестрам и возносим скорбные песнопения о загубленной жизни наших прародительниц. Только возрождая свое религиозное воображение и ритуальную силу называния, церковь женщин сможет обрести новые надежды и новое миропонимание. Делая это, мы, однако, ясно сознаем, что подобное творческое феминистское участие в библейских рассказах и истории должно быть достигнуто в результате критической оценки.

Таким образом, не следует думать, что некий особый канон текстов, претендующих на богодухновенность, позволяет нам открыть в библейских текстах источник сил для борьбы за освобождение от патриархатного гнета и модели преобразования патриархатной Церкви. В действительности это делает возможным опыт самих женщин в их борьбе за освобождение. Поэтому я предлагаю понимать Библию как формирующий прототип церкви женщин, а не как вполне определенный архетип: как открытый образец, стимулирующий новый опыт и побуждающий к преобразованию. Не сводя его богатство и многообразие форм к абстрактному принципу или к онтологически неизменному архетипу, который должен воспроизводиться и применяться в постоянно меняющихся условиях, я предлагаю понятие исторического прототипа, открытого для преобразования.

Такое понимание Библии как формирующего прототипа позволяет нам изучать образы и традиции как практики освобождения, так и патриархатного гнета. Оно позволяет нам утверждать, что Библия - не нормативный документ, а живой, вдохновляющий источник опыта, завешание и наследие церкви женщин. Это понимание Библии не как мифологического архетипа, а как исторического прототипа позволяет церкви женщин ощутить историческую преемственность и осознать свою христианскую идентичность. Церковь женщин может признать, что при изменении культурно-исторической ситуации, в которой она находится, библейские тексты приобретают новый смысл, ставят новые вопросы, предлагают новые представления.

В результате структурного и творческого преобразования Библия может стать настоящим Священным Писанием для церкви женщин. Предложенная здесь модель интерпретации не отождествляет библейское откровение с андроцентричными текстами и патриархатными структурами, а утверждает, что такое откровение можно обрести среди учеников Христовых, составляющих общину равных в прошлом и настоящем. В связи с тем что наша интерпре-

тация видит откровение не в библейских текстах, а в жизненном опыте женщин, борющихся за освобождение от патриархата, она требует, чтобы феминистская критическая герменевтика освобождения читала и актуализировала Библию, имея в виду женские общины, церковь женщин.

#### П Р И М Е Ч А Н И Е

<sup>1</sup> Говоря о феминистской библейской интерпретации, я также не предполагаю, что еврейская и христианская библейские интерпретации совпадают или должны развиваться в сходных направлениях. Как справедливо указывает еврейская феминистка Дрора Сетель, ссылки на "иудео-христианскую" традицию или наследие не учитывают имеющихся здесь значительных различий. Поскольку Ветхий Завет, или Еврейская Библия, - часть христианской Библии, феминистская христианская герменевтика должна обращаться к Еврейской Библии, в то время как еврейской феминистской герменевтике нет необходимости исследовать Новый Завет.

## **"ПРИДИ, СВЯТОЙ ДУХ, ОБНОВИ ВСЕ ТВОРЕНИЕ"**

### **ПРИЗЫВАНИЕ**

Мои дорогие сестры и братья, добро пожаловать в эту страну Духа. Мы собрались здесь сегодня для того, чтобы Святой Дух наделил нас силой для работы по обновлению всего творения. Давайте готовить дорогу Святому Духу через самоочищение. Коренные жители Австралии снимают обувь, вступая на Святое Место. Когда австралийская аборигенка Энн Патель-Грей пришла прочитать проповедь в моей церкви в Корее, она сняла свою обувь, чувствуя наше Святое Место. В ответ на уважение, оказанное ею моему народу и моей стране, я хочу снять свою обувь, чувствуя ее и ее народа Святое Место. Ведь для многих из нас, жителей Азии и Океании, снятие обуви есть акт самоуничтожения, предшествующий встрече с Духом Бога. Также и в нашей христианской традиции Бог призвал Моисея снять обувь перед горящим кустом для того, чтобы ступить на Святое Место, - так он и поступил. А можете ли вы сделать то же самое? Я приглашаю всех вас ступить вместе со мной на Святое Место, сняв обувь, пока мы будем танцевать, приготавливая дорогу Духу. Со смиренными сердцем и телом давайте слушать крики всего творения и крики Духа в нем.

Приди, дух Агари-египтянки, черной рабыни, использованной и брошенной Авраамом и Саррой, прародителями нашей веры (Быт 16-21)!

Приди, дух Урии, верного солдата, посланного на смерть великим царем Давидом из-за своей похоти к жене Урии - Вирсавии (2 Цар 11:1-27)!

Приди, дух дочери Иеффая, жертвы отцовской веры, сожженной потому, что ее отец обещал это Богу при условии, что ему будет дано выиграть войну (Суд 11:29-40)!

---

*Chung Hyun-Kyung. "Come Holy Spirit, renew the whole Creation". - Signs of the Spirit. Report of the 7th General Assembly of the World Council of Churches. Geneva, 1991, с.81—90.*

© Т.И.Вевюрко, перевод, 1994

Приди, дух младенцев мужского пола, убитых солдатами царя Ирода из-за рождения Иисуса!

Приди, дух Жанны д'Арк и множества других женщин, отправленных на костер во времена "судов над ведьмами" Средневековья!

Приди, дух тех, кто погиб во времена крестовых походов!

Приди, дух коренных народов Земли, жертв геноцида времен колониализма и эпохи великой христианской миссии к языческому миру!

Приди, дух евреев, убитых в газовых камерах во время Голокоста!

Приди, дух погибших в Хиросиме и Нагасаки от атомной бомбы!

Приди, дух корейских женщин из японской "армии проституток" времен второй мировой войны, использованных и истерзанных солдатами, жаждавшими насилия!<sup>1</sup>

Приди, дух вьетнамцев, убитых напалмом, отравляющим веществом "оранж" или умерших от голода во время переправы в лодках через океан!

Приди, дух Махатмы Ганди, Стива Бико\*, Мартина Лютера Кинга, Мэлкома Экса\*\*, Виктора Хары, Оскара Ромеро\*\*\* и многих безымянных защитников свободы, женщин, погибших в борьбе за освобождение своего народа!

Приди, дух убитых в Бхопале и Чернобыле и дух детей, ставших жертвами ядерных испытаний в Океании!

Приди, дух раздавленных танками в Кванджу, на площади Тяньаньмынь и в Литве!

Приди, дух тропических лесов Амазонии, уничтожаемых изо дня в день!

Приди, дух Земли, Воздуха и Воды, изнасилованных, измученных и эксплуатируемых человеческой алчностью!

Приди, дух солдат, мирных жителей, морских животных, сегодня умирающих в этой проклятой войне в Персидском заливе!

Приди, дух Освободителя, нашего брата Иисуса, замученного и убитого на Кресте!

---

\* Стив Бико (1949-1977) - южноафриканский борец с апартеидом, один из лидеров АНК, погибший от рук полиции.

\*\* Мэлком Экс (1925-1965) - американский проповедник и общественный деятель негритянского происхождения. В 1953 г. он принял ислам. В своих проповедях утверждал превосходство чернокожей расы и ислама как единственного пути к освобождению. Был известен своим участием в движении Организации афро-американского единства; убит при невыясненных обстоятельствах.

\*\*\* Оскар Ромеро - см. с.225.

---

**В СТРАНУ ДУХА ВМЕСТЕ С ЭТИМИ ДУХАМИ,  
ПОЛНЫМИ ХАН**

Я приехала из Кореи, страны духов, полных Хан. Хан - это гнев. Хан - это негодование. Хан - это горечь. Хан - это печаль. Хан - это ожесточение и необузданная энергия во имя борьбы за освобождение. В моей традиции люди, несправедливо убитые или погибшие, становятся блуждающими духами, духами, охваченными Хан. Они - повсюду в поисках возможности сделать неправильное правильным. Поэтому обязанность живущих - прислушиваться к голосам духов, охваченных Хан, и соучаствовать в их работе по обращению неправильного в правильное. В истории нашего народа эти духи, охваченные Хан, были посредниками, через которых Святой Дух выражала свою женскую мудрость\* и сострадание к жизни. Если мы не будем слушать крики этих духов, мы не сможем услышать голос Святого Духа. Я надеюсь, что вас не стесняет присутствие здесь с нами духов всех наших предков. Мы считаем их образами Святого Духа, ставшего осязаемым и видимым для нас. Благодаря им мы можем ощутить, потрогать и попробовать на вкус зримое, телесное, историческое присутствие Святого Духа среди нас. Из моей страны духов, наполненных Хан, я пришла к вам, в другую страну духов, полных Хан, полных духов туземцев, жертв геноцида. Мы собрались здесь в Австралии из разных частей нашей матери-земли для того, чтобы помолиться за пришествие Святого Духа для обновления всего творения. На самом деле это - счастливое событие, собрание большой семьи. Я бы хотела вместе с вами радоваться тому, что мы собрались вместе, но мое сердце переполнено скорбью из-за продолжающейся войны в Персидском заливе.

Голос слышен в Раме;  
воплъ и горькое рыдание;  
Рахиль плачет о детях своих  
и не хочет утешиться о детях своих,  
ибо их нет (Иер 31:15).

Настало время плача. Горькое рыдание Рахили о своих потерянных детях звучит слишком громко. Слезы матерей, жен и сестер, потерявших своих любимых в этой войне, разрывают наши сердца. Нам нужна стена плача, чтобы плакать вместе с ними. "...Вся тварь совокупно стонет и мучится донныне" (Рим 8:22), окруженная запахом смерти. Посреди бессмысленного разрушения жизни военной машиной, стоящей миллиарды долларов, мы призываем Духа, который "ходатайствует за нас воздыханиями неиз-

---

\* Автор употребляет термин "Святой Дух" с местоимениями женского рода. В переводе эта черта оригинала воспроизводится разными способами.



реченными" (Рим 8:26). Мы молимся Духу, отчаянно прося Ее помощи: "Приди, Святой Дух! Обнови все творение!"

Но что мы хотим сказать этой молитвой? "Бог! Мы опять запутались. Приди, уладь все наши проблемы!" Не говорим ли мы: "Приди, Святой Дух, приди, прекрати войну в Заливе и останови экологическую катастрофу" или: "Бог, мы знаем, что Ты - сильнейший воитель, такой могущественный ... мы уверены, что Твое оружие сильнее, чем оружие Саддама или Буша"? Я боюсь, что, возможно, мы возвращаемся к инфантильной вере. Разве это не искушение нам - оставаться пассивными, используя молитву для того, чтобы избежать борьбы вместе со всеми формами жизни? После многих лет таких инфантильных молитв я знаю, что грехи людей не могут найти разрешения и наши раны не могут исцелиться по мановению волшебной палочки. Также я знаю, что я больше не верю во Всесильного, в Мачо\*, в Бога-воителя, который спасет всех хороших ребят и накажет всех плохих ребят. Однако я полагаюсь на страдающего Бога, который вместе с нами плачет во имя жизни посреди жестокого разрушения жизни.

Дух этого страдающего Бога всегда был с нами, начиная со времен творения. Бог породил нас и всю Вселенную с помощью своего животворящего дыхания (Руах\*\*), ветра жизни. Этот ветер жизни, эта животворящая сила Бога есть тот Дух, который дал народу возможность выйти из Египта, воскресил Христа из мертвых и основал Церковь как общину освобождения. Мы испытываем присутствие животворящего Духа Бога и в борьбе нашего народа за освобождение, в его крике во имя жизни, в красоте и щедрости природы. Дух Бога учил нас с помощью бедняцкой "мудрости выживания", воплей духов нашего народа, охваченных Хан, благословений и проклятий природы. Лишь тогда, когда мы можем услышать этот крик во имя жизни и увидеть признаки освобождения, мы способны опознать деятельность Святого Духа посреди страдающего творения.

#### ОТ ДУХА ВАВИЛОНА К ДУХУ ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ

Однако сегодня мы видим вокруг себя лишь признаки смерти. Мы чувствуем, что ветер смерти душит нас. Что отделяет нас от животворящего дыхания Бога? Я назову это несвятым духом Вавилона (Быт 11:1-9). Это дух так называемой "тяги к возвышению", стяжательства и разделения. История Вавилона - это история неограниченной человеческой жадности. Эта башня жадности привела к разъединению людей. Они разговаривают друг с другом,

---

\* Самец (исп.).

\*\* Ветер, дыхание, дух (др.-евр.).

но более не понимают друг друга. Они утратили способность *чувствовать вместе* друг с другом, будучи в плену у собственной жажды получать за счет других. Однажды наш брат Иисус назвал такое алчное стяжательство "Маммоной". Он сказал: "Никто не может служить двум господам... Не можете служить Богу и Маммоне" (Мф 6:24). Маммона, волоча на себе огромное богатство, эксплуатирует, разрушает и уничтожает людей для того, чтобы обладать еще большим богатством. Эта безумная жажда обладания разъединяет человеческие сообщества и в конечном счете разрушает нашу хрупкую Землю. Именно этот дух зла произвел ракету, стоящую больше миллиона долларов, ядерные бомбы и химическое оружие, призванные обеспечить ему мир, лишенный справедливости.

Маммона, разъединяющий людей, действует не только в Заливе, но и повсюду. Он действует в разделении Северной и Южной Кореи; в апартеиде в Южной Африке; в геноциде коренных народов Австралии, обеих Америк и многих других частей Земли; в ущемлении женщин, детей, цветных и людей с иными, чем у всех, способностями; в господстве Первого мира, в уродливом уругвайском раунде переговоров\* и в конце концов в экоциде нашей Земли. Тот же самый дух зла распял Иисуса на Кресте.

Тем не менее дух Маммоны не смог одолеть дух нашего сострадающего Бога. Бог не покинул нас в отчаянии. Бог не позволил нам предаваться жалости к самим себе, как к беспомощным жертвам. Бог призвал нас выйти из тюрьмы отчаяния, цинизма и подавленности. Бог дал нам силу выбрать жизнь. Когда Дух Бога снизошел на людей в день Пятидесятницы, Бог встретил их надломленные сердца и призвал их в ученики. Кошмар их свидетельства о смерти Иисуса обратился в апокалиптическое видение нового мира. Горькое рыдание Марии и Рахили о своих мертвых детях стало фундаментом для строительства новой общины ради жизни. Когда жизнетворящая сила Духа пролилась на верующих, они узрели видение нового мира: "...и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут; и на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать" (Деян 2:17-18).

Резкий порыв дикого ветра и огня, исходящий от Бога во имя жизни, призвал их оставить культуру молчания, насилия и смерти и прийти к речи, к своему собственному языку. Им больше не

---

\* Уругвайский раунд переговоров по тарифам и торговле состоялся в сентябре 1986 г. в г. Пунто-дель-Эсте. Хотя в целом участники встречи договорились о существенном снижении налогов в международной торговле, в области сельскохозяйственной продукции эти налоги остались очень высокими, что было особенно невыгодно странам Третьего мира, прежде всего Латинской Америке, и завело переговоры в тупик.

нужно разговаривать на языке своих колонизаторов, правителей и захватчиков. Они могут услышать Радостную Весть на своих собственных родных языках. Тот общий язык, который они утратили на алчной Вавилонской башне, радикально новым образом восстановился в Пятидесятницу. Теперь они могут слышать друг друга и понимать, но не с помощью моноязыка Римской империи, а с помощью своих собственных разнообразных языков. Это был язык освобождения, связи и объединения, начавшихся снизу. Дикий ветер Бога ломает Вавилонскую башню и все те разъединения, которые она производит внутри нас, среди нас и вокруг нас. Этот дикий ветер жизни призывает нас быть страстными любовниками и работниками на путях нового творения.

#### ПРИЗЫВ К МЕТАНОЙЕ: НАВСТРЕЧУ "ПОЛИТЭКОНОМИИ ЖИЗНИ"

Но что нам следует делать, когда Дух призывает нас? Первое, что нам следует сделать, - это покаяться. Пока я готовилась к этому выступлению в Корее, мне посчастливилось встретиться с активистками движения христианских низовых общин. Я спросила их, хотят ли они что-нибудь передать христианам всего мира, собирающимся в Канберре для обсуждения темы "Приди, Святой Дух, обнови все творение". Они ответили мне: "Скажи им, чтобы они не тратили слишком много сил на то, чтобы призывать Дух, потому что Дух уже здесь с нами. Не надо надоедать ей, все время призывая ее. Она постоянно трудится здесь, вместе с нами. Плохо лишь то, что у нас нет глаз, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать Дух, так как мы охвачены собственной жадностью. Поэтому скажи им: "Покайтесь!"<sup>2</sup>. Поэтому, сестры и братья, я передаю вам "не самое приятное" приветствие моих сестер: "Покайтесь!" На самом деле *покаяние* - это первый шаг каждой истинной молитвы. В чем должны мы покаяться? Во многом, но прежде всего мы должны покаяться в нашей скрытой любви к Маммоне и нашей тайной страсти к Вавилонской башне. Для того чтобы приготовить дорогу Духу, нам необходимо освободиться от чар Маммоны, очистив себя. В Азии обычай "добровольной бедности" всегда был основой религиозной жизни. Когда мы станем свободными от своей жадности, практикуя "добровольную бедность" в любой области жизни, мы обретем нравственную силу для того, чтобы бороться против "принудительной бедности" во всех ее формах.

Также подлинное покаяние, *метанойа*, означает коренную перемену направления нашей индивидуальной и общинной жизни. Для того чтобы почувствовать Святой Дух, мы должны обратиться в направлении ветра жизни, в том направлении, в котором веет Святой Дух. В каком же направлении она веет? Это то направле-

ние, которое ведет к творению, освобождению и поддержанию жизни в ее наиболее конкретных, осязаемых и земных формах. Святой Дух дает нам силу двигаться в этом направлении в нашей борьбе за целостность. Такова "политэкономия жизни" Святого Духа<sup>3</sup>. Это не та политэкономия, которая основана на господстве, завоеванным оружием капитала и манипуляциями с ним. Это политэкономия, основанная на жизнетворящей силе взаимности, обоюдной зависимости и гармонии. И если первое есть "политэкономия смерти", то последнее есть "политэкономия жизни".

Для того чтобы активно способствовать "политэкономии жизни" Духа, я предлагаю три наиболее срочных изменения, которые нам следует совершить, если мы хотим выжить на этой умирающей планете.

Первое из них - это переход от *Антропоцентризма* к *Жизнецентризму*. Один из наиболее насущных вопросов для нашего поколения - научиться жить вместе с землей, способствуя гармонии, самоподдержанию и разнообразию. Традиционная христианская теология творения и западное мышление поместили человека, особенно мужчину, в центр творения и наделили его способностью управлять творением и господствовать над ним. Современные модели науки и развития основаны на этом представлении. Но следует вспомнить о том, что такого рода мышление чуждо большинству азиатов и аборигенов. Для нас земля - это источник жизни, а природа "священна, целенаправленна и полна смысла"<sup>4</sup>. Люди составляют лишь малую часть природы, а не возвышаются над ней. Например, для филиппинцев земля - это их мать. Они зовут ее *Ина*. *Ина* на тагальском означает "мать". *Ина* - великая богиня, из которой произошла всякая жизнь. Как ты уважаешь свою мать, так ты должен уважать землю. А разве в христианской традиции мы не утверждаем также, что все мы произошли из земли? Бог сделал нас из праха земли.

Если бы мы уместили всю земную историю в двадцать четыре часа, то "органическая жизнь началась бы лишь в 5 часов пополудни... млекопитающие возникли бы в 11.30 вечера... и лишь за несколько секунд до наступления полночи возник бы человеческий род"<sup>5</sup>. Мы пришли на эту землю позже всех. Земля - это "Богом-вдохновенное" и "Богом-за-рожденное" место<sup>6</sup>. Люди долгое время эксплуатировали и насиловали землю, а теперь настало время, когда природа и земля начали мстить нам. Они больше не дают нам чистую воду, воздух и пищу, так как мы слишком грешны перед ними.

Теологи освобождения стали выразителями стремления к человеческой целостности в теологии. Они вторят голосам многих угнетенных людей: бедным, "черным, женщинам, туземцам. Они переосмысливают Библию и пере-толковывают христианскую традицию и теологию исходя из своего опыта угнетения и освобождения. Теперь нам пора пере-читать Библию с точки зрения птиц, воды,

воздуха, деревьев и гор, этих самых несчастных жителей земли в наше время. Научиться думать как гора, перенести наш центр из человеческих существ во все живые существа, - вот что мы должны сделать, для того чтобы выжить.

Другое необходимое изменение - это переход от обычая *Дуализма* к обычаю *Взаимосвязи*. В разных частях мира способы человеческой жизни основаны на дуалистических представлениях. Наше тело и наш дух, наше чувство и наш ум, наш мир и Бог, имманентность и трансцендентность, женщины и мужчины, черный и белый, бедный и богатый - таковы разъединения по полюсам, навязанным "расщепленной культуре"<sup>7</sup>, причем второй член такой пары всегда обладает большей ценностью и важностью, чем первый. Расщепленная культура плодит людей с "расщепленной индивидуальностью". В этой культуре "мы отделены от самих себя"<sup>8</sup>. Мы забыли о том, что все мы исходим из одного источника, Бога, и что все ткани наших жизней взаимосвязаны. "Вначале было отношение"<sup>9</sup>. Стремление Бога к отношениям с космосом сотворило всю Вселенную. Когда Бог сотворил Вселенную, она понравилась Богу и он почувствовал, что она прекрасна. Она была прекрасна потому, что она находилась в "правильных отношениях"<sup>10</sup>: никакой эксплуатации, никакого разъединения. Она обладала своей собственной цельностью, все существа во Вселенной танцевали в ритме Бога и не сбивались с этого ритма. Однако, когда дуалистический обычай пришел в мир от имени науки, философии и религии, мы начали овеществлять "других" как отдельных от нас. В дуалистическом мышлении "другие" - это вещи, которыми человек может управлять, как ему захочется. Именно это лежит в основе всякого военного действия. Они ведут огонь по врагу (людям), и, когда цель (люди) поражена, они говорят, что они "чувствуют себя чертовски здорово"<sup>11</sup>. В таком овеществлении нет места равновесию, взаимности и обоюдной зависимости. Нет места в таком мышлении и способности *чувствовать вместе* с другим. Есть только стена, разделяющая врагов.

В традиционном мышлении Северо-Восточной Азии мы называем энергию жизни - *Ки*<sup>12</sup>. Для нас *Ки* - это дыхание и ветер жизни. *Ки* расцветает там, где небо, земля и люди находятся в гармонической взаимосвязи. Когда возникает какое-либо разъединение или разделение, *Ки* (энергия жизни) не может более течь, и это приводит к разрушению и болезни всех живых существ. Поэтому обновление для нас - это слом стены разделения и разъединения, так чтобы *Ки* снова могла дышать и течь в гармонии. Если мы хотим выжить, мы должны научиться жить не вместе с разъединяющим дуализмом, а вместе с объединяющей в единое целое взаимосвязью всех существ.

Третье изменение, которое я полагаю необходимым для метафизики, - это переход от "*культуры смерти*" к "*культуре жизни*". То, что происходит сегодня в Персидском заливе, - яркий пример

„культуры смерти“. Способом разрешения конфликта становится убийство врага. Уничтожая противную сторону, люди надеются достичь мира. Однако мир, достигнутый с помощью такого насилия, приведет наш мир лишь к еще большему контролю и подавлению. Нет такой причины, по которой можно было бы оправдать пролитие на войне невинной крови. И, между прочим, кто идет на войну и кто проливает свою кровь? По большей части это молодые люди из бедных семей. Многие из них — цветные. Почему они идут на войну? Они идут туда ради экономических и политических интересов тех немногих, кто обладает властью и кто по большей части — люди преклонного возраста, но никак не во имя своих собственных интересов.

Война — это последствие патриархатной культуры "власти-над". В патриархатной культуре, основанной на иерархии, победа во имя интереса господствующей группы важнее, чем сохранение жизни. На протяжении всей человеческой истории женщины оплакивали смерть на войне своих любимых братьев, мужей и сыновей. Женщины знают, что патриархат означает смерть. Когда их мужчины проливают кровь, женщины проливают слезы. Их могущественные слезы были источником искупительной, жизнотворяющей энергии для бесслезной мужской истории. На самом деле рыдание стало "первым пророческим действием"<sup>13</sup> в человеческой истории. Лишь тогда, когда мы обладаем способностью *страдать вместе* с другими (*сострадание*), мы можем превратить "культуру смерти" в "культуру жизни".

Корейские женщины, активистки церквей, объявили, что они будут участвовать в движении за "жизнеспособствующую культуру". Также они будут готовиться к "Юбилейному году", объявленному Корейским национальным советом церквей. "Юбилейный год" для нас — это 1995-й, пятидесятая годовщина разделения на Южную и Северную Корею. Это разделение, образовавшееся в результате борьбы между Востоком и Западом за мировое господство, стало источником смерти для корейского народа. Демаркационная линия между Севером и Югом задушила нашу *Ki* (энергию жизни) и подчинила нас постоянному давлению Закона о национальной безопасности и военной угрозе. В "Юбилейном году" мы надеемся на воссоединение нашего народа. Мы хотим вновь обрести способность *чувствовать вместе* и *страдать вместе* с нашими северокаорейскими сестрами и братьями, сочетая "культуру жизни" с "Юбилейными" движениями за воссоединение. Движение за справедливость, мир и здоровую экологию во всем мире — это движение за жизнь. Без справедливости, мира и цельности творения "культура жизни" невозможна.

## РАЗРУШЕНИЕ СТЕНЫ С ПОМОЩЬЮ МУДРОСТИ И СОПЕРЕЖИВАНИЯ

Я хочу завершить свое рассуждение о Святом Духе, поделившись с вами своим образом Святого Духа, взятым из моей культуры. Для меня этот образ воплощает три изменения направления, которые я считаю необходимыми для метанойи: Жизнецентризм, обычай Взаимосвязи и Культура Жизни. Этот образ не исходит из моего академического занятия систематической теологией, он исходит из моего внутреннего чувства, которое укоренено в коллективном бессознательном моего народа, основанном на нескольких тысячелетиях духовной жизни.

Для меня образ Святого Духа возникает из образа Кваным\*. Она почитается как богиня сопереживания и мудрости в народной религии восточноазиатских женщин. Она - *бодхисатва*, просветленное существо. Она может уйти в нирвану тогда, когда захочет, но она отказывается уходить в нирвану одна. Ее сопереживание всем мучающимся живым существам заставляет ее оставаться в этом мире, давая другим существам возможность достичь просветления. Ее сострадающая мудрость исцеляет все формы жизни и помогает им плыть к берегу нирваны. Она ждет и ждет до тех пор, пока вся Вселенная, люди, деревья, птицы, горы, воздух, вода не станут просветленными. После этого они смогут вместе уйти в нирвану, где они будут жить сообща в мудрости и сопереживании. А может быть, таким мог бы стать и женский образ Христа, первенца среди нас: образ той, что идет впереди и ведет за собой остальных?

Дорогие сестры и братья, обретя силу Святого Духа, давайте отодвинем все стены разъединения и "культуру смерти", которые разделяют нас. И давайте будем соучаствовать в политэкономии жизни Святого Духа, отстаивая нашу жизнь на этой земле в солидарности с другими существами и создавая общины Справедливости, Мира и Цельности Творения. Пусть дикий ветер Святого Духа повеет на нас. Давайте примем ее, позволив себе двигаться в ее диком ритме жизни. Приди, Святой Дух, обнови все творение! Аминь.

## П Р И М Е Ч А Н И Я

<sup>1</sup> Во время второй мировой войны Япония вербовала (силой) бедных, деревенских корейских женщин в "отряды армейского труда". Но вместо работы на фабриках этих женщин принуждали быть официальными проститутками для японских солдат. Большинство из них умерли от венерических заболеваний или погибли во время войны. Для большей информации об этих женщинах см. мою

\* Кваным, в Китае Гуань-Инь, - божество буддийской мифологии.

---

статью: Han-pu-ri. Doing theology from Korean women's perspective. - The ecumenical review, 1988, vol.40, № 1, Jan.

2 Это было во время моей беседы о Святом Духе с моими сестрами из Корейской ассоциации христианских женщин за демократию.

3 Термином "политэкономия жизни" я обязана корейскому минджунг теологу Су Кванг Суну.

4 См. доклад Kwok Pui Lan, прочитанный на Всемирном совещании "Справедливость, мир и цельность творения" в Сеуле (Корея. Март 8, 1990).

5 Mocy T. Thinking like a mountain, с.42.

6 McDaniel J. - The ecumenical review. 1990, vol.2, № 2, April, с.167.

7 Griffin S. Split culture. - Plant J. (ed). Healing the wounds: the promise of eco-feminism. Philadelphia, 1989.

8 Там же, с.7.

9 Концепцию теологии творения, основанную на взаимоотношениях Бога с нами, см. в работе: Sölle D. To work and to love: a theology of creation. Philadelphia, 1984.

10 См. в работе Heyward C. Our passion for justice ее понятие справедливости как "правильных отношений".

11 Именно так выразился летчик союзников после налета на Ирак. Я нашла это в одной австралийской ежедневной газете за 20 января 1991 г.

12 Таким пониманием *Ки* я обязана корейскому минджунг теологу, специалисту по Новому Завету, Ан Бёнг Му. Представление об общей природе Ки и Руах я почерпнула из лекции доктора Ан на тему "Ки и Святой Дух", прочитанной на собрании Корейского национального совета церквей, посвященном теологической подготовке 7-й Ассамблеи ВСЦ.

13 См.: Brueggeman W. The prophetic imagination. Philadelphia, 1978.



## ХРИСТИАНЕ И ЕВРЕИ ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА

---

ЭМИЛЬ Л. ФАКЕНХАЙМ

### ЕВРЕЙСКАЯ ВЕРА И ГОЛОКАУСТ

#### I

В последние два столетия три события потрясли и все еще потрясают еврейскую веру: эмансипация евреев и ее последствия, нацистский Голокауст и возникновение впервые за две тысячи лет еврейского государства. Два из этих трех событий произошли на памяти нашего поколения. С точки зрения еврейской веры - как и во многих других отношениях - наиболее сокрушительным оказался Голокауст. Бесспорно, эмансипация и все, с ней связанное, породили и порождают серьезные проблемы, которые напряженно пытается разрешить еврейская мысль: это научный агностицизм, секуляризм, ассимиляция и т.п. Однако же эмансипация - это вызов *ab extra*, извне, и, несмотря на его бесспорную способность ослаблять и подрывать еврейскую веру, я уверен в том, что на него можно дать ответ с религиозных и интеллектуальных позиций. Напротив, существование государства Израиль - это вызов *ab intra*, изнутри, который ставит под сомнение многое из того, что составляло жизнь евреев в течение двадцати веков. Но это вызов в положительном смысле: в одном отношении (если не во многих) кончился долгий период изгнания. Что это положительный вызов, стало ясно во время и сразу после второй мировой войны, когда неожиданно возродился библейский (т.е. допленный) язык.

Голокауст тоже бросает вызов еврейской вере изнутри, но здесь - сплошное отрицание, без надежды и утешения. После событий, связанных со словом "Освенцим", все пошатнулось, ничто не осталось неизменным.

Жить так, словно бы Освенцима никогда не было, или избегать этой темы было бы кощунством. Но как обратиться к Освенциму и сохранить при этом верность его жертвам? Ничего подобного не

случалось ни в еврейской истории, ни за ее пределами. Как только еврейский теолог обращается к Освенциму, он сознает, что может оказаться перед трагическим выбором: сохранить еврейскую веру прошлых веков, пронесенную через все испытания, или остаться верным жертвам нынешнего века. Но на краю этой бездны должно задержаться в великом молчании и терпении.

## II

Люди отвергают идею чудовищной уникальности Освенцима. Немцы сравнивают его с бомбежкой Дрездена, американские либералы - с Хиросимой; христиане осуждают антисемитизм *вообще*, а коммунисты ставят памятники жертвам фашизма *вообще* - даже и в смерти лишая погибших в Освенциме их еврейства. Чтобы избежать темы Освенцима, люди стремятся укрыться за обобщениями, которые тем и хороши, что они обобщены. И это стремление избежать реальности настолько сильно, что никто не протестует, даже когда на форуме мирового сообщества звучат непристойные сопоставления, уподобляющие израильских солдат нацистским палачам.

Нееврейский мир избегает темы Освенцима из ужаса перед ней, но также и потому, что при этом подразумевается - реальная или воображаемая - вина за случившееся. Но и евреи избегают темы Освенцима. Прошло много лет, прежде чем с еврейской стороны стали раздаваться сколько-нибудь серьезные отклики. Но даже и сейчас мало что говорится или может быть сказано действительно по существу. Возможно, надлежит все еще сохранять молчание. Однако не вызывает сомнений, что со временем эти отклики станут многочисленнее и громче. Ибо теперь евреи поняли, что они должны вечно помнить Освенцим и свидетельствовать о нем миру. Не свидетельствовать - значило бы предать. В лагерях уничтожения заключенные часто восставали с единственной целью: пусть спасется хоть один человек и расскажет о них миру. И сейчас для евреев было бы невозможно уклониться и не рассказать об этом миру. Еврейская вера до сих пор хранит в памяти Исход, Синай, два разрушения Храма. Если бы иудаизм сохранился в своем прежнем виде ценой забвения Освенцима, он не заслуживал бы дальнейшего существования.

Именно потому, что мир всячески уклоняется от правды, евреи - если уж они начали говорить - должны сказать очевидное. Должны ли они сказать, что немецкого ребенка, погибшего в Дрездене, жалко не меньше, чем еврейского, погибшего в Освенциме? Обязательно должны. Но, говоря это, нельзя соглашаться с тем, чтобы Освенцим считался только одним из случаев человеческого страдания вообще, хотя несогласный почти наверняка будет обвинен в еврейском национализме, в том, что его волнует судьба одних евреев, а не человечества в целом. Должны ли евреи показать различие между массовым уничтожением в Хиросиме и в Ос-

венциме? Рискую навлечь на себя обвинения в кощунственном софизме, они должны с бесконечным терпением повторять, что Эйхман не руководствовался "рациональным" стремлением к победе, когда необходимые для военных действий поезда использовал для отправки евреев в лагеря смерти. Но, следует добавить, "иррациональной" цели здесь тоже не было. Торквемада сжигал тела, чтобы спасти души. Эйхман стремился уничтожить и тела и души. Где и когда прежде палачи отделяли своих сегодняшних жертв от завтрашних под звуки венских вальсов? Где еще делались абажуры из человеческой кожи и мыло - из человеческого жира, причем не по прихоти отдельных маньяков, а по указанию обыкновенных чиновников? Освенцим - единственное в своем роде сошествие в ад. Это невиданное прежде торжество зла. Зло ради зла.

\* \* \*

Евреи должны свидетельствовать об этой правде. Они не должны скрывать и того, что даже в качестве жертв были на особом положении. Разумеется, они были не единственной жертвой. И евреям гораздо легче было бы думать, что для нацистов они были всего лишь представителями *одной из* "низших рас". Именно это и утверждала пропаганда союзников во время войны, и то же самое до сих пор повторяют либералы, коммунисты и движимые чувством вины христианские теологи. Собственно говоря, "либерально" мыслящие евреи сами повторяют это. Поверхностное объяснение такого явления состоит в том, что подобное понимание Освенцима должно объединить жертвы всех рас и вероисповеданий — это пропаганда „братства“. Однако в глубине по крайней мере еврейского (а может, и не только еврейского<sup>1</sup>) сознания бродит неописуемо чудовищная мысль: вряд ли даже нацисты могли бы назначить евреям столь страшную участь, если бы сами евреи не навлекли ее на себя какими-то своими действиями. Главная вина лежит на убийцах. Но не следует ли хотя бы малую часть вины возложить и на жертвы? Вот до какой степени покалечил нацизм некоторые еврейские умы. И вот до какой степени растлил он мир, что в некоторых нееврейских умах Освенцим укрепил антисемитизм, вместо того чтобы полностью уничтожить малейшие его следы.

От этих ран и этого растления спасти может только правда. А неумолимая правда состоит в том, что евреи в Освенциме были не представителями *одной из* "низших рас", но, скорее, прообразом, исходя из которого определялось само понятие "низшая раса". И движение национал-социалистов достигло успеха лишь тогда, когда стало антиеврейским<sup>2</sup>; и когда все другие нацистские планы потерпели крушение, осталась одна цель - уничтожение евреев. Вот чудовищный факт, который требует от немцев, чтобы они безжалостно проанализировали всю свою историю; от христиан - чтобы

они беспощадно исследовали историю христианского антисемитизма; от всего мира - чтобы он задумался о причинах своего равнодушного молчания на протяжении двенадцати долгих лет нацизма. А теории страдания *вообще* и преследований *вообще* позволяют уклониться от такого анализа.

И все-таки даже при условии искреннего стремления найти объяснение, настоящего объяснения нет и никогда не будет. Освенцим - это зло ради зла, невиданный прежде взрыв дьявольских сил, а выбор в качестве жертвы евреев - это в конечном счете беспрецедентное проявление того, что раввины называют беспочвенной ненавистью. Вот та скала, о которую будут вечно разбиваться все рациональные объяснения.

Какой может быть реакция евреев на то, что они были в особом положении тогда и даже теперь, когда они пытаются свидетельствовать об этом? Не поддаваясь рациональным объяснениям, Освенцим никогда не поддастся и религиозным. Попытки выявить рациональные причины, приведшие к Освенциму, оказываются хотя бы отчасти успешными, а поиск религиозных, идеологических, социальных и экономических предпосылок должен неустанно продолжаться. Напротив, попытки понять *смысл* Освенцима (божественный или какой-либо иной) обречены на полную неудачу. А ведь благонамеренные люди с отчаяния делали и такие попытки. Благонамеренные ортодоксальные евреи прибегали к старинной формуле "за грехи наши мы наказаны", но такая трактовка событий, неприемлемая уже для Иова, в данном случае тем более невозможна. Благонамеренные христианские теологи видят в Освенциме божественное напоминание о страданиях Христа, но это свидетельствует об отчаянной беспомощности их теологического мышления. Благонамеренные еврейские секуляристы, вероятно, укажут на связь между Голокаутом и возникновением государства Израиль, но если причинно-следственную связь здесь можно и должно видеть, то находить таким образом в Освенциме *смысл* - чудовищно. Необходимо полностью и бескомпромиссно отвергнуть попытки подобных объяснений, цель которых - придать Освенциму *смысл*. *Смысл* никогда не будет найден - ни божественный, ни какой бы то ни было другой. И сами эти попытки кощунственны.

Однако чрезвычайно важно подчеркнуть, что поиски *смысла* совсем не то же самое, что поиски *ответа*: первое совершенно исключено, а второе неизбежно. Даже через двадцать лет после Голокауста евреи, возможно, все еще не в состоянии дать на него необходимый ответ. Но их вера, их судьба, само их выживание будут зависеть от того, смогут ли они в конце концов его найти.

Однако с чего можно начать поиски *ответа*? В истории евреев или других народов мы не найдем прецедентов. Еврейские, как и христианские, мученики умирали за свою веру, не сомневаясь в том, что Богу нужны мученики. Иов страдал, несмотря на свою веру, протестуя в рамках этой веры. Черные христиане умирали

из-за цвета кожи, но их вера, которая была здесь ни при чем, оставалась непоколебимой. Миллион еврейских детей, уничтоженных в нацистском Голокаусте, умерли не за свою веру, не несмотря на свою веру, но по причинам, связанным с верой. Они погибли из-за веры своих прадедов. Если бы эти прадеды отказались от своей веры и не воспитали детей как евреев, тогда их потомки в четвертом поколении могли бы быть в числе нацистских палачей, а не в числе их жертв. Как в древности Авраам, европейские евреи примерно в середине XIX в. принесли человеческую жертву: они всего лишь выполнили минимальное требование еврейской веры - воспитали своих детей как евреев. Но, в отличие от Авраама, они не знали, что делали, и им не было пощады. Вот жуткий факт, который делает все сравнения неуместными и нестерпимыми. Вот почему еврейская вера сегодня оказалась в особом положении, не имеющем прецедентов в истории. Вот в чем состоит чудовищная уникальность Освенцима, перед лицом которой еврейской вере грозит полное отчаяние.

\* \* \*

Должен признаться, что лишь через двадцать лет я решился взглянуть на этот ужас, но когда я наконец взглянул, то сделал для себя открытие, которое было и остается для меня необычайно важным: я обнаружил, что, в то время как теологи тщетно искали ответ на событие Освенцима, евреи во всем мире - богатые и бедные, ученые и невежественные, верующие и неверующие - в некотором смысле все время на него реагировали. Двенадцать долгих лет евреи были объектом смертельной ненависти, столь же безосновательной, сколь и беспощадной. Двенадцать долгих лет мир оставался пассивным и равнодушным, не тревожась о том, что может не стать евреев. Двенадцать долгих лет весь мир действовал сообща, добиваясь того, чтобы евреи захотели отказаться от своего еврейства - в любом месте, в любое время и любым способом. И, однако, на этот беспрецедентный призыв к коллективному самоубийству евреи ответили неожиданной волей к жизни, невероятной при таких обстоятельствах верностью цели коллективного выживания.

В обычное время подобное явление можно было бы расценить просто как сочетание ностальгических переживаний с неосознанной верностью групповым интересам, т.е. как нечто близкое племенному инстинкту самосохранения. Не в силах взглянуть в лицо Освенциму, я сам долгое время так думал, не придавая особой важности выживанию евреев, которое казалось мне выживанием ради выживания. Я ошибался: гораздо больше правды было даже в самой плоской еврейской философии выживания послевоенного периода. Ибо в век Освенцима преданность идее выживания евреев уже сама по себе есть колоссальный по своему значению акт вер-

ности и столь же колоссальный - пусть пока еще и частичный - акт веры. Даже просто остаться евреем после Освенцима - значит смотреть прямо в лицо демонам Освенцима в любых обличьях и свидетельствовать против них. Это значит верить в то, что эти демоны не могут, не должны и никогда не одержат победу, и поставить на эту веру все: свою жизнь, жизни детей и их детей. Быть евреем после Освенцима - значит вырвать из бездны отчаяния надежду - надежду для себя и всего мира. Говоря словами одного из выживших узников Берген-Бельзена, евреи после Освенцима должны повторять, как "Шма Исраэль": "Да не будет второго Освенцима, второго Берген-Бельзена, второго Бухенвальда - нигде и ни для кого в мире!"

Чем объяснить такую верность евреев своему еврейству, тогда как от них можно было и - по всем законам человеческой природы - следовало бы ожидать полной деморализации и отчаянного бегства от своей национальной идентичности? Почему после Освенцима утратило былое значение существовавшее прежде разделение евреев на верующих и неверующих, ортодоксальных и либеральных, а на его место пришло новое и более важное разделение - на тех, кто верен идее выживания евреев и хочет, чтобы они были отмечены и сочтены, и на тех, кто бежал от своего еврейства и пытается представить это бегство как слияние с человечеством вообще? Я считаю, что этому есть только одно объяснение: из Освенцима звучит повелевающий Голос; и есть евреи, которые его слышат, и евреи, которые затыкают уши.

И вот главный вопрос: где был Бог в Освенциме? Много лет я находил утешение в предлагаемом Бубером образе затмения Бога. Этот образ, по-прежнему сохраняющий смысл в других случаях, теперь кажется мне неприменимым к Освенциму. Совершенно ясно, что из Освенцима не раздастся и никогда не раздастся *спасающий* Голос, но оттуда слышится и с самого начала слышался - пусть очень слабо - *повелевающий* Голос. Его слышат верующие евреи и знают, откуда он. Его слышат и неверующие евреи, несмотря на то что они не знают, кому он принадлежит. В Освенциме евреи увидели абсолютное зло. Они были и остаются им отмечены, но и среди этого зла они слышат непреложное повеление: *"Евреям запрещается позволить Гитлеру одержать посмертную победу"*. Им предписывается выжить, оставшись евреями, дабы не погиб еврейский народ. Им предписывается помнить жертвы Освенцима, дабы не погибла их память. Им запрещается терять веру в человека и его мир и становиться циниками или отрешаться от всего земного, дабы они не стали пособниками сил, стремящихся отдать мир демонам Освенцима. Наконец, им запрещается отчаиваться в Боге Израиля, дабы не погиб иудаизм. Неверующие евреи не могут заставить себя уверовать просто актом воли, и это не может быть им предписано, и все же они могут исполнять повеление Освенцима. И верующие евреи, которые остались со своим Богом,

могут быть вовлечены в новые, возможно совсем отличные от прежних, отношения с Ним. Только одно совершенно исключается: на попытку Гитлера разрушить иудаизм евреям запрещается отвечать собственным участием в его разрушении. В прежние времена самым страшным грехом для евреев было идолопоклонство. Сегодня самый страшный грех - ответить Гитлеру его же делами.

Согласно мидрашу, Бог даже во времена безысходных несчастий только "кажется" бессильным, потому что все еще ожидается Мессия. В "Ночи" Эли Визеля Бог качается на виселице, а для героя книги Визеля "Ворота леса" Мессия, который в состоянии прийти и все же не пришел в Освенцим, просто немыслим. Однако тот же самый герой утверждает: "Именно потому, что слишком поздно, нам и предписывается надеяться". Еще он произносит Кадиш, "это торжественное заверение в верности, полное величия и безмятежности, с которым человек возвращает Богу Его венец и Его скипетр". Но как евреи могут вернуть их Богу после Освенцима, до сих пор непонятно. Столь же непонятно и то, как может Бог их принять.

### III

Нацистский Голокауст сблизил евреев и христиан - и в то же время еще больше отдалил их друг от друга. Первая из этих двух истин утешительна и очевидна. Вторая - печальна, запутанна и невнятна, но, может быть, особенно важно посмотреть в лицо именно этой правде. Через пропасть, которой Гитлеру удалось разделить евреев и христиан, можно перекинуть мостик лишь в том случае, если будет признано ее существование. А перебросить этот мостик бесконечно важно для будущего - как иудаизма, так и христианства.

Поскольку объективный подход к этой теме вряд ли возможен, я предпочитаю изложить свою позицию как результат развития моих субъективных взглядов. Двадцать лет назад я полагал: то, что некогда разделяло евреев и христиан, оказалось ничтожно малым рядом с тем, что их теперь объединило, - рядом с их противостоянием нацизму. Я, конечно, знал о существовании нацистской церкви "Немецкие христиане" и о том, что в нее входили уважаемые и даже выдающиеся теологи. Но когда дело шло о моей родной Германии, для меня имели значение не христиане-нацисты, но христиане-антинацисты, как бы мало их ни было: не "Немецкие христиане", но Исповедующая церковь Германии. А в теологии для меня имели значение взгляды таких людей, как Барт и Тиллих, которые смогли распознать нацистское идолопоклонство и бесстрашно вступить с ним в борьбу. И я по-прежнему преклоняюсь перед Кьеркегором - первым христианским философом, который постиг природу и глубину проникновения современного идолопоклонства и который наверняка попал бы в концлагерь, случись

ему жить и писать в нацистской Германии. И по сей день верность христиан христианству поддерживает меня в моей верности иудаизму. И когда является новое поколение христианских теологов, чтобы провозгласить смерть Бога, я - как еврей - чувствую себя покинутым и преданным.

В средние века раввины считали, что для Бога "праведные неевреи" равны первосвященнику, но они, в сущности, мало знали о христианстве, а об исламе и вовсе ничего. Средневековые еврейские философы признавали христианство и мусульманство настоящими монотеистическими религиями, что удивительно, если вспомнить характер еврейско-христианских и еврейско-мусульманских отношений той поры.

Однако опыт нацизма и противостояние ему христиан (а это было еще во времена моего отрочества) убедили меня в том, что сейчас евреи должны признать: христиане - как и мусульмане - не только утверждают своей верой бытие Единого Бога, но и находятся в живой связи с Ним. Я не знаю, какой может быть отсюда вывод. Я никогда не принимал знаменитую доктрину Розенцвайга о "двойном союзе": согласно этой доктрине, все, кроме евреев, которые уже и так "с Отцом", чтобы обрести Его, нуждаются в Сыне. Как могут современные евреи молиться об обращении в христианство всего нееврейского мира, когда даже в средние века они умели чтить исламский монотеизм? Идеи Розенцвайга\* явно устарели в эпоху, когда сами христиане начинают заменять миссионерскую деятельность диалогом между религиями. Да и для самого Розенцвайга, мне кажется, эта доктрина была лишь одной из стадий его собственного освобождения от современного язычества.

Таким образом, хоть я и очень нуждаюсь в еврейском истолковании христианства, у меня его нет, и приходится пока что довольствоваться готовностью к еврейско-христианскому диалогу. Что же касается перспектив такого диалога, то, признаюсь, с годами я все больше разуверяюсь в том, что многовековое триумфалистское отношение христиан к иудаизму действительно вытесняется эпохой еврейско-христианского диалога. Учитывая происходящие в христианской Церкви изменения, в частности церковные декларации, осуждающие антисемитизм и снимающие с евреев обвинения в богоубийстве, моя точка зрения может показаться странной и даже порочной. И все же, по моему убеждению, последние события показали, что она отражает реальную ситуацию.

Большинству беспристрастных наблюдателей всегда представлялось очевидным, что со времен Просвещения именно секуляристы возглавляли борьбу за эмансипацию евреев: одни христианские

---

\* Франц Розенцвайг (1886-1929) - один из самых оригинальных еврейских философов Нового времени. В своей главной книге "Звезда избавления" (1921 г.) Ф.Розенцвайг предлагает считать действительными "два Союза": Союз Бога с Израилем и Союз Бога с человечеством во Христе.



институты принимали эту эмансипацию, другие ей противостояли, но едва ли какие-либо из них за нее боролись. Я же до самого последнего времени не признавал (или не хотел признавать) этот простой, очевидный для многих факт. Я видел различие между современным нацистским и извечным христианским антисемитизмом. Но признать связь между ними было бы для меня невыносимо. В мрачные годы нацизма и некоторое время спустя по-человечески просто невозможно было видеть врагов со всех сторон. Однако двадцать пять лет спустя необходимо взглянуть в глаза и этой горькой правде.

Я ограничусь двумя примерами, оба они касаются христиан, противостоявших нацизму. В 1933 г. в Германии многие евреи (в том числе и я) считали настоящим святым кардинала Фаульхабера, видя в нем борца с нацизмом и нацистским антисемитизмом. Этот образ сохранился у меня на долгие годы. Я читал проповеди кардинала на эти темы, но как-то не понимал, что именно в них говорилось. И лишь три года назад, когда мне попалась талантливая работа Гюнтера Леви "Католическая церковь и нацистская Германия", я вдруг осознал, что Фаульхабер ограничивался защитой лишь ветхозаветных евреев и даже делал особую оговорку, разъясняющую, что он не защищает современных евреев. Леви пишет: "Необходимо отличать, - говорил кардинал верным христианам, - народ Израиля, живший до смерти Христовой, служа орудием божественного откровения, от евреев, которые после Его смерти стали вечными странниками на земле. Но даже и еврейский народ древности не вправе считать себя источником библейской мудрости. Столь удивительны эти законы, что хочется воскликнуть: "Народ Израиля, не ты взрастил это в своем саду. Это осуждение ростовщического захвата земель, этот протест против удушения крестьян долгами, этот запрет ростовщичества рождены не твоим духом".

Не часто христианская вера в еврейскую Библию как откровение использовалась столь извращенно.

\* \* \*

Мой второй пример будет еще печальнее, потому что речь пойдет не о ком-нибудь, но о всеми любимом Дитрихе Бонхёффере, который был бесстрашным христианским свидетелем против нацизма и умер за это как мученик. Мне до сих пор еще трудно поверить, что его протест против арийского законодательства касался лишь его применения к крещеным евреям. Но еще труднее поверить в то, что эти слова Бонхёффер написал в нацистской Германии в ответ на нацистский антисемитизм: "Однако меры, принимаемые государством против еврейства, воспринимаются Церковью еще и в некотором совершенно особом контексте. Церковь Христова никогда не забывала о том, что "избранный народ", пригвоз-

дивший Искупителя мира к кресту, должен нести на себе проклятие за свое деяние в долгой истории страдания...”

Вместо собственного комментария я предпочитаю процитировать американского теолога Дж.Курта Риларсдама: “Мы все считали Дитриха Бонхёффера хорошим христианином, возможно, даже мучеником. Он смело настаивал на “царских правах Искупителя” в Его Церкви. Более того, он утверждал, что крещеные евреи имеют такие же права в Церкви, как и другие христиане, хотя в гитлеровской Германии эта позиция не пользовалась единодушной поддержкой Церкви. И, однако, оставаясь в рамках христианской традиции проклятия, Бонхёффер без колебания обратился к ней для ‘объяснения гитлеровской программы в отношении евреев, сохранивших верность своей вере”.

Справедливости ради следует добавить, что эти строки были написаны Бонхёффером в 1933 г. (когда, по словам его друга Эберхарта Бетге, он все еще страдал “оторванностью от реальной жизни”); что его противостояние нацизму стало более решительным, когда перешло в секулярно-политическую сферу; наконец, что он рисковал собственной жизнью, спасая евреев. И все же я до сих пор не располагаю никакими свидетельствами того, что Бонхёффер когда-либо полностью отверг христианскую “традицию проклятия”, хотя я был бы рад получить такое свидетельство. С самого начала он противостоял проникновению расизма в Церковь и выступил в защиту крещеных евреев. В 1940 г. он обвинял Церковь в том, что она “молчала, когда должна была кричать, потому что кровь невинных громко взывала к Небу... она виновна в смерти самых слабых и незащитных братьев Иисуса Христа”. Но в годы жесточайшего с начала истории мученичества евреев отверг ли он тысячелетнюю христианскую традицию и стремился ли найти (пусть только мысленно) связь с евреями, “сохранившими верность вере”, *потому что* - а не “хотя” - они эту верность сохранили? Сколь по-иному сложилась бы борьба Бонхёффера, если бы он сразу же отверг “христианскую традицию проклятия”? Сколь по-иному сложилась бы судьба евреев в наше время, если бы вся его Церковь отвергла эту традицию!

\* \* \*

В Америке, конечно, дело всегда обстояло иначе, и в 60-е годы все церкви стали совсем не такими, какими были в 40-е годы, а отношение христиан к евреям переживает исторически обусловленные изменения. Однако возникает вопрос: не связаны ли эти отличия главным образом с характером американской демократии? И еще: соответствует ли это изменение в отношении христиан к евреям по своей радикальности тому, что после Освенцима стало категорическим императивом? И здесь тоже будущее еврейско-

христианского диалога может быть спасено только беспощадным признанием правды. А правда, которую я сейчас вынужден признать, состоит в том, что церковному христианству легче всего отбросить древнее обвинение в богоубийстве, труднее - увидеть корни антисемитизма в Новом Завете, но самое трудное для него - признать тот факт, что и евреи, и еврейская вера все еще живы. Сохранение еврейства после прихода христианства оказалось неудобным обстоятельством для теологов, они стали воспринимать иудаизм как некое ископаемое, анахронизм, тень. Нелегко отказаться от доктрины, господствовавшей два тысячелетия, которая приобрела не только религиозную, но и секулярную, как у Тойнби, и антирелигиозную, как у Маркса, формы. Нелегко признать, что и евреи, и еврейская вера прошли несломленными через целую эру христианства. Но как могут евреи, сколько бы они ни старались, услышать голос Бога, обращенный к христианской Церкви, если даже после Освенцима этот старый навет все еще не отброшен полностью и категорически? И как спрашивают они - могут христиане вступить в диалог с евреями, если не признают, что с ними за одним столом сидят не призраки, но живые?

Во время критических событий мая-июня 1967 г., когда государству Израиль, ставшему самым убедительным доказательством существования еврейского народа, угрожало уничтожение, эти вопросы оказались мучительно важными для всех евреев, озабоченных судьбой еврейско-христианского диалога. Западная пресса прекрасно поняла, что Израиль борется за свою жизнь. Но лишь очень немногие представители христианской Церкви обнаружили подобное же понимание. Чем объяснить нейтральную позицию Церкви, когда ей нужно было выбирать между требованием Израиля на право существовать и требованием арабов на право его уничтожить? Чем иным, как не давнишними, бессознательными, теологически обусловленными сомнениями в том, что этот "ископаемый" Израиль в самом деле имеет право на существование? Чем объяснить тот факт, что христиане всегда так волновались за арабских беженцев из Израиля и ничуть не интересовались еврейскими беженцами из арабских стран? Чем, если не давнишним, уже почти забытым церковным учением, согласно которому евреи (в отличие от арабов) не должны иметь землю, а значит, и никаких прав? Почему церковные власти не беспокоились, когда в течение двух десятилетий мусульмане контролировали христианские Святые Места (и оскверняли еврейские Святые Места), а теперь так сильно удручены тем, что эти земли контролируют евреи?

\* \* \*

Еще более драматический вопрос был поставлен событиями 1967 г. В течение двух долгих недель мая еврейским общинам во

всем мире мерещился призрак второго Голокауста в том же самом поколении. В течение двух недель они слышали из Каира и Дамаска те же слова, которые некогда раздавались из Берлина и которые, несомненно, и теперь принадлежали ученикам Йозефа Гёббельса. Две недели еврейские общины ожидали от христиан слов понимания и участия. Если из светских кругов такие слова в какой-то мере прозвучали, то церкви ответили почти единодушным молчанием<sup>3</sup>. И снова евреи остались в одиночестве. Выходя за рамки всякой политики, этот факт стал травмой для евреев независимо от их политической ориентации - для несионистов и даже антисионистов, так же как для сионистов. Более того, это и теперь стоит между евреями и христианами: ведь когда евреи спрашивают о том, почему христиане с нравственных позиций не протестовали против нового Освенцима, это по-прежнему воспринимается как обращенное к христианам требование встать на сторону Израиля и против арабских стран в сфере политики.

Всякий еврей, серьезно обдумывающий этот драматический вопрос, безусловно, отвергнет предположение о том, что христианские церкви сознательно покинули евреев перед угрозой нового Голокауста. Что же тогда обнаружило молчание христиан весной 1967 г.? Я думаю, не старинный христианский антисемитизм, но скорее новую еврейско-христианскую проблему - страшную правду о том, что Гитлер, вопреки своей воле сблизивший евреев и христиан, одновременно осуществил свою волю и еще больше отдалил их друг от друга.

В Освенциме евреев уничтожали потому, что они были евреями; христиан уничтожали, только если они были святыми, но святых мало как среди христиан, так и среди евреев. Гитлер придал новый, извращенный смысл древнему еврейскому учению о том, что еврей - всякий, кто родился евреем. Он также придал новый, извращенный смысл древнему христианскому учению о том, что христианином можно стать лишь посредством акта добровольного обращения. И вот с помощью хитрости и устрашения он ввел христиан в соблазн. Гитлер стремился создать пропасть между евреями и христианами, и это ему удалось, но ужас в том, что и после смерти он добивается все новых успехов. После Освенцима евреи живут с сознанием покинутости, а христианам невыносимо признать свою ответственность за эту покинутость. Они знают, что, будучи христианами, они должны были добровольно отправиться в Освенцим, где - по своей воле или против нее - оказался бы их Учитель. И их терзает чувство вины, которое тем сильнее, чем меньше для него оснований. Отсюда неспособность христиан взглянуть в лицо Освенциму. Отсюда обращение христиан к снимающим остроту проблемы обобщениям. Отсюда и их молчание в мае 1967 г. Если в мае 1967 г. христианские церкви не выразили протест против нового Освенцима, то дело было не в их безразличии к угрозам Каира и Дамаска, а скорее в том, что

они ничего не слышали. Христиане не осознали опасность второго Голокауста потому, что им еще только предстоит осознать первый.

Перекинуть мостик через созданную Гитлером пропасть между христианами и евреями бесконечно важно, и на встрече евреев и христиан, предшествовавшей событиям мая 1967 г., я сделал робкий шаг в этом направлении. Я сказал, что если бы в гитлеровской Европе каждый христианин последовал примеру датского короля и надел желтую звезду, то сегодня в Церкви не было бы ни растерянности, ни отчаяния, ни разговоров о смерти Бога. Я всячески подчеркивал, что как еврей, живущий после Освенцима, я не могу выступать в качестве судьи, но исключительно в качестве свидетеля. Чтобы устранить всякое сомнение, я пояснил - вполне откровенно, хотя и неучтиво, - что, когда Гитлер пришел к власти, мне было 16 лет и я тогда (как и теперь) не был уверен, что не стал бы нацистом, не родился я евреем. Но один видный христианский теолог, сам всю жизнь ненавидевший нацизм, истолковал мои слова как проявление еврейского триумфализма. Вот как глубока еще пропасть, которой несколько десятилетий назад Гитлер разделил христиан и евреев. Вот как легко даем мы ему одерживать новые, посмертные победы.

#### IV

На другой публичной встрече в марте 1967 г. я задал следующий вопрос: "Можем ли мы сказать (подобно Иову), что на вопрос Освенцима будет дан какой бы то ни было ответ в случае прекращения затмения Бога и Его явления нам? Невозможный и нестерпимый вопрос".

Менее чем через три месяца этот чисто гипотетический вопрос стал реальным, когда в Иерусалиме угроза тотального уничтожения обернулась внезапным спасением. Тогда атеисты заговорили о чудесах, а прожженные западные корреспонденты обратились к библейским образам.

Этот вопрос действительно невозможный и нестерпимый. Даже вопрос Иова не получил ответа в божественном Присутствии, но ему были возвращены дети. Дети Освенцима не будут возвращены, и вопрос Освенцима не получит ответа в спасающем божественном Присутствии.

И все-таки: позволено ли евреям после Освенцима отчаиваться в спасении из-за Освенцима? Позволено ли им отвергнуть всякую надежду и всякую радость? Но, с другой стороны, возможна ли какая-нибудь надежда и какая-нибудь радость, обретенная ценой забвения? Любой ответ на эти вопросы означал бы новую победу Гитлера и потому невозможен.

Именно перед таким невозможным и нестерпимым противоречием оказались верующие евреи в результате событий мая-июня 1967 г. в Иерусалиме. Эти события высветили совершен-

но новую, еще ожидающую осмысления картину - построенное в боевой готовности перед лицом угрозы, но все же свободное еврейское государство, восстанавливающее из руин и пепла. Исключительно из-за связи 1967 г. с Освенцимом военная победа с неизбежностью приобрела религиозное измерение (хотя вообще иудаизм редко радуется победам, и никогда они не бывают для него самоцелью).

В этой связи я хочу процитировать недавно полученное мной письмо от профессора израильского университета Бар-Илан Хэролда Фиша: "Хочу рассказать Вам о разговоре, который состоялся у меня прошлым летом с коллегой-психологом, во время войны служившим артиллерийским офицером на Синайском полуострове. Я спросил его, как он объясняет замечательный героизм обыкновенных солдат на линии фронта. Ведь как Вы, наверное, знаете, в то время достойный восхищения героизм был обычным делом, а простое выполнение обязанностей - исключением. Меня интересовал психологический механизм такого поведения. К моему удивлению, он ответил, что действиями всех солдат руководили память о Голокаусте и сознание того, что *самое главное - чтобы это никогда не повторилось*. Было очевидно зловещее сходство между заявлениями арабских лидеров, повторенными по радио и в газетах, и памятными для нас угрозами нацистов. Мы переживали психоз Катастрофы: нас окружали враги, угрожавшие нам уничтожением и обладавшие средствами и решимостью выполнить свою угрозу. И когда кольцо вокруг нас сомкнулось и помощь казалась бесконечно далекой, мы вдруг заметили побелевшие лица соседей, переживших Освенцим и Берген-Бельзен. Причина их ужаса была слишком понятна. Годы, разделявшие эти события, мгновенно отступили, и они вновь вернулись в тот реальный мир кошмаров наяву. Темная ночь опустилась на наши души. *И спасло нас то предписание, которое Господь истории произнес в Освенциме*. Я сказал другу, что не могу вполне принять его объяснение, так как у большинства солдат не было личных или семейных воспоминаний о Катастрофе европейского еврейства; они приехали из Северной Африки, или Йемена, или даже из соседних арабских стран, где в те времена такие ужасы были неизвестны. Разве могли они, подобно тем, кто пережил Бухенвальд, ощутить сходство ситуаций? Он ответил, что прошедшие двадцать лет привели к тому, что Голокауст стал коллективным опытом, воздействующим независимо от их воли на умы всех - даже молодых евреев, для которых история диаспоры завершилась с началом независимости народа Израиля".

Исключительно из-за связи событий 1967 г. с Освенцимом евреи должны и трепетать, и ликовать. Они должны трепетать, дабы никакой свет после Освенцима не рассеял тьму Освенцима. Они должны ликовать, дабы эта тьма не сгустилась еще больше после Освенцима. Ликуя после Освенцима ("жив народ Израиля"), евреи должны остаться евреями - свидетельствуя миру и готовя пути Богу.

---

П Р И М Е Ч А Н И Я

---

<sup>1</sup> Вспомним недавнюю пропагандистскую кампанию в Польше. По существу, это переписывание истории Голокауста, в которой допускается возможность сотрудничества евреев с нацистами в деле их собственного уничтожения.

<sup>2</sup> См., например: *Mosse J.L.* The crisis of German ideology. N.Y., 1981.

<sup>3</sup> См.: *Eckardt A., Eckardt R.* Again silence in the Churches. - *Christian Century*. Chicago, 1967, vol.94, № 30-31.

ЭМИЛЬ Л.ФАКЕНХАЙМ

## О ХРИСТИАНСТВЕ ПОСЛЕ ГОЛОКАУСТА

### I

"Разве то поколение было более грешным, чем последующие?.. Разве весь народ был испорченным, разве не было праведников в Иерусалиме - ни единого, кто мог бы остановить Божий гнев?.. Нет, его разрушение было предопределено; напрасно осажденный город в тоске искал спасения: вражеская армия сокрушила его, охватив со всех сторон мощным кольцом; и небеса не разверзлись и не послали никакого ангела, кроме ангела смерти... Значит ли это, что праведные должны страдать вместе с неправедными?"

Что нам на это ответить? Должны ли мы сказать: "С тех пор минуло уже почти две тысячи лет; подобного ужаса мир никогда не видел прежде и не увидит в будущем; мы благодарны Богу за то, что живем в мире и безопасности, за то, что крики тоски тех дней почти не достигают нашего слуха..."

Можно ли вообразить что-либо более трусливое и безнадежное, чем такие слова? *И разве можно объяснить необъяснимое тем, что это случилось только однажды в истории? И не то ли необъяснимо, что это вообще случилось? И разве тот факт, что это вообще случилось, не может сделать необъяснимым все, даже самые объяснимые события?*<sup>\*1</sup>.

Мы приводим здесь эту цитату из Кьеркегора, потому что, когда речь идет о христианстве перед лицом Голокауста, этот текст оказывается в самом центре нашей темы. Достаточно даже этого отрывка, чтобы сразу же заподозрить, что христианство, подобно философии, в результате Голокауста дало трещину и ему нужен

---

*Fackenheim E.L.* To mend the world. Foundations of Post-Holocaust thought. N.Y., 1982, с. 278-294 (Concerning Post-Holocaust Christianity).

© О.В.Боровая, перевод, 1994

\* Выделено Э.Л.Факенхаймом.



"тиккун"\* . Кьеркегор - несомненно, величайший, самый смелый и бескомпромиссный христианский философ современности - дал неожиданно неубедительный, даже для его времени, ответ на собственный смелый вопрос: человек всегда виновен перед Богом, и эта мысль назидательна и укрепляет нас в вере. Это неубедительный ответ, когда речь идет о разрушении Иерусалима в 70 г. н.э., а в отношении Голокауста - оскорбительный для человека и не возвеличивающий Бога. Неужели дети были виновны перед Богом? А их матери? А *доходяги*? Разве мы виновны, когда плачем, протестуем, обвиняем от их имени? Разве может "укреплять нас в вере" какое бы то ни было соотнесение с Богом этих стонов, предсмертных хрипов и не менее страшной тишины? Несомненно, даже христианская Радостная Весть о том, что Бог спасает во Христе, перечеркивается этой вестью-ответом.

С самого начала необходимо подчеркнуть, что я вовсе не собираюсь возобновлять здесь извечный еврейско-христианский спор об искуплении. Этот спор, который в течение двух тысячелетий оставался бесплодным, после Голокауста может опуститься до непристойности, если дело дойдет до сравнения разных страданий и если сам Голокауст станет предметом теологической дискуссии. Вместо того чтобы возобновлять этот или любой другой еврейско-христианский спор, я попытаюсь проникнуть в самопонимание христианства, дабы помочь ему взглянуть в лицо Голокаусту. Это должно служить более широкой цели - обновлению (исправлению) еврейско-христианского диалога.

Я намеренно говорю об обновлении и исправлении. Я начал эту книгу с философии Франца Розенцвайга, который, оставаясь в рамках иудаизма и в то же время встав над ним, смог впервые в истории еврейской мысли признать христианский Союз с Богом с еврейской точки зрения. Затем я постарался показать, что в после-константиновский, послегегелевский период возникает потребность в диалогической открытости, причем для евреев - независимо от исхода - диалог с христианством приобретает центральное значение, так как позволяет подойти к современной интерпретации Откровения, что существенно для обеих религий. Теперь, когда мы оказались в жестких рамках "ситуации после Голокауста", эти высокие цели стали недостижимыми; прежде нужно решить труднейшую задачу: сузить пропасть между "арийцами" и "неарийцами", т.е. между большинством христиан и всеми евреями, пропасть,

---

\* "Тиккун" на иврите значит "поправка, исправление". Это слово стало одним из ключевых в учении Ицхака Лурии, еврейского мистика XVI в., создавшего один из вариантов каббалы, мистической еврейской теософии. В центре учения И. Лурии находится идея "ломки сосудов" - самоотчуждения Бога в мир - и предстоящего "исправления" ("тиккун"), под которым понимается восстановление целостности божественного бытия и возвращение мира к Богу, т.е. в первоначальное совершенное состояние.

созданную и узаконенную в 1933 г. и ставшую чудовищной реальностью в эпоху господства Антихриста в христианской Европе. И говорить, что это случилось "только однажды" и "давно", было бы "трусливо и безнадежно", даже если бы простое обращение к газетам (например, сообщение о сессии ООН) не подтверждало фальшивость этих слов. Мы горячо молимся о конце Голокауста и о том, чтобы он случился "только однажды". Но антисемитизм в СССР, нацисты, живущие на свободе в Аргентине, снижение рождаемости среди евреев и изоляция Израиля - все это сурово свидетельствует о том, что последствия Голокауста все еще сохраняются.

## II

Для христианства невозможен "тиккун", пока не будет признано, что оно дало трещину. А христианские теологи, за исключением немногих, избегают такого признания. Одни утверждают, что этот "ужас" случился "только однажды" и "давно", - конечно, не две тысячи лет назад, но все-таки больше тридцати. Другие доказывают, что Голокауст произошел вовсе не однажды, что сегодня совершаются другие "голокаусты", поэтому, чтобы не отвлекать внимание от новых, "старый" Голокауст полезно сопоставлять с другими, а то и вовсе забыть. Я, конечно же, не отрицаю, что такие ужасы нашего столетия, как голод в Африке, пытки в ГУЛАГе, события, происходящие сейчас\* в Камбодже, должны вызвать глубокую тревогу как у евреев, так и у христиан. В некоторых случаях это должно не только затрагивать нравственность, но также отражаться и в теологии. Однако эта тревога утрачивает свою подлинность, как только ею начинают злоупотреблять, чтобы избежать признания уникальности того скандала, каким Освенцим стал для христианства. А поскольку современная христианская теология достаточно смела и не боится скандалов, то есть основания подозревать здесь глубокую непризнанную травму христианства.

Попытаемся разобраться в этой травме с помощью трех вопросов, ставя их в порядке возрастания теологической значимости. Но даже первый вопрос заметно травмирует христиан, судя по тому, что, будучи заданным, он остался почти незамеченным. *Где был бы Иисус из Назарета, окажись он в оккупированной нацистами Европе?* Если он был тем, кем его считают, он по своей воле отправился бы в Освенцим или Трешлинку, даже если бы был "арийцем", как утверждала нацистско-христианская<sup>2</sup> доктрина. А если бы он не отправился туда по своей воле, его бы загнали в вагон для скота и отправили туда против воли, ибо он был не "арийцем", а евреем. Иисус, отправляющийся в Освенцим

---

\* Т.е. в 1981 г.

по своей воле, обнаруживает, сколь малочисленны его ученики во времена великих испытаний и сколь немного было святых, в том числе и среди христиан. Иисус, отправляемый в Освенцим против воли, обнаруживает еще более ужасную правду: не будь юдофобии в самом христианстве, Освенцим был бы невозможен в сердце христианской Европы.

Здесь дело идет о большем, нежели простая необходимость признать грех. Христиане всегда умели каяться в своих грехах - даже в грехе распинания Христа снова и снова. Но одно дело - распинание Христа *вообще* и совсем другое - вполне конкретное распинание шести миллионов людей, в частности беспомощных детей, их рыдающих матерей и безмолвных *доходяг*. Разумеется, разработкой плана и его осуществлением занимались лишь специальные государственные служащие и руководящие идеологи. Но нет нужды объяснять христианским теологам, что такое соучастие. А соучастием в этом случае было возвешение (конечно, "только для виду") "арийского Евангелия", стремление обойти евреев стороной при встречах на улице, нежелание знать то, о чем догадывались все, и молчание - в то время как слова "Евреи - наши братья" или "Мы все евреи" могли бы стать словом Спасения. Дитрих Бонхёффер обвинил Церковь в том, что она "не подняла голос в защиту жертв и не нашла способа прийти им на помощь... она виновна в смерти самых слабых и незащищенных братьев Иисуса Христа"<sup>3</sup>. Что можно добавить почти через полвека к этому обвинению, высказанному в годы Голокауста великим христианским теологом и мучеником? Остается лишь задать простой, но беспощадный вопрос: почему в эти почти полвека реакция христианской теологии была столь вялой и столь поверхностной? Почему она была даже двусмысленной?

Объяснить это можно лишь глубокой, непризнанной, религиозной и теологической травмой. В отношении нехристианских миров - особенно Третьего мира - христиане сейчас стараются заменить свою прежнюю, миссионерскую установку стремлением "достичь взаимопонимания". Эта перемена, справедливо понятая как необходимость, считается смелой, радикальной, рискованной, так как она ставит под угрозу (или так только кажется) универсальность притязаний христианства на обладание Истиной. Однако эта смелость, радикальность и риск бледнеют рядом с тем, чего требует от христианства другая необходимая перемена, суть которой - раскаяние в стремлении Церкви, претендующей на статус Нового Израиля, вытеснить иудаизм и еврейский народ. Первая перемена требует новой открытости в отношении к прежде незнакомым или непризнаваемым мирам; вторая - настоящей революции в отношении к миру иудаизма - к миру, изначально знакомому, но принципиально непризнаваемому. Более того, поскольку отрицание иудаизма всегда составляло неотъемлемую часть самоутверждения христианства (что проявилось уже в Новом Завете), то диалог

христиан с евреями и иудаизмом, предпринятый всерьез, - это не просто один из многих диалогов христиан с нехристианами вообще. Для христианского теолога это - не менее радикальное предприятие, чем (говоря языком Хайдеггера) "разрушительное восстановление" всей христианской традиции, - предприятие, исход и последствия которого непредсказуемы.

Вот сколь серьезен этот риск. Конечно, потребность пойти на это существует еще с тех пор, как послегегелевская эпоха сделала невозможным христианский константинизм. Однако в эпоху Освенцима эта потребность не просто стала новой жизненной необходимостью. Дело еще и в том, что теология, которая откликается на эту потребность, переживает новую, беспрецедентную религиозную травму. Разумеется, между стремлением христианства вытеснить иудаизм и Освенцимом - огромная пропасть. Мир Голокауста стремился к умерщвлению еврейских тел и душ, в то время как для христианской веры человеческая жизнь (а значит, и жизнь евреев) священна, так что даже в худшие времена (например, в период инквизиции) христиане сжигали тела евреев, чтобы спасти их души. И тем не менее ужас в том, что края этой пропасти соединяет тонкая нить. Стремясь христианизировать индейцев или китайцев, христиане никогда не желали их уничтожить. Но стремление сделать "старый" Израиль частью Нового Израиля подразумевало (и подразумевает) именно это. Исходя из того, что *само существование* евреев (неважно - верующих, неверующих, агностиков, но так или иначе живых людей, не переставших быть евреями) представляет собой камень преткновения для христианской теологии, стремящейся вытеснить иудаизм, христианский богослов Дж.Курт Риларсдам, безусловно гиперболизируя, заключил: для христиан всегда было только два хороших еврея - мертвый и крещеный. Значит, ниточка, соединяющая края пропасти, - это мысль о том, что, строго говоря, евреи - и только евреи - вообще не должны существовать.

Христианский теолог, готовый исследовать эту травму в области религиозной жизни, при серьезном отношении к делу обнаруживает еще одну травму - на этот раз в области теологии. Он должен спросить себя: насколько убедительной и внутренне правдивой может быть та теология, которой мы занимаемся сейчас, в безопасности западных семинарий, если она совместима с трусостью, внутренней лживостью и очевидной безнравственностью христианской жизни и мысли там и тогда, когда за истинное следование за Иисусом нужно было дорого платить? Гитлер, Гиммлер и Эйхман были крещеными, и, однако, Церковь никогда не угрожала им - как и рядовым палачам - отлучением. Протесты Ватикана в тех редких случаях, когда они вообще раздавались, по признанию самих их авторов, не были продиктованы "ложным чувством сострадания" (сострадание по отношению к евреям считалось ложным чувством). И в то время как героическая Исповедующая церковь

Германии действительно выступала в защиту христиан-“неарийцев”, евреев она покинула. Главное для этих скорбных размышлений - не только “простое христианство” христианских грешников, в числе которых были запутавшиеся, оппортунисты и т.п. Для христианского теолога гораздо существеннее и печальнее христианство христианских святых, причем их теология гораздо важнее, чем их собственная жизнь. (В самом деле, неспособность христиан противостоять нацистской юдофобии была обусловлена юдофобией целого ряда христианских святых, в том числе Иоанна Златоуста, Августина, Фомы Аквинского и Мартина Лютера.) И как же христианский теолог может быть уверен, что сейчас в его теологии говорит Святой Дух, если в течение всей истории христианства Он ничего не говорил (а если говорил, то в лучшем случае двусмысленно) о евреях и еврейской вере и если во время величайшего испытания христианство оказалось на грани катастрофы? Ясно, что доверие теологии к самой себе тоже дало трещину. Вопрос в том, возможен ли здесь “тиккун”.

Карл Барт - последний из великих христианских теологов, кто поддерживал идею вытеснения иудаизма, и, возможно, единственный, кем в то мрачное время, несомненно, во многом руководил Святой Дух, - Карл Барт все-таки теологически думал *о евреях*<sup>4</sup>. Христианский теолог, который раскаивается в стремлении христианства вытеснить “старый” Израиль, конечно же, может теологически говорить о евреях только *с евреями* и искать Святого Духа только в диалоге с ними. Но на каких путях Его можно обрести? В 1933 г. была создана и легализована пропасть между “арийцами” (т.е. большинством христиан) и “неарийцами” (т.е. всеми евреями). Сегодня между евреями и христианами возможен лишь такой диалог, который направлен на сужение, если не на уничтожение этой пропасти. Но чтобы эту пропасть сузить, прежде всего необходимо признать ее существование. А такое признание должно показать, что евреи и христиане приходят к этому диалогу с разными задачами.

Для христиан главным может быть теологическое самопонимание. Для евреев на первом месте стоит (а после Освенцима и должна стоять) простая безопасность их детей. Для достижения этой цели евреи стремятся (и это их *моральный долг*) стать независимыми от милосердия других народов. Поэтому они стремятся добиться безопасности путем создания еврейского государства. Для всех евреев, у которых не извращены нравственные или теологические представления, неоспорима идея сионизма, т.е. преданности евреям делу безопасности и подлинного суверенитета государства Израиль. И диалог с христианами не может эту преданность ослабить или отвлечь от нее.

Но при таком определении преданность сионизму после Освенцима должна стать также и делом христиан. Не меньше, чем сами евреи, христиане должны желать того, чтобы существование евре-

ев перестало зависеть от милосердия других народов. В интересах своих партнеров по диалогу они должны желать им независимости от милосердия вообще. В интересах самого христианства они должны желать их независимости - от христианского милосердия в частности. После Голокауста христиане должны раскаяться в христианском грехе - в стремлении занять место народа Израиля в истории Спасения. Но возникает вопрос: как они могут быть уверены в том, что это раскаяние полное и подлинное? На это есть только один ответ: они могут быть уверены в этом, если решительно и твердо поддерживают стремление евреев к независимости не только от воли врагов, но также и от воли друзей-христиан. Без сионизма - как еврейского, так и христианского - Святому Духу нет места в еврейско-христианском диалоге.

Голокауст нанес травму сегодняшним еврейско-христианским отношениям. Но причинил ли он травму также и самому христианству, независимо от этих отношений? Здесь мы обращаемся ко второму вопросу, который Голокауст поставил перед христианской верой. Она утверждает, что Бог во Христе взял на Себя *всякое возможное* в будущем страдание и заместительно искупил *всякий возможный* в будущем грех. Но, как мы уже видели, в Голокаусте "реальностью стало невозможное". Голокауст - это мир зла, антимир, прежде невообразимый и немислимый. Он нанес удар по философской мысли. Он также нанес удар по искусству и литературе. Так неужели не пострадали от него христианская теология и вера? Разве вырвано жало *той* смерти? Разве *тот* грех заместительно искуплен?\*

В какой-то степени ответом на этот вопрос можно считать движение "влево" современной христианской теологии, которая - рискуя заслонить Пасху Страстной Пятницей - воспринимает христианскую Радостную Весть скорее как обещание и начало, нежели как окончательное свершение (здесь можно обнаружить связь "теологии освобождения" и "политической теологии" с непризнанной травмой Голокауста). Если это справедливо, то лучшей иллюстрацией такого движения "влево" христианской теологии может служить эпизод, рассказанный Филиппом Мори. Во время второй мировой войны Мори был участником французского Сопротивления. Позади было несколько лет подпольной борьбы, предательства и вечного страха, что все окажется напрасным. И вдруг ему позвонил друг, чтобы сообщить, с риском для них обоих, Радостную Весть о высадке союзников в Нормандии. И Мори, рискуя своей и чужими жизнями, стал передавать эту весть дальше. Над миром все еще царила тьма. Но вот появился такой всех обнадеживающий свет, что стоило рисковать жизнью, чтобы увидеть его самому и дать увидеть другим.

---

\* Ср. I Кор 15:55-56.

Эта притча не оставляет сомнений. Однако не оставляет сомнений и то, что в ней заключена ее собственная ограниченность. Обнадеживающий свет *сам* был ограниченным. Для детей, матерей и *доходяг* союзники высадились слишком поздно. Хуже того, они не стали бомбить железнодорожные подъезды к Освенциму, пока еще оставалось время. Так неужели *Страстная Пятница оказалась сильнее Пасхи? Неужели попорана сама Радостная Весть о поправке смерти?*

Это был наш второй вопрос. И вот третий, самый болезненный: он возникает, когда пробуешь перенести христианскую теологию и христианскую веру в мир самого Голокауста. Хочется спросить о детях, неспособных выбирать и, значит, несвободных выбрать мученичество. Но Иисус из Назарета не был ребенком. Хочется также спросить о матерях, желавших умереть вместо своих детей, но лишенных возможности выбирать. Но Иисус из Назарета не был родителем<sup>5</sup>. Он был свободным человеком. Эта свобода, несомненно, составляет центр всей христианской доктрины. Но как раз эта свобода и вынуждает задать самый болезненный вопрос. В Освенциме другие свободные люди превращались в *доходяг*, в живых мертвецов. Это новое явление в истории человечества и беспрецедентный скандал. И вот я спрашиваю: *мог бы Иисус из Назарета стать доходягой?*

Либеральная христианская теология (для которой Иисус - человек, и только человек) не может отвергнуть эту возможность, не нанося при этом несправедливого посмертного оскорбления всем тем, кто в Освенциме в действительности стал *доходягой*. Приведем важный для этой темы текст. "Едва попав в лагерь и еще не успев приспособиться, они уже конченные люди, так как физическая слабость или простой несчастный случай делают их непригодными к работе. Время работает против них: они начинают понимать немецкий и разбираться в адской системе правил и запретов, лишь когда их тела уже тронуты распадом и ничто не может спасти их от смертного приговора при медицинском отборе или от смерти в результате истощения. Их жизнь коротка, но число их бесконечно. Они, эти *доходяги*, ходячие мертвецы, составляют костяк лагеря, постоянно обновляемую и вечно ту же безымянную массу не-людей, которые маршируют и работают в молчании, в которых уже угасла искра Божья и которые слишком опустошены, чтобы по-настоящему страдать. Невозможно назвать их живыми, невозможно назвать их смерть смертью; у них нет перед ней страха, потому что они слишком устали, чтобы что-нибудь чувствовать"<sup>6</sup>.

Так был ли Иисус из Назарета свободен от "физической слабости"? Иначе говоря, был ли он человеком в полном смысле? Или оказался счастливым, не знавшим бед и "несчастных случаев"?

Либеральная теология не может уклониться от вопроса о *доходягах*. Что же касается ортодоксии (или неоортодоксии), то она

вынуждена отчаянно хвататься за новые варианты старых теологических дилемм. Если воплощенный Сын Божий был так же человечен, как все человечество, тогда тринитарная теология вместе с либеральной должна признать, что Воплощенный мог стать *доходягой*, в противном случае теология наносит посмертное оскорбление всем тем, кто действительно стали *доходягами*. А если воплощенный Сын Божий *сохраняет* божественный дух и власть, даже воплотившись в узника Освенцима, тогда, конечно, "искра Божья" остается в нем нетронутой, потому что она неприкосновенна. Однако именно эта неприкосновенность и есть жестокая насмешка над всеми, кто неприкосновенными не были, кого уничтожили и кто выжил в результате отчаянной, круглосуточной, смертельной борьбы. Мы уже спрашивали: не была ли христианская Радостная Весть о поправии смерти сама поправана в Освенциме? Есть только один вопрос, еще более тягостный для христиан: не превращают ли эти две возможности, допускаемые тринитарной теологией, то, что некогда было Радостной Вестью, в жестокую шутку? Не получается ли, что в первом случае (воплощенный Сын Божий, полностью очеловеченный, превращен в *доходягу*) нацисты издевательски смеются над жертвами, Отцом, Сыном, над самой Радостной Вестью? ("Где же твой Бог теперь?") А во втором случае (воплощенный Сын Божий неприкосновенен, и потому пропасть отделяет его от жертв) не выходит ли, что Отец и Сын смеются вместе с нацистами? Ведь опыт жертв - жестокая реальность, в то время как опыты тринитарной теологии - всего лишь божественная игра. В этой перспективе становится неотложным и неизбежным тот вывод, который давно уже напрашивается, но до сих пор не формулировался. Однако христианские теологи стремятся понять Радостную Весть как свое достояние. Голокауст нанес по ней удар. Нельзя не содрогнуться, осмысляя этот чудовищный факт.

Чтобы содрогнуться, вовсе не обязательно самому быть христианином. Можно быть и евреем. А будучи евреем, ты далек от христианского тринитаризма. Ты даже можешь усматривать в нем элементы язычества, если не идолопоклонства. Но даже это совсем не означает, что ты должен остаться равнодушен. И если у тебя был хоть один настоящий друг-христианин - настоящий христианин и настоящий друг, - равнодушие для тебя просто невозможно. У меня был такой друг<sup>7</sup>. И когда закон объявил дружбу с евреями преступлением для "арийца", этот христианин - в отличие от большинства других - остался мне другом и рисковал ради меня жизнью. При этом он чувствовал, что им руководит и направляет его действия Святой Дух. И вот - как еврей - я должен спросить: может ли это чувство быть простым обманом и заблуждением?



## III

Теперь, имея в виду этот вопрос, мы обратимся к единственной в своем роде, не имеющей аналогов, христианской молитве. Место весьма подходящее - Берлин, столица Третьего рейха. Время - 10 ноября 1938 г., т.е. день, наступивший вслед за Хрустальной ночью. Время тоже подходящее, потому что этот день показал всему миру, что, преследуя еврейский народ, нацисты не остановятся ни перед чем. Еврейские магазины грабили среди бела дня. Синагоги горели по всей Германии. Еврейские мужчины исчезли, куда - неизвестно, но можно было догадаться. В тот день всякий, кто был в Берлине, видел, что происходит<sup>8</sup>. Но почти никто ничего не сделал. Настоятель Хедвигскирхе Бернгард Лихтенберг прошел по улицам, все увидел и сделал всего одну вещь. Он вернулся в свою церковь и публично помолился "о евреях и всех несчастных узниках концлагерей". И он продолжал публично повторять свою молитву каждый день вплоть до 23 октября 1941 г., когда был наконец арестован.

22 мая 1942 г. Лихтенберг предстал перед судом. (Его тоже судили - как Иисуса.) Его признали виновным в соответствии с несколькими статьями закона. Ему было отказано в снисхождении на том основании, что за шесть месяцев тюремного заключения он "не обнаружил признаков раскаяния или перемены образа мыслей". После этого Лихтенберг попросил слова и сказал следующее: "Господин обвинитель! Меня несколько не интересуют те многочисленные статьи закона, которые Вы мне зачитали. Однако Ваше последнее замечание (тут, как утверждает очевидец, его голос вдруг стал звонче и сильнее. - Э.Ф.) о том, что я не изменился и вновь стал бы говорить и действовать, как прежде, - это, господин обвинитель, совершенно верно".

Тогда председатель суда спросил, как он пришел к тому, чтобы молиться за евреев. Лихтенберг ответил: "На этот вопрос я могу ответить совершенно точно. Это произошло в ноябре 1938 года, когда витрины магазинов были разбиты, а синагоги сожжены... Когда я увидел это разрушение и бездействие полиции, то был поражен и возмущен подобным вандализмом и спросил себя: если все это возможно в упорядоченном государстве, что же еще может помочь?" Затем, выделяя каждое слово, он заключил: "Тогда я сказал себе, что помочь сейчас может только одно: молитва. В тот вечер я впервые молился такими словами: помолимся теперь о гонимых - о христианах-"неарийцах" и о евреях".

Когда вскоре после этого Лихтенберг умер, один из его товарищей по заключению, не католик, после похорон подошел к заключенному-католику и сказал: "Сегодня похоронили святого".

Мы не знаем, как именно, по мнению почтенного старого священника, должна была помочь его молитва. Но мы вполне определенно знаем, как именно она помогла в действительности. Эти

двенадцать лет Третьего рейха представляют собой уникальный в истории Церкви *каирос*\* дьявола. Одновременно это был скрытый от глаз и тоже уникальный *каирос* Бога - в том смысле, что даже безмолвная и тайная молитва о евреях, если она была искренней, становилась спасительной для христианской души. В той мере, в какой она была молитвой о евреях - а не о человечестве вообще, или об угнетенных вообще, или даже о "семидах вообще"<sup>9</sup>, - она помогала уничтожить бездну, существовавшую между христианами-"арийцами" и, например, хасидами в Бухенвальде. (Они тоже верили, что молитва поможет, и действительно получили помощь.) И в самом деле, эта молитва значительно помогла сузить ту пропасть, которую еще раньше создал и узаконил народ "нового" Союза, чтобы противопоставить себя народу "старого".

Но подлинную природу и уникальность божественного *каироса* в центре *каироса* дьявола по-настоящему проясняет тот факт, что Лихтенберг молился публично, а не про себя и что даже при этом он не прибегал к намекам или иносказаниям. И выбор слов не был случайным и определялся не просто настроением момента. В тюрьме он решил, что после освобождения присоединится к берлинским крещеным евреям. Их депортировали в Лодзь, где, находясь в гетто, они остались без священника, и Лихтенберг хотел стать их духовником. (Вместо этого он был отправлен в Дахау и по дороге умер.) Когда в тюрьме его посетил епископ, Лихтенберг поделился с ним своими планами, стараясь представить себе, как отнесся бы к ним Папа. Если бы он дожил до конца войны и узнал обо всем, то был бы потрясен, хотя наверняка остался бы непоколебим. Ведь римский первосвященник в безопасности Ватикана ни разу не сделал того, что ежедневно делал Лихтенберг, который в течение почти трех лет *публично и без иносказаний* молился за евреев. Он шел на риск и в конечном счете заплатил за это жизнью. Мы уже слышали оправдания и объяснения. Мы еще много раз их услышим. Некоторые из них в какой-то мере прагматически обоснованы. Но они никогда не смогут скрыть правду, имеющую прагматическое и сверхпрагматическое значение: если бы многочисленные христиане - католики и протестанты - в оккупированной нацистами Европе и за ее пределами искренне, *публично и без иносказаний* молились за оклеветанных, гонимых и истязаемых в нацистской Европе евреев, их молитвы сдвинули бы не только горы. Они привели бы к крушению царства Антихриста, сердцевиной которого был мир Голокауста. Нацизм возник как система слов.

---

\* "Каирós" - в древнегреческом языке значит "подходящее время, благоприятный момент". Это слово встречается в Новом Завете, где оно обозначает "благоприятный момент" скорого наступления Царства Бога. В протестантской теологии XX в. (особенно у Пауля Тиллиха) словом "каирос" обозначается эпоха, "благоприятная" для определенного исторического свершения, "исторический шанс".

Вплоть до самого конца система слов продолжала быть его основой и постоянной потребностью. А ключевым в этом словаре было слово "еврей", произносившееся свистящим шепотом, как оскорбительная кличка и всегда - с чувством невыразимого отвращения. Никогда за всю двухтысячелетнюю историю Церкви не бывало более великого *каираса* для изменения мира Словом. Никогда еще врата христианской молитвы не бывали столь широко распахнуты, никогда присутствие Святого Духа не бывало столь явным, и в то же время сам Он никогда не бывал столь уязвим. *Но никогда прежде каирас не оказывался столь жестоко предан, а Святой Дух - столь безжалостно уязвлен, чем теперь, когда Слово не было произнесено, и вместо него царил мертвая, убийственная тишина*<sup>10</sup>.

Таким образом, молитва Лихтенберга звучит вечным обвинением молчанию церквей. И она "помогает" в том смысле, что обнажает трещину в христианстве и тем самым побуждает его искать "тиккун". Но это лишь негативный аспект ее "помощи". Молитва Лихтенберга сама есть "тиккун", и это ее позитивный аспект.

Можно сомневаться в том, что этот "тиккун" может быть признан, а тем более развит теологией, которая считает, что только она одна вправе авторитетно интерпретировать Священное Писание и извлекать из него истину. Теология, основанная на авторитетах (а именно так обстоит дело в действительности), застрахована от любых опасностей и неожиданностей. Однако это разновидность "фанатичной", "старой" теологии, от которой мы давно считаем нужным отказаться в пользу "нефанатичной", "новой" теологии. При таком типе мышления теологию можно определить как "удивленный ответ, выраженный в мысли", а для христианства главное удивление - это чудо его Радостной Вести. Но после Голокауста невозможно полное чудо, которому не угрожал бы полный ужас. Неудивительно поэтому, что сегодняшняя христианская теология, стремясь сохранить чудо, чаще всего не замечает этого ужаса, преуменьшает его, растворяет его в универсальном ужасе, который везде и, значит, нигде. Но этот путь тоже не спасает: ведь растворить ужас - значит растворить также и чудо. Лишь открывшись для ужаса, христианская вера и христианская теология могут спасти свою целостность и надеяться, что их вновь удивит старая Радостная Весть. В наше время эта старая и одновременно новая Весть - уже не о том, что все в порядке, ничего не произошло и за Страстной Пятницей, как и прежде, наступает Пасха. Нет, скорее, это весть о том, что в мире, где *ничего* не было в порядке и происходило *все*, чудовищная новая Страстная Пятница ежедневно побеждала старую Пасху. *Молитва Лихтенберга была подлинной и потому имела будущее*. Радостная Весть заключена в самой этой молитве, в Святом Духе, который в ней дышит. Этот "тиккун" есть та почва, на которой христианская теология может предпринять "разрушительное восстановление" христианского Писания,

христианской традиции, христианской веры. Вот та скала, на которой христианская вера может заново построить свою разрушенную Церковь.

#### IV

Здесь я подхожу к концу своих рассуждений. Как было сказано в самом начале, это размышления не тайного (или почти) христианина и вообще не христианина, а еврея<sup>11</sup>. Кроме того, как тоже было сказано вначале (но необходимо повторить это вновь), Голокауст ни в коем случае не может быть использован для какого бы то ни было еврейско-христианского спора, в том числе для спора об искуплении. Ирвинг Гринберг считает, что иудаизм и христианство - в равной мере религии искупления и что Голокауст стал для них обеих исчерпывающим "контраргументом". Чтобы отделившиеся друг от друга братья - еврейство и христианство - смогли сунуть, а потом и уничтожить пропасть, которая существовала между ними много веков, но с 1933 г. превратилась в бездну, им лучше всего для начала объединиться в общей скорби, которой отмечено наше время и которая принадлежит теперь всему человечеству. Примо Леви пишет: "Если бы можно было всю боль нашего времени вместиť в один образ, я выбрал бы тот, что так хорошо мне знаком: изможденный человек с опущенной головой и сгорбленной спиной, на лице и в глазах которого не найти и тени мысли".

#### П Р И М Е Ч А Н И Я

<sup>1</sup> *Kierkegaard S. Either / Or. N.Y., 1959, с. 344 и сл.*

<sup>2</sup> Однажды, читая лекцию в Иерусалиме, я употребил выражение "нацистско-христианский". Один из моих слушателей, христианин, стал бурно протестовать, утверждая, что сочетание "нацистско-христианский" есть противоречие в терминах. Я не мог не согласиться, но добавил, что в течение по крайней мере 12 лет теоретически невозможное было реальностью.

<sup>3</sup> *Bonhoeffer D. Ethics. N.Y., 1965, с. 114.*

<sup>4</sup> В конце жизни Барт несколько раз пытался говорить с евреями, но, если иметь в виду его "Догматику", это было уже слишком поздно.

<sup>5</sup> Мне представляется очевидным, что в свете Голокауста образ Марии в будущем должен приобрести для христианства новый смысл.

<sup>6</sup> *Primo Levi. Survival in Auschwitz. Tr. Stuart Woolf. N.Y., 1959, с. 62.*

<sup>7</sup> Я пишу эти строки в память об Адольфе Лёрхере. Лёрхер, немецкий патриот и христианин, был моим учителем в старших классах гимназии г.Галле, которую я окончил в 1935 г. Помимо греческого он преподавал основы религии, и, хотя евреи от этих занятий освобождались, я посещал их добровольно, потому что для Лёрхера было невозможно говорить о христианстве, не осуждая при этом

нацизм. Это было в то время, когда другие учителя больше не хотели (или не решились) говорить правду. После окончания гимназии мы поддерживали отношения по его настоянию, а в 1938 г., рискуя жизнью, он обратился к одному из своих друзей за границей с просьбой помочь мне. Выйдя из концлагеря в Заксенхаузене в феврале 1939 г., я решил до отъезда из Германии не посещать еще остававшихся у меня "арийских" друзей, так как не хотел подвергать их опасности. Но Лёрхер позвонил сам и сказал, что никогда мне не простит, если я к нему не приду. Когда же я пришел, то увидел, что у него были приготовлены два экземпляра книги "Царствование Бога" Мартина Бубера: один был предназначен мне, а второй должен был остаться у него. Свой экземпляр я храню по сей день. На нем рукой Лёрхера написано по-гречески: "Один из двух".

8 В тот день я тоже проходил по улицам Берлина. На фешенебельной Курфюрстендам я увидел, как через разбитые витрины шикарных магазинов входят внутрь хорошо одетые люди, чтобы чем-нибудь там поживиться. В другом месте я увидел на тротуаре рояль, выброшенный из окна еврейской квартиры. Вокруг стояли люди и смотрели. Один солидный мужчина подошел к роялю и дотронулся до клавиш, которые в ответ зазвучали (это было все равно что калечить труп). Мужчина засмеялся. "Еврей все еще поет!" - воскликнул он.

9 Пий XII иногда выступал в защиту "угнетенных". Его предшественника Пия XI справедливо хвалят за то, что он пошел дальше, сделав свое знаменитое заявление о том, что в духовном смысле христиане - семиты. И все же он всего лишь противопоставил одно кодовое слово другому. Он не разоблачил стоящую за словом "антисемитизм" ненависть к евреям и не смог противопоставить ей христианскую любовь к евреям.

10 Беата Кларсфельд сказала по этому поводу: "Если бы только Папа приехал в Берлин в 1933 г. и сказал нацистам: *Ich bin ein Jud* (Я - еврей), миллионы жизней могли бы быть спасены. А вместо этого президент-католик Джон Ф.Кеннеди заявил коммунистам, что он - берлинец" (см. *Stevenson W. The Borman Brotherhood*. N.Y., 1973, с. 238).

11 Однако они были бы невозможны, если бы у меня не было друзей-христиан, которые никогда меня не оставляли. Я уже говорил об Адольфе Лёрхере. Я должен назвать также Эрнста Тиллиха, дружба с которым поддерживала меня в течение трех месяцев моего заключения в Заксенхаузене. (Мы, евреи, оказались там по причине нашей "расы". Он же был там, потому что таков был его выбор: он стал противником нацизма как христианин.) Наконец, я должен сказать об Элис и Рое Экардт и Франклине Литтелле, которые за долгие годы дружбы и совместной работы убедили меня в том, что со стороны еврея "нисходительность" к христианам - это вовсе не поддержка и не проявление любви, а предательство.

Помимо моих друзей-христиан я хочу назвать еще нескольких христианских теологов. В письме ко мне от 20 апреля 1979 г. Эберхард Бетге говорит, что Дитрих Бонхёффер "принадлежит к тем, кто сделал возможным существование христианской теологии после Голокоста", несмотря на то что "ожидать такой теологии от него невозможно". Я тоже так думаю. Среди пионеров в этой области, несомненно, выделяется Райнхольд Нибур, который занимал совершенно особое место в теологии и которого нам сейчас очень не хватает. Здесь следует сказать, что сейчас некоторые христианские теологи восприняли эту проблематику и начали над ней работать. Иоганн Баптист Мец пишет, что Освенцим стал "апофеозом зла"; что "всякий, кто хотел бы здесь что-то понять, не понял бы ничего"; что "всякая христианская теодицея" перед лицом Освенцима есть "богохульство"; что "первейший христианский долг" - "...наконец-то хоть раз послушать", что говорят сами евреи, потому что "жертвам вступать в диалог не предлагают". И все это представляется Мецу как теологической, так и человеческой необходимостью, потому что "все надле-

---

жит измерять Освенцимом" (*Ökumene nach Auschwitz. - Gott nach Auschwitz. Freiburg, 1979, с. 121-124*).

В заключение необходимо сказать о двух теологах, которые - каждый по-своему - подготовили пути развития христианской мысли после Голокауста. Франклин Литтелл, поначалу в одиночку, попытался сделать Голокауст темой *христианской* теологии. Рой Экардт затронул такие сферы теологии, которых до него, насколько мне известно, не касался ни один христианский мыслитель.

ГРЕГОРИ БАУМ

## ГОЛОКАУСТ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

До, во время и после Голокауста христианский мир хранил молчание. Однако нашлись, хотя их было мало, смелые люди, которые захотели услышать и стали действовать. Бог не остался вовсе без свидетелей веры.

### I. ЗАПОЗДАЛОЕ РАСКАЯНИЕ

После войны многие христиане - протестанты и католики - стали спрашивать себя: не содействовала ли геноциду, и если да, то в какой мере, сама христианская традиция? Они, безусловно, считали, что нацизм противоречит христианству и что, отвергая все еврейское, нацистский расизм отвергает тем самым Иисуса и Новый Завет. При этом они утверждали, что антииудаистские индоктринации и символы, присутствующие в христианской традиции, создали такую культурную среду, где антисемитский язык и настроения нацистов смогли легко прижиться и где люди склонны были воспринимать грозящую евреям катастрофу как наказание, посланное Провидением.

Важную роль в осознании этого сыграла вышедшая в 1948 г. книга "Иисус и Израиль", написанная французским историком Жюлем Исааком, который сам был евреем. Ж.Исаак показал, что презрение к евреям и пренебрежение к еврейской вере почти с самого начала были элементами христианской проповеди. Если на первых порах лишь немногим христианам хватало мужества исследовать этот материал и продумывать возникающие в этой связи вопросы, то позднее их число выросло. Они стали объединяться, издавать собственные журналы, создавать исследовательские центры, и в конце концов им удалось оказать влияние на руководителей Церкви.

---

*Baum Gr. The Holocaust and political theology. - Concilium. Edinburgh, 1984, vol.20, № 5, с. 34-42.*

© О.В.Боровая, перевод, 1994

В 60-е годы соборы и конференции протестантских и католических церквей сделали важные публичные заявления, в разной степени выражавшие скорбь по поводу постигшего евреев чудовищного несчастья. В этих документах выразилось раскаяние в связи с молчанием христиан во время Голокауста, отвергались антииудаистские элементы христианской доктрины, осуждалась миссионерская деятельность церквей по отношению к евреям. В противовес этому церкви призывали христиан к солидарности с еврейским народом. Во многих церквях эти заявления привели к переработке катехизисов, различных учебных материалов, литургических текстов и теологических монографий. Многие церкви, особенно в США, публично выразили поддержку Государству Израиль.

Когда христиане во все большем числе начали бороться с "искажениями" собственной традиции, они с ужасом обнаружили, насколько глубоко отрицание еврейства укоренено в христианской проповеди. Она неизменно утверждала, будто христианство явилось, чтобы вытеснить еврейскую веру, которая с приходом Иисуса якобы утратила свой смысл. Юдофобия, по выражению Розмэри Рютер, была "левой рукой христологии"\* . Можно ли проповедовать христианское Евангелие, оставаясь верным Писанию и сохраняя при этом уважение к иудаизму? Для некоторых теологов принять Голокауст всерьез значило заново создать свою христологию.

Голокауст всегда будет знаменовать для Церкви начало разрыва преемственности. Как бы упорно ни пыталась Церковь заново осмыслить и сформулировать христианскую Весть, сколь искренне ни стремилась бы к диалогу и сотрудничеству с евреями, она уже никогда не сможет примириться с собственным прошлым. Молчание Церкви - как части западной цивилизации - навсегда стало ее проклятием. Для христиан Голокауст оказался решающим испытанием. Молчание мира могло проистекать просто из равнодушия к чужим страданиям. Но молчание церквей было чем-то большим, нежели просто равнодушием. Оно отражало смутное религиозное представление о том, что "евреи нам не братья", что их идея социального устройства враждебна христианству, что на них лежит Каинова печать и что наступило время таинственных действий Провидения. Сегодня, глядя в лицо Голокаусту, христиане неожиданно обнаруживают, что они не просто посторонние наблюдатели. В результате осмысления Голокауста Церковь утратила целостность своей идентичности, что порождает тревогу и неуверенность. Христиане не могут и дальше молчать, даже если их слова откроют, что Церковь была соучастницей преступления. Отныне христиане уже не смогут больше уклоняться от серьезного рассмотре-

---

\* Розмэри Р.Рютер - американский теолог, автор знаменитой книги "Вера и братоубийство" (1974), где подробно анализируются истоки и происхождение христианского антисемитизма.



ния идеологических деформаций собственной религиозной традиции.

Речь, в сущности, идет о двойном вызове: "обличение социального зла" и "анализ личного соучастия". И в этой связи запоздалая реакция христиан на Голокауст важна для Церкви не только в связи с ее отношениями с евреями, но и - шире - для ее отношений с миром вообще.

Молчание Пия XII стало символом вины Церкви. Драма римского первосвященника придала этому символу большое культурное значение. С тех пор Церковь начала обличать социальное зло. Раньше католическая Церковь выступала по политическим вопросам лишь тогда, когда непосредственно затрагивались ее собственные интересы или когда современное либеральное общество нарушало традиционные этические нормы - главным образом в вопросах контроля рождаемости и семейной жизни. В отношении международных конфликтов Церковь хранила почтительное молчание, в лучшем случае предоставляя свои дипломатические каналы для мирных переговоров. Пий XII не нарушил молчания, даже когда Гитлер захватил Польшу, хотя она была традиционно католической страной. Молчали и немецкие епископы. Всем известно о молчании епископов и Папы в период преследования, а затем и геноцида евреев.

## 2. ПУБЛИЧНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

После второй мировой войны церкви, в том числе и католическая, начали обличать социальную несправедливость. Это отчасти обусловлено раскаянием по поводу молчания христиан во время геноцида евреев. В качестве реакции на Голокауст многие епископы стали выступать в защиту мира, справедливости и прав человека.

Появление в мае 1983 г. папского послания Национальной конференции американских католических епископов о войне и мире исторически объясняется, на мой взгляд, Голокаутом и молчанием Церкви во время второй мировой войны. Американские епископы полагают, что их страна идет к ядерному геноциду, размеры которого непредсказуемы. Гонка ядерных вооружений ведет мир к самоуничтожению. Традиционные концепции справедливой войны неприменимы, когда речь идет об атомном оружии. Ввиду своей мощности и неконтролируемой разрушительной силы оно способно уничтожить целые народы. Война с помощью такого оружия станет тотальной войной против мирного населения. Использование атомной бомбы не может иметь никакого морального оправдания. Американцы не должны забывать, подчеркивают епископы, что США были первой страной, которая создала атомную бомбу, и единственной, которая ее применила.

Епископы обращаются к американским католикам с просьбой повлиять на общественное мнение, с тем чтобы "наша страна выразила свою глубокую скорбь по поводу Хиросимы". "Без этого, - говорится в послании, - невозможно добиться отказа от применения ядерного оружия в будущем". В истории Церкви трудно найти аналогичное заявление иерархов, которое так обличало бы преступления собственной страны.

После Голокауста церкви начали осмыслять свою ответственность за социальное зло. В теологии это явление получило название "критика идеологии". Немецкие и американские теологи, которые под знаком политической теологии занялись критикой идеологии, считая, что это необходимо для прояснения христианской Вести в наши дни, пережили глубокое личное потрясение от соприкосновения с проблемой Голокауста. Это в особенности относится к немецким теологам И.Б.Мецу, Ю.Мольтману и Д.Зёлле, к создателям американской политической теологии, таким, как Р.М.Браун, Э.Фьоренца, М.Лэм и Р.Рюттер. Не случайно термин "критика идеологии" заимствован теологами из критической теории Франкфуртской школы\*, которая еще до войны серьезно критиковала антисемитизм и - особенно это касается работ Адорно и Хоркхаймера - имела мужество дать оценку современной цивилизации, оценку, которая важна и для понимания Голокауста. Именно вызов Голокауста заставил христианских теологов, а в некоторых случаях даже церкви встать на сторону жертв общества и честно признать скрытое сотрудничество христианских церквей с угнетателями.

### 3. ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ

Здесь необходимо сказать еще об одном историческом событии совершенно иной природы, которое, однако, тоже имело огромное значение для нового самопонимания Церкви. Это событие тоже способствовало возникновению двойного вызова: "обличение социального зла" и "анализ своего личного соучастия". Речь идет о распаде колониальных империй. В прошлом церкви легитимизировали господство западных государств над народами других континентов, когда оно утверждалось с помощью военной силы и экономической эксплуатации, т.е. путем насильственного навязывания другим странам западной экономической системы. Церкви использовали колониальную экспансию западных держав для расширения собственной миссионерской деятельности и для создания христиан-

---

\* Создателем "критики идеологии" как направления социологической мысли следует считать Карла Мангейма, автора книги "Идеология и утопия" (1929).

ских общин в далеких странах. Сейчас именно эти, созданные в колониях церкви обвиняют церкви метрополий в сотрудничестве с угнетателями. Сегодня церкви бывших колоний видят свою миссию в разоблачении западных церквей, которые благодаря этой критике осознали, в какой мере их проповедь, благочестие и институты отражали идеологию колониализма.

Церквам в странах Третьего мира нужно такое христианское Евангелие, которое выражало бы солидарность с нищими, голодными и обездоленными, с массами людей, которых лишили их человеческого достоинства. Им нужно Евангелие, которое не стояло бы на стороне угнетателей. Наиболее ярко эти требования отражает теология освобождения, возникшая в Латинской Америке. Различные варианты теологии освобождения существуют во всех странах мира, переживающих колониальное господство. Многие элементы этой теологии были восприняты официальной церковной доктриной. В частности, это было зафиксировано конференциями латиноамериканских епископов в Медельине (1968 г.) и в Пуэбле (1979 г.). Так называемый "выбор в пользу нищих", решение смотреть на жизнь глазами жертв и публично свидетельствовать о солидарности с ними - все это стало частью официального учения Церкви, что проявилось даже в документах II. Ватиканского собора.

Были приняты важные документы, но христианские теологи и иерархи, которые относятся к ним всерьез, пока остаются в меньшинстве. Открытость к теологии освобождения и готовность принять сделанный Церковью "выбор в пользу нищих" обнаружили именно те христиане Запада, которые познакомились с "критикой идеологии" и почувствовали необходимость публично свидетельствовать о мучительных выводах, к которым они пришли в результате своей встречи с Голокаутом. По тем же причинам они отстаивают право на независимость бывших колоний и право на существование Государства Израиль как дома и убежища для гонимого народа. Выражая свою политическую позицию, церкви США, в том числе и католическая, поддерживают право Израиля на существование в безопасных границах, но в то же время протестуют против нарушений прав палестинцев и признают за ними право иметь свою родину. Такая позиция порождает некоторые затруднения.

Многие лидеры американского еврейства находят эту позицию неприемлемой, утверждая, что христиане недостаточно осмыслили Голокауст: они еще не распознали до конца собственные антиеврейские предубеждения, которые по сей день обуславливают критику Израиля; их защита палестинцев слишком "беспристрастна", так как при этом забывается та опасность, в которой оказался еврейский народ после уничтожения Шести Миллионов. Несомненно, эта критика справедлива для части христиан, однако не для всех.

Некоторые еврейские лидеры выражают свое несогласие, а иногда и сожаление по поводу позиции солидарности, занятой церквями в отношении освободительных движений в Латинской Америке, а также по поводу солидарности церквей с движениями протеста в бывших колониях вообще, с коренным населением и другими угнетенными меньшинствами в США. В некоторых документах новая позиция церквей послужила основанием для критики мировой системы капитализма, которая обеспечивает политическую свободу и материальное благосостояние большей части западного мира, но в то же время увеличивает разрыв между богатыми и бедными странами, порождая нищету и зависимость Третьего мира и увеличивая число бедных в индустриальных странах Запада.

Эмиль Факенхайм, выдающийся еврейский теолог, считающий ответ на Голокауст одним из центральных мотивов своего творчества, занимает весьма критическую позицию по отношению к христианству. Он видит связь между реакцией христианства на Освенцим и возникновением политической теологии и теологии освобождения. После Освенцима, считает он, христиане уже больше не могут настаивать на окончательности искупления во Христе. Перед лицом Голокауста христиане испытали новое для них чувство неискренности. Они признали неустойчивость Церкви, выразили стремление к миру и справедливости и возложили собственную надежду на эсхатологические обетования. Христианам стала понятней и ближе традиционная еврейская тоска мессианских ожиданий. Факенхайм предлагает убедительную интерпретацию проблемы. Джон Павликовски\* говорит даже о современной "реиуданизации христианства", имея в виду тот факт, что сейчас обе эти религии переживают страстное ожидание свершения божественных обетований в истории.

Вероятно, читатель заметил, что эта статья написана с точки зрения американца. Кроме того, она отражает мой опыт преподавания теологии белым американцам, принадлежащим к средним классам. Угнетаемые группы, в том числе и христианские, воспринимают Голокауст по-разному. Негры Южной Африки, живущие в чудовищных условиях апартеида, и латиноамериканские индейцы, находящиеся под угрозой геноцида, склонны видеть в Голокаусте самый выразительный символ того империализма, который сегодня грозит поглотить их самих. Ни южноафриканские негры, ни обездоленные латиноамериканские индейцы не относятся к тем, кто запятнал себя позорным молчанием. Ими правили как бессловесными массами. Христианская проповедь, которую им провозглашали, была идеологически искаженной; в частности, это касается и

---

\* Джон Т.Павликовски - американский католический теолог, автор ряда книг о еврейско-христианском диалоге. Наиболее известная из них - "Христос в свете еврейско-христианского диалога" (1982).

ее антиеврейской направленности. Но больше всего эта идеология была направлена против них самих, так как помогала удерживать их в "доме рабства". Конечно, антиеврейская направленность этой проповеди тоже должна быть преодолена. Но первоочередное дело угнетенного народа - борьба за освобождение от господства фараона и стремление освободить всех поработенных. Какой была бы реакция на Голокауст коренных жителей Канады, если бы их об этом спросили? Как реагировали бы палестинские христиане? Как отвечает на вопрос о Голокаусте цветное население США? В какой мере потомки рабов-африканцев отождествляют себя с поработившей их цивилизацией? По-моему, очевидно, что все угнетенные рассматривают Голокауст как чудовищное событие, как вызывающее ужас историческое знамение, которое демонстрирует, сколь далеко могут зайти угнетатели в осуществлении своих планов. Сомоса приказывал сбрасывать на собственный народ, на собственный город изготовленный белыми напалм.

Отношение угнетенных к Голокаусту очень близко к позиции философов Франкфуртской школы. Для Адорно и Хоркхаймера Освенцим - не aberrация в развитии западной культуры, а крайнее выражение тенденций, действующих в современной западной цивилизации, в обществах как с капиталистической, так и с социалистической системой. Освенцим с жестокой ясностью обнажает насилие, заложенное в технологическом обществе, которое порождает интеграцию и идентичность, отрицая - а при необходимости и уничтожая - тех, кто туда не вписывается. Для этих философов "Освенцим" означает суд над позитивистским обществом. Не будучи христианами, Адорно и Хоркхаймер говорят это без всяких колебаний. А христианские теологи не торопятся принять эту интерпретацию, потому что она скрывает ту зловещую роль, которую сыграла в Голокаусте христианская традиция.

#### 4. ДИЛЕММА ДВОЙНОГО КРИТЕРИЯ ОЦЕНКИ

Западные христиане, которые с самыми лучшими намерениями стремятся пересмотреть свою традицию, сталкиваются с мучительной дилеммой. Осмысление Голокауста требует от них покаяния и вызывает глубокую скорбь. Они признают, что их долг - обличать социальное зло и выявлять соучастие своих церквей в социальной несправедливости. Они хотят защищать евреев, где бы и когда бы им ни угрожала опасность. В то же время это новое самопонимание обязывает их прислушиваться ко всем угнетенным. Христианские церкви США поддерживают право Израиля на существование в безопасных границах, но одновременно они защищают право на

самоопределение палестинцев и протестуют против нарушения их прав. В этой ситуации возникает необходимость развернутой дискуссии, направленной на достижение компромисса.

Многие еврейские теологи и философы, живущие в США, не одобряют критику Израиля со стороны христиан. Они считают, что христиане склонны применять "двойной критерий оценки", когда речь идет о действиях Израиля. Иначе говоря, христиане применяют к Израилю высокие критерии библейской - еврейской и христианской - этики, в то время как действия арабских народов и организаций оцениваются с чисто светских позиций, с точки зрения "реальной политики". Возможно, христиане желают выразить почтение к евреям, воспринимая Израиль как некую религиозную, библейскую реальность. Но в действительности применение двойного критерия причиняет Израилю вред и, возможно, отражает скрытый, неосознанный антисемитизм. Даже простая объективность, согласно этой точке зрения, вредна для Израиля, так как она до конца не учитывает всей опасности того положения, в котором находятся в наши дни еврейский народ и государство.

Это обвинение справедливо в отношении многих критиков Израиля и его политических решений. Но оно не распространяется на всех. В частности, христиане, воспринявшие Голокауст так, как это было описано выше, тоже испытывают беспокойство по поводу "двойного критерия" (хотя совсем в ином смысле), который определяет их отношение к Израилю. Их тревожит то обстоятельство, что к израильскому правительству они подходят с иными мерками, нежели к собственному. Когда их правительство посылает оружие латиноамериканским диктаторам или укрепляет связи с ЮАР, эти христиане протестуют и объединяются, чтобы вынудить власти изменить свое решение. Но когда они узнают из прессы об аналогичных действиях израильского правительства, то обычно никак на это не реагируют. Христиане США и Канады в последнее время стали поддерживать борьбу коренного населения этих стран за права человека и за возвращение им их собственных территорий. Однако те же самые христиане не спешат высказаться в поддержку обездоленных палестинцев. Разве порожденный Голокаутом разрыв преемственности требует, чтобы в таких делах христиане действовали непосредственно и поэтому жили с нечистой совестью? Разве стремление найти универсальные этические принципы свидетельствует о желании установить неподлинную преемственность?

Здесь необходимо подчеркнуть, что в США растет число евреев, которых тоже не удовлетворяет подобный "двойной критерий". И они хотели бы организовать широкое обсуждение этой проблемы с нравственных позиций. Но поскольку христиане, возможно, не чувствуют себя вправе свободно выражать свое мнение по этому вопросу, то именно евреи желают продолжения дискуссии, чтобы разобраться в проблеме.

Раввин Артур Хертцберг\* - один из видных представителей прогрессивного еврейства в США - сформулировал интересный этический аргумент, оправдывающий этот "двойной критерий". Он предложил применить к Израилю политику, которая на языке американского права называется "поддержкой меньшинств". Это политика, направленная на восстановление социальной справедливости, на устранение последствий всякого рода дискриминации. Чтобы компенсировать цветным американцам, мексиканцам, женщинам и другим меньшинствам дискриминацию, которой они подвергались прежде, законодательство предписывает оказывать им предпочтение и поддержку при приеме на работу, в университеты и т.п. Тем самым они получают доступ в те сферы общественной жизни и деятельности, участие в которых ранее было для них затруднено или вообще невозможно. Конечно, политика "поддержки меньшинств" оказывается несправедливой в отношении тех групп американцев, которые не подвергались дискриминации и часто бывают более подходящими кандидатами на оспариваемое место. Чтобы исправить большую историческую несправедливость, "поддержка меньшинств" признает допустимыми некоторые формы "мелкой" несправедливости, касающейся индивидов. Раввин Хертцберг считает, что справедливо и правильно со стороны Запада применять к Израилю принцип "поддержки меньшинств". Но он тут же добавляет, что эта политика имеет определенные нравственные ограничения. Как долго следует ее применять? И до какого предела несправедливость может быть признана допустимой?

### 5. ВЫРАБОТКА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ

Сейчас эти нравственные проблемы обсуждаются и в Израиле. Оз-Вэшалом ("Сила и мир") - пацифистская организация религиозных сионистов в Израиле - сформулировала суть этой дискуссии в терминах еврейской ортодоксии. "Граждане Израиля, это наше дело решать, чего мы хотим", - говорит Оз-Вэшалом. И далее предлагает такие альтернативы: "Еврейское государство, политика которого основана на библейских ценностях, на справедливых законах и на разуме, *или* вечно воюющее государство, основанное на шовинизме, узаконенной несправедливости и ксенофобии? Демократическое общество, процветающее в скромных границах, где арабское меньшинство пользуется всеми правами человека и живет в достойных человека условиях, *или* вся Эрец-Исраэль, "страна Израиля", купленная ценой подавления политических свобод миллиона палестинских арабов? Чего мы хотим: быть хозяевами нашей коллективной судьбы и жить в дружбе с соседями *или* зави-

\* Артур Хертцберг - вице-президент Всемирного еврейского конгресса, профессор, автор ряда книг, в том числе общеизвестного пособия "Идея сионизма".

сеть от США ради получения оружия и денег, необходимых для ведения войны? Взаимное признание и сосуществование израильтян и палестинцев *или* дальнейшее разрушение и смерть?"

В еврейской общине США эта дискуссия только начинается. Учитывая, что это происходит с большим опозданием, многие еврейские авторы настаивают на возвращении к этическим размышлениям. Я здесь не имею в виду таких писателей еврейского происхождения, как лингвист Ноам Хомский или Т.Ф.Стоун, которые всегда критически относились к сионизму и никак не участвуют в жизни еврейской общины. Я говорю о евреях, которых глубоко волнует судьба Израиля и которые поэтому настаивают на необходимости обсуждения этических аспектов политических решений, связанных с проблемой "двойного критерия". Канадский раввин Рувен Слоним всегда критиковал политику Израиля и защищал права палестинцев, апеллируя к этическим принципам иудаизма. Его публикации привлекли большое внимание к этим вопросам внутри еврейской общины.

Американский еврейский прозаик Эрл Шоррис в своей книге "Евреи, утратившие милосердие" утверждает, что справедливость и милосердие всегда были для иудаизма высшими ценностями. Именно поэтому он скорбит о том, что значительная часть еврейской общины США занялась проблемой политических прав, основываясь на принципах, несовместимых с милосердием и справедливостью, и солидаризируясь с такими же группировками в Израиле. Он предлагает обсудить с этических позиций политику Израиля. Другой американский еврейский автор, Артур Васков, которого тоже волнует судьба Израиля, хотел бы оживить мессианское направление в иудаизме. Он тоже призывает к критической дискуссии на основе еврейских религиозных принципов. Кроме того, некоторые светские авторы, осознающие себя наследниками еврейской этической традиции, недавно привлекли к себе всеобщее внимание бурными протестами. Книга писательницы Роберты Фойерлихт "Судьба евреев: израильская мощь или еврейская этика" обвиняет еврейскую общину в том, что она отказалась от нравственных принципов ради слепой верности правительству Израиля и потому разделяет с ним ответственность за выбор политической ориентации. А эта ориентация в конечном счете может оказаться губительной для народа. Многие из критиков Израиля (среди них есть как религиозные евреи, так и светские) вошли в недавно созданную организацию "Новое еврейское действие".

То, как обсуждалась проблема этических императивов в еврейской религиозной литературе, уже само по себе стало настоящим ответом на опыт Голокауста. Для еврейских теологов Голокауст - единственное в своем роде событие, которое недопустимо релятивировать; своей уникальностью оно призвано навсегда сформировать самопонимание еврейства. Эти теологи возражают против со-



поставлений Голокауста с другими преступлениями против целых народов - с другими геноцидами, с бомбежками мирных жителей, с запланированным вымариванием населения голодом, - потому что не считают, что Голокауст был лишь одним среди многих ужасов. Еврейские теологи возражают против этого, видя здесь попытку замаскировать вездесущность сатанинской власти, проявившейся в Голокаусте, и преуменьшить ответственность западного мира. Эти авторы слышат звучащее из Освенцима предупреждение: "Больше никогда". Для одних это означает: "Еврейский народ больше никогда не должен подвергаться унижению и истреблению". Для других это значит: "Еврейский и любой другой незащищенный народ больше никогда не должен подвергаться унижению и истреблению". Разница между этими двумя позициями очевидна. Вторая позиция подразумевает, что уникальность Голокауста, не допускающая его релятивации, обуславливает со стороны евреев такой ответ, который имеет универсальные последствия и определяет этическую ориентацию будущих политических решений. Теологи, для которых предупреждение "Больше никогда" относится исключительно к будущему еврейского народа, не склонны реагировать на такие опасные явления современной жизни, как гонка ядерных вооружений, голод в бедных странах, геноцид коренного населения Латинской Америки, апартеид в Южной Африке и т.п.

Философ и теолог Эмиль Факенхайм не прояснил собственную точку зрения в этом вопросе. Он настаивает на невозможности когда бы то ни было релятивировать Голокауст и утверждает, что евреи должны сопротивляться попыткам универсалистского подхода к Голокаусту, ибо такой подход может ослабить их упорную и настойчивую борьбу за выживание. Факенхайм не видит насущной необходимости принять участие в этических дискуссиях о гонке вооружений, о голоде в бедных странах или о военных диктатурах. Он обычно оценивает исторические события в свете предупреждения, звучащего из Освенцима, с точки зрения их возможного значения для безопасности Израиля и еврейского народа. В то же время он постоянно называет наше время "эпохой Освенцима и Хиросимы". У Факенхайма есть волнующие строки, где он заявляет, что евреи не могут сказать соучастникам нацистских преступлений или их молчаливым зрителям: "Да не случится с вами того, что случилось с нами!". Но "они могут и должны сказать это тем, с кем такое - или нечто подобное - уже случилось: голодающим африканским детям, узникам ГУЛАГа, вьетнамским беженцам, блуждающим на лодках по океану". Здесь Факенхайм не считает, что говорить "об этом или подобном" - значит релятивировать Голокауст. Напротив, это служит ему исходной точкой для нравственных размышлений более универсального характера.

В последние годы некоторые еврейские авторы выражают беспокойство по поводу злоупотребления символическим языком Голокауста. Их тревожит, что современные политические проблемы

часто решаются не на основе разумного обсуждения этических и стратегических задач, но с неизменной оглядкой на Голокауст, причем настоящее воспринимается в этих случаях как повторение прошлых событий. Такое злоупотребление ссылками на Голокауст и на тогдашнее положение евреев сейчас очень распространено. Западная печать часто описывает оккупацию Израилем Западного берега Иордана и интервенцию в Ливане в тех же терминах, в каких принято описывать гитлеровскую агрессию, тем самым явным образом намекая на то, что евреи уподобились нацистам. Евреи и некоторые христиане протестуют против этого. Та же прискорбная тенденция наблюдается и в самом Израиле. Первым начал Менахем Бегин. Во время одного из публичных выступлений летом 1982 г. он назвал Бейрут Берлином, а целью своей военной кампании объявил уничтожение "Гитлера" (т.е. Ясира Арафата) в его "глубоком подземном бункере". Во время военных действий в Ливане участники публичного обсуждения этих событий опустили до использования имен, которые должны были напомнить об эпохе нацизма. В нападках партии Бегина (Ликуд) на пацифистскую организацию "Мир сейчас" убитый пацифист Эмиль Грунцвейг уподоблялся Хорсту Весселю - члену молодежной нацистской организации, который (как утверждали гитлеровцы) был убит коммунистами и затем объявлен мучеником, погибшим за идеи национал-социализма. Даже противники правительства Бегина иногда прибегали к подобным аналогиям. Так, некоторые из них, протестуя против израильских поселений на Западном берегу Иордана, утверждали, что это может привести к созданию демократии лишь для нации господ: здесь они использовали немецкий термин *Nervenvolk*, заимствованный из нацистского лексикона. Иногда в Иерусалиме и Тель-Авиве на стенах домов, где живут воинствующие сефарды\* или члены ультраортодоксальных группировок, можно увидеть свастики, нарисованные там в знак протеста против действий израильской полиции.

Выступая против такого использования символики Голокауста, Абба Эбан\*\* настаивает на недопустимости обсуждения современных политических проблем в терминах этого уникального события: "При Бегине отношения Израиля с другими странами перестали быть обычными международными отношениями - неважно, шла ли речь о сотрудничестве, противостоянии или столкновении. У Бегина и его соратников всякий враг стал "нацистом", а всякое несчастье - "Освенцимом". Другие еврейские авторы сожалеют о

---

\* "Воинствующие сефарды" - имеются в виду члены консервативной религиозной партии "Сефарды - хранители Торы", в которую входят репатрианты из стран Ближнего Востока и Северной Африки.

\*\* Абба Эбан (род. в 1915 г.) - видный израильский общественный и политический деятель, публицист. В правительстве, сформированном партией Мапай (лейбористами), некоторое время занимал пост министра иностранных дел.

том, что символический язык Голокауста используется для оправдания нынешней политики Израиля. Натан Гольдман, президент Всемирного еврейского конгресса, считает, что "использование Голокауста для обоснования политики сомнительных и нравственно несостоятельных решений есть профанация Голокауста". Абба Эбан призывает отказаться от использования символики Голокауста в политических дискуссиях.

Сегодня некоторые израильские авторы задаются вопросом о том, должен ли действительно Голокауст находиться в центре еврейской теологии. Если верно, что уничтожение Шести Миллионов никогда не должно быть забыто или стереться в еврейском сознании, то так же верно и то, что Катастрофа не может служить основой для нового расцвета иудаизма. Подобную точку зрения разделяют и некоторые еврейские авторы в США и Англии. Голокауст не дает того духовного или этического импульса, который нужен народу, чтобы определить свою коллективную идентичность и свое будущее в истории. Религиозное обновление иудаизма должно быть основано на опыте Синая, на Союзе Бога с народом Израиля. Евреи, приписывающие Голокаусту центральное место, утверждают, что это событие, это уникальное зло привело к разрыву преемственности в истории человечества. Поэтому, продолжают они, для еврейского народа было бы опасным заблуждением поверить в возможность создания универсальной этической религии, как если бы ничего не случилось.

Что означает для христиан и евреев разрыв преемственности, вызванный Голокаустом? Существует ли вообще такая преемственность, которую следует защищать от разрушения? Сегодня христиане участвуют в дискуссии о соотношении между библейской верой и политической позицией. Мне кажется, что еврейские теологи тоже готовы начать обсуждение этих вопросов. Можно ли сказать, что евреи и христиане стали братьями в новом смысле, потому что в своих общинах они стремятся разрешить сходные проблемы?

## К ЕВРЕЙСКОЙ ТЕОЛОГИИ ОСВОБОЖДЕНИЯ

1

В декабре 1987 г. двадцатилетняя оккупация Западного берега и Газы привела к взрыву настоящей гражданской войны, и это событие толчком разбудило еврейские общины Северной Америки и Израиля. Возникло негодование по поводу того, что наше этическое свидетельство было предано, появилась решимость покончить с оккупацией. Микаэль Лернер, издатель еврейского журнала "Тик-кун" (в США), резюмировал эти чувства в редакционной статье под названием "Оккупация: безнравственная и бессмысленная".

Можно сказать, что Лернер и многие другие евреи приближаются к позиции, почти немыслимой до палестинского восстания, - к солидарности с палестинским народом. Здесь уместно вспомнить слова Иоганна Баптиста Меца о совместном странствовании христиан и евреев после Голокауста: "Мы, христиане, никогда уже не сможем вернуться к тому, что было до Освенцима. Но если вдуматься, мы не можем идти дальше Освенцима в одиночку; идти дальше мы можем только вместе с жертвами Освенцима". Теперь, в перспективе восстания, эти слова приобретают новый смысл, их можно отнести к совместному странствию евреев и палестинцев. Для евреев этот вызов можно сформулировать так: "Мы, евреи, никогда уже не сможем вернуться к тому, что было до обретения нами политической мощи. Но если вдуматься, мы не можем идти дальше обретения могущества в одиночку; идти дальше мы можем только вместе с жертвами нашего впервые обретенного могущества".

Я отнюдь не пытаюсь сравнивать израильско-палестинский конфликт с нацистским периодом или создать образ злых израильтян и невинных палестинцев. Я также не подразумеваю, что израильтяне только и делали, что преследовали палестинцев. Я лишь исхожу из того, что в настоящий момент Израиль обладает силой

и поэтому его ответственность очевидна. Далее, я считаю, что даже справедливости недостаточно. Вперед мы можем идти только вместе с палестинским народом.

Конечно, проблема, с которой имеет дело еврейский народ в Израиле и во всем мире, включает переговоры о границах, признание ООП, прекращение экспроприации на оккупированных территориях и публичное признание преступлений против палестинцев (пыток и убийств), но проблема эта гораздо глубже. Израильско-палестинский конфликт затрагивает глубочайшие теологические предпосылки самопонимания еврейства после Голокауста. Если мы не осмыслим заново имплицитную и эксплицитную теологию нашего сообщества, то любое политическое, военное или экономическое урегулирование будет поверхностным, т.е. таким, которое можно будет нарушить, когда представится возможность. Я уверен в том, что сколько-нибудь надежное политическое решение в Израиле и Палестине без движения к солидарности невозможно уже по самой природе конфликта.

Восстание прояснило, что нормативная теология сегодняшнего еврейского сообщества - теология Голокауста - не способна обосновать этот путь солидарности. Стало видно также, что наиболее известные из еврейских теоретиков, которые создали эту теологию или работают в ее рамках, не в состоянии ясно продумать эту важнейшую тему. Причины неспособности обратиться к проблеме солидарности тоже понятны. Теология Голокауста, возникшая из осмысления опыта, приобретенного в лагерях уничтожения, представляет нас, евреев, такими, какими мы были раньше, - беспомощным и страдающим народом. Эта теология не говорит и не может говорить о том, кто мы сейчас и кем мы становимся, - о народе, обладающем могуществом и способном подавлять других. Теология Голокауста справедливо доказывает, что евреи нуждаются в политической мощи; однако у этой теологии нет понятийного аппарата и методов анализа для того, чтобы определить цену, которую пришлось заплатить за приобретение этой мощи. Теология Голокауста красноречиво говорит о борьбе за человеческое достоинство в лагерях смерти, радикально ставит вопрос о молчании Бога и о выживании евреев, но не может сказать практически ничего об этике еврейского государства, обладающего ядерным оружием, помогающего авторитарным режимам, экспроприрующего землю и применяющего пытки к тем, кто сопротивляется оккупации.

Одна из важнейших задач теологии - продумывать вопросы о будущем, которое создается сообществом. В свое время теология Голокауста справилась с этой задачей и смогла переориентировать еврейскую религиозную и светскую мысль. Но сегодня теология Голокауста далека от той истории, которую мы создаем, и поэтому применяет старые категории к нынешней реальности. Интерпретация нашего поведения детерминирована этим понятийным аппара-

том: того, что не может быть описано в его терминах, не существует по определению. В такой ситуации критическая мысль атрофируется. В случае еврейского народа на карту поставлено нечто большее, чем мысль: нам грозит опасность стать такими же, какими были наши ненавистные гонители.

Поэтому диалектика катастрофы и политической мощи, очерченная теологией Голокауста, должна встретиться с динамичным и опасным элементом солидарности. Солидарность, которую обычно понимают как проявление доброй воли по отношению к другим сообществам, подразумевает также и испытание своего собственного сообщества. Для проявления солидарности необходимо знание о другом; однако вскоре мы начинаем понимать, что требуется также и более глубокое знание о нас самих. И вот сегодня мы видим могущественное и ущербное еврейское сообщество, которое совсем не похоже на невинную жертву, оставленную миром.

В результате палестинского восстания многие евреи начинают понимать, что за прошедшие два десятилетия наше историческое положение радикально изменилось и что с нами происходит нечто ужасное, почти трагическое. Как мы выскажем эту муку? Неужели мы настолько одиноки в мире, что нам лучше молчать о ней? Неужели те, кто заговорит об этом, будут осуждены как предатели либо удостоятся известной клички "евреев, ненавидящих свое еврейство"? Или все же попытка сформулировать невыразимое побудит сообщество нарушить молчание и преодолеть паралич, который грозит погубить нас? И можем ли мы, евреи, чувствующие боль палестинцев, говорить об этом, не навлекая на себя обвинения в создании условий для нового Голокауста?

Таково требование, предъявленное еврейскому народу. С этим требованием связана и задача создания новой еврейской теологии, ведущей к будущему, которое достойно того, чтобы завещать его нашим детям. Кончается ли все тем, что мы могущественны там, где некогда были слабы, непобедимы там, где некогда были беспомощны? Или же мы сможем когда-нибудь сказать, что созданное нами могущество, необходимое и безупречное, было просто средством для того, чтобы оставить его позади и идти дальше - к освобождению всех, страдающих за жажду справедливости, в том числе и тех, кого мы когда-то знали как врагов?

Теологическая концепция, которую нам предстоит создать, - не отказ от нашего исторического наследия, а обновление (и истолкование в современном мире) центральных для нашей традиции мотивов - мотивов Исхода и израильских пророков. Теология Исхода, еврейская теология освобождения - наша древнейшая теология, наш великий дар миру. Еврейская теология освобождения добавляет к темам Голокауста и политического могущества динамику солидарности. Создавая связь между нами и всеми, кто борется за справедливость, еврейская теология освобождения в конце концов поможет нам избавиться от чувства изоляции и покинутости, и

тогда начнется процесс исцеления, столь необходимый для будущих судеб еврейского сообщества.

Если верно, что мы не можем вернуться к тому, что было до приобретения нами политической мощи, то верно и то, что мы не можем идти вперед в одиночку. Перед нами - лица палестинцев, и в этих лицах мы видим будущее еврейского народа. Да, в центре борьбы за верность еврейскому идеалу сегодня оказываются страдания и освобождение палестинского народа. Однако эта мысль до сих пор неприемлема для господствующих течений еврейской теологии.

## 2

Таким образом, обнаружившаяся во время восстания готовность палестинцев переносить пытки и умирать и готовность Израиля убивать дальше - все это указывает на труднейшую ситуацию, которую многие предпочли бы не замечать. Оказалось, что некоторые важнейшие представления, на которых была основана еврейская и христианская жизнь после Голокауста, не выдержали испытания.

Теперь, когда оккупация в прежнем смысле кончилась, когда состояние "оккупация" перешло в восстание и гражданскую войну, некритическая поддержка Израиля в еврейской и христианской теологиях утратила какой-либо смысл. Таким образом, восстание стало кризисом и для теологии. Этот кризис, как и всякий другой, включает поражение и надежду. Сможем ли мы в сытой и безопасной Северной Америке проявить то упорство и то мужество, которые есть у палестинских детей, погибающих на улицах Газы и на Западном берегу ради того, чтобы привлечь внимание мира к положению своего народа? Или нас остановят неизбежные обвинения в еврейской самоненависти и христианской юдофобии?

Не будет преувеличением сказать, что восстание ставит под вопрос нравственное свидетельство и этические ценности иудаизма. Современная еврейская теология, возникшая из напряженности между Голокаутом и обретением политической мощи, красноречиво говорит о жертвах Трелинки и Освенцима, но ничего не знает о Сабре и Шатиле. Она отдает должное восстанию в Варшавском гетто, но в ней нет места для тех, кто восстал в гетто, созданных Израилем. Теология Голокауста не в состоянии принять современную историю палестинского народа как часть нашей собственной истории.

Неоконсервативная идеология опирается на страх, озлобленность и растущее чувство изоляции. Можно подумать, будто весь мир по-прежнему против нас, будто поезда снова уходят в Освенцим, будто лагеря уничтожения снова ждут нас после почти пятидесятилетнего перерыва. Поэтому имя Ясира Арафата ассоциируется в еврейской общине прежде всего с именем Адольфа Гитлера.

Когда-то Эли Визель написал: "Если бы ненависть могла помочь, то мы, выжившие, выйдя из лагерей смерти, должны были бы испепелить весь мир". Разве нельзя предположить, что теология, которая не замечает качественной разницы между Варшавским гетто и Тель-Авивом, между Гитлером и Арафатом, способна легитимировать то, против чего предостерегал Визель?

Христиане, вошедшие в солидарность с еврейским народом, тоже оказались в трудном положении. Путь к солидарности был проложен христианским обновлением и теологией Голокауста. Величие и страдание еврейского народа были восприняты этими христианами как призыв к покаянию и изменению собственных теологических установок. Едва ли они готовы к критике Израиля. А каким должно быть их отношение сейчас, если от христианских партнеров по диалогу требуется прежде всего безусловная поддержка Израиля и всякая критика приравняется к антисемитизму? Смогут ли христианские теологи найти позицию критической солидарности с евреями, солидарности, признающей страдания и политическую силу еврейского народа? Сможет ли христианская мысль открыться - в духе критической солидарности - страданиям палестинского народа и понять солидарность с палестинцами как необходимое следствие нового понимания того, что значит быть христианином?

Восстание заставляет христианских теологов заново продумывать свою теологию, оставив позади недоуменное молчание или патерналистское похлопывание по плечу.

Борьба палестинцев ставит нас перед вопросом: может ли еврейский народ в Израиле, да и во всем мире, быть свободным без освобождения палестинского народа?

### 3

Таким образом, одна из главных задач еврейской теологии - деабсолютизация государства Израиль. Речь не идет о том, чтобы прекратить поддержку Израиля. Деабсолютизация означает новое, более зрелое отношение к Израилю как к важной еврейской общине *среди других еврейских общин*. Евреи, живущие за пределами Израиля, не могут вечно раздваиваться, защищать политику, проводимую другими, предоставлять финансовую поддержку и принимать чувство вины за то, что они живут не в Израиле. Это новое отношение подразумевает взаимную ответственность различных еврейских общин. Центром того, что значит быть евреем сегодня, должна стать наша этическая традиция. Надежда состоит в том, что нынешний кризис поможет нам преодолеть альтернативу "безоговорочная поддержка всего, что делает Израиль, или полное отмежевание от него" на путях критической солидарности, где ответственность и обязанности принадлежат всем сторонам. Окажемся ли в состоянии мы, американские евреи, открыто



заявить о том, что не можем и дальше просить Америку поддерживать политику, которая противоречит этическому центру нашей традиции?

Далее, мы должны понять, что постоянное использование символики Голокауста применительно к сегодняшнему Израилю означает отказ признать принципиальное различие в положении еврейства до и после Голокауста. До Голокауста еврейство не имело ни государства, ни вооруженных сил; евреи были поистине беззащитны перед нацистским ударом. А Израиль - государство с внушительным военным потенциалом. До Голокауста европейское еврейство жило среди народов, чье отношение к евреям колебалось от терпимости до ненависти. После Голокауста евреи диаспоры, сконцентрированные главным образом в США, Франции, Англии и Канаде, живут в странах, где проявления юдофобии редки и не имеют политического значения. До Голокауста евреи жили среди христиан, которые на уровне сообщества (церкви) не чувствовали потребности ставить под вопрос христианскую враждебность к евреям. После Голокауста евреи живут среди христиан, которые неоднократно публично раскаивались в своем антиеврейском прошлом. Различия между положением евреев до и после Голокауста можно обнаружить и на других уровнях. Все это, конечно, не значит, что антисемитизм более не существует.

Даже применительно к Израилю (стране, где евреи сегодня подвергаются наибольшей опасности!) символический язык Голокауста сейчас неуместен. Здесь живет страх, что однажды Израиль проиграет очередную войну и мирное население будет уничтожено, т.е. произойдет новый голокауст. На это надо ответить, что если все будет идти по-прежнему, то рано или поздно Израиль и в самом деле проиграет войну и столкнется с перспективой полного уничтожения. Не бывает непобедимых стран, никакая империя не может существовать вечно, нет наций, которым не приходилось бы испытывать страдания в результате жестоких поражений. *Единственный способ предотвратить военное поражение - это заключить мир, пока ты еще силен.* Конечно, здесь тоже нет абсолютной гарантии от возможности военного поражения в будущем, но в таком случае поражение не повлечет за собой новый голокауст и конец еврейского народа.

К деабсолютизации Государства Израиль и различению между историческим событием Голокауста и современным положением евреев надо добавить третью задачу еврейской теологии - новое определение еврейской идентичности. Это крайне трудная и запутанная проблема, и здесь я могу лишь коснуться ее очертаний. Однако эта проблема связана с важнейшим вопросом, на который должно дать ответ каждое поколение: что значит быть евреем в современном мире?

Прежде ответ на подобные вопросы давала раввинская теология, которая была нормативной еврейской теологией почти два ты-

сячелетия. И в наше время раввинская теология пыталась воспроизводить себя так, как будто ничего не произошло, будто Голокауст и Государство Израиль не стали центральными категориями для еврейского народа. Реформистский иудаизм тоже стремился обойти эти формативные события нашего времени. Однако затем - в особенности после Шестидневной войны 1967 г. - обе эти теологические структуры все же изменились: теология Голокауста наполнила их новым смыслом. Эти же события повлияли на картину мира секулярных евреев. Нет оснований полагать, что мировоззрение ортодоксов, реформистов или секулярных гуманистов может вернуться к прежним позициям - тем, что существовали до Катастрофы и до возникновения еврейского государства.

Вперед мы можем идти, только утверждая Голокауст и Израиль как важные элементы еврейской идентичности и в то же время настаивая, что этим еще не исчерпывается смысл того, что значит быть евреем. Ведь в обоих этих событиях скрыта тема солидарности, похороненная под нашим гневом и нашей изоляцией. Разве нельзя предположить, что те, кто утверждал человеческое достоинство в лагерях уничтожения, и те, кто выступал и сегодня выступает за примирение с палестинским народом (принимая присутствующий в этом выборе риск), предлагают единственное будущее, которое имело бы смысл передать в наследство нашим детям? Выделяя мотивы человеческого достоинства и солидарности, мы воспринимаем формативные события Голокауста и создания Государства Израиль положительно и в то же время критически. Ведь в глубинном смысле выживание народа и сохранение нашего этического свидетельства - это одно и то же. Если наша конститутивная нравственная традиция разрушена, то выживание теряет смысл.

Властный голос с Синая и голос Освенцима призывают нас восстановить этическое свидетельство еврейского народа.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

**СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК  
ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

---

РУДОЛЬФ БУЛЬТМАН

**НОВЫЙ ЗАВЕТ И МИФОЛОГИЯ**  
**Проблема демифологизации новозаветного провозвестия**

I

**ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ НОВОЗАВЕТНОГО ПРОВОЗВЕСТИЯ  
КАК ЗАДАЧА**

**А. Проблема**

*1. Мифическая картина мира  
и мифическое событие спасения в Новом Завете*

*Новозаветная картина мира мифична.* Мир считается разделенным на три этажа: в середине находится земля, над ней - небо, под ней - преисподняя. Небо - обиталище Бога и небесных существ, ангелов; подземный мир - это ад, место мучений.

Но и земля представляет собой не только место естественных повседневных событий, забот и трудов с их размеренной упорядоченностью, но также арену действия сверхъестественных сил: Бога и Его ангелов, сатаны и его демонов. В естественный ход вещей, в мысли, желания и поступки людей врываются сверхъестественные силы; чудеса - отнюдь не редкость. Человек не властен над самим собой: демоны могут овладеть им, а сатана - внушить дурные помыслы. Но также и Бог может направлять мысль и волю человека, явить ему небесные видения, дать услышать Свое повелительное и утешительное слово, даровать ему сверхъестественную духовную силу. История идет не своим ходом, непрерывно и закономерно, но движется и направляется сверхъестественными силами. Этот зон

---

*Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung herausgegeben von Eberhard Jüngel. München, 1985.*

© Г.В.Вдовина, перевод, 1994

находится под властью сатаны, греха и смерти (понимаемых именно как "власти"); он спешит к своему концу - скорому концу, должному свершиться в космической катастрофе. Совсем скоро предстанут горести последних времен, пришествие небесного Судию, воскресение мертвых, суд и его приговор: спасение или гибель.

*Мифической картине мира соответствует изображение события спасения*, которое составляет подлинное содержание новозаветного провозвестия. На языке мифологии возвещается: наступило время конца. "Когда пришла полнота времени", Бог послал Своего Сына - предсуществующее божественное существо, родившееся на земле как человек<sup>1</sup>. Он принял смерть на кресте подобно грешнику<sup>2</sup> и тем искупил человеческие грехи<sup>3</sup>. Его воскресение означает начало космической катастрофы, в которой уничтожается смерть, вошедшая в мир через Адама<sup>4</sup>, а демонические силы теряют свою власть<sup>5</sup>. Воскресший был вознесен на небо и сел одесную Бога<sup>6</sup>, сделавшись "Господом" и "Царем"<sup>7</sup>. Он придет вновь на небесных облаках, чтобы довершить дело спасения; тогда мертвые воскреснут, свершится суд<sup>8</sup> и будут уничтожены грех, смерть и всякое зло<sup>9</sup>. И произойдет все это в скором времени: Павел надеется дожить до этого события<sup>10</sup>.

Всякий член Христовой общины связан с Господом через крещение и трапезу Господню и уверен в том, что будет воскрешен к спасению, если только не будет вести себя недостойно<sup>11</sup>. Верующие уже имеют "залог" спасения, а именно - действующий в них Дух<sup>12</sup>, свидетельствующий об их богосыновстве<sup>13</sup> и гарантирующий им воскресение<sup>14</sup>.

## 2. Невозможность восстановления мифической картины мира

*Все это - мифологическая речь*. Ее отдельные мотивы нетрудно возвести к современной ей мифологии еврейской апокалиптики и гностическому мифу о спасении. А коль скоро эта речь мифологична, она недостоверна для сегодняшнего человека, ибо для него мифическая картина мира отошла в прошлое. Таким образом, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, принуждать его к признанию мифической картины мира прошлого? Если же это невозможно, возникает вопрос: не содержит ли новозаветное провозвестие истину, независимую от мифической картины мира? В этом случае задачей теологии была бы демифологизация христианского провозвестия.

Может ли христианское провозвестие требовать сегодня от человека *принятия мифической картины мира как истинной*? Это бессмысленно и невозможно. Бессмысленно, ибо сама по себе мифическая картина мира не содержит ничего специфически христианского; просто это картина мира прошлого, еще не сформированная научным мышлением. Невозможно, ибо картину мира нельзя

усвоить простым усилием воли: она задана человеку вместе с его исторической ситуацией. Разумеется, картина мира не неизменна, и даже отдельный человек может трудиться над ее преобразованием. Но это осуществимо лишь следующим образом: человек на основании некоторых новых данных, правильность которых считается установленной, убеждается в невозможности сохранения унаследованной от прошлого картины мира и, исходя из тех же данных, модифицирует ее или создает новую.

Так, например, картина мира меняется вследствие открытия Коперника либо под влиянием теории строения атома; или же в результате того, что было открыто романтизмом: человеческая личность гораздо сложнее и богаче, чем это могло допустить мировоззрение Просвещения и идеализма; или же под влиянием нового взгляда на значение истории и народного духа.

Вполне возможно, что в мифических картинах мира прошлого могут быть вновь обнаружены утраченные в эпоху Просвещения истины, и теология тоже имеет все основания поставить этот вопрос в связи с новозаветной картиной мира. Однако невозможно простым усилием воли восстановить ушедшую картину мира, и тем более - восстановить мифическую картину мира после того, как весь строй нашего мышления был необратимо сформирован наукой. Требование слепо принять новозаветную мифологию было бы произволом, и выдвигать такое требование от имени веры означало бы принижать веру до дел Закона, как это показал - надо думать, раз и навсегда - Вильгельм Герман. Исполнение этого требования было бы вынужденным *sacrificium intellectus*, принесением разума в жертву, а совершающий это жертвоприношение оказался бы человеком интеллектуально раздвоенным и неискренним: он принимал бы для своей веры, для своей религии картину мира, отвергаемую им в обычной жизни. Вместе с современным мышлением в том виде, в каком оно унаследовано нами от нашей истории, *нам задан критический подход к новозаветной картине мира.*

В результате развития науки и техники человек овладел миром и опытным знанием о мире в такой степени, что никто уже не в состоянии всерьез держаться и не держится за новозаветную картину мира. Что значит сегодня исповедовать "нисшедшего в ад" или "восшедшего на небеса", если исповедующий не разделяет лежащую в основе этих формулировок мифическую картину трехэтажного мира? Подобные положения можно честно исповедовать лишь в том случае, если возможно отделить содержащуюся в них истину от мифологических представлений, посредством которых эта истина выражена - при условии, что таковая существует. Вот этот вопрос и должна задать теология. Теперь ни один взрослый человек не представляет себе Бога как некое находящееся на небе существо, да и "небеса" в прежнем смысле для нас более не существуют. Точно так же не существует и ада, мифического подземного мира у нас под ногами. Значит, положен конец рассказам

о схождении Христа в ад и Его вознесении на небо. Больше нельзя верить в скорое пришествие "Сына Человеческого" на облаках небесных и ожидать "восхищения" верующих "в сретение Господу на воздухе" (1 Фес 4:15 и сл.).

Познание сил и законов природы покончило с верой в духов и демонов. Небесные светила для нас - природные тела, движение которых подчинено космической закономерности, а вовсе не демонические существа, порабащивающие людей и заставляющие их служить себе. Если они и влияют на человеческую жизнь, то это влияние объяснимо в рамках природного порядка и не есть следствие их демонической злобы. Болезни и исцеления имеют естественные причины и не связаны с кознями демонов или экзорцизмами<sup>15</sup>. Тем самым *новозаветным чудесам* приходит конец. И тот, кто хочет спасти их историчность, объясняя "чудеса" влиянием нервных расстройств, гипноза, внушения и т.п., тот лишь подтверждает их конец в качестве чудес. Сталкиваясь в телесных и душевных явлениях с загадочными, пока неизвестными нам силами, мы пытаемся найти им рациональное объяснение. Даже оккультизм выдает себя за науку.

Нельзя пользоваться электрическим светом и радио, прибегать в случае болезни к современным лекарственным и клиническим средствам и в то же время верить в новозаветный мир духов и чудес<sup>16</sup>. Тот, кто полагает это возможным для себя лично, должен уяснить: объявляя это позицией христианской веры, он делает христианское провозвестие в современном мире непонятым и невозможным.

*Мифическая эсхатология* упраздняется, по сути, тем простым фактом, что парусия (второе пришествие) Христа не наступила тотчас, вопреки ожиданиям, выраженным в Новом Завете. Напротив того, мировая история продолжилась и - по убеждению всякого здравомыслящего человека - будет продолжаться. И тот, кто считает, что известный нам мир конечен во времени, представляет себе его конец как результат естественного развития, как природную катастрофу, но отнюдь не как то мифическое событие, о котором идет речь в Новом Завете. А тот, кто пытается интерпретировать это мифическое событие с помощью естественнонаучных теорий, тем самым бессознательно занимается критикой Нового Завета.

Однако речь идет не только о критике, вытекающей из естественнонаучной картины мира, но в той же мере - а по существу, гораздо более - о критике, вырастающей из *самопонимания современного человека*.

Замечательным образом современный человек имеет двойную возможность: понять себя всецело как природу или же как дух, отличая при этом свое собственное Я от природы. В любом случае он понимает себя как *цельное существо*, приписывая свои чувства, мысли и желания самому себе<sup>17</sup>. В соответствии с этим самопониманием он не ощущает в себе того своеобразного расчленения, ко-

торое Новый Завет усматривает в человеке: ведь Новый Завет полагает, что внутреннюю жизнь человека могут направлять чуждые ему силы. А современный человек приписывает внутреннюю цельность своих действий и переживаний самому себе. Того, кто считает эту цельность нарушенной из-за вмешательства бесовских или божественных сил, современный человек называет шизофреником.

Даже если современный человек понимает себя как целиком зависимое от природы естественное существо (например, так считают биология и психоанализ), он все же рассматривает эту зависимость не как беспомощное пребывание во власти чуждых сил, отличных от него самого, но именно как свою собственную сущность: поняв ее, он овладевает ею и оказывается в состоянии рационально организовать свою жизнь. Если же человек понимает себя как дух, то он все равно знает о своей постоянной обусловленности природной телесностью, однако отличает от нее свое Я и сознает свою самостоятельность и ответственность за свое господство над природой.

В обоих случаях современному человеку просто чуждо и непонятно то, что Новый Завет говорит о "Духе" (πνεῦμα) и таинствах. Человек, понимающий себя чисто биологически, вообще не видит возможности для сверхприродного Нечто, πνεῦμα, вторгнуться в замкнутую структуру природных сил и действовать в ней. Идеалист же не в состоянии понять, как πνεῦμα, действующая в качестве природной силы, может повлиять на содержание его духовной жизни. Он знает, что сам отвечает за себя, и не понимает, каким образом в водном крещении ему может быть передано Нечто, что затем становится субъектом его желаний и поступков. Он не понимает, почему трапеза должна сообщать ему духовную силу, а недостойное участие в трапезе Господней должно повлечь за собою телесную немощь и смерть (1 Кор 11:30); он в состоянии объяснить это только как результат внушения. Не понимает он и того, каким образом можно креститься за мертвых (1 Кор 15:29).

Нам не нужно углубленно рассматривать особые формы современного мировоззрения - идеализм и натурализм. Ведь теологически релевантной может быть лишь такая критика Нового Завета, что с необходимостью вырастает из ситуации современного человека. Однако, к примеру, биологическое мировоззрение в сегодняшней ситуации нельзя считать необходимым; его принятие есть вопрос выбора *внутри* этой ситуации. Для теологии же важно другое: чем может быть обоснован выбор последовательно биологического мировоззрения? Какова общая основа, заключающая в себе возможность различных решений? Это прежде всего естественно-научная картина мира, а затем самопонимание, согласно которому человек воспринимает себя как закрытую внутреннюю целостность, недоступную вторжению сверхъестественных сил.

Как для натуралиста, так и для идеалиста понимание смерти как расплаты за грех представляется невозможным; для них

смерть - простой и необходимый естественный процесс. Однако если для сторонника натуралистического мировоззрения понимание смерти вообще не составляет никакой трудности, то для идеалиста трудность в понимании смерти возникает как раз из-за того, что смерть - это естественный процесс. Ведь в качестве *естественного* процесса смерть не вырастает из моего собственного духовного Я, а, напротив, разрушает его. В том-то и заключается трудность, что человек, в отличие от растений и животных представляющий собой духовное Я, все же находится под властью природы: он подлежит зачатию, возрастанию и смерти, словно животное. Однако он не может объяснить это обстоятельство наказанием за свой грех, ибо он обречен на смерть еще до того, как согрешит. А мысль о том, что это за вину прародителя он осужден быть смертным, подобно всякому природному существу, для него неприемлема, ибо он знает вину только как деяние, за которое несет личную ответственность, и потому представление о первородном грехе как о некоей передающейся естественным путем наследственной болезни кажется ему донравственным и невозможным.

Именно поэтому непонятно для него и учение о смерти Христа как о *заместительном умилощении, или сатисфакции*. Каким образом смерть невиновного (если о таком вообще можно говорить) способна искупить мою вину? Что за примитивное понятие о вине и справедливости лежит в основе подобного воззрения? Что за примитивное понятие о Боге? И если уничтожающую грехи смерть Христа следует понимать как жертвоприношение, что за примитивная мифология, согласно которой ставшее человеком божество искупает своей кровью грехи людей? Если же ключ к пониманию лежит в правовых воззрениях, то это значило бы: в тяжбе между Богом и человеком смерть Христа удовлетворила божественные претензии. Но тогда грех понимался бы чисто юридически как внешнее нарушение заповеди, а этические критерии были бы отброшены! Кроме того: если принявший смерть Христос был Сыном Божиим, предсуществующим божественным существом, что в таком случае значило для Него умереть? Ведь для того, кто знает, что через три дня воскреснет, умирание не должно значить слишком много.

Столь же непонятно современному человеку представление о *воскресении Иисуса* как о событии, высвободившем некую жизненную силу, которую человек теперь может присвоить себе в таинствах. Для мыслящего биологическими категориями человека подобные идеи вообще бессмысленны, ибо для него не существует проблема смерти. Идеалист, конечно, считает осмысленным разговор о жизни, которая не покорилась смерти, однако он не в состоянии представить себе, чтобы такая возможность приобреталась через возвращение одного покойника к физической жизни. Если Бог представляет людям жизнь такими средствами, то деяние Бога представляется непостижимым образом переплетенным с природным событи-



ем. Идеалист мог бы усмотреть деяние Бога лишь в таком событии, которое вторгается в реальность его собственной единственной жизни и преобразует его самого. Однако такое чудесное природное явление, как оживление мертвеца - даже независимо от того, что оно вообще неправдоподобно, - идеалист не может понять как затрагивающее его лично деяние Бога.

А если в соответствии с гностическим ходом мысли умерший и воскресший Христос был не просто человеком, а Богочеловеком, а его смерть и воскресение вовсе не были фактом, относящимся только к его личности, а космическим событием, в которое вовлечены мы все<sup>18</sup>, то современный человек лишь с большим усилием может войти в мир такого мышления, но наверняка не в состоянии сам передвигаться в нем: ведь в этом мире человеческое Я представлено как природа, а событие спасения - как природный процесс. Это значит: представление о предсуществующем в качестве небесного существа Христе и соотносящееся с ним представление о нашем собственном вхождении в некий небесный мир света, где мы обретем небесные одежды, или "духовное тело", - это представление не только неприемлемо для разума современного человека, но и содержательно ничего не говорит ему. Ибо он не понимает, почему подобное состояние должно считаться его спасением, т.е. высшим благом, осуществлением его жизни, достижением его подлинного бытия.

## Б. Задача

### *1. Без вычеркиваний и сокращений*

Следует ли из этого критического разрушения новозаветной мифологии, что критический подход вообще устранил новозаветное провозвестие?

Во всяком случае, спасти его путем выборочного сокращения и вычеркивания мифологических элементов невозможно. Нельзя, например, отказаться от представления о вреде для здоровья как следствии недостойного вкушения трапезы Господней или о крещении за мертвых, в остальном же по-прежнему держаться того мнения, что телесная пища оказывает духовное воздействие. Ведь все высказывания Нового Завета о крещении и Евхаристии - проявления одного образа мышления, а он-то как раз и оказывается для нас неприемлемым.

Можно также сослаться на то, что не все мифологические высказывания Нового Завета одинаково важны и что не все они встречаются в каждом произведении канона. Легенды о непорочном зачатии и о вознесении Иисуса на небо встречаются в Новом Завете лишь изредка, Иоанну и Павлу они неизвестны. Но даже если рассматривать их как позднейшие наслоения, это нисколько не меняет мифического характера события спасения. Да и где по-

ложить предел этой процедуре вычеркиваний и сокращений? Мифическую картину мира можно либо принять целиком, либо целиком же отвергнуть.

Здесь теолог и проповедник обязан быть абсолютно ясным и честным как перед самим собой, так и перед общиной и теми, кого он хочет привлечь в общину. Проповедь не должна оставить у слушателей неясностей относительно того, что им, собственно, следует считать истинным, а что нет. И прежде всего проповедь не должна оставлять у слушателей неясностей относительно того, что именно потихоньку устраняет сам проповедник. Да и он сам должен иметь на этот счет полную ясность. В "Воскресении мертвых" Карла Барта космическая эсхатология как "история завершения" устраняется в угоду понимаемой немифологически "истории конца". Барт ошибочно считает, что тем самым он критикует Павла и Новый Завет в целом; это заблуждение стало возможным лишь потому, что Барт посредством произвольной интерпретации убрал из 1 Кор все мифологические элементы. Но как раз такая процедура недопустима.

Итак, если новозаветному провозвестию предстоит сохранить значимость, то для этого нет иного пути, кроме его демифологизации.

Разумеется, нельзя вступить на этот путь, заранее приняв постулат, согласно которому новозаветное провозвестие должно быть актуализировано во что бы то ни стало. Скорее, следует просто спросить: действительно ли в нем нет ничего, кроме мифологии, или же именно попытка понять это провозвестие в его собственном намерении ведет к устранению мифа? Такой вопрос возникает и при познании природы мифа вообще, и при изучении самого Нового Завета.

## *2. Задача демифологизации, поставленная природой мифа*

Подлинный смысл мифа заключается не в том, чтобы дать объективную картину мира. В нем выражается то, как человек понимает самого себя в мире; миф должен интерпретироваться не космологически, но антропологически - вернее, экзистенциально<sup>19</sup>. Миф говорит о той силе или силах, которые человек воспринимает как основание и границы своего мира и своих собственных поступков и переживаний. Миф говорит об этих силах таким образом, чтобы наглядно вписать их в область привычного мира, в круг его сил и вещей и в область человеческой жизни с ее эмоциями, мотивами и возможностями. Это происходит, например, когда миф говорит о мировом яйце или мировом древе, чтобы наглядно представить основание и происхождение мира; или о битвах богов, положивших начало привычному нам миру с его складом и распорядком. Миф говорит о немирском по-мирски, о богах - по-человечески<sup>20</sup>.

В мифе находит выражение вера в то, что наличный и известный мир, в котором живет человек, не имеет в самом себе своего основания и цели, что его основание и его границы лежат за пределами наличного и известного и что это наличное и известное находится в постоянной зависимости от таинственных сил, составляющих его основание и границы.

Вместе с тем миф выражает и осознание того, что человек не властен над самим собой, что он находится в зависимости не только от известного ему мира, но прежде всего от сил, властвующих по ту сторону известного, и что именно в этой зависимости он может обрести свободу от сил, ему известных.

Следовательно, в самом мифе уже содержится побуждение к критике его самого, т.е. к критике его объективирующих представлений, ибо его подлинное намерение - говорить о потусторонней силе, господствующей над миром и человеком, - только затрудняется и затемняется объективирующим характером его высказываний.

Поэтому и новозаветную мифологию следует вопрошать не об объективирующем содержании ее представлений, а о высказываемом в этих представлениях понимании экзистенции. Речь идет об истинности этого понимания, и эту истинность утверждает вера, которая вовсе не должна быть намертво привязана к миру символов и понятий Нового Завета.

### *3. Задача демифологизации, поставленная самим Новым Заветом*

Новый Завет побуждает к критике уже тем, что в его символическом мире отдельные представления не согласуются между собой, даже противоречат друг другу. Так, рядом стоят изображения смерти Христа как жертвоприношения и как космического события, толкования Иисуса как Мессии и как второго Адама. Противоречат друг другу представления о кеносисе Предсуществующего (Флп 2:6 и сл.) и сообщения о чудесах, которыми Иисус удостоверяет свое мессианство. Точно так же представление о непорочном зачатии противоречит мысли о предсуществовании Христа. Противоречат друг другу вера в творение и признание нетварных духовных существ (1 Кор 2:6 и сл.; 2 Кор 4:4; Гал 4:3). Несовместимы убеждение в том, что Закон дан Богом, и представление, согласно которому он исходит от ангелов (Гал 3:19 и сл.).

Однако прежде всего к критике побуждает то своеобразное противоречие, что проходит сквозь весь Новый Завет: с одной стороны, космическая детерминированность человека, с другой - призыв к решению; с одной стороны, грех считается роком, с другой - виной; у Павла с индикативом соседствует императив и т.д. Короче: с одной стороны, человек понимается как космическое существо, с другой - как самостоятельное Я, которое может в результате решения обрести или потерять себя. Поэтому

некоторые слова Нового Завета затрагивают современного человека прямо и непосредственно, в то время как другие для него непонятны и темны. К тому же в самом Новом Завете то там, то здесь уже осуществляются попытки демифологизации. Однако к этому мы вскоре вернемся.

#### 4. Прежние попытки демифологизации

Возникает вопрос: каким образом должна проводиться демифологизация? Она стала предметом внимания со стороны теологии не сегодня. Напротив, все до сих пор сказанное могло быть высказано примерно так же уже 30 или 40 лет назад; и тот факт, что сегодня необходимо говорить об этом вновь, есть поистине *testimonium paupertatis* нашей теологии, свидетельство о ее несостоятельности. Причина этого заключается, несомненно, в том, что в критической теологии XIX в. демифологизация осуществлялась не так, как следовало, а именно: вместе с устранением мифологии была устранена и керигма. Между тем вопрос в том и состоит, следует ли поступать таким образом. Когда теперь, в течение последних 20 лет, вновь стали раздаваться призывы перейти от критики к простому принятию новозаветной керигмы, теология и Церковь столкнулись с опасностью некритически усвоить мифологию Нового Завета и тем самым сделать керигму непонятной для современности. Критическая работа предшествующих поколений должна быть не отброшена, а положительно воспринята. Если этого не произойдет, то рано или поздно - коль скоро Церковь и теология вообще уцелеют - возобновятся старые бои между ортодоксией и либерализмом. Выражаясь схематически, можно сказать так: в эпоху критических исследований новозаветная мифология была просто критически *устранена*, а сегодняшняя задача состоит в том, чтобы критически *интерпретировать* мифологию Нового Завета. Это вовсе не означает, что в принципе не может быть мифологем, подлежащих в результате критики устранению, просто критерий для этого должен браться не из современного мировоззрения, а из присущего самому Новому Завету пониманию экзистенции<sup>21</sup>.

Для решения этой задачи обратимся к *прежним попыткам демифологизации*. Здесь нет нужды пространно говорить о проходящей сквозь всю историю Церкви попытке интерпретировать мифологию Нового Завета *аллегорическим способом* - так, что мифические события спиритуализируются, превращаясь в события душевной жизни. Конечно, это самый удобный способ уклониться от критического вопроса: человек соглашается оставить в буквальном смысле все как есть и только свою собственную личность освобождает от необходимости считать это обязывающим, укрываясь в области душевного.

Для *прежней "либеральной" теологии* характерно, что она просто устраняла мифологические понятия как исторически огра-

ниченные, считая их несущественными, а существенными объявляла великие религиозные и нравственные идеи. Проводилось различие между "ядром и скорлупой". В чем состоит, по Гарнаку, ядро проповеди Иисуса о Царстве Божьем и его приходе? "Во-первых, в том, что это Царство представляет собой нечто надмирное, дар свыше, а не продукт естественной жизни; во-вторых, в том, что это чисто религиозное благо - внутреннее единение с живым Богом; в-третьих, в том, что это самое важное, решающее, что может пережить человек: оно пронизывает и определяет собою все его бытие, ибо грех прощен и страдание сокрушено". Все мифическое здесь устранено: "Царство Божье приходит тогда, когда оно приходит к *отдельным людям*, оно вступает в их души и овладевает ими"<sup>22</sup>.

Керигма сводится здесь к определенным религиозным и нравственным идеям, к религиозно мотивированной идеалистической этике. Но тем самым в действительности *устраняется керигма как керигма*, т.е. как весть о решающем деянии Бога во Христе. Великие религиозные и нравственные идеи суть вечные, вневременные истины, которые только осознаются внутри человеческой истории и выявляются в конкретных исторических событиях. Но их познание и признание не связано со знанием и признанием той эпохи или той исторической личности, благодаря которой они впервые были осознаны; мы можем в любое время оценить нашим собственным разумом их правоту и притязания. История имеет для постижения лишь педагогическое, но отнюдь не решающее значение.

Между тем Новый Завет говорит о *событии*, через которое Бог оставил людям спасение; он возвещает Иисуса не как учителя, который хотя и говорил нечто чрезвычайно важное и которого мы за это продолжаем благоговейно чтить, но чья личность в принципе безразлична для усвоившего его учение, а возвещает именно его личность в качестве решающего события спасения. Новый Завет говорит об этой личности мифологически, но должно ли провозвестие о ней быть устранено по этой причине как чистая мифология? Вот в чем вопрос!

*Школа истории религий*, впервые осмыслившая новозаветную мифологию в полном объеме, видит самое существенное в Новом Завете не в его религиозных и нравственных идеях, а в его религии, его благочестии, по сравнению с которыми всякая догматика, а значит, и всякие объективирующие мифологические представления второстепенны и безразличны. Существенна лишь религиозная жизнь. Ее кульминация - это мистика, стремящаяся к единению с Христом, в котором Бог символически обрел внешнее выражение.

И этот подход позволил заметить нечто важное, а именно: христианская вера не есть религиозный идеализм; христианская жизнь осуществляется не в формирующем влиянии на человеческую личность, и не в формировании человеческого сообщества, и

не в каком-либо другом способе преобразующего воздействия на мир, а в отвержении мира, в *размирщении*. Это размирщение понимается здесь не эсхатологически, как в Новом Завете, а на основе *мистического понятия религии*: религия - это стремление человека вырваться из мира, это открытие надмирной сферы, в которую может вступить только освободившаяся от мирского душа. В религии человек, пронизанный силами высшего, истинного мира, остается наедине с Богом. Религия обнаруживает себя не в воздействии на жизнь и мир, а в бесцельных культовых действиях. Именно такая религиозная жизнь изображена в Новом Завете не просто наглядно, но зажигательно, красочно, заразительно. Таким образом, Новый Завет - это вечный источник, питающий собственно религиозную жизнь, а Христос - непреходящий культовый символ христианской общины<sup>23</sup>. Община же понимается здесь в чисто культовом смысле. И хотя открытие общины в ее религиозном значении представляет собой большое достижение - в идеалистической интерпретации община не играет никакой роли, - все же надо спросить, исчерпан ли этим смысл новозаветной *екклесии*; ведь она - явление эсхатологическое, принадлежащее истории спасения.

В результате подобной интерпретации *новозаветное провозвестие тоже лишается своего керигматического характера*. Здесь тоже нет речи о решающем деянии Бога во Христе, возвещаемом как событие спасения. Следовательно, возникает принципиальный вопрос: представляет ли собой это событие спасения, изображенное в Новом Завете как мифическое событие, и представляет ли собой личность Иисуса, изображенная там как мифическая личность, одну лишь мифологию и ничего более? Существует ли возможность демифологизирующей интерпретации, которая открыла бы истину керигмы в ее качестве керигмы для немифологически мыслящего человека?

##### *5. Необходимость экзистенциальной интерпретации мифологических понятий*

Смысл теологической работы над такой интерпретацией можно показать здесь лишь в основных чертах и на отдельных примерах. Не должно также складываться впечатления, будто подобная работа может быть проделана с легкостью и при наличии, так сказать, рецепта выполнена быстро и без усилий. Напротив, это трудная и объемная задача, которая не по плечу одиночке, но требует полной отдачи времени и сил целого поколения теологов.

Мифология, понятиями которой оперирует Новый Завет, восходит главным образом к еврейской апокалиптике и к гностическому мифу о спасении. Обе традиции единоклассны в принципиальном дуалистическом воззрении, согласно которому нынешний мир и живущие в нем люди подвластны демоническим, бесовским силам

и нуждаются в спасении, которое человек не в состоянии доставить себе сам и которое может подарить ему лишь божественное вмешательство. Обе традиции говорят о таком спасительном действии Бога. Еврейская апокалиптика говорит о предстоящей смене эпох, или миров, в результате чего будет положен конец нынешнему старому зону и начнется новый эон; чтобы совершить это, Бог пошлет своего Мессию. Вторая традиция, гносис, говорит о спасении, которое принесет посланный свыше, из мира света, Сын Божий. Он придет в мир в облике человека, освободит своей судьбой и учением своих последователей и проложит им путь к небесной отчизне.

Смысл этих мифологий также заключается не в их объективирующих представлениях. Эти мифологии следует интерпретировать исходя из присущего им понимания экзистенции, т.е. экзистенциально, как это образцово сделал Ханс Йонас в отношении гносиса<sup>24</sup>.

Итак, перед нами стоит задача *экзистенциально интерпретировать дуалистическую мифологию Нового Завета*. Когда в Новом Завете говорится о господствующих над миром и подчиняющих человека демонических силах, то проявляется ли здесь такой подход к человеческому существованию, или экзистенции, который может предложить возможность самопонимания и немифологически мыслящему сегодня человеку? Разумеется, это не означает, что здесь нам предлагается антропология научного типа, о достоверности которой можно доказательно спорить, чью общезначимость можно подтвердить фактами. Однако в основе всякой научной антропологии всегда лежит то или иное понимание экзистенции. А принятие или отвержение определенного понимания экзистенции всегда есть для человека вопрос выбора и решения, осознанного или неосознанного. Именно об этом идет речь: предлагает ли Новый Завет человеку такое самопонимание, которое поистине ставило бы его перед необходимостью решения?

## II

### ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ В ДЕЙСТВИИ: ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ

#### А. Христианское понимание бытия

##### 1. Человеческое бытие вне веры

Что означают в Новом Завете слова "мир", "мир сей" (ὁ κόσμος οὗτος), "век сей" (οὗτος ὁ αἰών)? В Новом Завете может совершенно так же, как в гносисе, идти речь о "мире сем", о

его князьях, князе или божестве. Но не следует недооценивать различия. И там и здесь человек мыслится подвластным миру и его силам, но среди этих сил *одна* не играет в Новом Завете никакой роли: это *материя*, материальное и потому чувственное тело человека. Нигде нет жалоб на то, что человек, его душа, его Я пленены материальным телом; нигде нет жалоб на господство чувственности над духом. Поэтому нет и сомнения относительно человеческой ответственности и вины. Бог неизменно считается творцом мира, а значит, и телесного существования человека; Он рассматривается как судья, перед которым человек должен держать ответ. Поэтому роль сатаны как господина этого мира должна быть своеобразно ограниченной; или же, коль скоро сатана считается господином, богом этого мира, то "мир сей" должен находиться в своеобразном диалектическом отношении к миру как творению Бога.

"Мир сей" есть *мир тленности и смерти*. Как творение Бога он по сути своей не таков; только вследствие грехопадения Адама смерть вошла в мир (Рим 5:12). Следовательно, причина тленности и смерти - не в материи, а в *грехе*. Дело не в том, что трагический рок, как в гносисе, обрек чистую небесную душу на изгнание в тело, а в том, что смерть есть плата за грех (Рим 6:23; ср. 1 Кор 15:56). Правда, Павел приписывает грехопадению праотца людей, Адама, последствия, подобные тем, что приписываются этому событию в гносисе. Однако Павел все же явно хочет сохранить индивидуальную ответственность человека, когда говорит - вразрез с учением о первородном грехе, - что ко всем людям со времен Адама пришла смерть, "потому что ...все они согрешили" (Рим 5:12). Значит ли это, что через Адама в мир вошла только возможность, но не необходимость смерти? Но, как бы то ни было, столь же мало согласуется с представлением об Адамовом грехе постоянно повторяющееся утверждение о том, что источник греха, а с ним и смерти - это "*плоть*" (σάρξ) (Рим 8:13; Гал 6:8 и т.д.). Но что такое "плоть"? Это не телесность и не чувственность, но сфера видимого, наличного, доступного распоряжению, измеримого, а поскольку видимого, то и преходящего. Эта сфера овладевает человеком тогда, когда тот полагает ее в основании своей жизни, живет "в соответствии с ней", т.е. поддается соблазну жить из видимого, доступного распоряжению, вместо того чтобы жить из невидимого и недоступного. При этом безразлично, предается ли он манящей возможности такой жизни по легкомыслию или от жадности или же обдуманно и расчетливо основывает свою жизнь на собственных достижениях, на "делах Закона". Ведь "плоть" охватывает собой не только материальные вещи, но и всякое творчество, всякое дело, где важно достичь чего-то, что может быть предъявлено и продемонстрировано, - например, исполнение Закона (Гал 3:3). К "плоти" относится всякий социальный статус, всякое пре-



имущество, которым человек может располагать в сфере видимого и доступного (Флп 3:4 и сл.).

Павел видит, что человеческой жизнью движет "забота" (μεριμνάει) (1 Кор 7:32 и сл.). Каждого человека его забота направляет к определенной цели. Природный человек заботится о том, чтобы обеспечить свою жизнь, и соразмерно своим возможностям и достижениям в видимом "надеется на плоть" (Флп 3:3 и сл.). Сознание безопасности и надежности находит выражение в "похвальбе" (καυχᾶσθαι).

Такое сознание, однако, не соответствует фактической ситуации человека, ибо у него *нет* никакой надежности. В результате он как раз теряет свою "жизнь", свое подлинное существование, подпадает под власть той сферы, которую мнит доступной распоряжению и в которой он собирается добиться для себя надежности. Именно такое отношение человека к жизни придает тому миру, что мог бы стать для него творением Божиим, характер "мира сего" - мира, противостоящего Богу. Именно такое отношение порождает "власти", от которых человек становится зависимым и которые, став по отношению к нему властями, могут быть представлены в виде мифических величин<sup>25</sup>.

Видимое и доступное распоряжению преходяще, и поэтому тот, кто живет из него, подвластен тлению и смерти. Живущий из доступного ставит себя в зависимость от него. Это проявляется уже в том, что всякий, ищущий надежности в доступном, приходит в столкновение с другими людьми, ибо вынужден принимать меры безопасности против них либо обеспечить свое существование за их счет. Так рождаются, с одной стороны, зависть и злоба, ревность и споры и т.д., с другой - соглашения и условности, общепринятые суждения и критерии. В результате всего этого складывается атмосфера, засасывающая каждого из нас, направляющая наши суждения, постоянно оправдываемая и заново воссоздаваемая нами. Отсюда вырастает и гнетущее людей рабство страху (Рим 8:15). Этот страх заставляет каждого цепляться за себя и свое достояние в подспудном ощущении того, что все, в том числе собственная жизнь, ускользает у него из рук.

## 2. Человеческое бытие в вере

Подлинная жизнь человека, напротив, - это жизнь из невидимого, недоступного распоряжению и, следовательно, отказ от всякой добытой собственными усилиями надежности. Именно такова жизнь "согласно духу", жизнь "в вере".

Подобная жизнь становится возможной для человека в результате веры в "благодать Божию", т.е. веры в то, что именно невидимое, неизвестное, недоступное встречает человека как любовь, приносит ему его будущее, означает для него не смерть, но жизнь.

Благодать, т.е. милость Бога, - это *милость, прощающая грехи*, т.е. она освобождает человека из плена его прошлого. Стремление же к надежности, заставляющее цепляться за доступное, за проходящее и уже прошедшее, есть грех, потому что означает закрытость для невидимого, для приносящего себя в дар божественного будущего. Если человек раскроется навстречу благодати, ему будет прощен его грех, т.е. дано освобождение от прошлого. Именно это и называется *"верой"*: свободное раскрытие навстречу будущему. Такая вера есть одновременно и *покорность*, ибо здесь человек отворачивается от самого себя, оставляет всякую надежду, отказывается от попытки самому добиться возрастания своего значения, своих жизненных успехов. Это - отречение от упования на самого себя и решимость надеяться только на Бога, *"воскрешающего мертвых"* (2 Кор 1:9) и *"называющего несуществующее, как существующее"* (Рим 4:17). Это - радикальная самоотдача Богу, в которой человек уже ничего не ожидает от себя, но только от Бога, а вместе с ней - *освобождение от всего доступного распоряжению в мире*, т.е. размирщение, свобода.

*Размирщение* представляет собой, по существу, не аскезу, а соблазнение дистанции по отношению к миру. При этом всякое участие в мирском совершается с позиции *"как если бы не"* (ὥς μὴ) (1 Кор 7:29-31). Верующий - *"сподин над всеми вещами"* (1 Кор 3:21-23); он обладает *"властью"* (ἐξουσία), которой хвалятся также гностики, однако о нем сказано: *"Все мне позволено (я властвую надо всем), но ничто не должно обладать мною (иметь власть надо мной)"* (1 Кор 6:12; ср. 10:23 и сл.). Верующий может радоваться с радующимися и плакать с плачущими (Рим 12:15), но он не подвластен более никаким внутримирским установлениям (1 Кор 7:17-24). Все внутримирское отодвинуто для него, стало безразличным, потому что само по себе не имеет никакого значения. *"Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя"* (1 Кор 9:19-23); *"умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке"* (Флп 4:12). *"Для меня мир распят и я для мира"* (Гал 6:14).

Сила новой жизни верующего обнаруживается именно в его немощи, в страданиях и смерти (2 Кор 4:7-11; 12:9 и сл.). Ибо именно тогда, когда он осознает свое ничтожество, когда он сам по себе ничто, он может иметь все и быть всем от Бога (2 Кор 12:9 и сл.; 6:8-10).

Но существовать так - значит *существовать эсхатологически*, быть *"новой тварью"* (2 Кор 5:17). *Апокалиптическая и гностическая эсхатология демифологизируется* в том смысле, что время спасения для верующих уже наступило, будущая жизнь уже стала настоящим. Радикальнее всего этот вывод сделан у Иоанна, полностью устранившего апокалиптическую эсхатологию. Суд над миром - не предстоящее космическое событие, он состоит в том, что

Иисус пришел в мир и призвал к вере (Ин 3:19; 9:39; 12:31). Кто верит, тот уже жив, он уже перешел от смерти в жизнь (Ин 5:24 и сл. и т.д.). Внешне для верующего ничего не изменилось, но его отношение к миру стало другим: отныне мир не может причинить ему вреда; вера означает победу над миром (1 Ин 5:4).

Не только мифологическая эсхатология еврейской апокалиптики, но и *гностическая эсхатология оказывается преодоленной*: верующий не обретает новую "природу" (φύσις), речь также идет не о том, что его предсуществующая "природа" теперь освобождена и он отныне уверен в вознесении своей души на небо. Его бытие в вере - не данность, не состояние, в котором он мог бы быть уверен, так что следствием стал бы либертинизм; и не состояние, которое пришлось бы боязливо охранять, так что следствием стала бы аскеза. Жизнь в вере — вообще не состояние, поддающееся однозначному описанию через индикатив; но вместе с индикативом тут же выступает императив. Другими словами, решение веры совершается не раз навсегда, но должно подтверждаться в конкретной ситуации, где оно совершается вновь и вновь. Именно в подлинно новом свершении решение веры отстаивает себя. Свобода означает не освобождение от требования, предъявленного человеку. Она означает свободу для покорности (Рим 6:11 и сл.). Вера - не захват, а захваченность и потому постоянный путь между "еще не" и "уже да", постоянная погоня за целью (Флп 3:12-14).

В гносисе спасение понимается как космический процесс; участие в нем спасаемого осуществляется внутри мира; внемирное бытие верующего должно быть сведено к внутримирной данности. Это происходит в демонстративном проявлении "свободы" (ἐλευθερία), "полновластия" (ἐξουσία), в духовно-мистических феноменах, и прежде всего в экстазе. В Новом Завете же принципиально отсутствуют какие-либо явления, в которых внемирное сводилось бы к внутримирному. Хотя Павел знает экстаз (2 Кор 5:13; 12:1 и сл.), он борется как раз против его оценки как доказательства "духоносности". Нигде в Новом Завете не упоминается обучение душевным переживаниям; нигде не говорится об экстазе как высшей точке и цели христианской экзистенции. Не психические явления, а позиция веры определяет христианскую жизнь.

Правда, Павел разделяет распространенное убеждение в том, что "дух" обнаруживает себя в чудесах, и считает аномальные психические феномены проявлением духа. Однако, наблюдая за мистической практикой коринфской общины, он осознает двойственность духовно-мистических явлений и, рассматривая "дары духа" с точки зрения их пользы "к назиданию" (1 Кор 14:26), ломает представление о "духе" как силе, действующей по типу природной. Павел может представлять себе "дух" как нечто таинственное в человеке, обладание которым гарантирует воскресение

(Рим 8:11), может говорить о "духе" как о некоей сверхъестественной материи (1 Кор 15:44 и сл.). Однако очевидно, что по сути он понимает "дух" как заключенную в вере фактическую возможность новой жизни. "Дух" действует не как природная сила и не становится достоянием верующего, но представляет собой фактическую возможность жизни, подлежащую осуществлению в результате решимости. Отсюда парадоксальное наставление: "Если мы живем духом, то по духу и поступать должны" (Гал 5:25). "Водительство духом" (Рим 8:14) - не естественный процесс, а исполнение императива: не жить "по плоти"; ибо императив образует единство с индикативом. Человек не в состоянии избежать решения: "Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять желаний плоти" (Гал 5:16). Так демифологизируется понятие "духа".

Из перечисления плодов "духа": "любви, радости, мира, долготерпения, благодати, милосердия, веры, кротости, воздержания" (Гал 5:22-23) - становится ясно, что вера, освобождая человека от мира, вместе с тем делает его открытым для человеческого существования вместе с другими. Когда человек свободен от страха, от судорожного цепляния за данное, за наличное, он открыт для других. Павел характеризует веру как "действующую любовь" (Гал 5:6). Именно это и значит быть "новой тварью" (ср. Гал 5:6 и 6:15).

## Б. Событие спасения

### 1. Христианское понимание бытия без Христа?

Каков результат этих размышлений? Христианское понимание бытия подверглось экзистенциальной, немифологической интерпретации. Соответствует ли эта интерпретация действительному смыслу Нового Завета? В ней упущен один момент, а именно: согласно Новому Завету, *"вера" есть непременно вера в Христа*. Новый Завет полагает, что "вера" как проявление новой, подлинной жизни не просто *наличествует* с определенного времени, она должна была быть сообщена в "откровении", "прийти" (Гал 3:23-25): это пока еще просто констатация факта интеллектуальной истории. Но, согласно Новому Завету, "вера" вообще стала *возможной* лишь с определенного времени, а именно: вследствие конкретного *события* - события Христа. Вера как покоряющаяся самоотдача Богу и внутренняя свобода от мира возможна только как вера в Христа.

Но тут возникает принципиальный вопрос: не является ли это утверждение мифологическим остатком, подлежащим устранению или демифологизации путем критического истолкования? Это вопрос о том, *осуществимо ли христианское понимание бытия без Христа*.

В отношении идеалистической, а также предлагавшейся школой истории религии интерпретации мы задавали вопрос: адекватна ли такая интерпретация Новому Завету, когда она устраняет основополагающее для него событие Христа? Этот же вопрос возникает и по отношению к нашей экзистенциальной интерпретации. Следует ли из нее необходимость устранить событие Христа или отнять у него неподобающий событийный характер путем истолкования?

Может показаться, что речь идет о подлежащем устранению мифологическом остатке. И этот вопрос необходимо принять во всей его серьезности, если только христианской вере суждено быть уверенной в самой себе. Ведь она может обрести уверенность в себе только в том случае, если последовательно продумает возможность своей невозможности или ненужности.

И в самом деле: может показаться, что христианское понимание бытия осуществимо без Христа, что в Новом Завете впервые раскрыто и более или менее ясно представлено (в мифологическом облачении) естественное понимание человеческого бытия. И его проясняет философия, не только срывая с этого понимания мифологические покровы, но и последовательно разрабатывая принятую им в Новом Завете форму. В этом случае теология оказалась бы - как это представляется понятным и с точки зрения истории мысли - предшественницей философии, самой философией оставленной далеко позади и превратившейся в ее ненужную и назойливую соперницу.

Так может показаться при взгляде на работу, совершаемую современной философией. Позволительно ли сказать, что в Новом Завете раскрыто то самое, что в философии именуется *"историчностью бытия"*?

Граф Йорк фон Вартенбург<sup>26</sup> писал Вильгельму Дильтею 15 декабря 1892 г.: "Догматика была попыткой онтологии более высокой, т.е. исторической, жизни. Христианская догматика должна была стать этим противоречивым отображением интеллектуальной борьбы за существование, ибо христианская религия есть наивысшая витальность"<sup>27</sup>. Дильтей соглашается с ним: "...все догматы необходимо прояснить исходя из их универсальной жизненной значимости для каждой человеческой жизни. Когда-то они были сформулированы с исторически обоснованным ограничением. Если их освободить от этого ограничения, они будут <...> просто осознанием сверхчувственной и сверхразумной природы историчности. <...> Поэтому догматы первостепенной важности (содержащиеся в таких символах, как Сын Божий, умилоствление, жертва и т.д.) в своей ограниченности фактами христианской истории не выдерживают критики, в универсальном же смысле обозначают высочайшее живое содержание всякой истории. Но в таком смысле эти понятия теряют свою жесткую, исключительную и потому превращающую все в особого рода фактичность связь с лично-

стью Иисуса, *категорически исключающую всякую другую связь*"<sup>28</sup>.

Образец подобной интерпретации дает Йорк применительно к жертвенной смерти Христа и первородному греху. Он истолковывает их исходя из того, что в истории существует "связь, позволяющая передавать силу": "Иисус - не кто иной, как человек и историческая сила: дитя крепнет благодаря материнской жертве, она оказывается для него полезной. Без этого прибавления и передачи силы история вообще была бы невозможна. [Прим. Заметьте обратный ход мысли: *всякая история есть такая передача силы, а не только христианство.* - Р.Б.] Вот почему рационализму незнакомо понятие истории. Ведь и греховность - не грех как единичный факт - религиозному человеку представляется на основании его опыта чем-то изначальным. А разве менее "возмутительно и отталкивающе" [так охарактеризовал Дильтей догмат о первородном грехе. - Р.Б.] будничное зрелище того, как передаются от поколения к поколению бедствия и болезни? Эти символы были почерпнуты из глубины природы, ибо сама религия - я имею в виду христианскую религию - *сверхприродна, а не неприродна*"<sup>29</sup>.

Проделанная последильтевской философией работа, по-видимому, подтверждает это. Кьеркегоровская интерпретация христианского бытия была перенесена Карлом Ясперсом в сферу философии. И прежде всего экзистенциальный анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безналичного ("*map*") либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека? Когда мои критики берутся оспаривать правомочность использования категорий хайдеггеровской экзистенциальной философии в моей интерпретации Нового Завета, то, боюсь, они закрывают глаза на реально существующую проблему. Мне кажется, следует, скорее, проявить озабоченность тем, что философия в результате собственных усилий сумела разглядеть действительное содержание Нового Завета.

Недавно этот же вопрос о возможности христианского понимания бытия без Христа как понимания естественного, философского, вновь был поставлен в книге Вильгельма Камла "Христианство и самоутверждение"<sup>30</sup>. Здесь ведется открытая полемика против эсхатологического толкования христианского понимания бытия. Однако автор исходит из ошибочного мнения, согласно которому размирение веры недиалектически интерпретируется как однозначно негативное отношение к миру, в то время как Павлово "как если бы не..." не принимается в расчет. Между тем развивае-

мое у Камла понимание бытия, претендующее на философский характер, фактически оказывается просто секуляризованным христианским пониманием бытия. Автор называет позицию подлинной историчности не верой, а самоотдачей - самоотдачей всецелостности сущего или его источнику, Богу. Такая противостоящая всякой самовольности самоотдача впервые оказывается в состоянии открыть смысл сущего, доверчиво отдаваясь ему. Эта самоотдача представлена как высвобождение, в котором отдающийся человек высвобождает в себе самого себя, чтобы высвободиться от всего, за что он мог бы уцепиться. Камла видит и сам, что структура этой самоотдачи родственна структуре веры, когда говорит: "Парадоксальная сущность способности доверять вновь и вновь занимает теологов в том, что касается начала веры. Спрашивается: каким образом отдельный человек приходит к вере, если вера как дар божественной милости не может быть добыта никакими произвольными усилиями? Следовательно, как можно требовать веры, если она недоступна человеческим стараниям? Большей частью эти вопросы остаются без ответа, ибо теологи не заметили, что здесь речь идет не о специфически христианской проблеме, но об основополагающей структуре нашего естественного бытия"<sup>31</sup>.

Таким образом, христианская вера оказывается в соответствии со своей подлинной сущностью естественной самоотдачей. "Философия, будучи истинным пониманием бытия, раскрывает полную истину естественной самоотдачи"<sup>32</sup>. Для этого не требуется никакого откровения.

Так же и любовь, в которой действует вера, может быть философски интерпретирована подобным образом. Она представляет собой самоотдачу ближайшему кругу людей. Здесь философия могла бы даже исправить новозаветное понимание любви, так как Камла считает, что христианская любовь разрывает "плавный ход истории" и, неся всем равную любовь, нарушает преимущество исторической близости<sup>33</sup>, а в результате совсем не замечает истинного "ближнего". Одна лишь философия, учащая признавать "ближних" как исторически связанных с нами людей, освобождает истинную естественность человека<sup>34</sup>.

Действительно ли та человеческая позиция, которую Новый Завет называет "*в е р о й*", в основе своей является *естественной позицией человека*? "Естественной" не значит, конечно: всегда личной, само собой разумеющейся, но соразмерной собственной сущности человека, которая еще только должна быть раскрыта, однако для этого раскрытия нужно не откровение, а только лишь философское осмысление. Является ли "вера" в этом смысле естественной человеческой позицией?

И да и нет! Да, потому что вера в самом деле представляет собой не какое-то таинственное сверхъестественное свойство, а проявление настоящей человечности. Ведь и любовь - не таинственная, сверхъестественная практика, а „естественное“ отношение

между людьми. Новый Завет до некоторой степени подтверждает философское воззрение на веру и любовь как на "естественные" проявления человеческих отношений, когда рассматривает верующего как "новую тварь", т.е. как существо, вновь приведенное к своей тварной, собственно человеческой экзистенции. Решающий вопрос состоит в том, является ли человек - такой, каков он на самом деле - "природным", естественным человеком? Так ли уж доступна ему его собственная "природа"?

Вопрос заключается *не в том*, может ли природа человека быть раскрыта без Нового Завета. Ведь фактически это произошло не без него: без Нового Завета, без Лютера, без Кьеркегора не было бы и современной философии. Но это не более чем указание на историческую связь; ведь понимание экзистенции в современной философии получает содержательное обоснование не через его историческое происхождение. Напротив, тот факт, что новозаветное понятие веры могло подвергнуться секуляризации, подтверждает, что христианская экзистенция не есть нечто таинственное и сверхъестественное.

Вопрос же заключается в том, *может ли природа человека быть осуществлена*, т.е. может ли человек прийти к самому себе после того, как ему будет указано (или он припомнит), что, собственно, представляет собой его природа. Ведь и философия всегда исходила из предпосылки, согласно которой человек в той или иной степени *потерял себя, сбился с пути* - по крайней мере ему постоянно грозит опасность потерять, неверно понять самого себя. Ведь идеализм тоже стремится открыть человеку глаза на его *подлинную* сущность, на то, что он есть дух и не имеет права терять себя в чувственности: *стань тем, что ты есть!* Философия Хайдеггера зовет человека вернуться к самому себе из затерянности в безличном, и Камла тоже знает, что подлинное историческое существование может быть скрыто и затемнено - в особенности скрыто сегодня под влиянием Просвещения, предопределившего мышление современного человека. Он тоже знает, что самоотдача не есть сама собой разумеющаяся позиция человека, но что ему предписана *заповедь* самоотдачи, и проявление самоотдачи всегда оказывается в то же время покорностью<sup>35</sup>.

Между тем философия убеждена, что *достаточно указать на "природу" человека*, чтобы это повлекло за собой ее осуществление. "Философия, будучи истинным пониманием бытия, освобождает естественную самоотдачу для полноты ее истины"<sup>36</sup>. Но ведь это явно означает, что философия освобождает человека для истинной самоотдачи. Философия претендует на "раскрытие"<sup>37</sup> подлинной естественности человека.

Оправдана ли эта самонадеянность философии? Во всяком случае, здесь пролегает ее *отличие от Нового Завета*. Ибо, согласно Новому Завету, человек может освободиться от фактической подвластности миру не иначе, как через деяния Бога; и новозаветное



провозвестие представляет собой не учение о "природе", о собственной сущности человека, а именно провозвестие этого освобождающего деяния Бога, провозвестие совершившегося во Христе события спасения.

Итак, Новый Завет утверждает, что без этого спасительного деяния Бога положение человека становится отчаянным, в то время как философия ни в коем случае не считает и не может считать эту ситуацию самое по себе отчаянной. Как следует понимать это различие?

Новый Завет и философия единоклюны в том, что человек может быть и стать лишь тем, что он уже есть. С точки зрения идеализма человек только потому и способен к духовному существованию, что он есть дух: стань тем, кто ты есть! Хайдеггер только потому может призывать человека к решимости существовать в качестве Я перед лицом смерти, что он проясняет ему его собственную ситуацию брошенности в Ничто; человеку остается лишь решиться стать тем, что он уже есть. Для Камла требование высвобождения самоотдачи потому исполнено смысла, что человек фактически всегда уже отдается чему-либо, пока находится в историческом Мы и вовлечен в него заботой и участием.

Это видит и Новый Завет: человек может быть лишь тем, что он уже есть. Именно потому Павел велит верующим быть святыми, что они уже освящены (1 Кор 5:11; ср. 5:7); именно потому он требует поступать по духу, что верующий уже пребывает в духе (Гал 5:25); именно потому он настаивает на истреблении греха, что верующий уже мертв для греха (Рим 6:11 и сл.). Иоанн говорит о том же: именно потому, что верующие - не "от мира" (τοῦ κόσμου) (Ин 17:16), они могут победить мир; именно потому, что они рождены от Бога, они не грешат (1 Ин 3:9). Эсхатологическое существование возможно потому, что "пришла полнота времени" и Бог послал Своего сына, "чтобы избавить нас от настоящего злого века" (Гал 4:4; 1:4).

Новый Завет и философия единоклюны и в следующем утверждении: подлинная жизнь возможна для человека, лишь если он уже пребывает в ней. Однако Новый Завет обращается только к верующим, для которых уже совершилось освобождающее деяние Бога, а не ко всем людям: их ситуацию он считает отчаянной, их собственная жизнь еще не принадлежит им.

Почему? Да потому, что человек может быть и стать только тем, что он уже есть; и потому, что человек сам по себе, прежде и вне Христа, пребывает не в собственном бытии, не в жизни, а в смерти.

Речь идет о понимании того состояния испорченности, в котором находится каждый человек. Это обстоятельство не укрылось и от философии. Однако она рассматривает испорченность как со-

стояние, от которого человек при анализе своей ситуации может освободиться, - следовательно, как состояние, не затрагивающее самое суть его собственного Я. Между тем Новый Завет считает самого человека вполне и всецело испорченным.

Противоречит ли такому пониманию испорченности Я ясное свидетельство философии: *человек может знать о своей испорченности*? Каким образом мог бы он об этом узнать, если бы весь он, само его Я было испорчено? На самом деле наоборот: он в состоянии узнать о своей испорченности, лишь если он сам испорчен! Лишь если ему известно: он не таков, каким по-настоящему может и должен быть. Знание о своей подлинности принадлежит к его существованию как таковому; он не мог бы вообще существовать как человек, пусть даже в испорченности, если бы не ведал и не заботился о том, что он собственно есть. Но подлинность не принадлежит ему как природное свойство, человек не распоряжается ею. Философия, естественно, тоже так не считает: ей известно, что подлинность все время должна добываться в решении. Но она полагает, что *знание о своей подлинности уже дает человеку власть над нею*. Его подлинность есть то, что он осуществляет не всегда, но в любое время в состоянии осуществить: ты можешь, ибо ты должен! Философия принимает принципиальную возможность за фактическую. Согласно же Новому Завету, человек утратил эту фактическую возможность, да и его знание о своей подлинности искажено убежденностью в его власти над ней.

Почему в состоянии испорченности человек утратил фактическую возможность обрести свою подлинную жизнь? *Потому что в состоянии испорченности всякое человеческое движение есть движение испорченного человека*. Павел проясняет это, указывая на тот факт, что евреи, добиваясь "праведности", ее-то и упускают именно потому, что стремятся к "оправданию" через собственные дела, что хотят "хвалиться" перед Богом. Здесь обнаруживает себя та человеческая позиция, что вообще оказывается ведущей в состоянии подвладности "плоти" (избавление от ее власти составляет цель евреев): *своевластие, своеволие человека*, его стремление жить из себя самого. Если подлинная жизнь есть жизнь в самоотдаче, то она ускользает не только от того, кто вместо самоотдачи живет из распоряжения находящимся в наличии, но и от того, кто рассматривает самоотдачу как доступную его распоряжению цель и не видит, что его подлинная жизнь может быть дана ему только как дар.

"Похвальба" евреев верностью Закону, как и похвальба гностиков мудростью, обнаруживает, что *своеволие представляет собой основополагающую позицию человека*, что оно даже осознаваемую самим человеком как его подлинное бытие самоотдачу превращает в произвол и приводит его в конечном счете к противоречию с самим собой. В идеализме следствием этого становится появление "deus in nobis":

---

Божество в свою вы воспримите волю,  
И оно сойдет к вам с мирового трона.

---

У Хайдеггера эта кощунственная дерзость не обнаруживает себя столь ясно, потому что он не характеризует позицию решимости как самоотдачу. Однако несомненно, что принятие на себя вброшенности в решимости глядеть в лицо смерти означает радикальное своеволие человека. Камла относительно близок к христианству, когда говорит: заповедь самоотдачи только потому исполнима, что Бог сам дает понять себя<sup>38</sup>, что сущее открывает человеку возможность самоотдачи, являя ему свой смысл<sup>39</sup>, что самоотдача воспринимает в самом сущем знаки того, что оно может быть понято<sup>40</sup>. Но утверждение о доступности сущего для понимания кажется мне проявлением отчаяния. Разве не отчаяние своеволия звучит в этих словах Камла: "Нельзя сомневаться в принципиальной доступности сущего для понимания, не отчаиваясь при этом в возможности человеческого бытия"<sup>41</sup>. Не оказывается ли в итоге, что позиция, адекватная бытию человека без Христа, есть именно позиция отчаяния в возможности собственного бытия?

Во всяком случае, так утверждает Новый Завет. Разумеется, это положение невозможно доказать, как и философия не в силах доказать свой тезис о доступности сущего для понимания. Это вопрос решения. Новый Завет говорит человеку, что он весь насквозь своеволен и поэтому хотя и знает о том, что фактически не обладает подлинной жизнью, но не в состоянии обрести ее: в своей приверженности к своеволию он насквозь испорчен.

На языке Нового Завета это означает, что человек грешен. *Ибо своеволие есть грех*, бунт против Бога. Грех - это самоуправство, "похвальба"; ведь следует, "чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом... хвалящийся хвались Господом" (1 Кор 1:29 и 31; 2 Кор 10:17). Может быть, это только ненужное мифологическое истолкование некоего онтологического утверждения? Ясна ли человеку как таковому преступность своеволия, а значит - ответственность человека перед Богом? *Мифологично понятие греха или нет?* Ответ на этот вопрос зависит от того, могут ли обращенные к коринфским христианам слова Павла: "Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?" (1 Кор 4:7) - могут ли эти слова быть поняты (точнее, поняты во всей их глубине) только христианами или также просто людьми. Во всяком случае, очевидно, что своеволие только тогда может восприниматься как вина, когда оно воспринимается как неблагодарность. Если радикальное своеволие человека, в котором ему становится недоступна возможность подлинной жизни как жизни в самоотдаче, может быть понято как грех, то человеку должна быть открыта возможность понять все свое существование как дар. Но именно эта возможность закрыта для него в его

радикальном своеволии, так как в этом случае он воспринимает свою экзистенцию как задачу, стоящую перед ним и подлежащую осуществлению его собственными силами. Насколько безнадежно закрыта для него эта возможность, видно хотя бы из пессимистического взгляда на жизнь как вынужденное, против воли несомое бремя; или из разговоров о "праве" на жизнь, из притязаний на "счастье" и т.д. Человек в своем радикальном своеволии слеп к греху, и его радикальная испорченность обнаруживается здесь. Именно поэтому речь о грехе должна представляться ему речью мифологической. Но это вовсе не значит, что она такова на самом деле.

В то мгновение, когда речь о грехе перестает казаться мифологической, человека встречает любовь Бога как охватывающая и несущая его сила - несущая именно в его своеволии и испорченности, другими словами, позволяющая ему считать себя тем, что он не есть, а значит, освобождающая его от себя самого - такого, каков он есть.

Ведь если человек в целом испорчен своеволием, если он знает, что его подлинная жизнь заключается только в самоотдаче, но именно к ней он не способен, так как во всех своих начинаниях остается самим собой, своевольным человеком, тогда его подлинная жизнь становится фактической возможностью *лишь при условии освобождения от себя самого*. Но ведь именно об этом говорит новозаветное провозвестие; именно в этом смысл события Христа: оно означает, что там, где не в состоянии действовать человек, Бог действует, уже совершил действие для него.

Вполне очевидно, что именно в этом заключается смысл события Христа. На языке Павла это значит: истребление греха, обретение "праведности" как дара Божьего, а не добытой собственными "делами" награды. Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя ему его преступлений (2 Кор 5:19); Он сделал Христа для нас "жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом" (2 Кор 5:21). Кто уверовал в это, для того прошлое, то, чем он был ранее, закончилось: он становится новой тварью и как новая тварь вступает в каждое мгновение настоящего. Он свободен.

При этом совершенно ясно, что *прощение греха*<sup>42</sup> понимается не в юридическом смысле, как простая отмена наказания, в остальном оставляющая ситуацию человека прежней. Прощение дарит человеку свободу от греха, в котором он был до сих пор заключен. Эта свобода опять-таки понимается не как естественное свойство, но как свобода для покорности. Ибо рядом с индикативом стоит императив. И так как все обязывавшие человека заповеди подытожены в заповеди любви, это означает, что освобожденный прощением Бога от себя самого человек свободен для самоотдачи другому (Рим 13:8-10; Гал 5:14).

Следовательно, эсхатологическое существование становится возможным для человека благодаря деянию Бога, положившего конец миру как "миру сему" *через обновление самого человека*: "Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое" (2 Кор 5:17). Так говорил Павел. То же высказывает на своем языке Иоанн. Он утверждает, что познание открытой в Иисусе "истины" Бога делает человека свободным (8:32). Человек призван Иисусом из смерти в жизнь (5:25), из тьмы слепоты в свет (9, 39). Верующий "рождается снова" (3:3 и сл.), обретает новое происхождение; он более не происходит от "мира", не принадлежит ему, но в вере побеждает мир (1 Ин 5:4).

*Таким образом, совершающееся во Христе событие есть откровение любви Бога, которая освобождает человека от самого себя для самого себя, освобождая его для жизни в самоотдаче, в вере и любви.* Вера как свобода от себя самого, как открытость навстречу будущему возможна только как вера в любовь Бога. Но вера в любовь Бога есть своеволие, пока эта любовь остается плодом воображения, голый идеей, пока Бог не явил ее. Поэтому христианская вера есть вера во Христа, так как она есть вера в явленную любовь Бога. Только тот, кто любим, может любить; только тот, кому даровано доверие, может доверять; только испытавший на себе самоотдачу другого способен к самоотдаче. Мы освобождены для самоотдачи Богу тем, что Он отдал Себя за нас. "В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши" (1 Ин 4:10). "Мы любим, потому что Он прежде возлюбил нас" (1 Ин 4:19).

Ставшая основанием нашей самоотдачи самоотдача Бога находит выражение в словах Павла: "Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?" (Рим 8:32). Или, как говорит Иоанн: "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную" (Ин 3:16). Сюда же относятся изречения о том, что Иисус предал себя за нас: Он "отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего злого века" (Гал 1:4). "Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верой в Сына Божьего, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня" (Гал 2:19 и сл.).

Вот что решающим образом отличает Новый Завет от философии, христианскую веру от "естественного" понимания бытия: Новый Завет и христианская вера знают и говорят о *деянии Бога, впервые делающем возможной самоотдачу, веру, любовь, подлинную жизнь человека.*

Возникает вопрос: *положен ли тем самым предел демифологизации новозаветного провозвестия, имеем ли мы здесь дело с мифом - вернее, с событием мифического характера?* То, что Новый Завет говорит на мифологическом языке о существовании человека

до веры, а также о существовании верующего, поддается демифологизации. Но остается вопрос: может ли переход от одного вида экзистенции к другому, освобождение человека от самого себя для своей подлинной жизни мыслиться только как деяние Бога? Может ли вера осуществиться только как вера в явленную во Христе любовь Бога?

## 2. Событие Христа

Кто считает всякое высказывание о действии Бога мифологическим, тот, конечно, должен называть мифом и слова о деянии Бога во Христе. Но этот вопрос мы оставим в стороне. Даже Камла полагает, что "мифическая речь" о действии Бога оправдана - в том числе и с философской точки зрения<sup>43</sup>. Прежде всего нас занимает вопрос о том, надо ли считать мифическим событие, в котором Новый Завет усматривает деяние Бога, откровение Его любви, т.е. событие Христа.

### а) Проблема демифологизации события Христа

Несомненно, что в *Новом Завете событие Христа представлено как мифическое*. Но возникает вопрос: должно ли оно с необходимостью представляться таковым, или же в самом Новом Завете содержатся предпосылки демифологизирующей интерпретации? Прежде всего очевидно, что событие Христа есть миф в ином смысле, нежели культовые мифы о греческих или эллинистических богах. Иисус Христос, Сын Божий, мифический образ предсуществующего божественного существа, оказывается в то же время конкретной исторической личностью - Иисусом из Назарета; а Его судьба представляет собой не только мифическое событие, но и человеческую судьбу, завершившуюся распятием на кресте. *Историческое и мифическое здесь особенным образом переплетается друг с другом*: исторический Иисус, родители которого известны (Ин 6:42), оказывается одновременно предсуществующим Сыном Божиим, а рядом с историческим событием Креста стоит воскресение, вовсе не относящееся к числу исторических событий. Известные противоречия указывают на трудности изложения, обусловленные взаимопереплетением мифического и исторического. С представлением о предсуществовании (Павел, Иоанн) соседствует легенда о рождении от девы (Матфей, Лука); рядом со словами: "Он... опустошил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек" (Флп 2:7) - соседствуют евангельские описания, в которых божественная сущность Иисуса обнаруживается в чудесах, всеведении и непостижимости. Тут же встречается и характеристика Иисуса из Назарета как "мужа, засвидетельственного вам от Бога силами и чудесами и

знамениями" (Деян 2:22). Рядом с представлением о воскресении как восстании с креста или из гроба находятся легенды о пустой гробнице и вознесении на небо.

Таким образом, во всей неотступности встает вопрос: *не заключается ли смысл этой мифологической речи просто в том, чтобы выразить значимость исторического образа Иисуса и Его судьбы*, а именно: их значение как спасительного образа и события? Если бы это было так, не было бы необходимости цепляться за объективирующее содержание этих представлений.

Что касается высказываний *о предсуществовании* или *о рождении от девы*, то ясно, что смысл их заключается в выражении значимости личности Иисуса для веры. То, что Он есть для меня, не исчерпывается и даже вообще не проявляется в исторически-констатирующем описании. Не следует задаваться вопросом об историческом происхождении Иисуса. Напротив, его истинное значение обнаруживается лишь тогда, когда мы отвлекаемся от этого вопроса. Не следует вопрошать об исторических причинах его судьбы, его Креста; значение жизни Иисуса определяется тем, что Бог через нее хочет сказать мне. Следовательно, облик Иисуса нельзя понять в его значимости исходя из внутриисторических взаимосвязей. На языке мифологии это можно выразить так: его происхождение берет начало в вечности и не связано с областью природно-человеческого.

Но здесь мы не можем вдаваться в подробности. В конечном счете все сводится к главному вопросу о кресте и воскресении.

## б) К р е с т

Следует ли понимать *крест Христов*, поскольку он есть событие спасения, только как мифическое событие, или же он может быть понят и как историческое событие, которое, если его рассматривать не в объективированной исторической взаимосвязи, а в его значимости, есть событие спасения?

Крест понимается как *мифическое событие*, если мы следуем объективирующим представлениям Нового Завета: на кресте был распят предсуществующий и вочеловечившийся Сын Божий. Сам по себе безгрешный, Он - жертва, кровь которой искупает наш грех; в качестве заместительной жертвы он берет на себя грех мира и принятием смерти как кары за грех освобождает от смерти нас. Следовать этой мифологической интерпретации, где смешиваются представления о жертвоприношении и юридическая теория сатисфакции (возмещения ущерба), мы не можем. *Однако и в комплексе новозаветных воззрений эта интерпретация вовсе не выражает того, что она должна выражать.* Ведь в лучшем случае она могла бы означать прощение прошлых и, возможно, будущих грехов в смысле отмены наказания за них. В действительности же говорится гораздо больше, а именно: крест Христов освобож-

дает верующего от греха как господствующей над ним силы, от неизбежности грешить. Утверждение: "Он [Бог], проотив нас все грехи, истребив бывшее о нас рукописание, которое было против нас... забрал его и пригвоздил ко кресту", — тут же дополняется следующим: "Отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою" (Кол 2:13-15).

*Историческое событие креста вырастает до космических измерений.* Именно тогда, когда речь идет о кресте как о космическом событии, проявляется и его значимость как исторического события - в соответствии с тем своеобразным способом мышления, в котором историческое событие и исторические взаимосвязи представляются как космические.

Ведь если крест есть суд над "миром", низлагающий "власти века сего" (1 Кор 2:6 и сл.), то это означает, что в событии креста совершается суд над нами самими, над подчинившимися "властям мира сего" людьми.

Бог, позволив распять Иисуса, воздвиг крест для нас: верить в Крест Христа - не значит глядеть со стороны на некое мифическое событие, свершившееся вне нас и нашего мира, или на внешнее по отношению к нам происшествие, которое Бог посчитал нужным допустить для нашего блага. Верить в крест означает взять на себя крест Христов как свой собственный, сораспяться Христу. Крест как событие спасения не есть изолированный факт жизни Христа как мифической личности, но в своей значимости достигает "космических" измерений. И его решающее, преобразующее историю значение выражается в том, что он представляет собой эсхатологическое событие, т.е. не факт прошлого, для созерцания которого приходится оборачиваться, но эсхатологическое событие во времени и вне времени, ибо оно, понятое в своей значимости для веры, всегда есть настоящее.

Прежде всего крест предстает как настоящее в таинствах: в крещении мы крестимся в смерть Христа (Рим 6:3), распинаемся с Ним (Рим 6:6); в Евхаристии возвещается смерть Господня (1 Кор 11:26), вкушающий трапезу Господню приобщается распятому телу и пролитой крови (1 Кор 10:16). Но крест Христов присутствует как настоящее и в конкретном жизненном свершении верующих: "Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями" (Гал 5:24). Так Павел говорит о "кресте Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира" (Гал 6:14); так стремится он к "участию в страданиях Его" как человек, живущий "сообразуясь смерти Его" (Флп 3:10).

Поскольку распинание "страстей и похотей" включает в себя преодоление страха, стремления избежать страданий и ведет к освобождению от мира через страдание, поскольку добровольное принятие страданий, которые представляют собой орудие смерти, есть ношение "в теле мертвости Господа Иисуса", непрестанное "предание на смерть ради Иисуса" (2 Кор 4:10 и сл.).



*Таким образом, крест и страсти Христовы суть настоящее. Насколько несводимы они к некогда свершившемуся факту распятия, явствует из слов, приписываемых Павлу одним из его учеников: "Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь" (Кол 1:24).*

Итак, крест Христов как событие спасения - не мифическое, но историческое (*geschichtlich*) событие, берущее начало в засвидетельствованном историей (*historisch*) факте распятия Иисуса из Назарета. В своей исторической значимости Крест есть суд над миром, освобождающий суд над людьми. И коль скоро это так, то Христос распят "за нас" - отнюдь не в смысле некоей теории сатисфакции или жертвоприношения. Таким образом, событие прошлого (*historisches Ereignis*) раскрывается как событие спасения не мифологическому, а историческому (*geschichtlich*) пониманию - в той мере, в какой подлинно историческое понимание осмысляет событие прошлого во всей его значимости. По сути, мифологическая речь стремится именно к тому, чтобы выразить значимость этого события прошлого. Историчное (*historisch*) событие креста в своей значимости создало новую историческую (*geschichtlich*) ситуацию: провозвестие Креста как события спасения ставит слушателя перед вопросом: готов ли он принять эту значимость, готов ли сораспяться Христу?

Но спросим: *возможно ли разглядеть в историчном событии креста его смысл?* Поддается ли он, так сказать, вычитыванию из него? Не кроется ли смысл креста Христова именно в том, что это крест *Христа?* Не следует ли сначала убедиться в значимости Христа, поверить во Христа, прежде чем поверить в спасительный смысл креста? Не следует ли для того, чтобы понять смысл креста, понять его как крест исторического Иисуса? Не следует ли нам обратиться к историческому Иисусу?

Для первых провозвестников так оно, вероятно, и было. Они пережили распятие того, с кем при жизни были связаны совместным существованием. В результате этой личной связи, вследствие которой крест был для них событием их собственной жизни, он предстал перед ними как вопрос и явил им свой смысл. Для нас эта связь невозстановима и не может послужить раскрытию значения креста; для нас он как событие прошлого уже не принадлежит к событиям нашей собственной жизни: мы узнаем о нем как об историческом факте только из источников. Однако новозаветное провозвестие о Распятом вовсе не подразумевает, что смысл креста должен быть раскрыт из историчной жизни Иисуса, восстанавливаемой в результате научных исследований. Напротив, Новый Завет проповедует Распятого и в то же время Воскресшего. Крест и Воскресение образуют единство.

## в) Воскресение

*Но воскресение Христа - не просто ли это мифическое событие? В любом случае это, конечно, не историчное событие, значимость которого подлежит осмыслению. Может ли речь о воскресении Христа быть чем-либо иным, кроме как выражением значения Христа? Означает ли она что-либо иное, кроме того, что в крестной смерти Иисуса следует видеть не обычную человеческую смерть, но освобождающий Божий Суд над миром - Суд Бога, лишаящий смерть силы? Не эта ли истина выражена в утверждении о том, что Распятый не остался в смерти, но воскрес?*

В самом деле: *Крест и Воскресение как "космические" события суть одно*, что явствует, например, из следующего высказывания: "[Иисус], который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего" (Рим 4:25). Следовательно, дело обстоит не так, что крест может рассматриваться изолированно как гибель Иисуса, за которой затем последовало воскресение, сделавшее смерть обратной. Ведь Претерпевший смерть есть Сын Божий, а сама смерть Его - преодоление власти смерти. Сильнее всего это выражено у Иоанна, когда он изображает Страсти Иисуса как час его "прославления" и видит в "восшествии" Иисуса двойной смысл: восшествие на крест и восшествие в славу.

Крест и воскресение образуют единство, поскольку вместе представляют собой "космическое" событие, в котором осуществляется суд над миром и создается возможность подлинной жизни. Но тогда *воскресение не может быть удостоверяющим чудом*, надежно убеждающим в том, что крест действительно обладает приписываемым ему эсхатологическим смыслом.

Конечно, нельзя отрицать, что в Новом Завете воскресение Иисуса неоднократно представляется именно как такое удостоверяющее чудо: когда говорится о том, что Бог воскресением Иисуса из мертвых удостоверил его притязания (Деян 17:31); в легендах о пустой гробнице и в пасхальных повествованиях, сообщающих о демонстрации телесности Воскресшего (Лк 24:39-43). Но все это, несомненно, позднейшие легенды, Павлу еще неизвестные. Правда, сам Павел однажды пытается подтвердить историчность чуда Воскресения перечислением наблюдавших это свидетелей (1 Кор 15:3-8). Насколько фатальна эта аргументация, невольно показывает Карл Барт, перетолковывая подлинный смысл Павлова высказывания: по мнению Барта, апостол хотел перечислением свидетелей не удостоверить воскресение как объективный историчный факт, а хотел только сказать, что он проповедует Иисуса как Воскресшего - подобно тому как это делала первохристианская община. Получается, что свидетели суть свидетели правильности Павлова Евангелия, а не факта воскресения. Что это был бы за историчный факт, если бы его реальность была связана с воскресением из мертвых? Так, по-видимому, чувствует Барт.

И в самом деле! *Воскресение Иисуса не может быть удостоверяющим чудом*, основываясь на котором спрашивающий мог бы без колебаний верить во Христа. Не может не только потому, что воскресение как мифическое событие - возвращение умершего к земной жизни (ведь именно об этом идет речь, поскольку воскресший воспринимается телесными чувствами) - невероятно. И не только потому, что воскресение, несмотря на множество свидетелей, не может быть неопровержимо установлено как объективный факт - так, чтобы отныне стало возможным верить не сомневаясь, а вера обрела бы надежную гарантию. Прежде всего дело в том, что *воскресение само есть предмет веры*; подкреплять же одну веру (в спасительное значение креста) другой (в воскресение) нельзя. Воскресение Христа представляет собой предмет веры, так как означает нечто гораздо большее, чем возврат мертвого к земной жизни: *оно есть эсхатологическое событие*. Именно потому и не может оно быть удостоверяющим чудом, что чудо, независимо от своей правдоподобности или неправдоподобности, вовсе не указывает на эсхатологический факт уничтожения власти смерти; а кроме того, чудо в сфере мифического мышления - дело обычное.

Теперь очевидно, что воскресение Христа везде в Новом Завете понимается как эсхатологическое событие, в котором Христос разрушил смерть и явил жизнь и нетление (2 Тим 1:10). Павел обращается к понятийности гностического мифа, для того чтобы прояснить значение воскресения Христова: как в Иисусе все умерли (2 Кор 5:14 и сл.), так в его воскресении все пробудятся от смерти, и это космическое событие оказывается включенным в поток времени (1 Кор 15:21 и сл.). Но, говоря: "Во Христе все оживут", Павел говорит и о соумирании, и о совоскресении Христу как о настоящем. Таинство крещения приобщает как к смерти Христа, так и к его воскресению. Мы не только будем ходить с ним в обновленной жизни, соединяясь с ним "подобием воскресения" (Рим 6:4 и сл.), но мы уже имеем это: "Так и вы, почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе" (Рим 6:11).

В конкретном осуществлении жизни подтверждается и причастность кресту Иисуса, и причастность его воскресению: в борющейся свободе от греха (Рим 6:11 и сл.), в отвержении "дел тьмы", предвосхищающем наступление грядущего на смену тьме дня: "Как днем будем вести себя благочинно!" (Рим 13:12 и сл.); "мы - не сыны ночи, ни тьмы... Мы же, будучи сынами дня, да трезвимся" (1 Фес 5:5-8). Так Павел воспринимает не только участие в Страстях Христовых, но и "силу воскресения Его" (Флп 3:10). Он носит в теле мертвость Иисуса, "чтобы и жизнь Иисуса открылась в теле нашем" (2 Кор 4:10 и сл.). Он грозно предупреждает коринфян, потребовавших от него доказательств того, что в нем говорит Христос: "Он не бессилен для вас, но силен в вас. Ибо, хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божи-

ею; и мы также, хотя немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в вас" (2 Кор 13:3 и сл.).

Таким образом, воскресение - не мифическое событие, могущее удостоверить значение креста, но само требует веры так же, как и значение креста. Именно так: *воскресение есть не что иное, как вера в спасительный смысл события креста*, вера в крест как крест Христов. Нельзя сначала уверовать во Христа, а затем - в его крест. Верить во Христа и значит верить в крест как крест Христов. Не потому он событие спасения, что это крест Христов, но потому крест - Христов, что он есть событие спасения. Помимо этого крест означает просто трагический конец благородного человека.

Тут мы снова оказываемся перед вопросом: каким образом выявляется в кресте его смысл как креста Христова, как эсхатологического события? Как приходим мы к вере в крест как событие спасения?

Здесь мне представляется возможным лишь один ответ: потому что он возвещается в таком качестве, потому что он возвещается вместе с воскресением. *Христос, Распятый и Воскресший, встречает нас в слове провозвестия и нигде больше. Именно вера в это слово и есть истинная пасхальная вера.*

Было бы ошибкой вновь задаваться вопросом об исторической основе провозвестия, как если бы она могла удостоверить его правоту. Это означало бы попытку обосновать веру в Слово Божье историческими изысканиями. Слово провозвестия встречает нас как Слово Божье, перед лицом которого мы должны не ставить вопрос о его легитимности, но отвечать на вопрос, поставленный им перед нами: хотим мы в него поверить или нет. Спрашивает же оно нас таким образом, что в своем требовании веры в смерть и воскресение Христа как эсхатологическое событие открывает нам возможность понимания самих себя. Вера или неверие оказываются поэтому не слепым и произвольным решением, но осознанным "да" или "нет".

*Понимающая вера в слово провозвестия есть подлинная пасхальная вера:* вера в то, что возвещаемое слово - это легитимное слово Божье. *Пасхальное событие* в той мере, в какой оно может быть названо историчным событием наряду с крестом, есть не что иное, как возникновение веры в Воскресшего, в которой берет начало провозвестие. Пасхальное событие как воскресение Христа - не историчное событие; в качестве исторического события достигаема только *пасхальная вера первых учеников*. Историк может до некоторой степени объяснить ее возникновение исходя из некогда существовавшей личной связи учеников с Иисусом: для него пасхальное событие сводится к визионерским переживаниям учеников. Христианская пасхальная вера не интересуется историческим вопросом; для нее историчное событие возникновения пасхальной веры, как и для первых последователей Иисуса, означает свиде-

тельство Воскресшего о Себе, деяние Бога, в котором завершается спасительное событие креста<sup>44</sup>.

Следовательно, пасхальная вера первых учеников - не факт, уменьшающий для нас риск веры и обосновывающий ее. Их пасхальная вера сама принадлежит к эсхатологическому событию, которое есть предмет веры.

Другими словами: *берущее начало в пасхальном событии слово провозвестия само принадлежит к эсхатологическому событию спасения*. Со смертью Христа, судящей и освобождающей мир, Бог положил начало "служению примирения" (2 Кор 5:18 и сл.). Это и есть то слово, что "добавляется" к кресту и проясняет его спасительный смысл через требование веры, через вопрос человеку о том, хочет ли он понять самого себя как сораспятого и поэтому воскресшего Христу. В звучащем слове крест и воскресение становятся настоящим, совершается эсхатологическое "теперь". Эсхатологическое обетование Ис. 49:8 исполнено: "Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения" (2 Кор 6:2). Поэтому и совершается суд в проповеди апостола, что проповедник для одних делается "запахом смертоносным на смерть, а для других запахом живительным на жизнь" (2 Кор 2:16). Так через его посредство действует в верующем жизнь воскресения (2 Кор 4:12). В отношении возвещающей Христа проповеди справедливы слова Иоаннова Иисуса: "Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь... Наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат голос Сына Божьего и услышав оживут" (Ин 5:24 и сл.). В слове проповеди, и только в нем встречаем мы Воскресшего. "Итак, вера от слышания, а слышание от слова Божьего" (Рим 10:17).

Как Слово, как проповедующий апостол, *так и Церковь*, в которой далее живет провозвестие, а в ней и верующие как "святые", т.е. вступившие в эсхатологическое существование, - в совокупности все они принадлежат к *эсхатологическому событию*. "Община" (ἐκκλησία) есть эсхатологическое понятие. В обозначении ее как "тела Христова" находит выражение ее "космическое" значение: Церковь - не историчный (historisch) феномен в смысле факта мировой истории, но исторический (geschichtlich) феномен в том смысле, что она осуществляет себя в истории.

### Заключение

Мы попытались наметить в общих чертах программу демифологизации новозаветного провозвестия. *Сохранился ли еще мифологический остаток?* Для тех, кто мифологией называет всякую речь о действии Бога, о Его решающем эсхатологическом деянии, - несомненно. Но эта мифология - уже не та прежняя мифология, что ушла в прошлое вместе с мифической картиной мира. Ведь со-

бытие спасения, о котором мы говорим, - уже не чудесное, сверхъестественное происшествие, но историческое событие во времени и пространстве. И когда мы, сняв мифологическую оболочку, представили его именно таким, то мы стремились следовать интенции Нового Завета и полностью выявить *парадокс новозаветного провозвестия*: эсхатологический Посланец Бога - конкретный историчный человек; эсхатологическое деяние Бога осуществляется в судьбе отдельного человека; оно оказывается событием, которое в своей эсхатологичности не может быть удостоверено мирскими средствами. Это тот парадокс, что сформулирован в словах "Уничжил Себя Самого" (Флп 2:7), или "Он, будучи богат, обнищал" (2 Кор 8:9), или "Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной" (Рим 8:3), или "Бог явился во плоти" (1 Тим 3:16), наконец, в классическом "Слово стало плотью" (Ин 1:14).

Как Тот, в ком присутствует и действует Бог, в ком Бог примирил мир с Собою, оказывается реальным историчным человеком, так и Слово Божье - не таинственная речь оракула, а трезвое провозвестие личности и судьбы Иисуса из Назарета в их значимости для истории спасения. Это провозвестие может быть понято как эпизод в истории мысли; в отношении своего идейного содержания оно может быть воспринято как возможное мировоззрение. И тем не менее это провозвестие притязает на то, чтобы быть эсхатологическим Словом Бога.

Провозвестники, апостолы - люди, понятые в их историчной человечности! Церковь - социологический, исторический феномен; ее история осмысляется с точки зрения истории мысли! И в то же время все это - эсхатологические явления, эсхатологические события!

Все эти положения представляют собой вопиющую несообразность, препятствие (*σκανδαλον*), преодолимое не на путях философского диалога, а только в покоряющейся вере. Все эти феномены, подлежащие историко-критическому, социологическому, психологическому рассмотрению, в то же время оказываются для веры феноменами эсхатологическими. Именно их недоказуемость защищает христианское провозвестие от упрека в мифологичности. Потусторонность Бога не превращается, как в мифе, в посюсторонность. Напротив, утверждается парадокс присутствия потустороннего Бога в истории: *"Слово стало плотью"*.

[1941]

#### П Р И М Е Ч А Н И Я

1 Гал 4:4; Флп 2:6 и сл.; 2 Кор 8:9; Ин 1:14 и т.д.

2 2 Кор 5:21; Рим 8:3.

3 Рим 3:23-26; 4:25; 8:3; 2 Кор 5:14-19; Ин 1:29; 1 Ин 2:2 и т.д.

- 4 1 Кор 15:21 и сл.; Рим 5:12 и сл.
- 5 1 Кор 2:6; Кол 2:15; Откр 12:7 и сл. и т.д.
- 6 Деян 1:6 и сл.; 2:33; Рим 8:34 и т.д.
- 7 Флп 2:9-11; 1 Кор 15:25.
- 8 1 Кор 15:23 и сл.; 50 и сл. и т.д.
- 9 Откр 21:4 и т.д.
- 10 1 Фес 4:15 и сл.; 1 Кор 15:51 и сл.; ср. Мк 9:1.
- 11 Рим 5:12 и сл.; 1 Кор 15:21 и сл., 44 и сл.
- 12 Ἀταρχή: Рим 8:23; ἀρραβών: 2 Кор 1:22; 5:5.
- 13 Рим 8:15; Гал. 4:6.
- 14 Рим. 8:11.

15 Конечно, можно сказать, что и сегодня есть люди, сомневающиеся в привычной для нас научной картине мира, а также люди с примитивным, мифологическим мышлением. Конечно, существуют всевозможные суеверия. Но выродившаяся в суеверие вера в духов и чудеса есть нечто совершенно иное, нежели то, чем она была когда-то в качестве веры. Важно не то, какие причуды и спекуляции будоражат неустойчивые умы, и не то, насколько широко распространены идеологически оформленные антинаучные построения. Важно, в какой картине мира люди живут фактически. А эта картина мира определена наукой и овладевает людьми через школу, прессу, радио, кино и вообще через технику.

16 Ср. наблюдения Пауля Шютца относительно того, как на Востоке вследствие распространения современных гигиенических и лекарственных средств отмирает мифическая религия.

17 Ср. *Krüger Gerh.* Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. Frankfurt, 1939, с. 11 и сл.

18 Рим 5:12 и сл.; 1 Кор 15:21 и сл., 44.

19 Ср. *Krüger Gerh.* Einsicht und Leidenschaft, с. 17 и сл., 56 и сл.

20 О мифе здесь говорится в том смысле, как он понимается в исследовании истории религий. Мифологичен такой способ представления, в котором немирское, божественное, представляется как мирское, человеческое; потустороннее представляется как посюстороннее: например, потусторонность Бога мыслится как пространственная удаленность. Это такой способ представления, согласно которому культ понимается как действие, сообщающее при помощи материальных средств нематериальные силы. Следовательно, речь идет о "мифе" не в том современном смысле, в соответствии с которым он означает всего лишь идеологию.

21 В связи с критической интерпретацией мифа ср. важные замечания о репреневитической структуре догмы в: *Jonas H.* Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. 1930, с. 66-76.

22 *Harnack A. von.* Das Wesen des Christentums. 1905, с. 40 и 36.

23 Ср., например: *Troeltsch E.* Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. Tübingen, 1911.

24 *Jonas H.* Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis. 1934.

25 Вспомним о таких оборотах, как "дух времени", "дух техники".

- 
- 26 Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897. Halle, 1923.
- 27 Там же, с. 154.
- 28 Там же, с. 158.
- 29 Там же, с. 155.
- 30 *Kamlah W.* Christentum und Selbstbehauptung. Frankfurt, 1940.
- 31 Там же, с. 321.
- 32 Там же, с. 326.
- 33 Там же, с. 335.
- 34 Там же, с. 337.
- 35 Там же, с. 158.
- 36 Там же, с. 326.
- 37 Там же, с. 337.
- 38 Там же, с. 341, 353.
- 39 Там же, с. 298.
- 40 Там же, с. 330.
- 41 Там же, с. 358.
- 42 Павел нигде не употребляет формулу  $\alpha\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omega\nu\ \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\omega\nu$ , появившуюся в девтеропавловой литературе (Кол 1:14; Ефес 1:7).
- 43 Там же, с. 353.
- 44 В этом и следующих замечаниях я хочу, помимо прочего, ответить на вопросы и сомнения, которые высказал по поводу моих идей Пауль Альтхаус (*Althaus P.* Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens, Gütersloh, 2. Aufl. 1941, с. 90 и сл.). Ср. также мою рецензию на книгу: *Hirsch Em.* Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube (Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]. 1940). Рецензия опубликована в: Theologische Literaturzeitung. 1940, стб. 242-246.



ХАРВИ КОКС

## СТИЛЬ МИРСКОГО ГРАДА

У технополиса, как и у той цивилизации, которую он вытесняет, есть собственный стиль. "Стиль" подразумевает здесь тот способ выражения, с помощью которого общество создает собственный образ и систему ценностей и смыслов, на основании которых строится его жизнь. Урбанистический секулярный стиль частично обусловлен *обликом* общества, который формирует анонимность и подвижность. Однако этот стиль - не просто результат действия названных факторов. Он живет собственной жизнью, а она, в свою очередь, воздействует на *облик* города, порождающий стиль, и меняет этот облик. Стиль и *облик* влияют друг на друга. Вместе они составляют то единство, которое мы называем *manière d'être*\* мирского града.

Два лейтмотива особенно характерны для стиля мирского града. Мы назовем их "прагматизмом" и "профанностью". В употреблении этих слов есть некоторый риск: здесь возможны недоразумения, поскольку для многих прагматизм - это определенное течение в американской философии, а профанность просто означает что-то оскорбительное. Однако оба понятия не сразу обрели такой смысл, и мы хотим напомнить их первоначальные значения.

Под "прагматизмом" мы понимаем заинтересованность секулярного человека вопросом "будет ли это работать?". Секулярный человек не слишком озабочен тайнами. Его мало интересует то, что представляется непригодным для приложения человеческой энергии и интеллекта. Он судит об идеях - если воспользоваться словарным определением прагматизма - по "результатам, к которым они могут привести на практике". Мир при этом рассматривается не как единая метафизическая система, а как набор задач и целей.

Говоря о "профанности", мы имеем в виду сугубо земной горизонт секулярного человека, исчезновение всякой надмирной реаль-

---

Cox H. The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective. N.Y., 1965, chapter 3. The style of the secular city, с.33-51.

© К.Н.Гуровская, перевод, 1994

\* Способ бытия (франц.).

ности, которая определяла бы его жизнь. Pro-fane буквально означает "вне храма", т.е. "относящийся к этому миру". Называя секулярного человека профаном, мы не обвиняем его в богохульстве, а хотим сказать, что этот человек безрелигиозен. Он рассматривает мир не с точки зрения какого-то иного мира, а изнутри его самого. Профан чувствует, что, какой бы смысл он ни отыскал в жизни, этот смысл должен быть найден в самом этом мире. Профан - это просто человек-от-мира-сего.

Чтобы лучше пояснить, что подразумевается здесь под прагматизмом и профанностью, приведем два примера. Два человека могут служить олицетворением этих элементов секулярного стиля, и оба типичны для XX в. Это покойный американский президент Джон Ф.Кеннеди, воплощение духа прагматизма, и Альбер Камю, покойный французский романист и драматург - яркий пример того, что мы называем профанностью этого мира.

Ранее мы уже показали, что анонимность и подвижность вовсе не заслуживают того осуждения, которое часто приходится слышать от религиозных людей. Мы убеждены в том, что именно эти элементы формируют облик городской жизни и что без них она просто не была бы человеческой. Мы показали также, что если анализировать эти явления с точки зрения Библии, а не с позиций доурбанистического общества, то можно по достоинству оценить и анонимность, и подвижность. Облик мирского града совсем необязательно вступает в противоречие с основами библейской веры.

Но что же сказать о стиле мирского града? Это более трудный вопрос. Конечно, на первый взгляд контраст и даже противоречие, возникающие между стилем мирского града и нашей традиционной верой, представляются весьма серьезными. В самом деле, если мы действительно считаем современного человека прагматиком и профаном, то тем самым, вероятно, расшатываем основы, на которых зиждется все теологическое здание. Если секулярный человек больше не интересуется высшей тайной бытия, а озабочен только "прагматическим" решением конкретных задач, то как можно всерьез разговаривать с ним о Боге? Если он отвергает метаисторические смыслы и, будучи "профаном", считает, что человеческая история сама порождает свою цель, то как такой человек вообще может понять какое-либо притязание религии? Может быть, теологи должны сначала спасти современного человека от его прагматизма и профанности, снова научить его вопрошать и удивляться и только потом прийти к нему с Высшей Истиной?

Нет. Всякое стремление десекуляризовать и деурбанизировать современного человека, избавить его от прагматизма и профанности глубоко ошибочно по самой сути. Оно исходит из неверного представления о том, будто человек сначала должен стать "религиозным", и лишь после этого он сможет услышать Радостную Весть. Первым, кто решительно отверг этот ошибочный постулат, был Дитрих Бонхёффер, который усмотрел в нем поразительное сход-

ство с давно оставленной мыслью о необходимости сначала подвергнуться обрезанию, чтобы потом стать христианином. Бонхёффер справедливо утверждает, что секулярному человеку необходимо предложить нерелигиозную интерпретацию Евангелия. Прагматизм и профанность, как и анонимность и подвижность, - это не препятствия на пути Евангелия к современному человеку, а открытые дороги к нему. Именно прагматизм и профанность дают возможность городскому человеку различить в Евангелии нечто такое, что было скрыто от его более религиозных предков.

### ДЖОН Ф. КЕННЕДИ И ПРАГМАТИЗМ

Городской секулярный человек - прагматик. Это означает (в словарном значении слова), что человек занимается "практическими делами" и заинтересован в "реальном претворении идеи в жизнь". Он озабочен решением конкретных задач и выясняет, что для этого требуется. Он не интересуется ни тем, что называют "последними вопросами", ни метафизическими рассуждениями. А так как религия в основном занимается именно этими вещами, то выходит, что он не задает "религиозных" вопросов.

Предыдущий абзац вполне может служить краткой характеристикой политического стиля Джона Ф.Кеннеди. Однажды на званом обеде гость, сидевший рядом с Уолтом У. Ростоу (который в то время возглавлял Совет планирования политики при Госдепартаменте), спросил его, что же "на самом деле" представляет собой президент Кеннеди. После небольшого колебания Ростоу ответил: "Пожалуй, я мог бы охарактеризовать его одним словом. Он прагматик". Этот ответ, хоть и нуждался в пояснениях, был исключительно метким. У Кеннеди была именно та деловая практичность и заинтересованность в осуществимых решениях, которая лучше всего описывается словом "прагматизм".

Так же думают об этом президенте и в Европе. Говоря об овладении технологической цивилизацией, сотрудник секретариата Всемирного совета церквей Гарри О.Мортон совершенно справедливо напоминает, что такое овладение "требует компетентности, позволяющей выделить задачу, исключить из рассмотрения важные, но не относящиеся непосредственно к ней данные, чтобы можно было изучить задачу самое по себе и таким образом найти осуществимое решение"<sup>1</sup>. Мортон допускает, что все эти решения будут частичными и временными, что если они осуществляются, то поставят перед нами комплекс новых задач, и именно этого мы и ожидаем. Для нашей темы важно следующее: для иллюстрации этого метода Мортон указывает на Кеннеди. Он пишет, что администрация Кеннеди "исходит скорее из этого подхода, чем из систематически развитой идеологии". Особенно большое впечатление на Мортон произвело умение Кеннеди привлекать к работе сразу

несколько групп экспертов "для изучения специальных проблем и разработки конкретной и последовательной политики в ограниченной области".

Если гражданин технополиса - прагматик, это значит, что он своего рода современный аскет. Он заставляет себя отказываться от некоторых вещей. Он решает задачи путем отделения всего в этом случае несущественного, учитывая мнения разнообразных специалистов и готовясь взяться за новые проблемы, когда нынешние будут временно разрешены. Для него жизнь - это ряд задач, а не непостижимая тайна. Он отбрасывает все недоступное и занимается только доступным. Он не теряет времени на обдумывание "последних" или "религиозных" вопросов, ибо его вполне устраивают предварительные решения. Он смотрит на мир не как на страшную загадку, возбуждающую молчаливое благоговение, а как на ряд сложных и взаимосвязанных задач, решение которых требует профессиональных знаний. Он редко задумывается над так называемыми религиозными вопросами, поскольку чувствует, что может отлично разобраться в этом мире и без них.

Поэтому и к истине человек технополиса относится прагматически. Делает ли это библейскую веру для него неприемлемой? Самый важный вопрос, который мы должны задать, - это вопрос о том, что именно Библия, и особенно Ветхий Завет, понимает под "истиной" и можно ли эту истину примирить с ее прагматическим пониманием, характерным для стиля технополиса.

Чтобы лучше в этом разобраться, обратимся к работам К.А. ван Пёрсена, социолога и теолога-мирянина, который преподает философию в Лейденском университете<sup>2</sup>. Глубоко оригинальные работы ван Пёрсена на разнообразные темы, ранее малоизвестные в англоязычном мире, начинают сейчас вызывать интерес. Он, безусловно, внес неоценимый вклад в теологию секуляризации. Изучая взаимоотношения между разными типами обществ и способами осмысления реальности, ван Пёрсен пришел к заключению, согласно которому мы сейчас начали переход (пользуясь его терминологией) от "онтологической" к "функциональной" эпохе человеческой истории. Онтологическая эпоха пришла на смену предыдущей "мифологической". Эти три эпохи и соответствующие им способы осмысления реальности совпадают с тем, что мы называем эпохами племени, городской общины и технополиса, причем каждая из них имеет свой *manière d'être*.

В "мифологический" период, как говорит ван Пёрсен, мир - это царство "очарования", "социально-мифологическое пространство". Это соответствует тому, что мы называли "заколдованным лесом". В мифологическую эпоху субъект и объект сливаются в магическом по своей сути мире. В "онтологический" период человек освобождается от страха перед магическим. Боги удаляются в какое-нибудь внеземное обиталище и оставляют мир человеку. Сакральное отделяется от профанного. Возникает интерес к "природе

вещей", и постепенно выстраивается иерархия предметов, "великая цепь бытия". Все вещи рассматриваются как сущности, обладающие субстанциальным бытием. Это время полиса, городской общины. Именно тогда возникает то, что ван Пёрсен называет "онтологическим мышлением". Опасность этого мышления, по мнению ван Пёрсена, заключается в том, что оно становится "субстанциальным", т.е. выделяет сущности (субстанции) и имеет дело с "вещами в себе".

В формирующуюся сейчас функциональную эпоху мышление - уже не осмысление отдельных сущностей, а "инструмент конкретных человеческих действий, необходимый для функционирования человеческого общества". По существу, самое секуляризацию, как считает ван Пёрсен, можно описать в этих терминах: "В секуляризованном мире нет больше онтологического способа мышления, мышления о высших... метафизических сущностях... Теперь мы свободны от всех этих нереальных, сверхъестественных сущностей... Реально только то, что имеет к нам непосредственное отношение. Вещи не существуют в себе, они больше не субстанции, они существуют в том и ради того, что они делают с нами и что мы делаем с ними"<sup>3</sup>.

В функциональную эру, которая соответствует технополису, вещи превращаются в действия. "Существительные онтологической эпохи, - говорит ван Пёрсен, - становятся глаголами функциональной эпохи". Мы имеем дело с осмыслением, а не с мыслью, со справедливым действием, а не со справедливостью, с "искусством любить"<sup>\*</sup>, а не с любовью. Суммируя сказанное, ван Пёрсен утверждает: "В эпоху мифа главным был сам факт того, что нечто существует; в эпоху онтологического мышления - вопрос о том, *что* это такое; в эпоху функционального мышления главным становится вопрос о том, *как* оно существует, *как* функционирует"<sup>4</sup>.

Очевидно, что ван Пёрсен описывает на языке философии то, что мы называем "прагматизмом". Однако остается нерешенным вопрос о том, противоречит ли функционально-прагматическое понимание истины библейской традиции. Должен ли прагматик отвергнуть Библию?

Ван Пёрсен так не думает. Он твердо убежден в том, что понимание истины, возникающее в функциональную эру, не только не расходится с библейским, но в действительности гораздо ближе к Библии, чем вытесняемое им мифологическое или онтологическое понимание. Чтобы показать это, ван Пёрсен подробно рассматривает, каким образом в Ветхом Завете используется еврейское слово *эмет*, которое обычно переводится как "истина". Это слово описывает нечто, на что можно положиться, что доказало свою надеж-

---

\* Аллюзия на популярную в конце 50-х - 60-е годы в США книгу Э.Фромма "Искусство любить" (1956).

ность. Так говорят о виноградной лозе, которая оправдывает ожидания человека и осенью приносит плоды. Бог называется истинным (верным), так как Он делает именно то, что обещает сделать. Он освобождает рабов из плена и таким образом становится истинным, т.е. верным Своему народу. Осуществление ожидаемого - мерило истинности. Между библейским пониманием истины и пониманием, рождающимся в нашем функциональном обществе, не существует неизбежного противоречия<sup>5</sup>.

Вывод ван Пёрсена не должен нас удивлять. Евреи вообще не склонны были мыслить онтологически. Если бы обычного израильтянина ветхозаветного периода спросили о Ягве, он никогда не стал бы описывать Его в категориях метафизики - говорить, что Бог всезнающий, вездесущий и т.п. Он бы рассказал о том, что Ягве сделал: вывел народ из Египетской земли, из рабства. Это функциональный, а не онтологический способ мышления.

Существует, однако, еще один аспект, где прагматический стиль гражданина технополиса приближается к библейским образам истины. То, что прагматик решает задачи по очереди, свидетельствует о его вере в существование определенного порядка вещей. И наоборот, постоянное беспокойство приверженца онтологического мышления о том, чтобы каждый фрагмент был соотнесен с единым целым, говорит о неверии. Он словно боится, что мироздание распадется, если он перестанет с помощью своей системы постоянно расставлять все по местам. В упоминавшейся статье Гарри Мортон убедительно говорит об уверенности, присущей прагматическому подходу: "...тот факт, что сегодня, стремясь понять жизнь, мы больше не нуждаемся в универсальной отмычке, подходящей ко всем частям великого здания, а умеем сосредоточиваться на отдельных конкретных вопросах и рассматривать их по очереди, - этот факт свидетельствует о нашей глубокой уверенности в единстве, рациональности и прочности мира, который живет по своим законам и с которым можно экспериментировать, не опасаясь, что он развалится на куски"<sup>6</sup>.

Мортон далее высказывает мнение о том, что действовать таким образом - значит верить в то, что, как писал Павел в Послании к колоссянам, Бог держит весь мир Иисусом Христом (Кол 1:17). Значит, не нужно бояться, что, если мы все не скрепим, мир расколется на части. Из этого не следует, конечно, что не нужно интересоваться систематизацией и упорядочиванием разнообразной информации, которую обрушивает на нас современный мир. Но сегодня мы выводим истину не путем построения метафизической системы, а связывая ее с конкретными человеческими проблемами. Истина выводится прагматически. Группы специалистов в разных областях, объединяющие свои усилия для работы над проблемой рака, или синтеза белка, или планирования деловой части нового города, или просто для решения коммунальных задач, - эти люди бессознательно делают то, что пытались сделать

метафизические системы прошлого. Из разных нитей знания они плетут ткань, призванную служить конкретным нуждам человека. Этот опыт совместной работы помогает им понять, что все они — люди, что они нуждаются друг в друге и что, как одна из профессиональных групп, они нуждаются в других группах, которые работают над другими проблемами. Именно в результате такого прагматического процесса гражданин технополиса выводит истину, которую сам создает.

При подобном подходе уже не кажется, что прагматическая истина так уж сильно противоречит библейским понятиям. Здесь, возможно, мы начинаем понимать, почему слово *алетейя* ("истина" на языке Нового Завета) постоянно встречается в таких сочетаниях, которые казались и логически и синтаксически неправильными. Иисус говорил, что *он есть истина* и что его последователи должны *творить истину*. Он всегда мерил истину тем, что люди *делают*, а не тем, что они *говорят*. Эти слова будут смущать нас гораздо меньше, если мы перестанем читать их с точки зрения онтологического понимания истины, а вместо этого будем интерпретировать их как выражение той действующей истины, которую мы находим как в Библии, так и в формирующейся функциональной эпохе.

Однако никогда нельзя допускать, чтобы прагматизм как стиль и как метод выродился в прагматизм как новый вид онтологии. Опасность функционального мышления заключается в том, что оно часто сужается до "операционализма". Такой риск возникает в том случае, если, выделив некоторый частный аспект явления для подробного изучения, мы забываем, что существуют еще и другие аспекты. Это происходит, когда человек для удобства исследования сознательно сужает объект, а затем решает, что больше ничего в нем и нет. Это извечный соблазн: забыть, что на одну и ту же вещь можно смотреть совершенно по-разному.

В обществе вроде нашего, которое судит обо всем на языке "полезности", нужно остерегаться такого заблуждения. Секулярный человек чаще спрашивает нового знакомого не о том, кто он, а о том, что он делает. Точнее, спрашивая: "Кто ты?", секулярный человек ожидает в ответ разъяснения о его занятиях. Таким образом, вопрос о смысле отождествляется с вопросом о цели и назначении, о полезности человека. Нет ничего принципиально неверного во взгляде на смысл и ценность чего-либо с позиций цели. Утверждение экзистенциалистов о том, что наша культура бессмысленна и бесцельна, совершенно ошибочно. Наша культура не испытывает недостатка в целях, просто у нее отсутствует как раз та цель, которую привыкли искать экзистенциалисты. Наша культура — телеологическая, т.е. она ориентирована на определенные цели, а формирует эти цели человек. Мы оцениваем вещи, выясняя, для чего они нужны; назвать же кого-то или что-то бесполезным равносильно чуть ли не оскорблению.

Но взгляд на мир с точки зрения полезности, как и прагматизм, не должен превращаться в новое закрытое мировоззрение. Возможность объявить ненужными искусство, поэзию и даже целые группы людей, если они покажутся кому-то бесполезными, представляет собой страшную угрозу. Гитлер хотел уничтожить евреев, больных наследственными болезнями и умственно отсталых, потому что они не могли принести пользу Новому порядку Третьего рейха. Люди, чьи взгляды сформированы научно-техническими утопиями (например, некоторые члены научных и деловых элит в США и СССР), часто несправедливо считают абстрактное искусство и музыку никчемными, поскольку для этих людей они бесполезны. Студенты и молодые профессионалы, ориентированные исключительно на карьеру в своей области, не имеют хобби, избегают развлечений или просто приятного времяпрепровождения, не служащих непосредственно их профессиональному росту. Ясно, что здесь есть опасность, но она заключается не в том, что цель поглощает ценность и смысл. Опасность кроется в катастрофическом сужении идеи полезности и, следовательно, ценности, в ограничении их целями и задачами, важными лишь для данной группы. Опасность заключается в нежелании человека расширить область важных целей и включить в нее то, что находится за пределами непосредственных интересов его социальной группы или государства.

Как видим, ни нацистов, ни сторонников научно-технических утопий нельзя считать действительно секулярными или прагматичными людьми. Они относятся к группам, которые в некотором смысле еще продолжают жить в мифологической и метафизической эпохах человеческой истории. Гитлеру иногда представлялось, что это "Бог" или *Zeitgeist*\* призывают его осуществить предназначение Германии. Смыслом истории и ее завершением должен был стать Тысячелетний рейх. С точки зрения ортодоксального коммуниста, у истории есть своя, не зависящая от человека внутренняя логика, свой смысл, к которым человек вынужден либо приспособливать свою жизнь, либо в противном случае приготовиться страдать. До тех пор, пока коммунизм будет сохранять элементы фатализма, он останется разновидностью безбожной религии.

Точно так же для американского карьериста успех - подобие религиозного призвания. Он становится не одним из многих, а единственным смыслом жизни, и человек не может даже допустить мысли о существовании совершенно иных образов жизни, где люди понимают смысл совсем по-другому. Поэтому, например, битник вызывает у чиновника страх и негодование.

Отрицание ценностей, бесполезных для данной группы, противостоит секуляризации. Это атавизм метафизического периода,

---

\* Дух времени (нем.).



когда считалось возможным проникнуть в "истинный смысл истории". Это пережиток эпох племени и городской общины - тех культур, которые еще не стремились включить в себя самые разные ценности. Бог Августина, или "невидимая рука" Адама Смита, или диалектика Карла Маркса, т.е. концепции, претендующие на единственно верное истолкование всех событий истории, с неизбежностью приводят к тому, что их приверженцы становятся нетерпимыми к другим взглядам и устремлениям.

С другой стороны, если считать, что человек сам несет ответственность за историю, то оправдание действий инквизиции оказывается сомнительным делом. Если люди, а не метафизические фантомы несут в себе смысл истории, тогда человек может не отвергать, а уважать цели, чуждые его собственной социальной или этнической группе. Сосуществование разных картин мира делает возможным не взаимное разрушение, а создание такой социальной структуры, в которой все это многообразие может поддерживаться и питаться. В идеале мирской град и есть такое общество. Он обеспечивает условия, при которых может процветать пестрая смесь человеческих целей и планов, так как каждый понимает предварительность и относительность своих собственных. Подлинная секулярность требует, чтобы ни одно мировоззрение, ни одна традиция и ни одна идеология не были официально утверждены в качестве единственно верной точки зрения, не допускающей никаких других. Это, в свою очередь, требует создания плюралистических социальных и политических институтов.

Нас не должно пугать то обстоятельство, что все меньше и меньше людей серьезно интересуется тем, что мы обычно называем "религиозными вопросами". Тот факт, что городской секулярный человек - неизлечимый и неисправимый прагматик, что он все меньше и меньше озабочен этими вопросами, никак нельзя считать катастрофой. Просто секулярный человек сбрасывает мертвую чешую мифологической и онтологической эпох и вступает в новую, функциональную эру. Он оставляет стиль племени и городской общины и становится гражданином технополиса. Став им, человек, быть может, сумеет расслышать такие ноты библейской Вести, которые не были слышны ему раньше. Такой человек, возможно, готов "творить истину" так, как этого не умели делать его суеверные и религиозные предки.

### АЛЬБЕР КАМЮ И ПРОФАННОСТЬ

Когда члены Нобелевского комитета объявили лауреатом премии по литературе 1957 г. Альбера Камю, они очень точно представили его как писателя, который "исследует проблемы человеческого сознания в наше время". Камю задался самым жгучим во-

просом современного сознания: как сохранить жизненные ориентиры и внутреннюю цельность в мире без Бога? Однако для Камю отсутствие Бога не было просто прискорбным фактом: оно было неизбежной реальностью. Те надежды и ценности, которые лежат за пределами нашего мира, он отвергал как предательство по отношению к этому миру, а значит, и к своему собрату-человеку. В отличие от Вольтера, который сказал: "Если бы Бога не было, Его следовало бы выдумать", Камю мог бы сказать вместе с Бакуниным: "Если бы Бог и вправду существовал, нам пришлось бы Его упразднить".

Камю считал, что существование Бога неизбежно противоречит представлению об ответственности человека. Поэтому Камю пришлось выбрать атеизм. Но каждый атеист неизбежно принадлежит к одной из категорий: он должен не верить в какого-то определенного Бога. Очевидно, что Камю был классическим "христианским атеистом". Он думал, что Бог ортодоксальной христианской теологии несовместим с человеческой свободой и справедливостью. Поэтому он был вынужден отвергнуть Бога. Но, в отличие от многих своих современников, он сделал это не из мстительности или отчаяния, и именно поэтому Камю занимает совершенно особое место среди экзистенциалистов. Он начал с утверждения об абсурдности мира, но воспринял этот факт без уныния и отчаяния. Напротив, он прославлял "непобедимое лето" внутреннего мира - истинное блаженство человеческого взаимопонимания.

Камю не позволил своему атеизму вырождаться в фанатический антиатеизм, который мог бы стать новой религией. Его тон довольно быстро утратил резкость, характерную для раннего романа "Посторонний", и несколько изменился. Камю больше интересовали надежды и страдания этого мира, нежели отсутствие какого-то другого. В этом смысле он походил на Кеннеди, который хоть и был католиком, но не позволял вере в иной мир отвлекать его от горячего участия в земных делах. И Кеннеди и Камю были секулярными людьми, оба занимались вопросами, которые постоянно тревожат людей с земными заботами. Для Кеннеди это были проблемы политики, для Камю - вопросы этики и смысла.

Камю понимал, что между традиционным христианским учением о Боге и идеей полной свободы и ответственности человека существует принципиальное противоречие. Он воспринял его со всей серьезностью, и мы тоже должны это сделать. В подходе к этому вопросу Камю показал себя подлинным сыном Французской революции. Он шел по стопам Пьера Жозефа Прудона (1809-1865), который первым сформулировал многие из тем, прозвучавших впоследствии у Камю. Прудон писал, что "Бог есть главное зло", поскольку Он лишает человека самостоятельной созидательной мощи и силы предвидения. Таким образом, для Прудона "первая обязанность свободного и разумного человека - непрестанно гнать из своего сознания само понятие о Боге"<sup>7</sup>. История - это состяза-

ние Бога и человека, и человек добьется победы, лишь свергнув врага с его престола.

В словах Прудона многое - поза и преувеличение, но он действительно верил, что вместе со своими радикально настроенными союзниками продолжает "дефатализацию", начатую ранним христианством. Он считал, что у истоков секуляризации стояли первые христиане и что настало время продолжить их дело. Они изгнали языческих богов и освободили человека от власти фурий. Современники обвиняли первых христиан в атеизме. Прудон считал себя их преемником, а Камю был последователем Прудона. Ближе к концу жизни даже Прудон несколько умерил свой пыл, так что сходство его настроений с настроениями Камю становится еще разительнее. Следующая выдержка из его "Позитивной философии" живо напоминает по своему духу "Чуму" Камю: "Сегодня цивилизация переживает по-настоящему критический момент... Все традиции исчерпаны, все верования отвергнуты... Все происходящее еще больше печалит людей доброй воли... Мы будем бороться во мраке и должны сделать все от нас зависящее, чтобы вынести эту трудную жизнь, не слишком унывая. Давайте встанем плечом к плечу, призовем друг друга во тьме и будем творить справедливость, как только представится случай"<sup>8</sup>.

Камю вполне мог бы подписаться под этими словами. Не пользуясь пышной риторикой своего предшественника и не отличаясь его юношески страстным духом богоборчества, Камю тем не менее был убежден в том, что человек должен выбирать: признать ли ему деспотичного Бога христианской теологии или быть вполне человеком. Сделав выбор, человек мог бы направить все свои усилия на осуществление справедливости, "как только представится случай".

Я думаю, что мы неизбежно сталкиваемся с необходимостью выбора, о котором говорит Камю, и если перед нами стоит альтернатива в том виде, как он ее формулирует, то у нас остается только одна возможность - принять его сторону. Бог, который лишает человека творческих сил и ослабляет его чувство ответственности за других людей, должен быть свергнут. Ницше и Маркс, как и Прудон, понимали это. Разница заключается в том, что в наше время этот вопрос ставят не отдельные интеллектуалы, называющие себя атеистами: его навязывает нам сам характер урбанистической секулярной цивилизации. Камю писал не для замкнутого кружка, а для возникающего нового человечества.

Главные для нас вопросы формулируются так: каковы источники смысла и ценностей, на основании которых человек строит свою жизнь? Созданы ли они и заданы Богом или человек сам их придумал? Для городского секулярного человека характерна уверенность в том, что он сам и есть источник смысла всякой человеческой деятельности. Такое понимание подтверждается современной культурантропологией и социологией знания. Систе-

мы символов, совокупности значений, которые позволяют человеческой жизни обрести смысл и цель, рассматриваются как проекции данного общества. Когда меняется общество, они тоже изменяются, причем вполне предсказуемым образом. В них нет ничего вечного или божественного.

Но разве такое представление об источнике смысла в человеческой жизни не лишает Бога Его божественной прерогативы? Как можем мы, не ограничивая и не умаляя роли Бога, согласиться с тем, что столь огромное место во Вселенной отводится человеку?

Отвечая на эти вопросы, важно снова подчеркнуть, что Камю был атеистом вполне определенного типа. Бог, которого он (на мой взгляд, справедливо) отвергал, - это Бог традиционного христианского теизма. Но я думаю, что когда Камю отвергает этого Бога, а христиане Его защищают, то в обоих случаях вопрос ставится неверно. И атеизм Камю, и христианский теизм исходят из ущербного учения о Боге, которое представляет собой пережиток метафизической эпохи. Возникновение этого атеизма и теизма обусловлено концепцией Бога, которая по своей сути не библейская, а платоновская или аристотелевская. Если мы попробуем скорректировать с помощью Библии те традиционные метафизические категории, которые сформировали наше представление о Боге, то я думаю, что на возражения Камю против деспотического Бога можно будет дать хотя бы отчасти удовлетворительный ответ. Действительно, подлинно библейское учение о Боге не только совместимо с мнением о том, что сам человек есть источник культурных смыслов, но, по существу, поддерживает и подкрепляет такой взгляд. За доказательством можно обратиться к повествованию ягвиста (автора древнейшего слоя в Пятикнижии) о сотворении мира. Этот рассказ, созданный в X в. до н.э., вошел в книгу Бытия (Быт 2:4-24).

В одном из самых живописных эпизодов этой богатой смыслом истории говорится о том, как Ягве решает, что "нехорошо человеку", которого Он сотворил, "быть одному". Тогда Ягве создал "из земли всех животных полевых и всех птиц небесных" (2:19). А затем следует ключевая с теологической точки зрения фраза. Ягве приводит все сотворенные Им создания к человеку, "чтобы видеть, как он назовет их". Человек дает им всем имена - скоту, птицам, зверям, и - заключает ягвист - "как называл человек каждое живое существо, так и было имя ему".

Это действительно замечательный текст. Каждое слово в нем несет богатейшую теологическую нагрузку. Он указывает на то, что человеку отводится решающая роль в создании мира. Оно еще по-настоящему не завершено, мир в действительности еще не стал настоящим "миром", пока все его компоненты не "названы". Для древних евреев дать имя значило не просто наклеить произвольную этикетку, но придать называемому значение и смысл. Круп-

нейший исследователь еврейской Библии Герхард фон Рад поясняет: давая имена животным, человек "включает их в свою жизнь"<sup>9</sup>.

Называние предстает как основополагающий и творческий акт. Человек не создает животных, но он дает им имена. Называние же и создание не слишком удалены друг от друга. Когда Бог начинает творить (Быт 1), про Землю говорится, что она "бесформенна и пуста". Созидательная работа Бога заключается в сотворении, разделении и назывании. Потом, создав человека, Бог вовлекает и его в этот процесс творчества. Значит, человек приходит в еще не готовый и не упорядоченный мир. Человек приходит в не вполне законченный и еще бесформенный мир и наделяет его смыслом. Поскольку называет животных человек, то их значение определяется тем, что они включены в его жизнь. Их значение обусловлено той ролью, которую они играют в намерениях и планах человека. Фон Рад далее напоминает, что "присвоение имени на Древнем Востоке было прежде всего актом утверждения власти и господства"<sup>10</sup>. Учитывая это, он полагает, что текст о назывании животных нужно рассматривать в контексте Быт 1:28, где Бог приказывает человеку: "Владычествуй над рыбами морскими, над птицами небесными..."

Вот поистине высокое представление о человеке. Бог не вводит человека в мир, населенный существами, которым уже даны имена, в уже установленную высочайшим повелением систему отношений и смыслов: человек должен сам их сформировать. Он не только раскрывает смысл, он и сам его порождает.

Сравним это библейское описание отношений между Богом и человеком с платоновской концепцией. Платон, создавая свою знаменитую теорию идей, был озабочен как раз проблемой "именования" вещей. Он задался вопросом о том, каким бытием обладают слова "человек", или "собака", или "дерево", применимые к множеству разных вещей. Где та "собака", для которой все эти пудели и китайские мопсы служат только отображением? Ответом на этот вопрос и стала теория идей. Платон утверждал, что объекты нашего познания - не физические предметы, наблюдаемые нами в этом мире явлений, а ряд неизменных, совершенных и вечных идей, которые в конечном счете упорядочены и подчинены тому, что он назвал идеей Блага. Эти вечные идеи ни в коем случае не могут быть созданием человека. Скорее, он интуитивно постигает. "Имена" предшествуют человеку, а не наоборот.

В течение столетий одним из основополагающих элементов христианской философии было возникшее в христианской теологии отождествление платоновской идеи Блага с идеей Бога как *en realissimum*, самой реальной из всех сущностей. Э.Э.Тейлор, известный английский исследователь Платона, писал: "Отличительная особенность "формы Блага" состоит в том, что она представляет собой трансцендентный источник всякого бытия и познаваемого

ти всего, что не есть она сама... Это самая высшая ценность и источник всех других ценностей... Поэтому мне кажется, что метафизическая форма Блага - это как раз то, что христианская философия называет Богом"<sup>11</sup>.

Хотя мнение Тейлора разделяют далеко не все, оно отражает давнюю традицию западной философии: эта традиция расплавила в своем горниле представление о библейском Боге и платоновскую идею Блага и потом создала из них некий сплав. Однако при этом пропало нечто существенное для библейского представления о Боге. Даже Аристотель, который, критикуя Платона, настаивал на том, что идеи не имеют предшествования (*ante res*) и находятся в самих вещах (*in rebus*), все же отводил человеку ограниченную задачу: только распознавать, а не создавать образы, с помощью которых постигается мир.

Греки считали, что роль человека как творца смысла не очень значительна. В сущности, для греков человек вообще не творец. Даже Бог по-настоящему не творец. Американский философ Джон Уайльд верно чувствует безжизненность и отсутствие настоящей созидательности в аристотелевской концепции "творения", принятой позже Фомой Аквинским. Уайльд говорит, что эта концепция "путает творение с каузированием". По мнению Уайльда, "это приводит к пагубному результату: человеческий разум рассматривается не как активный источник смыслов, а скорее как пассивный наблюдатель вечной структуры вещей, установленной раз и навсегда"<sup>12</sup>.

Фома Аквинский следует за Аристотелем, и поэтому отношения Бога и человека в теологической традиции томизма имеют очень мало сходства с библейским пониманием. Мир перестает быть тем, что можно формировать и создавать, он становится иерархическим космическим порядком, "завершенным и установленным на все времена"<sup>13</sup>. Внимательное сопоставление греческой и еврейской традиций показывает, что эллинистический человек гораздо меньше участвует в созидательной работе Бога, чем человек Библии. Наш секулярный человек гораздо ближе к библейской традиции, чем к греческой. Разрыв между современным человеком и Библией не так велик, как это принято думать.

Если иметь в виду предложенное здесь сопоставление роли человека у Платона и Аристотеля с ролью, отводимой ему в книге Бытия, кажется забавным то обстоятельство, что часто именно греческую философию, а не Библию западные философы воспринимали как источник высочайшего гуманизма. Я думаю, что это свидетельствует об ошибочной интерпретации. Конечно, такое истолкование основывалось также и на многих других библейских рассказах, причем главную роль сыграло учение о грехопадении. И все же эта сомнительная интерпретация возникла главным образом именно из-за стремления сплести греческие и библейские представления в единое целое, которое Э.Э.Тейлор имеет в виду под

"христианской философией". Она породила бесконечное количество теологических головоломок и исказила библейскую точку зрения настолько, что сделала ее несовместимой с нашим опытом. Только сейчас, с возникновением мирского града и его культуры, мы начинаем по-настоящему понимать, насколько запутанна сложившаяся ситуация.

Целые поколения исследователей Библии, зачарованные магией греческой философии, не придавали значения тому удивительному факту, что в Библии творение считается завершенным лишь после того, как Бог создает человека и тот начинает действовать как соучастник Бога в упорядочении хаоса. Фактически это означает, что творение *никогда* не будет по-настоящему "завершено". Книга Бытия рассказывает о том, *что* человек и Бог делают постоянно. Частично заблуждение христианской философии возникло из-за прямолинейного понимания *creatio ex nihilo* (творение из ничего). Не отрицая, что Бог действительно сотворил мир из ничего, мы вслед за Герхардом фон Радам должны понять, что не это главное. По мысли фон Рада, "тема книги Бытия - не столько движение от ничто к творению, сколько от хаоса к космосу"<sup>14</sup>. Бог упорядочивает хаос, давая ему имена ("И назвал Бог свет днем, а тьму ночью" - Быт 1:5). Человек участвует в этом вместе с Богом, называя животных (Быт 2:20) и женщину (Быт 3:20). Бог и человек вместе создают символы и смыслы, в результате чего анархический беспорядок становится миром. Если читать книгу Бытия таким образом, то исчезает деспотичное божество атеизма и теизма и в центре внимания оказывается сотрудничество Ягве и человека.

Стремление классической философии превратить Бога Израиля в платоновскую идею Блага или в аристотелевский Перводвижитель привело к роковым последствиям. Оно способствовало созданию такого учения о Боге, которое в эпоху мирского града заставляет людей, подобных Камю, выбирать между Богом и человеческой свободой, между христианской верой и творчеством. Оно привело христианство к трусливому нежеланию отказаться от ценностей и институтов предыдущих эпох, породило мышление, более пригодное для перетасовок и перестановок уже существующего, нежели для творческого продумывания еще не осуществленного. Поскольку классическая греческая философия не могла обойтись без неизменного объективного порядка, к которому мы должны постоянно приспосабливаться, то по-настоящему созидательное творчество человека казалось невозможным. Однако недоразумениям, как кажется, настал конец. "Мы можем усомниться в том, что объективный мир хоть в каком-то смысле предшествует миру, где живет человек, и от этого мира не зависит"<sup>15</sup>, - возражает Платону Джон Уайльд, полемически заостряя свою мысль.

Профессор Уайльд, конечно, не отрицает физического существования Солнечной системы до появления антропоидов. Он хочет сказать, что упорядоченный, объективный, познаваемый мир - это

не просто нечто, уже присутствующее где-то и ожидающее, чтобы человек приложил скромные усилия и открыл его. Скорее наоборот: задача человека состоит в том, чтобы осмысленно упорядочить мир, и, делая это, он становится соратником Бога. Это утверждение Уайльда еще раз напоминает нам, что в рассказах книги Бытия о сотворении мира речь идет не о физическом происхождении Земли, а о создании "мира", т.е. космоса смыслов, который отвоевывается у хаоса.

Выделение библейского учения о Боге из той метафизической смеси, в которую оно было погружено, представляет собой одну из труднейших и важнейших теологических задач нашего времени. Было бы, однако, проявлением высокомерия с нашей стороны полагать, что, будь эта задача решена, люди, подобные Камю, внезапно стали бы христианами. Неверно думать, что разница между людьми веры и серьезными скептиками заключается только в словах. Существуют реальные различия, которыми нельзя пренебрегать. Но именно для того, чтобы обнаружить и прояснить эти важные различия, мы должны выявить и отбросить несущественные. Ведь Камю отличается от христиан не тем, что отвергает основы классического теизма.

Мы пришли к выводу о том, что гражданин технополиса - прагматик и профан. Но, продумав всерьез его прагматизм и профанность, мы обнаружили, что как раз благодаря этой позиции он оказался ближе к библейскому взгляду на человека, чем его религиозные предшественники - метафизики доурбанистической культуры. И все же кто-нибудь может усмотреть определенную иронию в том, что в качестве олицетворения спокойной уверенности и энергичной рассудительности, т.е. лучших черт, характерных для нашей эпохи, мы предложили рассмотреть фигуры Джона Ф.Кеннеди и Альбера Камю. Дело не только в том, что одновременно существуют и другие, более мрачные явления: просто и Кеннеди, и Камю стали для некоторых людей символами слепой судьбы и тщетности человеческих усилий. Обоих унесли из жизни взрывы иррациональных сил. Пути обоих оборвались как раз тогда, когда наступил их расцвет. Жизнь одного прервал выстрел убийцы, другого - автомобильная катастрофа. Не воскрешает ли их ранняя, бессмысленная смерть темные, иррациональные страхи нашего мира и не ставит ли под сомнение те представления о его взрослости и сознании ответственности, которые они отстаивали?

Думаю, что нет. Хотя Кеннеди мастерски использовал в политике разумное начало, а его предполагаемый убийца словно сошел со страниц романа Достоевского, все же торжествует дух Кеннеди, а не дух убийцы. Так же и в случае Камю: ни ужас войны, ни концентрационные лагеря не смогли заставить его изменить убеждение, которое он формулирует в заключительных строках "Чумы": "Есть больше оснований восхищаться людьми, чем презирать их".



## ТИЛЛИХ, БАРТ И СЕКУЛЯРНЫЙ СТИЛЬ

Наше утверждение о том, что секулярный человек - прагматик и профан, заставляет еще раз задуматься о методах двух известнейших теологов-систематиков, которые горячо стремились сказать нечто важное современному человеку. Пауль Тиллих и Карл Барт, каждый по-своему, приложили страстные усилия к тому, чтобы прорваться сквозь секулярность современного человека и донести до него библейскую Весть. Тиллих смело применял для этого экзистенциализм и глубинную психологию, а Барт пытался пробиться сквозь те слои идеализма и идеологии, которыми со всех сторон обросло полученное нами Евангелие, и открыть подлинное Слово Бога. Как же наше суждение о стиле секулярного человека соотносится с тем, что они делали?

Оно несколько лучше согласуется с Бартом, чем с Тиллихом, хотя в важных вопросах существенно расходится с обоими. Тиллих был великим пионером в области теологического анализа культуры. Он создал и отработал некоторые методы, используемые в этой книге. Несомненно, однако, что предложенные выше рассуждения и выводы серьезно ставят под вопрос теологический метод Тиллиха. Подход Тиллиха не оставляет места для прагматика. Тиллих исходит из того, что человек по самой своей природе *должен* задавать эти "последние", или экзистенциальные, вопросы. Конечно, Тиллих признает, что такие вопросы по-разному формулируются в разные эпохи. Человек I в. спрашивал о смерти и бессмертии, человек XVI в. - о вине и наказании, человека XX в. тревожит угроза утраты смысла. Но сам вопрос, как утверждает Тиллих, задается всегда, и за каждой из этих формулировок скрывается одно и то же основополагающее устремление - "предельная захваченность". Тиллих считает, что мы должны выявить и вывести на сознательный уровень эту предельную захваченность: ведь она порождает тот самый вопрос, ответом на который служит Евангелие.

Тиллих обращался к тем, кто еще чувствует потребность задавать "религиозные" вопросы, пусть даже в нетрадиционной форме. Он полагал, что эти вопросы заложены в самой структуре человеческого существования. Проблема, однако, в том, что эти вопросы возникают далеко не у каждого. И, уж конечно, не у большинства. Они не слишком часто тревожат нового секулярного человека. Порождаются эти вопросы вовсе не структурой существования: они возникают в результате краха полученных в готовом виде культурных смыслов и картин мира. Эти вопросы выражают потрясение и растерянность людей, которые просыпаются среди ночи с жутким ощущением того, что вся их вера в Бога традиционного теизма построена на произвольном допущении. Тот "последний вопрос" (как и его формальное философское выражение - экзистенциализм), который Тиллих хочет всем нам навязать, порожден

осознанием западным человеком того факта, что гегелевский синтез не имел права претендовать на основание в реальности, что христианская цивилизация ушла в прошлое и что ее Бог умер. Жизнь Тиллиха совпала с периодом этого пугающего осознания, и он с беспримечной силой обращался к тем, чья духовная жизнь формировалась тем же переходным периодом. Таким образом, он оказался теологом для теологов, незаменимым утешителем для тех, кто был воспитан в вере, утратившей достоверность.

Но сегодняшний секулярный человек никогда не переживал утрату невинности, хотя бы потому, что он никогда не был невинным. Он не переживал жестокого потрясения, обнаружив, что те смыслы, которые он считал созданными Богом или по крайней мере содержащимися в природе вещей, на самом деле придуманы человеком и поддаются замене. Он никогда не видел в мире никакого встроенного смысла и не понимает, почему Тиллих постоянно озабочен возможной "утратой смысла". Так же и "Бог над Богом" Тиллиха, который появляется (как он говорит в "Мужестве быть"<sup>16</sup>), когда традиционный Бог теизма "исчезает в тревоге сомнения", - этот "Бог над Богом" секулярному человеку никак не может явиться, прежде всего потому, что для этого человека традиционный Бог вообще никогда не существовал. Что же касается "тревоги сомнения" по поводу Бога теизма, то тут сегодняшний человек испытывает в лучшем случае некоторое любопытство или, самое большее, что-то вроде сожаления. Это все, на что он способен. Секулярный человек попал в город уже после того, как религиозная картина мира была похоронена. У него нет ощущения утраты, и ему нечего оплакивать.

Как философский экзистенциализм, так и теология Пауля Тиллиха - порождения этого периода утрат, который начался смертью Бога метафизического теизма и западной христианской цивилизации. Но сейчас поминки окончены. Именно поэтому экзистенциалистские теологии и философии непричастны к духу рождающейся эпохи и скорее символизируют закат старой. Есть некоторая доля правды в утверждении марксистов о том, что экзистенциализм - это "симптом упадка буржуазного общества", ибо экзистенциалистские категории "тревога" и "тошнота" становятся все более чуждыми этосу новой эпохи. В эпоху мирского града нас больше всего занимают вопросы функционального и операционного характера. Мы задумываемся о том, как контролировать власть и ответственно ею пользоваться. Мы спрашиваем себя о том, каким путем на основе того технологического сообщества, в котором мы так быстро оказались, можно построить разумный международный порядок. Нас заботит возможность максимально использовать достижения медицины, но так, чтобы при этом рост населения не ставил мир перед постоянной угрозой голода. Все это - прагматические вопросы, а сами мы прагматики, и интерес к религии занимает в нашей жизни в лучшем случае незначительное место.

Это правда, что, углубившись в свои прагматические вопросы, мы иногда слышим отзвуки более древних вопросов - о том, как спасти душу, как преодолеть вину и слабость, как обрести смысл и цель в жизни. Но теперь все происходит совсем иначе. В предшествующие эпохи человек обращался за ответом к музам, богам или "ценностям". Секулярный человек всецело полагается на себя и своих коллег. Он не вопрошает Церковь, священника или Бога. И дело не в том, что он не питает уважения к религии. И, возможно, он не антиклерикал. Просто он чувствует, что вопросы, которые его занимают, относятся к другой сфере. Как и все его современники, он в чем-то специалист и обычно с уважением и терпимостью относится к людям другой специальности. Поэтому пытаться заставить секулярного человека задавать (сознательно или "неосознанно") религиозные вопросы бессмысленно и нечестно. Сначала мы должны научиться с ним разговаривать. Прежде всего нам следует принять прагматика таким, как он есть, а это значит, что здесь мы вынуждены разойтись с Тиллихом.

Если по поводу прагматизма секулярного человека мы, по-видимому, вступаем в полемику с Тиллихом, то наше второе положение - т.е. утверждение о его профанности - как будто отрицает специфический вклад Барта в современную теологию. В своих ранних работах Барт настойчиво выражал сомнение в способности человека преодолеть разрыв, отделяющий его от Бога. Он хотел вновь утвердить абсолютную и бесспорную инициативу Бога, действующего для человека, в противовес начавшим тогда возникать разновидностям религиозного гуманизма и теориям возвышения общества с помощью религии с целью приблизить его к Царству Бога. По этой причине в раннем творчестве Барта остро выражено ощущение диастаза. Евангелие необходимо было отделить от религии, Бога - от человека, Небо - от земли. В предисловии ко второму изданию своей знаменитой книги "Послание апостола Павла к римлянам" Барт писал: "Если у меня есть система, то она состоит в том, что я прилагаю все возможные усилия, чтобы не упустить из виду... то, что Кьеркегор назвал "бесконечным качественным различием между временем и вечностью"<sup>17</sup>.

К сожалению, в Америке часто думают, что на этом Барт остановился. Если бы это было так, то предложенные здесь рассуждения о сотруди́нстве человека и Бога в творческой работе упорядочивания и названия мира резко противоречили бы его теологии. Но в действительности мысль о диастазе определяет лишь начальную стадию творчества Барта. Затем в течение многих лет он все настойчивее утверждал: самое главное, что можно сказать об этой зияющей пропасти между Богом и человеком, состоит в том, что ее больше нет. Бог в Иисусе Христе преодолел ее.

Эти два положения теологии Барта с необходимостью образуют единство. Благодать Бога, освободившего человека, становится еще более прекрасной ввиду "бесконечного качественного различия".

Но, что важнее, настаивая на трансцендентности и абсолютной свободе Бога, Барт создал предпосылки для глубокого истолкования человеческого творчества с неатеистических позиций. Ведь Бог, зависимый от человека, невероятно скрывает человеческую свободу и творчество. В то же время, по словам Пола Рэмзи, "трансцендентный Бог, который живет собственной жизнью и создает человека по Своему образу, уже достаточно божествен, и Ему незачем изнутри ограничивать культурную жизнь человека"<sup>18</sup>.

Торжество бартовской теологии - Бог, который не нуждается в человеке и потому может позволить ему жить свободно. Только когда Бог и человек полностью отделены друг от друга, Бог может подойти к человеку, не ограничивая и не подавляя его. Возможно, именно это имел в виду Бонхёффер, когда писал, что "нужно говорить о Нем так, чтобы тем самым обезбоженность мира не прикрывалась, а, напротив, вскрывалась и чтобы благодаря этому мир внезапно предстал в неожиданном освещении. Совершеннолетний мир безбожнее несовершеннолетнего, но именно поэтому, наверное, ближе к Богу"<sup>19</sup>. По мере исчезновения последних элементов мифа и онтологии (что мы можем наблюдать в теологии Барта) свобода человека управлять и упорядочивать, творить и исследовать простирается до края Земли и за ее пределы.

Поскольку Барт развивал в своей теологии обе эти взаимодополняющие темы, то неудивительно, что он разработал их не одинаково успешно. Так, он не продумал со всей возможной для него последовательностью то обстоятельство, что Бог избрал человека на роль Своего соратника. Если же этот соратник создан по образу Бога, то, хотя первичная инициатива исходит от Бога, все же порожденным ею начинаниям человека следовало бы отвести более значительную роль в теологии и жизни.

И тем не менее сегодня никто не может сказать, что Барт построил теологическое здание, принижающее роль человека. Характерная цитата из его "Церковной догматики" показывает, что в системе Барта человеку отведено высокое место: "Очевидно, что формула "Бог есть все, а человек - ничто"... не просто невероятное упрощение, но полная чепуха... По благодати Божьей человек - не ничто. Он - человек Божий... Он сам признан свободным субъектом - субъектом, который раз и навсегда получил свободу, когда по свободному договору стал соратником Бога... Мы не можем требовать или ожидать бесконечно многого и великого от человека..."<sup>20</sup>.

Невозможно ожидать от человека *слишком* многого! Вот основа (безусловно, не до конца разработанная) того теологического воззрения на человека, которое не умалало бы, а прославляло его ответственность как творца смыслов, которыми он живет, как создателя символов, направляющих историю. Сам Барт призывал "изменить направление мышления протестантской теологии"<sup>21</sup>, что

могло бы означать разработку оснований для более высокого представления о человеческом достоинстве, ибо теология Барта дает такую возможность.

Итак, мы убедились в прагматизме и профанности гражданина технополиса. При этом мы не отошли от Библии и обнаружили, что, напротив, библейское понимание истины и творения во многом соприкасается со стилем мирского града. Мы увидели, однако, что нам приходится в некоторых вопросах разойтись с Тиллихом и идти дальше, чем хотелось Барту. В этом нет ничего трагического. Теология - живое дело. Евангелие не призывает человека возвращаться на предыдущую ступень развития. Оно не предлагает ему вернуться назад - к зависимости, благоговейному страху и религиозности. Евангелие - это, скорее, призыв к творческой и зрелой секулярной жизни. Евангелие не требует от нас отказаться от интереса к земным проблемам, а предлагает нам принять на себя всю тяжесть этих проблем как дар Творца. Евангелие - призыв быть человеком нашей технической эры со всем, что отсюда следует, и стремиться сделать этот мир по-настоящему человеческим обиталищем для всех, кто в нем живет.

#### П Р И М Е Ч А Н И Я

<sup>1</sup> *Morton H.O.* The mastery of technological civilization. - The student world, LVI (First quarter 1963), с.46.

<sup>2</sup> *Peursen C.A. van.* Man and reality - the history of human thought. - The student world, LVI (First quarter 1963), с.13.

<sup>3</sup> Там же, с. 16.

<sup>4</sup> Там же, с.17.

<sup>5</sup> *Peursen C.A. van.* The concept of truth in the modern university. - The student world, LVI (Fourth quarter 1963), с.350.

<sup>6</sup> *Morton*, op. cit., с.48.

<sup>7</sup> Цит. по: *Löwith K.* Meaning in history (Chicago, 1949), с.63.

<sup>8</sup> Там же, с. 66.

<sup>9</sup> *Rad G. von.* Genesis. A commentary (Philadelphia, 1961), с.80.

<sup>10</sup> Там же, с.81.

<sup>11</sup> *Taylor A.E.* Plato. The man and his work (N.Y., 1959), с.289.

<sup>12</sup> *Wild J.* Human freedom and social order (Durham, N.C., 1959), с.161.

<sup>13</sup> Там же, с.159.

<sup>14</sup> *Von Rad*, op. cit., с.49.

<sup>15</sup> *Wild*, op. cit., с.63.

<sup>16</sup> *Tillich P.* The courage to be (New Haven, 1952), с.189-190.

---

17 Хороший краткий обзор развития теологической мысли Барта см. во введении Хельмута Гольвицера к изданию избранных мест из "Церковной догматики" Барта: *Church dogmatics* (N.Y., 1963).

18 *Ramsey P.* Preface. - *Vahanian G.* *The death of God* (N.Y., 1961), с. XXXVII.

19 *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. Письма и заметки из тюремной камеры. - *Вопросы философии.* 1989, № 11, с. 138.

20 *Barth K.* *Church dogmatics* (Edinburgh, 1958), с. 89, 90.

21 *Barth K.* *The humanity of God* (Richmond, 1960), с. 37.

ТРУЦ РЕНДТОРФ

## ВЛАСТЬ СВОБОДЫ

Отношение протестантизма к государству и демократии

### 1. ПРОТЕСТАНТСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ?

Современный протестантизм являет собою зрелище весьма напряженного противоборства различных взглядов и позиций. Его полемический дух и многообразие высказываемых точек зрения вызывают досаду у немалого числа наших современников, сожалеющих об отсутствии незамутненной ясности, устойчивого согласия и единомыслия в протестантской церкви и во всем евангелическом христианстве. Но при этом очень многие воспринимают плюрализм как выражение и формообразующий принцип специфически протестантского свободомыслия: в соответствии с идеей о "священстве всех верующих", которую Реформация XVI в. выдвинула в борьбе против иерархической власти католицизма, каждый христианин несет свою долю ответственности за мирские и церковные дела.

Плюрализм как характерная черта современного протестантизма бросается в глаза прежде всего потому, что выявляется сегодня на переднем крае *политических* дискуссий и при этом нередко находит вполне конкретное выражение в конфликтах и противоречиях, возникающих между членами церкви. В этом отношении сегодняшний протестантизм представляет собой картину, типичную для политической культуры либеральной демократии в открытом обществе. Неудивительно - напротив, вполне естественно и очевидно, - что свобода, составляющая основу демократического общества, тесно связана со свободой в ее протестантском понимании. Так, представители этой конфессии активно участвуют в деятельности всех значительных политических партий и вносят свой вклад в решение всех насущных проблем, стоящих перед обществом, отстаивая при этом самые различные точки зрения.

---

*Rendtorff T. Die Autorität der Freiheit. Die Stellung des Protestantismus zu Staat und Demokratie. - Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament. Bd.46-47. Bonn, 1987, с.21-31.*

© Г.В.Вдовина, перевод, 1994

Такова реальность, из которой сегодня необходимо исходить, приступая к определению протестантской позиции по отношению к государству и демократии. Если мы, протестанты, поддерживаем демократию в политике, то вряд ли можем одновременно желать монолитности, авторитарности и единомыслия в том, что касается веры. Поэтому можно возразить критикам Евангелической церкви, упрекающим ее в излишней терпимости и недостаточном употреблении власти, указав на несовместимость их требований с духом демократической культуры.

Такая критика была бы вполне оправданной, если бы Евангелическая церковь выступала за неограниченный и беспредельный плюрализм, свободный от каких бы то ни было принципов и ориентиров. Однако это не так. Именно политический плюрализм, ярчайшим образцом которого стала в значительной мере сформированная протестантизмом политическая культура Соединенных Штатов, не может существовать, не придерживаясь определенных убеждений и не соблюдая определенных процедур, выступающих, таким образом, как своего рода "власть свободы". Нам предстоит ответить на вопрос: каковы эти убеждения и процедуры и каким образом они связаны с учением Евангелической церкви и самопониманием протестантизма?

История протестантизма начиная со времен Реформации отнюдь не тождественна истории демократии. Что касается немецкого протестантизма, то его отношение к идеям и форме современной демократии западноевропейско-американского типа было как раз большей частью настороженным, в нем проявлялись напряженность и отталкивание. В первую очередь это объясняется тем, что демократическая государственность возникла в результате упорной, отчасти даже революционной борьбы. При этом крупные христианские церкви континентальной Европы долгое время поддерживали противников демократии, в то время как новые протестантские движения и группировки энергично содействовали развитию демократии и вошли тем самым в противоречие с Церковью.

## II. ПОЗИЦИЯ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Для лучшего понимания этих исторических связей и их оценки в контексте современности полезно рассмотреть, каких взглядов придерживается сегодня Евангелическая церковь в ФРГ и как она сама определяет свое отношение к государству и демократии, что дает возможность судить и о позиции протестантизма в целом. Эти взгляды могут быть описаны с полной ясностью благодаря недавно принятому документу Евангелической церкви в Германии. В нем обстоятельно изложена точка зрения Евангелической церкви на интересующую нас проблему.



Совет Евангелической церкви в Германии (ЕЦГ), высший исполнительный орган Церкви, изложил свои взгляды в октябре 1985 г. в меморандуме, озаглавленном "Евангелическая церковь и либеральная демократия. Государство в смысле Основного Закона как предложение и задача"<sup>1</sup>. Синод ЕЦГ, как высший нормотворческий орган в немецком протестантизме, публично одобрил выраженную в этом документе точку зрения и воспринял ее как собственную. Таким образом, протестантское отношение к государству и демократии предстает не как нечто неопределенное и расплывчатое, тонущее в аморфной массе разнообразных мнений, но облечено в четкие формулировки и обладает силой обязывающего нормативного решения. Этот факт представляет собой новшество в истории Евангелической церкви, значение которого трудно переоценить. Дело в том, что ясная позиция протестантизма по отношению к государству и демократии достигнута в результате долгого и, как уже было сказано, трудного исторического процесса, в котором проблемы политического устройства часто играли противоречивую роль. Эта ясность есть плод исторического опыта и извлеченных из него практических уроков. О каком опыте идет речь?

### 1. Решительная поддержка демократии в смысле Основного Закона

Меморандум преследует цель "выразить поддержку либеральной демократии в смысле Основного Закона" (с.7), так как в течение последних десятилетий, начиная с 1949 г., вполне выявился положительный смысл этой формы социальной государственности и демократического формирования государственной воли. Поэтому Церковь выступает за то, чтобы "увидеть в нашей демократической государственности предложение взять на себя политическую ответственность". Для Церкви оказалось правильным и полезным "содействовать тому, чтобы государство в меру человеческого разумения и возможностей демократическими способами решало те задачи, которые оно призвано решать в соответствии с волей Бога" (с.12). Перед мыслящими протестантами открывается поистине безграничный простор для того, чтобы брать на себя политическую ответственность в сотрудничестве с другими общественными силами, ибо демократия "не опирается на какое-либо конкретное религиозное кредо" и не требует веры в себя, т.е. такого согласия, к которому призывают положения религиозного вероучения. Именно потому, что она сама открыто отказывается от всякого рода квазирелигиозных притязаний на обладание абсолютной истиной и не претендует на безоговорочное господство над сознанием граждан как личностей, демократия способна обеспечить свободу для веры и христианских убеждений. То, что человек публично признает себя христианином, в условиях демократии не становится препят-

ствием для его профессиональной деятельности, и прежде всего для активного участия в политической и государственной жизни.

## 2. Опыт церковной борьбы (Kirchenkampf)

Весь этот положительный урок приобретает особый вес в контексте новейшей немецкой истории. Во времена Третьего рейха Церковь подвергалась сильному давлению со стороны государства. Делалось это с целью привести церковное устройство в соответствие с принципом "фюрерского государства", установленным нацистским режимом. Предполагалось упразднить самостоятельность Церкви, лишь недавно предоставленную ей конституцией Веймарской республики, и заменить прежнюю церковную организацию новой, имперской, целиком зависящей от милости государства. Свободная публичная деятельность Церкви была затруднена, а затем и вовсе запрещена; последовали запреты на выступления, многочисленные аресты, заключения в концлагеря. Все это сегодня общеизвестно. Мартин Нимёллер и Дитрих Бонхёффер, чьи имена всем знакомы, стали в сознании немцев представителями множества свидетелей, которые свидетельствуют о постигших Исповедующую церковь преследованиях за то, что она осмелилась противопоставить себя государственной церковной политике. Известно также, что в случае победоносного окончания завоевательных войн нацисты намеревались осуществить последовательное искоренение христианства и уничтожение церквей.

Здесь не место углубляться в историю церковной борьбы. Так или иначе, основной урок, извлеченный из этого периода немецкой истории, заключается в том, что в случае необходимости Церковь должна противостоять государству и его законам, защищая свою самостоятельность. Что же касается государства, оно лишь тогда заслуживает признания и поддержки со стороны Церкви, когда оно и юридически и фактически гарантирует гражданам полную религиозную свободу. Однако свобода вероисповедания представляет собой существенную составную часть гражданских прав и свобод и потому может и должна рассматриваться в комплексе с ними. Имеется в виду свобода выражения мнения, свобода собраний, совести, а также право на самостоятельную политическую деятельность в обществе. Горький опыт, извлеченный из эпохи господства тоталитарного режима и однопартийной системы, стал одной из причин поворота Евангелической церкви к поддержке парламентарной демократии в смысле Основного Закона.

## 3. Протестантизм и Веймарская республика

Опыт, связанный с нацизмом, оказался, однако, в высшей степени амбивалентным как раз для протестантизма. Именно в протестантской среде национал-социализм встретил одобрение и под-

держку своих притязаний на роль национальной революции и движения национального обновления, нашел доверие к своим обещаниям навести порядок в государстве, покончив с внутренними раздорами. Это согласие простиралось до таких пределов, что даже организация концлагерей и установление повседневного контроля над общественно-политической жизнью страны были восприняты с одобрением.

Таким образом, перед немецким протестантизмом стоит вопрос: в чем следует видеть духовно-нравственные корни его податливости нацистскому искушению? Здесь мы должны обратиться к третьему важнейшему историческому уроку, определяющему сегодняшнюю позицию протестантизма: это опыт взаимоотношений Церкви и ее руководителей с первой немецкой республикой начиная с 1918 г.

Несмотря на то что Веймарская конституция предоставила протестантским церквям долгожданную независимость от государства, протестантизм тогда принимал и поддерживал демократию лишь с большими оговорками, внутренне дистанцируясь от нее. Демократический строй очень многие в Церкви воспринимали как "западничество", навязанное Германии извне и не отвечающее немецкому духу. Открывшаяся тогда перед Евангелической церковью возможность участвовать в политической жизни и разделить ответственность за судьбы страны осуществлялась неохотно и вполсилы - лишь в той мере, в какой это отвечало интересам церковной самостоятельности. Однако подспудно в Церкви по-прежнему преобладало отношение к республике как к чуждой и неприемлемой форме государственности. В обстановке страстных и чем далее, тем более ожесточенных политических схваток между антидемократическими партиями (консерваторами и национал-социалистами, с одной стороны, и коммунистами - с другой) либеральные и социал-демократические центристские силы пользовались лишь незначительной поддержкой со стороны протестантских кругов и церковного руководства - поддержкой, лишенной какой бы то ни было решительности и эффективности. Таким образом, фактическое нежелание Евангелической церкви поддержать первую немецкую демократию относится к числу важнейших исторических уроков, приведших в конце концов к выработке сегодняшней позиции протестантизма - позиции решительного принятия демократии.

### III. ОПЫТ ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ

Окончательное усвоение этих исторических уроков происходит в повседневной практике, оно должно проверяться самой жизнью, осуществляться и уточняться в ходе будничной церковной и политической деятельности. На протяжении недолгой истории протестантизма в ФРГ различные аспекты этого исторического опыта

становились предметом осмысления и дискуссий, допускавших различные варианты в расстановке акцентов. При этом очень важной и болезненной темой оставалось разделение Германии. Ведь для протестантизма это разделение страны оказалось гораздо более чувствительным, чем для католической Церкви. В результате послевоенного расчленения Германии родина Реформации очутилась под властью коммунистического режима ГДР; другие исторические области немецкого протестантизма вследствие послевоенного переустройства Европы вообще оказались за пределами германской территории.

Перемещение значительных масс беженцев в послевоенной Германии вызвало ломку исторически сложившегося территориального деления страны на католические и протестантские области и привело к образованию смешанного в конфессиональном отношении населения. Именно в ФРГ удалось достигнуть нового уровня взаимопонимания между этими двумя конфессиями. И здесь либеральная демократия проявила себя как наиболее благоприятная для нормальной деятельности Церкви форма государственно-политического устройства, в рамках которого стало возможным развитие экуменического процесса, покончившего с многовековой взаимной неприязнью и отчужденностью.

В этой связи приобретает особенно важное значение тот факт, что политическая демократизация в эпоху Второй немецкой республики выступает одновременно как процесс секуляризации и деидеологизации. Дело в том, что Церковь, как правило, воспринимает понятие "секуляризация" в чисто отрицательном смысле, связанном с расцерковлением верующих и ослаблением влияния на них Церкви. Однако необходимо увидеть и положительный смысл секуляризации. Для государственно-политической жизни она означает деконфессионализацию и гораздо больший простор для сотрудничества граждан различных вероисповеданий. Практическая интеграция множества беженцев в ФРГ и конструктивные изменения во внутрицерковной жизни были бы невозможны при сохранении старой системы жестких конфессиональных критериев.

Обращаясь теперь к теоретическим вопросам, возникающим в связи с отношением протестантизма к государству, мы считаем полезным вернуться к началу Реформации. Исторический обзор поможет нам проследить истоки проблемы и преемственность на том пути, что привел в конце концов к выработке сегодняшней положительной точки зрения протестантизма на демократию.

#### IV. ПОНИМАНИЕ ГОСУДАРСТВА И ТОЛКОВАНИЕ БИБЛИИ

Протестантские церкви, берущие начало в Реформации XVI в., во всех касающихся веры и жизни вопросах ориентируются на Библию как на Слово Божье, возвещающее волю Бога людям. Поэтому протестантское понимание государства и отношение христиан к сфере политического основывается на истолковании определенных библейских текстов. Так, Мартин Лютер считал, что его критика католической иерархии целиком обоснована Библией. При этом Лютер настаивал на том, что все конкретные нормы морали должны опираться на тексты Библии.

##### 1. Государство как установление Бога

К важнейшим для христиан местам Писания относится тринадцатая глава Послания апостола Павла к римлянам. Это классический новозаветный текст, определяющий отношение христиан к государству: "Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти Богом установлены" (Рим 13:1). Комментарии к этому и дальнейшим стихам 13-й главы Послания к римлянам могут составить целую библиотеку. История интерпретации этого текста - история непрекращающихся попыток заново продумать предпосылки и следствия слов, представляющих государственную власть не результатом естественного исторического развития или же общественного договора, но как институт, "установленный Богом".

Было бы слишком большим упрощением видеть в этих словах всего лишь идею верноподданничества. Апостол Павел как римский гражданин (*civis Romanus*) был прекрасно осведомлен и о светлых, и о темных сторонах имперской действительности. Призыв к повиновению высшей власти как божественному установлению (*Anordnung Gottes*) раздается в контексте более пространной нравственной проповеди, обращенной к членам римской общины: Павел увещевает собратьев по вере жить в мире со всеми людьми, никому не воздавать злом за зло, но заботиться "о добром пред всеми человеками" и любить друг друга (Рим 12:17-21).

Требование покорности властям связано, далее, с эсхатологическими мотивами - ожиданием скорой гибели "мира сего" и наступления Царства Христова. Христиане не имеют настоящего гражданства в политическом сообществе: "Наше же гражданство на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа Иисуса Христа" (Флп 3:20). Политическая власть представляется в перспективе христианской веры явлением преходящим, а повиновение ей - ограниченным известными пределами, как во времени, так и по сути. Однако из этого вовсе не следует, что она не имеет для

христианской жизни никакого значения. Напротив, христианин должен уважать этот временный порядок, существующий в сотворенном Богом мире, и выполнять свои обязанности, предусмотренные этим порядком. Ситуация Павла и его адресатов не предполагает активной и непосредственной политической деятельности: о прямой политической ответственности христиан в эпоху возникновения первых общин, составлявших ничтожное меньшинство в Империи, не могло быть и речи. Такие вопросы возникли позже. Так, в эпоху Реформации текст Рим 13:1 был использован Лютером как решающий аргумент в полемике с римским престолом: притязания Папы на верховенство над императором и светской государственной властью он противопоставил независимые от Церкви, самим Богом устроенные мирские властные институты с их собственными задачами и ответственностью.

Во всяком случае, в словах Павла не содержится никаких указаний на конкретную форму государственности, этими словами нельзя обосновать никакую теорию государства. В качестве божественной заповеди не провозглашается ни одна из форм государственного устройства, речь идет лишь о государстве как установлении Бога. Представитель власти "есть Божий слуга, тебе на добро" (Рим 13:4). Кто творит добро, тому нечего бояться вышестоящих (ср. Рим 13:3). Таким образом, задача государства заключается в его нравственной функции - поддерживать среди людей мир и право. Итак, центральная идея в истории интерпретации Рим 13 заключается в том, что государство призвано Богом обеспечить мир и правопорядок.

## 2. Бог и кесарь

Далее Павел связывает свое нравственное наставление с призывом к христианской общине платить налоги в казну. У читателя Нового Завета здесь возникает ассоциация с евангельским изречением Иисуса, которое тоже важно для отношения христианства к государству. В евангелиях рассказывается, как фарисеи задали Иисусу вопрос о правомерности уплаты налогов кесарю как главе оккупационной власти. Как известно, Иисус ответил: "Отдавайте кесарю кесарево, а Божье Богу" (Мк 12:17; Мф 22:21; Лк 20:25). История интерпретации этой логики тоже очень богата. Чаще всего она истолковывается как убедительное доказательство того, что Иисус не связывал свою миссию с какими-либо политико-революционными целями, в отличие от zelотов, призывавших к освободительной войне против римского господства. Это, вне всякого сомнения, совершенно справедливо. Однако это высказывание Иисуса не вовсе аполитично. Перед лицом религиозных притязаний Римской империи, не только требовавшей от граждан лояльности как от налогоплательщиков, но и принуждавшей их отдавать божественные почести императору, четкое разграничение между "кесаревым" и

"Божьим" означало, выражаясь современным языком, деидеологизацию и демифологизацию Империи. Притязание кесаря и притязание Бога не вступают в соперничество, ибо содержания возлагаемых ими на человека обязанностей принципиально различны.

Таким образом, это высказывание Иисуса избегает обеих крайностей: как революционного призыва к свержению римского господства, с одной стороны, так и прославления империи - с другой. В протестантизме эти слова Иисуса вместе с Рим 13 стали исходным пунктом для того, чтобы доказывать чисто светский характер государства и его задач. Здесь же усматривается основа для различия между компетенцией государства и притязаниями христианской Вести.

## V. СВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И БОЖЕСТВЕННАЯ ЗАПОВЕДЬ

Теперь, упомянув об истории интерпретации этих важных для нашей темы библейских текстов, мы сможем лучше понять специфические черты концепции государства, выдвинутой Реформацией. Для протестантизма в целом, а для Мартина Лютера в особенности учение о различии двух форм правления Бога на земле (светской и духовной) выступает как фундаментальная модель, на основании которой строится вся система критериев, определяющих отношение Церкви к государству. Это учение о различии между светской и духовной властью развивается в истории христианской мысли с давних пор. Оно было впервые сформулировано в начале V в. Августином<sup>2</sup>, который противопоставил "земной град" (*civitas terrena*), находящийся под властью дьявола, "небесному граду" (*civitas coelestis*) и считал, что христиане вовлечены в борьбу между этими двумя царствами. В средние века это учение было истолковано в государственно-правовом плане и применялось для интерпретации соперничества между римскими папами и императорами как теория двух форм правления Бога - духовной и светской ("теория двух мечей"). Мартин Лютер развил свою систему взглядов, исходя из этой традиции.

### 1. Христианская свобода и мирское призвание

В центре учения Лютера стоит вопрос об истине веры - следовательно, вопрос о том, что значит быть христианином. В одном из своих важнейших сочинений, посвященных церковной реформе, "О свободе христианина", Лютер выдвигает основополагающее утверждение, очень точно выражающее двусторонний характер проблемы христианской свободы. Оно звучит так: "Христианин - свободный господин всех вещей и никому не подчинен. Христианин -

услужливый раб и подчинен каждому". Смысл этого утверждения следует видеть в том, что христианин в своем уповании на милость Бога не зависит от каких бы то ни было внешних условий, а также от навязанных ему извне моральных обязательств. Вера ведет его к безусловной свободе, к абсолютной внутренней независимости. Но именно в результате этой свободы и независимости христианин призван к служению ближним. Он действует не ради духовных или нравственных заслуг, а лишь для пользы ближнего и сообщества. Таким образом, свобода веры приводит на путь призвания к мирскому служению.

Протестантская концепция государства принимает в качестве предпосылки это понимание веры как свободы. Речь идет о *власти свободы*, призывающей человека к любви и служению другим людям; поэтому идея призвания к служению стала центром протестантской этики. Другие выдающиеся деятели Реформации, и прежде всего Жан Кальвин, следовали в этом пункте учению Лютера. "Мирское" призвание (профессия) - вовсе не чисто светское и, следовательно, не произвольное дело. Напротив, оно представляет собой конкретную форму, в которой христианская свобода осуществляет себя - в ответ на призыв Бога - как служение людям.

На этой основе в ходе Реформации было подвергнуто переосмыслению учение о двух формах правления Бога и о существующей между ними внутренней связи. При этом мерилom истинности теологических оценок выступает вполне определенный критерий: любое действие должно быть рассмотрено лишь с точки зрения его направленности. Так, исполнение морального долга, добрые дела имеют ценность в той мере, в какой они направлены на благо другим людям. Однако они не могут доставить человеку спасения и оправдания перед Богом: это в состоянии сделать лишь вера, лишь безоговорочное упование на милость Божью, дарованную нам раз и навсегда в Иисусе Христе. Вера - единственное, чего Бог желает от нас. Это первая заповедь, занимающая центральное место также и в Декалоге.

Тем не менее значение "добрых дел" от этого не уменьшается. Когда говорят о том, что для протестантов "добрые дела" не играют никакой роли, то здесь налицо явное непонимание позиции протестантизма. Напротив, "добрые дела" служат для нас ориентирами, указывая на то, что может и должно стать предметом наших усилий: достижение совместной мирной жизни людей, помощь всем нуждающимся, противостояние насилию и несправедливости. Однако все это принадлежит, по выражению Дитриха Бонхёффера, к области "предпоследнего" и не может привести нас к спасению. В этом христиане ничем не отличаются от прочих людей перед лицом заповедей Божьих.

Итак, взаимосвязь между этими двумя жизненными измерениями состоит в том, что человек призван Богом как к исповеданию



безусловной веры в божественную милость, так и к деятельному принятию ответственности в мире.

## 2. Светская власть: границы и задачи

Исходя из этих идей, Лютер дал классическую формулировку реформаторскому подходу к государству в сочинении "О мирской власти и пределах подобающего ей повиновения", написанном в 1523 г. Этот трактат определяет как задачи государства, так и границы его компетенции. Нередко подчеркивается, что Лютер здесь высоко оценивает роль мирской власти в том ее понимании, какое было выражено Павлом в Рим 13:1. Это - справедливое наблюдение, что подтверждают и слова самого Лютера, сказанные им позднее, когда он подвергался нападкам со всех сторон: одну из своих заслуг он видел в том, что содействовал должному признанию мирского служения и светской власти и противопоставил ее как самостоятельную силу притязаниям католической Церкви на всеобщее господство.

Не подлежит сомнению, что эта позиция оказала решающее влияние на политическую историю Нового времени. Именно здесь, при всех возможных оговорках, следует видеть истоки современной государственности. Однако картина будет неполной, если мы не рассмотрим одновременно другую сторону вопроса: где и как устанавливает Лютер границы мирской власти? Прежде всего речь идет о свободе веры. Непосредственным поводом для написания указанного сочинения стала попытка со стороны государства воспрепятствовать распространению выполненного Лютером перевода Библии на немецкий язык. В ответ Лютер недвусмысленно заявил, что государство никоим образом не должно вмешиваться в дела веры; нарушение этого требования представляет собой злоупотребление властью и превышение государством своих полномочий, выражающееся в стремлении не только регулировать поведение граждан, но и установить контроль над их совестью.

Таким образом, мы можем считать требование свободы совести и вероисповедания исходным пунктом для определения отношения Реформации к государству. Свобода веры и совести составляет содержательное ядро протестантской концепции государства. Последующее развитие политико-правовой мысли в Новое время, вдохновлявшееся идеями естественного права, привело к утверждению полной свободы совести в качестве универсального принципа вне всякой связи с его теологическим происхождением. Однако именно здесь следует видеть истоки этого принципа.

### 3. Нагорная проповедь и мирская власть

Очертив пределы полномочий светской власти требованием соблюдения свободы совести и вероисповедания, Лютер переходит к следующему вопросу: должны ли христиане не просто повиноваться государству в пределах его компетенции, но также активно участвовать в решении стоящих перед ним задач? Для обоснования своих ответов Лютер снова обращается к тексту Писания. И здесь его толкование Библии вращается вокруг двух основных пунктов. Один из них - стремление найти библейские свидетельства в пользу того, что светская власть соответствует установлению Бога. Лютер цитирует разнообразные библейские тексты для подтверждения того, что существование государства и политической власти соответствует Писанию. Другой основной пункт у Лютера - поиски ответа на вопрос о том, имеет ли христианин право на участие в государственной жизни и, следовательно, на применение силы, связанное с отправлением функций государственной власти. В центре этой проблемы стоит Нагорная проповедь с ее призывом к ненасилию, любви к врагам и благословением страдания.

Церковь эпохи средневековья выходила из затруднительного положения, развивая учение о двух ступенях христианской этики. Для мирян считалось достаточным соблюдать в публичной жизни Декалог и основные нравственные нормы естественного права, в то время как предписания Нагорной проповеди относились к христианам, призванным к особому духовному служению, т.е. к священникам и монахам. В этой двухступенчатой этике Лютер увидел релеативацию библейского Слова, и прежде всего провозвестия самого Иисуса. В своей критике средневековой двухступенчатой этики Лютер исходит из того, что требования Нагорной проповеди обязывают каждого христианина и должны исполняться в любых жизненных обстоятельствах. Идее о возможности "более" или "менее" христианского образа жизни он противопоставляет принцип равенства всех христиан перед заповедью Бога.

Проблема, однако, состояла и состоит в том, какие выводы для политической деятельности христиан и для отношения христианства к государству следуют из Нагорной проповеди. Аргументация Лютера в этом вопросе очень проста: истинные, твердые в вере христиане не нуждаются ни в каких внешних законах, чтобы жить в согласии с волей Божьей; они по собственному побуждению исполняют все, чего хочет от них Бог. Поэтому Лютер утверждает: если бы на земле жили одни христиане, не было бы необходимости в государстве: "Этому народу не нужен мирской меч и закон. Если бы весь мир состоял из истинных христиан, то есть из истинно верующих, не было бы никакой необходимости в князе, короле, господине, мече и законе. Так как они имеют в сердце своем Святого Духа, наставляющего их и следящего, чтобы они не творили никому зла, но всех любили, ото всех терпели охотно и радостно не-

справедливость и самую смерть, то они не нуждаются ни в каком внешнем установлении". Лютер находит безошибочно верный тон: вдохновлявший многочисленные религиозные течения Нового времени, когда пишет: "Невозможно, чтобы мирскому мечу и закону нашлось применение среди христиан".

Из своего подхода к Нагорной проповеди Лютер тем не менее извлекает иные выводы, нежели пацифистские движения и группировки, на основании христианских убеждений полностью отрицающие государство. Лютер рассуждает так: мирская власть, государственность, все элементы правопорядка необходимы потому, что люди по своей природе злы и склонны ко греху. Поэтому надо препятствовать действию их дурных наклонностей, направленных на нанесение вреда друг другу и на разрушение социального порядка. В этой связи часто говорится об "антропологическом пессимизме" Лютера. Однако можно истолковать его взгляды и как выражение христианского реализма: ведь осознание человеческой греховности принадлежит к существенным моментам христианской этики и сотериологии. Поэтому наличие богоустановленной светской власти есть знак божественной любви: Господь не бросает мир на произвол злых сил, но введением государственного правопорядка сдерживает и ограничивает проявления греховной людской природы.

Мысль о том, что государство и право порождены любовью Бога к людям с целью предотвратить действие зла, приводит Лютера к следующему выводу: христианам не следует уклоняться от государственной службы и содействия мирской власти в решении стоящих перед ней задач не по какой-либо иной причине, но исключительно из любви к ближнему. Они берутся за это дело не ради себя, но во исполнение заповеди Бога. Исходя из этого, Лютер утверждает: именно потому, что христиане сами по себе не нуждаются во внешней регламентации, они из чувства братской любви могут и должны принимать участие в решении задач, стоящих перед мирской властью.

## VI. ХРИСТИАНСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ?

Из рассуждений Лютера явствует, что он весьма далек от пропаганды идеи христианского государства и христианского правопорядка. Как установление светское, государство относится скорее к области "мирских" вещей, а его институты предназначены для поддержания порядка в мирской жизни (Лютер имеет в виду противоборство силам зла и разрушения). Однако именно при решении этих мирских задач нам приходится иметь дело с установлением Бога, с порождением божественной любви, пребывающей с нами даже тогда, когда мы сопротивляемся ей, вместо того чтобы повиноваться добровольно и бесхитростно. Здесь Лютер, как и во-

обще ранний протестантизм, далек от оптимистического образа человека, из которого исходит позднейшая теория демократии. Для него основой политики-правовых воззрений служит вовсе не идея, согласно которой человеческой природе присуще добро. Напротив, необходимость государственного порядка находит наиболее ясное подтверждение в его карательных функциях. Любовь к ближнему как причина и цель государственного порядка предстает здесь в обличье своей противоположности, но тем не менее узнается достаточно легко: следует делать лишь то, что полезно людям и способствует нормальному, мирному течению жизни.

Пытаясь осмыслить протестантское отношение к государству, мы оказываемся перед вопросом: каковы должны быть организующие принципы и структурные элементы государственного устройства, соответствующего определенной этической концепции? На этот вопрос мы не найдем конкретного ответа ни у Лютера, ни у других деятелей Реформации. Лютер говорит не о государственных структурах, а о конкретных лицах и должностях, воплощающих светскую власть. Поэтому и разбираемое нами классическое сочинение тоже заканчивается "княжеским зеркалом" - прямым обращением к князьям с призывом достойно исполнять свои обязанности правителей. Таким образом, Лютер связывает свои надежды не с определенным государственным порядком, а всего лишь с личностью властителя. Он должен отправлять свое княжеское служение разумно и любовно, он должен обнаруживать гибкость в решениях. Князь всегда должен действовать в соответствии с обстоятельствами и требованиями разума, а не по букве окаменевших правовых норм. Во всем этом круге вопросов пока нет и следа проблематики, вытекающей из современного понимания государства и демократии.

## VII. КАЛЬВИНИЗМ НА ПУТИ К ДЕМОКРАТИИ

Если мы взглянем теперь на другое крупное течение в протестантизме, возникшее в Швейцарии и связанное с деятельностью Кальвина, то интересующая нас тема предстанет в несколько ином ракурсе. Во всех принципиальных теологических и этических вопросах Кальвин вполне солидарен с Лютером. Это справедливо прежде всего в том, что касается различения между двумя формами правления Бога на земле - духовной и светской, - различения, проложившего путь для позднейшего разделения религии и политики, Церкви и государства. Однако Кальвин уделяет значительно больше внимания, нежели Лютер, этической стороне церковного строя. По своей профессиональной подготовке Кальвин был не только теологом и священником, но и юристом, сведущим в вопросах государственного управления. В Женеве, где Кальвин в течение долгого времени проповедовал свое учение, он выработал об-

щинный устав, предназначенный также служить образцом и мерой публичного порядка в гражданском сообществе. Таким образом, в сочинениях Кальвина устанавливаются критерии социального устройства, ориентирующие на организационные принципы христианской общины.

Для истории особое значение имел тот факт, что кальвинизм достаточно рано распространился в Нидерландах и Англии, где повел решительную и бескомпромиссную борьбу за самостоятельность реформатских общин и Церкви в целом. В то время как немецкая Реформация, проходившая в специфических условиях внутриполитического развития страны, ставила церковные общины под защиту и покровительство местных правителей, - в это самое время борьба кальвинистских общин за самостоятельность стала источником и отправной точкой далеко идущего процесса, который относится к предистории современной демократии<sup>3</sup>. Это различие между двумя протестантскими течениями, имевшее огромное значение для формирования концепции государства, проще всего выразить так: в немецком лютеранстве церковные общины были подчинены местным светским властям; в нидерландском и англосаксонском протестантизме кальвинистского толка возобладал принцип свободной (от государственной опеки) Церкви. Лишь в 1918 г., с падением монархии, лютеранские церкви смогли добиться организационной самостоятельности и обрести статус независимого субъекта по отношению к государству. Напротив, в англосаксонском и американском протестантизме самостоятельность церквей и общин проявила себя как беспокойный, но в целом весьма плодотворный фактор при формировании политической демократии Нового времени.

#### VIII. ДЕМОКРАТИЯ МЕЖДУ ПРАВИЛОМ И МОРАЛЬЮ

Теперь мы обращаемся от исторических и теологических предпосылок непосредственно к истории Нового времени. В перспективе протестантизма следует различать два основных элемента, противоречащих друг другу, так что до сего дня между ними существуют отношения напряженности. Оба они конститутивны для современной либерально-демократической государственности западноевропейского типа.

Первый основополагающий элемент - высокие нравственные требования, предъявляемые политическому порядку. Исходным пунктом здесь стало английское пуританство, оказавшее позднее огромное влияние на американскую историю. Согласно этому принципу, к политическому строю и отпавлению функций государственной власти следует применять те же обязывающие критерии, что и к жизни отдельного человека. "Хорошее" правление вовсе не обязательно должно быть суровым и авторитарным. Этот

момент не устраняется начисто, но отступает на второй план перед главным требованием: все должностные лица и политические деятели должны оцениваться обществом в соответствии с теми моральными нормами, которые обязывают каждого христианина. Этот принцип основан на представлении о "достоинстве человека", дарованном ему самим Богом и служащем последним мериллом всех конкретных человеческих решений и поступков. В иерархии ценностей это достоинство человека предшествует государству. Поэтому свобода человека стала критерием, по которому следует оценивать всякое политическое устройство (т.е. политический порядок). Возникновение современной демократии неразрывно связано с этим критерием.

Второй основополагающий элемент, сыгравший важную роль в становлении демократии, - это разделение Церкви и государства, религии и политики. Оно теснейшим образом связано с первым (моральным) фактором, так как именно традиции борьбы за церковную независимость внутри протестантизма, традиции пуритан и индепендентов, послужили мощным стимулом для развития политической демократии. Вовсе не критика религии привела к отделению Церкви от государства, но убежденность в том, что религия есть дело человеческого достоинства и свободы и потому неподотчетна государственной власти. Но тут-то и возникает отношение напряженности: при демократическом порядке религиозные и моральные убеждения не должны и не могут быть непосредственным предметом государственного регулирования и содержанием политических решений, хотя сама демократическая государственность основана на вполне определенных нравственных ценностях. Речь идет о периоде ученичества, в ходе которого современная демократия должна была обрести независимость от собственных религиозных протестантских корней. Как показал опыт либеральной государственности, главная задача заключалась в последовательном различении религиозно-нравственных убеждений, с одной стороны, и процедур принятия политических решений - с другой, а также в необходимости институционализировать это различие, к которому восходят основные принципы современной демократической практики. Для нашей темы это означает следующее. С одной стороны, существуют свободы и права человека, которые неприкосновенны для государства. К ним относятся прежде всего свобода совести и вероисповедания со всеми вытекающими из этого последствиями для других охраняемых правом свобод, связанных с неприкосновенностью человеческой личности и ее достоинства. С другой стороны, при демократическом порядке существуют нравственно обязывающие, но определяемые чисто формально процедуры, регулирующие принятие и утрату властных полномочий, отношения между большинством и меньшинством, функции и границы законодательства, разделение полномочий различных видов и уровней власти. В то время как на Европейском континенте движение в

сторону современной демократии шло в борьбе с государственным структурами монархически-консервативного толка, в протестантской Америке утверждение тех же принципов не противоречил политическим традициям страны.

## **IX. ДВЕ ФОРМЫ ПРАВЛЕНИЯ БОГА И ВЛАСТЬ ПРИ ДЕМОКРАТИИ**

Теперь мы можем вернуться к отправной точке наших рассуждений. Немецкий протестантизм, сформировавшийся главным образом в результате Лютеровой Реформации, на протяжении большей части своей истории (вплоть до самого недавнего времени) обнаруживал тенденцию к отождествлению, в той или иной степени, реально существующей структуры власти с божественным установлением, о котором учил Павел. Именно таким всегда было мнение большинства лютеранских теологов и церковных деятелей. Лишь теперь, в результате мучительного и противоречивого опыта нашего столетия, утвердилось понимание того факта, что различие между двумя формами правления Бога и специфически светский характер государства обретают законченное выражение именно в демократической государственности. Ведь различие между основными правами человека, которые неприкосновенны для государства, и теми задачами, к решению которых оно непосредственно призвано, составляет явную аналогию учению о двух формах правления Бога.

Здесь, однако, необходимо принять во внимание еще один существенный момент: современная демократия исходит из принципа, согласно которому источником всякой власти является народ. Не противоречит ли это положение библейскому учению о государстве как установлении Бога? Каким образом они соотносятся между собой?

В этом вопросе в течение долгого времени видели корень противоречия между христианской традицией и современной демократией. Однако такая точка зрения основана на непонимании сути дела: идея демократии вовсе не подразумевает неограниченного индивидуализма, с точки зрения которого демократия, т.е. власть народа, представляет собой лишь случайную сумму индивидуальных интересов. Напротив, именно перед лицом демократии христианская концепция государства обнаруживает полную ясность и соответствие духу времени. Согласно этой концепции, каждый гражданин призван к участию в политической ответственности. Она не выпадает на долю одних лишь представителей власти. Наоборот, когда мы говорим, что задача государства - обеспечить возможность совместной жизни людей и заботиться о ее нормальном течении в соответствии с заповедью Бога, то эта ответственность

государства вытекает из ответственности каждого человека перед Богом за совместную жизнь людей. Это основа политической ответственности гражданина за жизнь сообщества. Таким образом, речь идет не о безграничном субъективизме, но о политической ответственности граждан. Это и есть демократия, основу и мерило которой составляет власть свободы.

## Х. ПРОТЕСТАНТИЗМ И ДЕМОКРАТИЯ СЕГОДНЯ

Таковы предпосылки сегодняшней позиции Евангелической церкви и немецкого протестантизма, выразившейся в поддержке демократии в смысле Основного Закона, о чем шла речь в начале этой статьи. Меморандум ЕЦГ, публично свидетельствующий об этой позиции, называет все существенные элементы демократии исходя из принципа человеческого достоинства. При этом утверждается, что "основные идеи, на которых демократическое государство основывает понимание своих задач, обнаруживают близость к христианскому образу человека. Лишь демократическое устройство общества может соответствовать сегодня человеческому достоинству". Таким образом, демократия представляет собой вовсе не "христианскую форму государственности", а такую форму государственности, которую христиане, исходя из своей собственной ответственности, должны укреплять, хранить и обновлять. Исторические обстоятельства, приведшие протестантизм к его нынешней позиции в отношении демократии, изложены выше.

Сегодня перед нами встает вопрос: не указывает ли опыт последних десятилетий на "кризис демократии"? Другими словами, не указывают ли глобальные проблемы современности (атомная угроза, создание ядерной энергетики, экологические последствия технической цивилизации) на то, что возможности демократии как способа принятия решений большинством голосов исчерпаны? Однако всякий раз, когда мы пытаемся анализировать эти проблемы по отдельности и в комплексе, мы обнаруживаем отсутствие абсолютного критерия, позволившего бы нам с полной определенностью разрешить спорные вопросы на некоей "надпартийной" и, следовательно, "надполитической" основе.

Демократии как открытому плюралистическому обществу, призванному поддержать равновесие и творческое напряжение между принципами свободы и справедливости, не существует никакой реальной альтернативы. Об этом говорится и в меморандуме ЕЦГ: "Ни одна из известных сегодня форм государственности не дает больших возможностей решить стоящие перед обществом проблемы, чем либеральная демократия. Вот почему мы видим в демократическом государстве шанс, который обязательно должен быть использован. Для этого необходимы серьезные усилия, на-



правленные на более полное осуществление и дальнейшее развитие демократии" (с.40). Либеральная демократия не только дает каждому христианину ответственность; она также дает христианским церквям такие широкие возможности для публичной деятельности, каких не может им предоставить никакой другой политический порядок. Отношение Церкви к демократии должно проверяться следующим критерием: способствуют ли требования, предостережения и призывы Церкви (обусловленные ее правом на собственные убеждения) развитию демократии или, наоборот, уводят от нее в сторону?

Ушла в прошлое оптимистическая уверенность в непременно положительных результатах принятия решений демократическим путем. Сегодня не стоит забывать о том, что предупреждения протестантской идеологии об опасности подобного антропологического оптимизма нисколько не потеряли своей политической и этической актуальности. Поэтому в демократии следует видеть такой порядок, в самой институциональной структуре которого предусмотрена необходимость и возможность критики, поправок и изменений. Критика политических решений и действий, направленная на "благо", не только не чужда демократии, но принадлежит к ее существенным чертам. В этом отличие демократии от таких форм государственности, которые основаны на принципе однопартийности и отвергают плюрализм. Политические взгляды, высказываемые Церковью и христианскими движениями, тоже не лишены ошибок и подлежат обсуждению и уточнению наряду с другими точками зрения, носители которых претендуют на принятие политической ответственности. Следовательно, выдвинутое протестантской Реформацией утверждение остается в силе: политика была и остается делом "мирским".

Как в обществе и государстве, так и в Церкви сегодня горячо обсуждается в качестве первоочередного вопрос о "выживании человечества". Однако со стороны светских политиков было бы большой ошибкой допустить, чтобы проблема "выживания" заслонила собой важнейшие политические задачи и лишила их всякого значения. Никто не может и не должен ради "выживания" силой устранять общественно-политические институты и процессуальные нормы, для того и существующие, чтобы разрешать жизненные проблемы людей и самого государства. Отсюда вытекает требование времени: перевести проблему выживания в план жизненных проблем. Другими словами, необходимо подойти к ней так, чтобы все мы в меру своей ответственности и возможностей осмыслили ее и участвовали в ее решении в нашей повседневной жизни. При этом исключение насилия остается важнейшим достижением и задачей политической культуры, возникшей на христианской почве и потому нуждающейся в уверенности относительно того, что основы *власти свободы* составляют религиозные убеждения.

---

П Р И М Е Ч А Н И Я

<sup>1</sup> Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh, 1985. Далее при ссылках на этот документ его страницы указываются в тексте.

<sup>2</sup> Наиболее полное изложение этой темы см.: *Duchrow U.* Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. Stuttgart, 1970.

<sup>3</sup> Важнейшим исследованием по этой теме до сих пор остается классическая работа Эрнста Трёльча 1912 г. "Социальные учения христианских церквей и групп". См. ее новое издание: *Troeltsch E.* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Aalen, 1965.

ХАРВИ КОКС

## РЕЛИГИЯ В МИРСКОМ ГРАДЕ

Мы приобрели бесценный опыт. Теперь мы научились видеть великие события мировой истории снизу, с точки зрения отверженных, не внушающих доверия, униженных, бесправных, угнетенных, оскорбленных. Другими словами, с точки зрения страдающих.

*Дитрих Бонхёффер*

Когда пробуждаются угнетенные во всем мире, их протест обращен прежде всего не против религии, а против угнетающего их социального порядка и той идеологии, которая его поддерживает... А так как эти идеологии содержат элементы религии, то религия должна стать объектом критики... Учитывая это обстоятельство, мы не можем начинать с вопроса о том, как нам говорить о Боге в совершеннолетнем мире. Сначала нужно ответить на вопрос: как сказать людям, которые ведут недочеловеческую жизнь, что любовь Бога делает всех нас единой семьей?

*Густаво Гутьеррес*

Закончилась ли эпоха "современной теологии"? Все вокруг настойчиво указывает на это. И нетрудно понять, почему это так. Ведь современная теология возникла в том культурном сообществе, где религия отступала, а скептицизм, казалось бы, побеждал на всех направлениях. "Проект" современной теологии состоял в том, чтобы сделать веру убедительной для творцов нового интеллектуального мира, которые с ней расставались. Современная теология обращалась, по точному определению Шлейермахера, к "образованным людям, презиравшим религию". По мнению Виль-

---

Сох И. Religion in the secular city: a symposium. - Christianity and crisis. - N.Y., 1984, vol. 44, № 2 (February 20, 1984), с. 35-45.

© О. В. Боровая, перевод, 1994

гельма Паука\*, Шлейермахер, как и все последующие современные теологи, надеялся "вновь сделать религию, которой грозит забвение... неотъемлемой частью интеллектуальной жизни современности".

Но сегодня отступает и сдает позиции как раз то культурное сообщество, в котором зародилась современная теология. И сейчас, когда начинается период, называемый "эпохой постмодернизма", забвение грозит уже не религии, а самому современному миру. Уже ясно, что появилась потребность в *постмодернистской* теологии. Но какой должна быть эта теология? И каким должен быть ее проект?

Я считаю, что постмодернистская теология необходима, но не думаю, что ее нужно изобретать. Ее существенные элементы и ее характерный "проект" обнаруживаются уже сами. Однако я убежден также и в том, что, хотя историческая миссия *современной* теологии в основном завершена, она породила такие идеи, без которых никакая постмодернистская теология существовать не сможет. Постмодернистская теология нужна нам для того, чтобы решать задачи, связанные не с упадком религии, а с ее новым расцветом; не со смертью Бога, а с возрождением богов; не с распространением скептицизма, а с новым восприятием сакрального; не с индивидуальным благочестием, а с политической верой. Но в то же время не должны быть утрачены великие достижения *современной* теологии: ее исторический подход, ее критическая направленность, ее стремление к концептуальной ясности.

## I

Сегодня и религия и теология испытывают переориентацию. Если раньше теология создавалась в центре для последующего потребления на окраинах, то теперь направление движения меняется на противоположное. Сейчас именно периферия влияет на центр. Если раньше религиозная истина провозглашалась "наверху" и затем по иерархическим каналам передавалась "вниз", то теперь концы этой вертикали поменялись местами.

Это все переворачивающее движение потребует от теологов, работающих в центре, научиться "слушать окраины". Когда это произойдет, они обнаружат, что большого внимания с их стороны требуют два явления, которыми мало интересовалась *современная* теология: многообразие религий (особенно в их политических проявлениях) и огромная, но смутная сила народного благочестия, того, что по-испански называют *religión popular*. Что касается других религий, то наиболее настойчивый вызов исходит от тех из них, что вступают в соприкосновение с христианским миром, т.е. нахо-

---

\* Вильгельм Паук - историк теологии, автор работ о Трёльче, Гарнаке и Тиллихе.

дятся как бы на его окраинах. И как раз снизу и с краев бунт народной религии подрывает фундамент величественного здания *современности*.

*Современная* теология достигла замечательных интеллектуальных результатов. Она предложила большой набор вполне удовлетворительных ответов на вопрос, который она перед собой поставила: "Как интерпретировать христианскую веру для человека, разделяющего "современное" мировоззрение?" И дело не в том, что предложенные ответы стали неудовлетворительными. Дело в том, что изменились сами вопросы.

Всякая современная *тео-логия* имеет два полюса - *теос* и *логос*: представление о Боге и теорию "современного" мира. И хотя неортодоксия, неосхоластика и теология процесса по-разному определяли эти полюсы, в свете ситуации после конца Нового времени эти различия выглядят не столь значительными, как это представлялось во время создания соответствующих теологий. Все эти непохожие друг на друга теологические школы объединяло общее для них горячее стремление сказать нечто важное мыслящему, образованному, скептически настроенному "современному человеку". Ни Барт, ни Маритен, ни Тиллих не писали для массового читателя и уж никак не для массы простых верующих. Пожалуй, они писали для той части самих себя, которая знала изнутри, что значит быть скептически настроенным "современным человеком".

С приходом постмодернистской культуры оказались под вопросом все три составляющие современной теологии: представление о Боге, представление о мире и, что особенно важно, предполагаемый адресат теологии. Когда последствия второй мировой войны были до конца осознаны, само представление о современном мире, сформировавшее современную теологию, перестало быть удовлетворительным: оно начало утрачивать достоверность. В современной истории открылось нечто зловещее, о чем не знала современная теология. В самом деле: разоблачение того, что произошло в Освенциме, не помешало современному миру и дальше творить геноцид, а то, что случилось в Хиросиме, не заставило человечество отказаться от производства ядерного оружия. И тогда что-то начало меняться. Теологи все больше стали воспринимать современное представление о мире (*логос*) не как нечто ценное, куда следует вернуть религию, а как безнадежно порочное мировоззрение. Современный человек оказался для теологии не адресатом, а неожиданной трудностью. Современная теология утратила тот полюс, на котором располагался ее образ мира.

Затем зашатался также и другой полюс - *теос*. Конечно, у теологов никогда не было единства относительно деталей разных "учений о Боге". Однако все они сходились в том, что Бог универсален, всем одинаково доступен и открыт для всех. Современная теология едва ли допускала мысль о пристрастном Боге, принимающем чью-то сторону в исторической борьбе, или же о таком Боге,

к которому члены разных социальных и этнических групп должны идти принципиально разными путями. Теперь, однако, эта презумпция универсальности тоже оказалась под вопросом.

На окраинах современного мира, в гетто и трущобах возник резкий протест против этого представления о Боге: ему был противопоставлен образ Бога, который принимает сторону обездоленных, а не властвующих и для познания которого необходима принадлежность к определенной социальной, этнической и т.п. группе. Все *современные* теологии претендовали на принципиальную универсальность, они обращались ко всем верующим и здравомыслящим людям. Но теперь эта претензия на универсальность была поставлена под сомнение. Негры и женщины, бедняки и те, кто не принадлежит к западной культуре, - все настаивают на том, что эти якобы всеобъемлющие теологии на самом деле узкие и ограниченные, что эти теологии белые, мужские, западные и буржуазные; и они неудовлетворительны потому, что явно пребывают в неведении относительно собственной близорукости. И вот свойственный современной теологии образ Бога, покачнувшись, рухнул перед лицом того, что многие "современные теологи" восприняли как почти политеистический всплеск пристрастных и даже несовместимых воззрений. Кто же Бог - негр, нищий, индеец или женщина? Каждый из этих образов был основан на сугубо частном опыте.

Однако самый сильный удар по проекту современной теологии нанесло не оспаривание достоверности двух ее полюсов. Решающим ударом стало крушение ее (не всегда отчетливо выраженного) представления о собственном адресате. Теологи нового поколения, среди которых много женщин, негров, жителей Африки, Латинской Америки и Азии, не согласились с тем, что их работа должна прежде всего произвести благоприятное впечатление на "образованных людей, презирующих религию". Вместо этого они начали разрабатывать теологию в диалоге с презируемыми, с "сердитыми бедняками" и с культурно подавляемыми слоями общества. Именно это реально изменило ситуацию.

Правда, сначала "современные" теологи в большинстве своем не поняли, что эта перемена адресата нанесла смертельный удар по их теологическому проекту. Привыкшие сосредоточивать все внимание на содержании теологии и не продумывавшие ни условия, из которых возникает теологическая продукция, ни социальное значение теологических идей, они не могли осознать, что это новое понимание теологией своих задач оказалось самым важным изменением. Однако именно так оно и было. Можно было бы и дальше спокойно обсуждать новые представления о Боге и о мире в привычных для современной теологии рамках. Но как быть, если меняется социальный и институциональный контекст, в котором существует теология? Если под вопросом оказываются адресат и мотивы теологии, хотя и то и другое предполагалось очевидным? Что

происходит, когда теологи обращаются не к презирующим, а к презируемым? Когда случаются такие перемены, это означает, что сдвинулось нечто существенное. Теперь изменились сами правила игры, а не просто ее приемы. Современная теология, знаменитая своей изобретательностью, легко пережила бы даже самый радикальный пересмотр образов Бога и мира. Но она не смогла устоять перед принципиально новым определением своих целей и задач, перед решающим вопросом о том, к кому она должна обращаться и перед кем нести ответственность. Иначе говоря, она не смогла пережить тотального неприятия своего проекта. И тем не менее я не считаю, что достижения современной теологии бесполезны для проекта новой, постмодернистской теологии.

## II

Станет понятнее, почему постмодернистская теология должна усвоить подлинные достижения современной критической теологии, если от структуры мы перейдем к вопросам содержания. Наступающая эпоха будет "религиозной" в том же смысле, в каком современный буржуазный мир можно назвать безрелигиозным. Но это вовсе не обязательно хорошо. Те, кто с тревогой наблюдал возврат к клерикальному террору в Иране, продолжающееся кровопролитие на почве межконфессионального конфликта в Ольстере, зловещий союз политически реакционных христианских фундаменталистов с американскими телекомпаниями, понимают, что религиозная ориентация польской "Солидарности", партизан в Центральной Америке и всемирного движения против ядерной войны - это всего лишь светлый фрагмент весьма сложной картины. Известие о возрождении религии всегда радует одних и огорчает других. Возможно, религия и в самом деле возвращается в мирской град. Но серьезной ошибкой с нашей стороны было бы заключить, что миновали те недобрые времена, когда священное было объектом манипуляции, и критическое острие современной теологии теперь можно спрятать. В эпоху, наступающую вслед за концом Нового времени, религия будет существовать. Это не вызывает сомнений. Следовательно, нам понадобится весьма критически настроенная теология (а может, иногда даже секуляризация), чтобы религия оставалась честной.

Это не означает, что теология должна - подобно тому как это делала порой современная либеральная теология - ограничиваться проблемами "религиозного опыта" или первоначальной керигмы, оставляя в стороне важнейший вопрос о том, какие функции - положительные или отрицательные - реально выполняет религия в сегодняшнем мире. А означает это вот что: главная интеллектуальная задача, которая стоит сейчас перед христианской теологией, ее важнейший *проект* заключается в том, чтобы продумать вопрос: что значит сегодня быть христианином в мире, где сам *проект* Но-

вого времени уже исчерпал себя? Возможно ли постмодернистское или "демодернизированное" христианство?

На первый взгляд перспектива не обнадеживает. Институты, учения и нравственные предписания христианства в большинстве своем настолько укоренены в уходящем современном мире, что трудно себе представить, как они смогут послужить "постсовременному" будущему. Но и здесь есть основания для надежды. Мы сможем вновь обрести освобождающее ядро христианства, разорвав его союз с *современным* миром, если посмотрим на христианство с точки зрения тех, кто одновременно и христиане, и в то же время в некотором смысле "*не-современны*". Это подразумевает необходимость заново продумать Евангелие в свете опыта тех людей, которых не принял или растоптал *современный* мир и которые поэтому никогда не были полноправными участниками в союзе христианства с ним. Только эти "другие" и "аутсайдеры", так и не усвоившие синтез христианства с *современностью*, который составляет содержание современной либеральной теологии, - только они могут ниспровергнуть или трансформировать христианство и его теологию.

Этим объясняется то обстоятельство, что сегодня главный импульс, стимулирующий обновление христианства, исходит не из центра, а с краев и снизу. Он исходит из тех частей христианского мира, которые оказались за пределами современного либерального сообщества. Из тех мест, где христиане живут в нищете, особенно в Латинской Америке; из стран, где они составляют меньшинства, окруженные нехристианской культурой, как, например, в Азии; из церквей, испытывающих политические гонения, как в коммунистическом мире и в некоторых странах Южной и Центральной Америки; из негритянских общин, а также из общин белых бедняков в США; от женщин, которые вместе мучительно пытаются понять, что значит быть христианкой и женщиной в Церкви, которая в течение двух тысячелетий утверждала патриархат. Это совершенно разные социальные и этнические группы, но их объединяет то, что они оказались за пределами *современности* и ее религиозной сферы. Именно потому, что *современное* общество вытеснило их на обочину (точнее, в подвалы, кухни, трущобы и колонии), они могут теперь предложить понимание христианства как освобождающего начала, потому что это понимание не было искажено той ограниченной функцией, которую *современный* мир отводил религии и теологии.

Жизнеспособная постмодернистская теология не может быть создана теми, кто совершенно удалился от современного мира, или теми, кто безоговорочно утверждал его правоту. Ее создадут те, кто жил в этом мире, но никогда целиком к нему не принадлежал. Ее выработают те, кто - подобно чернокожим христианам США - не принял Евангелие своих поработителей, но в то же время не захотел отказаться от христианства. Однако требуется вовсе не уме-



ренная середина, не сбалансированный учет достоинств и недостатков современной либеральной теологии - нужна теология, созданная теми, кого религия Нового времени одновременно вдохновила и оскорбила, взволновала и растоптала.

Современную теологию занимала душа. Она уделяла главное внимание миру идей, ее особенно волновала проблема добра и зла. Постмодернистская теология сосредоточит внимание на теле, на природе человеческого сообщества и на проблеме жизни и смерти.

Это не просто прогноз. Тот, кто изучал теологическое содержание проповеди разных маргинальных христианских общин, знает, что в ее центре всегда находится Воскресение или нечто очень близкое. Латиноамериканцы утверждают "антифетишистскую теологию жизни" в противовес тому, что они считают культурой лишенной жизни потребительства и серой смерти. Христиане Азии говорят о присутствии космического Духа Христа в общинах их соседей - индуистов и буддистов. Негры обвиняют белый мир в том, что он утратил "душу". Женщины часто говорят о необходимости вернуть христианству живое человеческое тело, наделенное многообразием чувств, - христианству, которое стало сухим и рассудочным. Члены нищих белых конгрегаций много об этом не рассуждают, но посетителей, принадлежащих к среднему классу, всегда поражает в общинах бедных пятидесятников бурлящая там жизненная энергия, танцы, экстатические восклицания.

Религиозную основу для новой мировой цивилизации изобретать не надо. Она уже существует. Мыши уже бегают среди мамонтов. Малочисленные общины Коринфа, Рима и Эфеса разрастались в разломах и трещинах распадавшейся империи. Маленькая группка христиан собиралась даже в "Кесаревом доме" (Флп 4:23). А в другую эпоху монастыри, а затем молитвенные собрания Радикальной Реформации стали питательной средой для нового исторического периода. Сегодня же побеги "постсовременного" христианства прорастают на обочинах и в расщелинах.

1. На уровне *личного стиля жизни* можно наблюдать возникновение "мирской духовности", "деятельного мистицизма", которые приходят на смену благочестию монашеского и пиелистского типа, унаследованному от Средневековья и Нового времени. Они появляются в тех общинах, культурах и этнических группах, которые всегда сохраняли верность христианской Вести, однако отказывались принять господствующую современную интерпретацию смысла Евангелия. Неудивительно поэтому, что среди типичных "святых" постмодернистского мира мы видим негра (Мартина Лютера Кинга), женщину (Дороти Дей\*) и латиноамериканца (Оска-

---

\* Дороти Дей (1897-1980) во взрослом возрасте пришла в католическую церковь. Начиная с 1933 г. стала известна в США как организатор ряда приютов для бездомных и безработных.

ра Арнульфо Ромеро\*). Все они были людьми большой веры и, вместо того чтобы искать уединения или принять предлагаемую Церковью дистанцию, которая отделяет большинство теологов от мучений мира, целиком погрузились в заботы этого мира. Но они делали это не просто как "активисты" или "носители перемен", а как ученики Иисуса, готовые бесстрашно следовать за ним.

2. На *теологическом* уровне новое понимание можно обнаружить в горячих дискуссиях, ведущихся внутри общин христиан, которых мы называли "другими". Теологии, создаваемые этими общинами, можно - хотя и очень нестрого - обозначить термином "теология освобождения". Однако единая "школа" отсутствует. Объединяет же все этиологии общая для них решимость порвать с господствующими направлениями, которые пестуются в университетах Европы и США, разрабатываются почти исключительно белыми мужчинами и должны отвечать религиозным запросам образованных, "думающих" (читай: сомневающих, вопрошающих) читателей.

Разные теологии освобождения объединяет также стремление заново взглянуть на христианство и другие религиозные традиции с точки зрения тех, кто в силу исторических причин был лишен возможности участвовать в создании теологии и формировании религиозных символов. При всех различиях все эти теологии хотят осуществить то, что в Латинской Америке называется *гиртига* - принципиальный разрыв с методами, символикой и задачами ныне господствующих теологических школ. Эта попытка порвать не с христианской теологией вообще, а с теми ее составляющими, которые так или иначе способствуют дискриминации. Поэтому женщины, негры и христиане Азии расходятся в мнениях о том, от каких именно элементов теологического наследия следует освободиться. Этими расхождениями и объясняется большинство их конфликтов.

Однако, несмотря на эти трения, я не думаю, что разным вариантам теологии освобождения обязательно присущ взаимный антагонизм. Скорее, им свойствен партикуляризм. Они претендуют не на универсальность, а на осмысление очень специфической ситуации. Это заставляет думать, что теология эпохи постмодернизма не будет такой последовательной и строго систематизированной, какой стремилась быть современная теология. Она будет допускать большую фрагментарность и отсутствие единства. На это есть серьезные причины. Все, кто когда-либо принадлежал к подавляемой части любого общества, знают, что системы и символы, утверждающие универсальность и всеобщность, в конце

---

\*Оскар Арнульфо Ромеро-и-Гальдамес (1917—1980) — архиепископ Сан-Сальвадора. Выступал против диктаторского режима, затем против правящей хунты и Национальной гвардии, а также осуждал действия левых партизанских групп, участвовавших в гражданской войне. Активно отстаивал права бедных. После ряда покушений был убит в своей церкви во время мессы.

концов очень часто уничтожают разнообразие и индивидуальность. Как бы они ни декларировали беспристрастность и общезначимость, реальная жизнь обычно превращает унифицирующие системы мысли в идеологии подавления. Стремление современной теологии быть всем для всех и повсюду, вероятно, тоже обусловлено ее временем ("современностью") и вряд ли сохранится в постмодернистскую эпоху, сердцевиной которой будет возрождение партикулярности. Видимо, то же самое относится и к почти маниакальной страсти современной теологии все систематизировать и приводить к внутренней последовательности, хотя это обедняет содержание и краски религиозного выражения. Систематизация разрушает повествование. Рассказы блекнут и превращаются в понятия.

3. На уровне *форм организации* постмодернистскому христианству тоже не надо ничего изобретать: их ростки уже пробиваются сквозь трещины в асфальте *современности*. Никакое религиозное движение в истории не может долго питаться только идеями. Религия, в отличие от философии, всегда неотделима от ритуалов и символических действий, от песен и повествований. Религиозное движение становится влиятельным, лишь когда его идеи соединяются с такой общинной практикой, которая возникает из идей и воздействует на них. Христианские низовые общины Третьего мира и их аналоги в других местах стали сегодня тем местом, где новые религиозные идеи соединяются с новой культовой практикой.

Подобно теологическим расхождениям разных теологий освобождения, цели общественной деятельности христианских общин эпохи постмодернизма тоже различаются, так как речь идет о борьбе с разными искажениями, которые усматриваются в современном либеральном христианстве. Естественно, женщины добиваются такого изменения церковного устройства, которое позволило бы им занимать ведущие позиции в церквях. Негритянские церкви оберегают и поддерживают традиционные афро-американские особенности литургии и проповеди - черты, от которых часто отказываются конгрегации, где большинство составляют белые. Низовые общины Южной Америки облачают традиционный союз церковной иерархии с олигархией. В Европе низовые общины делают все возможное, чтобы миряне могли активно участвовать в церковной жизни там, где влияние духовенства было особенно значительным. Таким образом, все упомянутые группы в своей практической деятельности добиваются того теологического разрыва, к которому теология освобождения стремится на теоретическом уровне.



Подобно тому как Воскресение Христа и человеческого тела будет центральным мотивом теологии постмодернизма, воскресение "мистического тела", возрождение подлинного сообщества верных станет главным организующим началом новых общин. В Но-

вое время христианские церкви превратились в конгломерат индивидов. Конгрегация стала собранием не связанных друг с другом людей, в лучшем случае - семей, которые создавали церковь посредством своего рода общественного договора (сама эта идея - характерное порождение Нового времени). А в возникающих низовых общинах связи между людьми характеризуются одновременно и большей узостью, и большей широтой. Женщины обретают новых сестер. Негры утверждают духовное родство с теми, чья история тоже была обусловлена цветом их кожи. Бедняки находят взаимопонимание с другими неимущими. Слово "солидарность", пришедшее из рабочего движения, иногда употребляется для описания этих вновь обретенных связей, которые, по словам первых христиан, делали их "членами одного тела" (ср. 1 Кор 12:12-27; Рим 12:4-5; Ефес 4:25). В классической христианской теологии эта необычная связь понималась не как следствие кровной близости, а как нечто, становящееся возможным благодаря дарам Духа и присутствию Воскресшего. Теологии постмодернистского движения в христианстве утверждают торжество жизни над смертью. Предлагаемый ими стиль жизни противопоставляет общинность индивидуализму, органические принципы общинной жизни - механистическим. Их духовные наставления призывают покинуть монастырские кельи и окунуться в бурлящую вокруг жизнь. И повсюду звучит пасхальная Весть, которая одушевляла раннюю Церковь и которая стала также главным провозвестием церквей постмодернистского периода.

•

Я написал книгу "Религия в мирском граде"\*, потому что пришел к убеждению, что великий эпос под названием "современная теология", где либеральная теология составляла одну из самых блестящих глав, уже завершен. Однако, в отличие от некоторых консервативных и радикальных критиков либерализма, я не считаю, что современная либеральная теология была ошибкой или предательством. Это был великолепный и подчас вдохновенный период в истории христианства. Конечно, я уверен, что мир, идущий на смену Новому времени, потребует принципиально иной теологии, и я высказал здесь свои соображения о том, как она может формироваться и какой может стать. Но я также считаю, что эта теология не добьется успеха, если не усвоит наследие современной либеральной теологии. Только та теология, которая по-настоящему осмыслила Новое время, сможет всерьез осмыслить следующую эпоху. Невозможно идти дальше мирского града, не пройдя *через* него.

---

\* Предлагаемый здесь доклад представляет собой изложение содержания книги Х. Кокса "Религия в мирском граде" (Religion in the secular city: Toward a postmodern theology. N.Y., 1984).

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ И ПУБЛИКУЕМЫХ ТЕКСТАХ

**Барт Карл (1886-1968)** - швейцарский евангелический (реформатский) теолог, создатель "диалектической теологии". К.Барта принято считать наиболее значительным теологом-систематиком XX в. Здесь публикуются три работы Барта разных лет, позволяющие составить представление о политических аспектах его теологии.

"Христианин в обществе" - доклад, который Барт прочел на конференции религиозно-социального движения в Тамбахе (недалеко от Эрфурта) в сентябре 1919 г., т.е. вскоре после выхода первого варианта его знаменитой книги "Послание апостола Павла к римлянам". По свидетельствам современников, публикация этого доклада (в том же, 1919 г.) поставила швейцарского пастора К.Барта в центр церковно-теологических дискуссий в Германии.

Публикуемый далее текст "Познаваемость Бога" взят из пятой главы ("Познание Бога") многотомной "Церковной догматики" Барта. Первая часть второго тома "Догматики", куда вошел и наш текст, была издана в 1940 г.

Статья "Барменская декларация" была написана в 1952 г. к шестидесятилетию пастора Мартина Нимёллера (1892-1984), одного из самых деятельных участников "церковной борьбы" в эпоху господства национал-социализма.

**Баум Грегори (род. в 1923 г.)** - католический теолог, профессор теологии и социологии в колледже св.Михаила при университете Торонто (Канада). Участвует в экуменическом движении и еврейско-христианском диалоге. Один из авторов "Декрета об экуменизме" II Ватиканского собора. Предлагаемая статья (1984 г.) дает представление о главных направлениях "теологии после Освенцима".

**Бонхёффер Дитрих (1906-1945)** - немецкий евангелический (лютеранский) теолог, создатель концепции безрелигиозного христианства. О его деятельности в годы господства национал-социализма см. работу Юргена Мольмана "Христианские мученики современности" в настоящем сборнике. Идеи Бонхёффера заметно повлияли на западную (протестантскую и католическую) теологию второй половины XX в. Текст "О последнем и предпоследнем" - фрагмент из книги "Этика", которую Бонхёффер писал в конце

30-х - начале 40-х годов и считал главным делом своей жизни. Публикуемый фрагмент написан в 1940-1941 гг. Работа над "Этикой" прервалась после ареста Бонхёффера в 1943 г., книга осталась незаконченной. Русский перевод тюремных работ Бонхёффера см. в "Вопросах философии", 1989, № 10-11.

Бруннер Эмиль (1889-1966) - швейцарский евангелический (реформатский) теолог-систематик, участвовал в движении "диалектической теологии", но в начале 30-х годов решительно разошелся с Бартом. Публикуемая статья (1943 г.) написана в полемике с Бартом. Бруннер в споре с Бартом отстаивал "общее откровение" и лютеранскую идею "порядков сотворенного бытия" (Schöpfungsordnungen) как основание христианского учения об обществе и социальной справедливости.

Бультман Рудольф (1884-1976) - немецкий евангелический (лютеранский) теолог, один из крупнейших исследователей Нового Завета в XX в. "Новый Завет и мифология" - работа, впервые опубликованная в 1941 г. и в середине века сделавшая имя Бультмана центром теологических споров во всем церковном мире Запада. В историю религиозной мысли XX в. Р.Бультман вошел именно как автор "программы демифологизации" новозаветной Вести.

Гутьеррес Густаво (род. в 1928 г.) - один из создателей теологии освобождения. Профессор Католического университета Лимы (Перу). Его книга "Теология освобождения" (1971 г.) стала манифестом и программой всего движения. В публикуемых отрывках из этой книги изложены основные идеи и принципы латиноамериканской теологии освобождения. Русский перевод двух интервью с Гутьерресом см. в книге "Революция в Церкви? (Теология освобождения)", М., 1990, с.118-121.

Кинг Мартин Лютер (1929-1968) - баптистский пастор и теолог, лидер движения за гражданские права негров в США. Кинг разработал теологию, в которой сочетаются элементы социального евангелизма, неоортодоксии и учения Ганди. В своих книгах и проповедях Кинг предлагал учение о "прямом ненасильственном действии", основанном на силе любви и стремлении к справедливости, которые пробуждает в человеке Бог.

Кокс Харви (род. в 1929 г.) - американский протестантский теолог, профессор теологии Гарвардского университета. В 1965 г. стал широко известен благодаря публикации книги "Мирской град", которая была сразу же переведена на многие языки. В этой книге Кокс говорит о необходимости осмыслить Библию с точки зрения современного светского человека и создать новую теологию, способную говорить с нерелигиозным человеком и отвечать на его

вопросы. Публикуемая здесь статья Кокса "Религия в мирском граде" (1984 г.) - изложение главных идей одноименной книги, где предлагается прогноз развития религии и теологии в "постсовременном обществе".

Мец Иоганн Баптист (род. в 1928 г.) - профессор фундаментальной теологии Мюнстерского университета (Германия), известный католический теолог, один из создателей "политической теологии". Публикуемый доклад (1965 г.) отражает интерес автора к марксистским идеям. Русские переводы других работ Меца см. в "Вопросах философии", 1990, № 9.

Мольтман Юрген (род. в 1926 г.) - профессор систематической теологии Тюбингенского университета (Германия), известный евангелический теолог, внесший вклад в "политическую теологию". Публикуемый здесь текст "Христианские мученики современности" - глава из книги Мольтмана "Путь Иисуса Христа: христология в мессианском измерении" (1989 г.). Русский перевод работы Мольтмана, в которой он дает очерк собственной теологии, см. в "Вопросах философии", 1990, № 9.

Нибур Райнхольд (1892-1971) - американский протестантский теолог, критик либеральной теологии и социального евангелизма. Он считается наиболее значительным теологом-систематиком в США. В публикуемой статье (1940 г.) выражена важнейшая для Р.Нибура идея: человек не способен следовать евангельской этике, поэтому его попытки осуществить Царство Бога в истории обречены на неудачу.

Ранер Карл (1904-1984) - один из самых влиятельных католических теологов XX в., активный участник церковно-политической жизни в Германии, отвечал за подготовку ряда документов II Ватиканского собора. К.Ранер создал концепцию "анонимного христианства", которая подразумевается и в публикуемом здесь докладе (1965 г.).

Рендторф Труз (род. в 1931 г.) - профессор систематической теологии на факультете евангелической теологии Мюнхенского университета, председатель Комитета по публичной ответственности Евангелической церкви в Германии. В публикуемой здесь статье, как и в других своих работах, Т.Рендторф обращается к одной из центральных тем протестантской теологии - к отношению между церковью и государством.

Сегундо Хуан (род. в 1931 г.) - католический священник, известный уругвайский "теолог освобождения". Директор католического пасторского центра им. Питера Фабера в Монтевидео. Книга

"Освобождение теологии" (1975 г.), фрагмент из которой публикуется в настоящем сборнике, - самая значительная работа Х.Сегундо. В ней он предлагает анализ методологических основ теологии освобождения. Русский перевод "Введения" к этой книге, а также интервью с Х.Сегундо см.: Революция в церкви? (Теология освобождения). М., 1990, с.124-127.

Тиллих Пауль (1886-1965) - один из крупнейших творцов протестантской теологии и религиозной философии XX в. Он родился в Германии, до первой мировой войны защитил докторские диссертации по философии и теологии. Всю войну Тиллих был капелланом на фронте. В 20-е годы он преподавал философию и теологию в нескольких университетах Германии, в своих работах развивал концепцию религиозного социализма. В 1933 г., вскоре после прихода нацистов к власти, Тиллих (в то время профессор философии Франкфуртского университета) эмигрировал в Америку, где преподавал в теологической семинарии Нью-Йорка (Union Theological Seminary), а в последние годы жизни - в Гарвардском университете.

"Мужество быть" (1952 г.) - самая известная из книг П.Тиллиха. Это религиозно-философский трактат, оригинально обосновывающий связь онтологии и этики. В настоящем сборнике публикуются две главы из "Мужества быть", где Тиллих раскрывает политические аспекты своей религиозной философии.

Факенхайм Эмиль Л. (род. в 1916 г.) - известный еврейский философ и теолог. В 1967 г. он впервые принял участие в еврейско-христианском диалоге. Свое выступление на этой встрече он переработал в публикуемую здесь статью "Еврейская вера и Голокауст". Этот текст до сих пор используется христианами общинами США в качестве основы для обсуждения христианского антииудаизма, Катастрофы и арабо-израильского конфликта. "О христианстве после Голокауста" - глава из книги Факенхайма "О восстановлении Вселенной" (1982 г.).

Чунг Хён-Кёнг (род. в 1957 г.) - корейский протестантский теолог, профессор систематической теологии в Женском университете Сеула, феминистка и один из создателей "минджунг теологии", т.е. "теологии народа", радикального направления современной христианской мысли в Корее. В нью-йоркской Union Theological Seminary Чунг защитила докторскую диссертацию о феминистской теологии в Азии. Предлагаемый здесь текст - это выступление Чунг на VII Ассамблее Всемирного совета церквей, проходившей в Канберре (Австралия) 7-20 февраля 1991 г. Речь Чунг вызвала бурную дискуссию. В частности, корейского теолога обвиняли в синкретизме и даже в шаманстве.



---

Шюсслер Фьоренца Элизабет (род. в 1938 г.) - профессор теологии в Кембриджской семинарии епископальной церкви (США). Автор многочисленных статей и монографий о новозаветной герменевтике, а также о роли женщины в обществе и церкви. В предлагаемой статье (1985 г.) сформулированы основные положения одной из теологических программ американского феминистского движения.

Элис Марк (род. в 1940 г.) - американский еврейский теолог, политический писатель и исследователь современной еврейской религиозной мысли. Преподает историю иудаизма в семинарии при католическом миссионерском центре Америки (Меринолл). Публикуемый текст - заключительная глава его книги "К еврейской теологии освобождения" (1989 г.), где он анализирует различные христианские теологии освобождения и использует их при создании собственной модели "еврейской теологии освобождения".

О.В.БОРОВАЯ

С.В.ЛЁЗОВ

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН\*

- Августин Аврелий 9, 14, 40, 76, 125-127, 154, 198, 272, 348, 370  
 Адорно Т. 285, 288  
 Алкивиад 30, 36  
 Альенде С. 218, 219  
 Альтхаус П. 339  
 Асмуссен Х. 49  
 Ан Бёнг Му 251  
 Андерсен Г.Х. 31  
 Антоний Сурожский (Блум), митрополит 12  
 Арафат Я. 293, 298, 299  
 Аристарх 76  
 Аристотель 80, 81, 112, 200, 355  
 Ассман У. 214, 215, 219
- Бакунин М.А. 349  
 Барт К. 10, 25, 37, 42, 60, 66, 68, 78, 82, 234, 258, 272, 279, 309, 333, 356, 358-361, 384, 392, 393  
 Батиста-и-Сальдивар Р.Ф. 161  
 Баум Г. 393  
 Бах И.С. 36  
 Бегин М. 293  
 Бергсон А. 131, 132  
 Бердяев Н.А. 67  
 Бетге Э. 261, 280  
 Бико С. 242  
 Блох Элис 228  
 Блох Эрнст 188, 189, 191  
 Блумхардт К. 25  
 Бодлер Ш. 131  
 Бонхёффер Д. 10, 12, 56, 195, 222-226, 260, 261, 270, 280, 341, 359, 365, 371, 382, 392, 393
- Босх И. 126  
 Бофф Л. 226  
 Браун Р.М. 285  
 Брейгель П. 126  
 Бруннер Э. 10, 66, 393  
 Бруно Дж. 111, 112  
 Бубер М. 257, 280  
 Бультман Р. 9, 10, 196, 393  
 Буш Дж. 244
- Ван Гог В. 131  
 Васков А. 291  
 Вебер М. 131, 206  
 Вессель Х. 222, 293  
 Визель Э. 258, 299  
 Вильсон Т.В. 25  
 Вихерн И.Х. 18  
 Вольтер 349
- Галилей Г. 112  
 Ганди М.К. 147, 201, 202, 242, 393  
 Гароди Р. 186-189, 192, 194, 195  
 Гарнак А. 312, 383  
 Гаррисон У.Л. 162, 163  
 Гёббельс Й. 147, 263  
 Гегель Г.В.Ф. 124, 129, 130  
 Геллерт Х.Ф. 31  
 Герман В. 304  
 Гёте И.В. 35, 111, 129  
 Гиммлер Г. 271  
 Гитлер А. 45, 60, 61, 145, 222, 257, 258, 263, 264, 271, 284, 298, 299, 347  
 Гольвицер Х. 361  
 Гольдман Н. 294  
 Гофман Э.Т.А. 121

---

\* В указатель не вошли имена библейских персонажей, а также имена, с которыми традиция связывает авторство библейских текстов. Единственное исключение — апостол Павел: его можно рассматривать в ряду христианских теологов.

Указатель составлен Л.Г.Жуковой.

- Гранде Р. 225  
 Грегг Р. 147  
 Гримм, братья 31  
 Гринберг И. 279  
 Грунцвейг Э. 293  
 Грюневальд М. 26, 42, 126  
 Гуссерль Э. 128  
 Гутьеррес Г. 382, 393
- Данте А. 126, 127  
 Дей Д. 388  
 Дейли М. 233  
 Декарт Р. 128, 129  
 Джемс У. 131  
 Дикинсон Э. 227  
 Дильтей В. 131, 320  
 Достоевский Ф.М. 6, 7, 32, 35, 37, 92, 131, 355  
 Дунс Скот И. 126  
 Дюпон Ж. 211  
 Дюрер А. 25
- Евклид 76  
 Жанна д'Арк 242
- Зёлле Д. 285  
 Зеньковский В.В. 6  
 Зиммель Г. 131
- Ибсен Г. 37, 92, 131  
 Игнатий Антиохийский 220  
 Иоанн Златоуст 272  
 Исаак Ж. 282
- Ионас Х. 314  
 Йорк фон Вартенбург Р. 320, 321
- Кальвин Ж. 43, 59, 73, 80, 81, 84, 85, 162, 221, 371, 375, 376  
 Камла В. 321-324, 326, 329  
 Камю А. 135, 193, 194, 208, 341, 348-351, 354, 355  
 Канарис Ф.В. 224, 226  
 Кант И. 6, 20, 111, 129  
 Кларсфельд Б. 280  
 Кастро Ф. 161  
 Кафка Ф. 5, 135, 136  
 Кёйпер А. 46  
 Кеннеди Дж. Ф. 280, 341, 342, 349, 355  
 Кинг М.Л. 11, 201, 203, 242, 388, 393  
 Кокс Х. 10, 391, 393, 394  
 Константин I, Великий 72  
 Коперник Н. 112, 304  
 Куттер Г. 35, 37
- Кьеркегор С. 37, 124, 130, 132, 175, 258, 267, 268, 321, 323, 358  
 Кюнг Х. 234
- Лев XIII, папа римский 216  
 Леви Г. 260  
 Леви П. 279  
 Лейбниц Г.В. 117  
 Леонардо да Винчи 111  
 Ленин В.И. 26  
 Лернер М. 295  
 Лёрхер А. 279, 280  
 Литтелл Ф. 281  
 Лихтенберг Б. 276-278  
 Локк Дж. 156  
 Лурия И. 268  
 Лэм М. 285  
 Лютер М. 6, 58, 59, 67, 73, 76, 84, 85, 89, 90, 126, 272, 323, 368-375
- Мангейм К. 285  
 Маритен Ж. 384  
 Маркс К. 132, 134, 169, 173, 195, 262, 348, 350  
 Марсель Г. 139  
 Менно Симонс 144  
 Менчу Р. 232  
 Мережковский Д.С. 7  
 Мец И.Б. 196, 204, 280, 285, 293, 394  
 Микеланджело Буонарроти 36  
 Миллер А. 136  
 Мальтман Ю. 190, 285, 392, 394  
 Мори Ф. 273  
 Мортон Г.О. 342, 345  
 Мунк Э. 131  
 Мюллер Л. 56  
 Мэлком Экс 242
- Науман Ф. 17, 25, 30, 43  
 Нибул Р. 147, 280, 395  
 Николай Кузанский 128  
 Нимёллер М. 54-57, 59, 61, 63, 365, 392  
 Ницше Ф. 35, 37, 119, 130, 132, 134, 350
- Оден У.Х. 135  
 Оккам У. 126  
 Остер Х. 224, 226
- Павел, апостол 14, 21, 32, 41, 68, 70-72, 74, 75, 79, 81, 82, 85, 89, 90, 151, 152, 170-173, 190, 210, 303, 308-310, 315, 316, 318, 319, 321,

- 324-329, 331-334, 339, 345, 368, 369, 372, 378  
Павликовски Дж.Т. 287  
Паскаль Б. 132, 213  
Патель-Грей Э. 241  
Паук В. 382  
Пелагий 126  
Пёрсен К.А. ван 343-345  
Пий XI, папа римский 280  
Пий XII, папа римский 280, 284  
Пико делла Мирандола Дж. 111  
Платон 21, 30, 124, 125, 200, 352-354  
Поликарп, епископ Смирны 221  
Прудон П.Ж. 349, 350
- Рад Г. фон 176, 352, 354  
Ранер К. 186, 191, 205, 394  
Рассел Б. 145  
Раушенбуш У. 165  
Рафаэль Санти 25  
Рембо А. 131  
Рембрандт ван Рейн 26  
Рём Э. 60  
Рендторф Т. 394  
Рикёр П. 206, 210  
Риларсдам Дж. К. 261, 271  
Рич А. 227, 230  
Ричль А. 48, 49  
Розанов В.В. 7  
Розенцвайг Ф. 259, 268  
Ромеро О.А. 221, 222, 225, 226, 242, 389  
Ростоу У. 342  
Роте Р. 17, 48  
Рэмзи П. 359  
Рютер Р.Р. 235, 283, 285
- Сартр Ж.-П. 135, 138-140  
Сегундо Х. 394, 395  
Сезанн П. 131  
Сепир Э. 5  
Сетель Д. 240  
Слоним Р. 291  
Смит А. 348  
Собрино Й. 225  
Сократ 30, 36, 139  
Соловьев В.С. 3, 4, 6  
Стоун Т.Ф. 291  
Стриндберг А.Ю. 131  
Су Кванг Сун 251  
Схилебекс Э. 234
- Тареев М.М. 6  
Тейлор Э.Э. 252, 253
- Тиллих П. 5, 9, 10, 124, 234, 258, 277, 356-358, 360, 383, 384, 395  
Тиллих Э. 280  
Тислтуэйт С. 236  
Тойнби А.Д. 262  
Толстой Л.Н. 6, 32, 37, 43  
Томич Р. 218, 219  
Торквемада Т. 254  
Трейси Д. 234  
Трёлльх Э. 42, 146, 381, 383
- Уайлдер Э. 165-167  
Уайльд Дж. 353-355  
Уильямс Т. 136  
Уинтер Г. 164  
Уорф Б.Л. 5  
Уэсткотт М. 231
- Факенхайм Э. 287, 292, 395  
Фаульхабер М. 260  
Фейербах Л. 130, 134  
Фёрстер Ф.В. 24  
Фицино М. 128  
Фиш Х. 265  
Флобер Г. 131  
Фойерлихт Р. 291  
Фолуэлл Дж. 232  
Фома Аквинский 37, 139, 221, 272, 353  
Фридрих Великий 80  
Фромм Э. 344  
Фьоренца Э. 285; см. также Шюсслер  
Фьоренца Э.
- Хайдеггер М. 4, 12, 134, 137-139, 271, 321, 323, 324, 326  
Хаксли О. 145  
Хара В. 242  
Хертцберг А. 290  
Хомский Н. 291  
Хоркхаймер М. 285, 288  
Хусейн Саддам 244
- Цвингли У. 73, 81, 84  
Цицерон М. Туллий 80  
Цюндель Ф. 42
- Чунг Хён-Кён 395
- Швейцер А. 7  
Шеллинг Ф.В. 111, 121, 130  
Шеню М.-Д. 206  
Шестов Л. 6, 7  
Шефтсбери А.Э.К. 111  
Шиллер И.Ф. 36

Шлегель Ф. 119

Шлейермахер Ф. 17, 21, 48, 49, 382, 383

Шюсслер Фьоренца Э. 235, 396; см. также Фьоренца Э.

Шмид К.Д. 31

Шнайдер П. 222-226

Шопенгауэр А. 121, 130

Шоррис Э. 291

Штёккер А. 47

Штирнер М. 130

Шютц П. 338

Эбан А. 293, 294

Эзоп 31

Эйнштейн А. 200

Эйхман К. 254, 271

Экардт Р. 280, 281

Экардт Э. 280

Элиот Т.С. 135

Эллис М. 396

Этингер Ф.К. 34

Юстиниан I 81

Ясперс К. 139, 321

## УКАЗАТЕЛЬ ССЫЛОК НА БИБЛИЮ\*

### *Бытие*

1	352
1:5	354
1:28	352
1:31	36
2:4-24	351
2:19	351
2:20	354
3:19	16
3:20	354
11:1-9	244
16-21	241

### *Исход*

3:1-4:17	15
3:5-7	22
3:14	187

### *Числа*

27:12 и сл.	203
-------------	-----

### *Второзаконие*

32:48 и сл.	203
-------------	-----

### *Книга Судей*

11:29-40	241
----------	-----

### *2-я книга Царств*

11:1-27	241
---------	-----

### *Книга Псалмов*

9:17	96
35:8	151

### *Книга Экклесиаста*

2:24-25	34
3:1-11	44
4:1-3	38
7:16-18	43
9:7-11	29

### *Книга пророка Исайи*

6:1-8	15
10:2	211
21:11-12	192
21:11 и сл.	13
49:8	336
65:8	30

### *Книга пророка Иеремии*

1:4-10	15
5:28	211
31:15	243

### *Книга пророка Иезекииля*

7:25	151
------	-----

### *Книга пророка Амоса*

2:6, 7	211
4:1	211
5:7	211

### *Книга пророка Ионы*

1:1 и сл.	16
-----------	----

### *Книга пророка Михея*

2:13	95
6:12-13	211

---

\* Указатель составлен Л.Г.Жуковой.

**Книга пророка Софонии**

2:3 211

**Евангелие по Матфею**

3:1 и сл. 97

3:10 176

5 211

6:24 245

6:31 148

11:12 40

12:30 92

13:10-17 32

19:19 148

20:25-26 64

22:21 369

22:29 70

28:18 69, 70

28:20 64

**Евангелие по Марку**

1:15 40, 170

4:10-12 32

9:1 338

10:17 и сл. 99

12:17 369

**Евангелие по Луке**

1:46-55 211

2:14 202

7:2-10 33

12:49 40

14:28 16

15:25-32 99

20:25 369

22:38 146

24:32 8

24:39-43 333

**Евангелие по Иоанну**

1:11 97

1:14 337

1:29 338

3:3 и сл. 328

3:16 27, 93, 328

3:19 318

3:21 190

5:24 и сл. 318, 336

5:25 328

6:42 329

8:1-11 89

8:7 154

8:32 328

9:39 318, 328

10:1, 9 45, 63

12:31 318

14 и 10 52

14:6 45, 63

14:19 27

15:18 и сл. 77

17:16 324

18:36 77

18 и 19 67, 69

19 74, 76

19:11 74

**Деяния Апостолов**

1:6 и сл. 338

2:17-18 245

2:22 330

2:33 338

2:44 210

4:32 210

4:34-35 211

17:31 333

24:39-43 333

**1-е послание Петра**

2:13 68

2:17 64

3:15 4, 208

**2-е послание Петра**

3:13 191

**1-е послание Иоанна**

2:2 338

2:17 94

3:8 70

3:9 87, 324

3:14 194

4:10 328

4:19 328

5:4 318, 328

**Послание к римлянам**

1:19 32

1:20 32

1:32 81

2:14 81

2:14 и сл. 81

3 84

3:21 и сл. 80

3:23-26 338

4:17 317

4:25	333, 338
5:6, 8	14
5:12	315
5:12 и сл.	338
6:1-11	210
6:3	331
6:4 и сл.	334
6:6	331
6:11 и сл.	318, 324, 334
6:23	315
7:23	143
8	328
8:3	337, 338
8:11	319, 338
8:13	315
8:14	319
8:15	316, 338
8:19-23	38
8:22	243
8:23	22, 338
8:26	244
8:32	328
8:34	338
8:38	70
9:10	14
10:17	336
12:2	43
12:4-5	391
12:15	317
12:17	21
12:17-21	368
12:19	71
13	71, 74, 76, 368, 370
13:1	162, 368, 369, 372
13:1-7	66, 67
13:3	81, 369
13:4	68, 71, 369
13:5	68
13:6	72
13:8-10	327
13:12	175
13:12 и сл.	334
15:12 и сл.	340
32	328

*1-е послание к коринфянам*

1:18	77
1:29 и 31	326
1:30	59, 60, 63
2:6	338
2:6 и сл.	310, 331
2:8	70
3:21-23	317
4:7	326

5:3-8	333
5:7	324
5:11	324
6:12	317
7:17-24	317
7:29-31	317
7:32 и сл.	316
9:19-23	317
10:16	331
10:23 и сл.	317
11:26	331
11:30	306
12:12-27	391
13:11	172
14:26	318
15:1-2	27
15:3-8	333
15:19	41
15:21 и сл.	334, 338
15:23 и сл.	338
15:23-28	41
15:24	86
15:25	338
15:26	42
15:29	306
15:34	39
15:44	338
15:44 и сл.	319, 338
15:50	41
15:50 и сл.	338
15:51 и сл.	338
15:53	39
15:55-56	273
15:56	315

*2-е послание к коринфянам*

1:9	317
1:22	338
2:16	336
4:4	310
4:7-11	317
4:10 и сл.	331, 334
4:12	336
5:1	41
5:5	338
5:13	318, 328
5:14 и сл.	334
5:14-19	338
5:17	172, 317, 328
5:18 и сл.	336
5:19	327
5:21	327, 337
6:2	90, 336
6:8-10	317



8:9	209, 210, 212
10:17	326
12:1 и сл.	318
12:9 и сл.	317
13:3 и сл.	335

*Послание к галатам*

1:4	324, 328
2:19-20	151
2:19 и сл.	14, 328
2:20	89
3:3	315
3:19 и сл.	310
3:23-25	319
4:3	70, 310
4:4	324, 337
4:6	338
5:1	210
5:6	319
5:14	327
5:16	319
5:22-23	319
5:24	331
5:25	319, 324
6:8	315
6:14	317, 331
6:15	319

*Послание к ефесянам*

1:7	339
4:15-16	64
4:25	391
6:12	23

*Послание к филиппийцам*

2	212
2:6, 7	209
2:6 и сл.	310, 337
2:6-11	210
2:7	329, 337
2:9-11	338
2:10	70
3:3 и сл.	316
3:4 и сл.	316
3:10	331, 334
3:12-14	318
3:13-14	170

3:20	368
4:12	317
4:23	388

*Послание к колоссянам*

1:13	36
1:14	339
1:15	14
1:16	28
1:17	345
1:24	222, 332
1:27	14
2:8, 20	70
2:13-15	331
2:15	338

*1-е послание к фессалоникийцам*

4:15 и сл.	305, 338
5:5-8	334

*1-е послание к Тимофею*

2:2	68, 71, 72
3:16	337

*2-е послание к Тимофею*

1:7	339
1:10	334
2:9	64

*Послание к евреям*

3:7	40
4:12	20
11:8	192
13:8	40
13:12-13	14

*Откровение Иоанна*

1:5	220
3:14	220
12:7 и сл.	78, 338
12:9	70
19:20	78
21:1	208
21:4	338
21:24	191

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение. С. В. Лёзов .....	3
-----------------------------	---

### Часть первая

#### КРИЗИС ТЕОЛОГИИ И ТЕОЛОГИЯ КРИЗИСА

Карл Барт. Христианин в обществе. Пер. Г. В. Вдовиной .....	13
Карл Барт. Познаваемость Бога. Пер. Г. М. Дашевского .....	45
Карл Барт. Барменская декларация. Пер. Г. М. Дашевского .....	54
Эмиль Бруннер. О христологическом обосновании государства.	
Пер. Ю. А. Кимелева .....	66
Дитрих Бонхёффер. О последнем и предпоследнем. Пер. С. В. Тищенко .....	87
Пауль Тиллих. Мужество быть. Пер. Т. И. Вевюрко .....	100

### Часть вторая

#### ТЕОЛОГИЯ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

*Райнхольд Нибур. Почему Церковь не стоит на позициях пацифизма?*

Пер. О. В. Боровой .....	142
Харви Кокс. К теологии социальных перемен. Пер. К. Н. Гуровской ..	160
<i>Карл Ранер. Марксистская утопия и христианское будущее человека.</i>	
Пер. В. А. Янкова .....	177
<i>Иоганн Баптист Мец. К диалогу между христианами и марксистами.</i>	
Пер. Г. В. Вдовиной .....	186
<i>Мартин Лютер Кинг. «Я был на вершине горы» (из речей, проповедей и статей). Пер. О. В. Боровой .....</i>	
<i>Густаво Гутьеррес. Теология освобождения. Пер. О. В. Боровой .....</i>	204
<i>Хуан Сегундо. Освобождение теологии. Пер. О. В. Боровой .....</i>	214
<i>Юрген Мольтман. Христианские мученики современности.</i>	
Пер. О. В. Боровой .....	220
<i>Элизабет Шюслер Фьоренца. Принять или отвергнуть (продолжение нашей критической работы). Пер. К. Н. Гуровской .....</i>	
<i>Чунг Хён-Кёнг. «Приди, Святой Дух, обнови все творение».</i>	227
Пер. Т. И. Вевюрко .....	241

### Часть третья

#### ХРИСТИАНЕ И ЕВРЕИ ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА

<i>Эмиль Л. Факенхайм. Еврейская вера и Голокауст.</i>	
Пер. О. В. Боровой .....	252
<i>Эмиль Л. Факенхайм. О христианстве после Голокауста.</i>	
Пер. О. В. Боровой .....	267
<i>Грегори Баум. Голокауст и политическая теология.</i>	
Пер. О. В. Боровой .....	282
<i>Марк Эллис. К еврейской теологии освобождения. Пер. С. В. Лёзова . . .</i>	295

### Часть четвертая

#### СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

<i>Рудольф Бультман. Новый Завет и мифология. Пер. Г. В. Вдовиной . .</i>	302
<i>Харви Кокс. Стиль мирского града. Пер. К. Н. Гуровской .....</i>	340
<i>Труц Рендторф. Власть свободы. Отношение протестантизма к государству и демократии. Пер. Г. В. Вдовиной .....</i>	362
<i>Харви Кокс. Религия в мирском граде. Пер. О. В. Боровой .....</i>	382
<i>Сведения об авторах и публикуемых текстах (О. В. Боровая, С. В. Лёзов) .....</i>	392
<i>Указатель имен .....</i>	397
<i>Указатель ссылок на Библию .....</i>	401

**Научное издание**

**СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ  
ИЗМЕРЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА  
Избранные теологические  
тексты XX века**

**Заведующий редакцией С.С.Цельникер**

**Редактор Н.Г.Михайлова**

**Младший редактор Н.Л.Петрова**

**Художник Л.С.Эрман**

**Художественный редактор Э.Л.Эрман**

**Технический редактор М.Г.Гуцина**

**Корректоры Е.В.Карюкина, В.И.Мартынюк**

**ИБ № 17292**

**Сдано в набор 13.05.93**

**Подписано к печати 14.04.94**

**Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная**

**Гарнитура «Таймс». Печать офсетная**

**Усл. п.л. 25,5. Усл. кр.-отт. 25,5**

**Уч.-изд.л. 27,72. Тираж 4000 экз.**

**Изд. № 7559. Зак. № 143. «С»-1**

**ВО «Наука»**

**Издательская фирма «Восточная литература»**

**103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21**

**3-я типография издательства «Наука»**

**107143 Москва Б-143, Открытое шоссе, 28**