
**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ
АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА****ПОДВИГ ЖИЗНИ И ЗАГАДКА ТВОРЧЕСТВА****Протоиерей Игорь ЦВЕТКОВ**

Имя Альберта Швейцера еще при его жизни стало и продолжает поныне оставаться для западного мира своего рода знаменем свободомыслящего христианского гуманизма. Хотя прихотливые изменения философской моды и теологических тенденций успели пригасить первоначальные волнения, вызванные появлением его работ, однако радикальность богословствования Швейцера, глубина и мощь его морализирования остаются и в наше время важным стимулом развития западной теологии и метафизики. Не забыты и труды ученого в области музыки: переиздается капитальная монография о Бахе, записи органных произведений Баха в его исполнении (напр., [1]) продолжают вызывать восхищение любителей музыки во всем мире, в том числе и в нашей стране, работа об органостроении и исполнительстве до сих пор остается совершенно незаменимым пособием для каждого серьезного органиста.

Однако как бы ни велики и разнообразны были достижения Швейцера в области мысли и как бы ни противоречивы были их оценки в среде специалистов – богословов, философов, музыкантов и востоковедов, одних интеллектуальных достижений было бы еще недостаточно для того всеобщего восхищения и уважения, которым пользуется имя Швейцера среди гуманистически настроенной интеллигенции во всем мире, заставляя многих говорить о нем как об одном из самых

* Мы начинаем публикацию кандидатской диссертации о. протоиерея Игоря Цветкова, написанной в середине 1980-х гг. и посвященной богословскому наследию Альберта Швейцера.

выдающихся людей XX века [2].

Альберт Швейцер принадлежит к числу тех незаурядных творческих натур, наиболее совершенным художественным произведением которых является их жизнь. То «жизетское море», которое для Шекспиров и Толстых служит неисчерпаемым источником для сюжетов драм и комедий, представилось ему, по-видимому, уже довольно рано, слишком глубоким для того, чтобы забавляться игрой волн на его поверхности. Поставить себя в правильное отношение к феномену жизни как таковому, как целому – эта единственно достойная разумного существа (хотя, заметим, и парадоксальная) задача, в основе которой лежат религиозно-мистические интуиции, определила и стиль мышления, и жизненный путь Швейцера, своей оригинальностью и своеобразным величием привлекая внимание образованных людей в самых разных частях света.

И для православного читателя знакомство с религиозно-философскими взглядами Швейцера полезно и поучительно не столько из-за глубины его метафизических воззрений (их традиционность граничит с наивностью) или из-за основательности его богословских концепций (здесь можно говорить об острой наблюдательности и критическом таланте), но, главным образом, из-за практического выхода его творческих построений, который оказался, возможно даже более близким к древне-православным образцам благочестия, нежели к протестантским. Профессор богословия и философии, крупнейший в Европе, а значит, и в мире органист и музыковед, оставляющий все свои занятия и должности и удаляющийся в африканское отшельничество для того, чтобы в течение 50 лет оказывать медицинскую помощь полудикому чернокожему населению – это тип не только грандиозный, но и такой, которого трудно было бы ожидать в благопристойных сферах протестантского консенсуса, поощряющего прежде всего нормальные гражданские добродетели.

Вместе с тем не нужно особой проницательности, чтобы увидеть в Швейцере законченный и пришедший к совершенному выражению протестантский тип, в своем протесте не только по-европейски свободолюбивый, но даже несколько воинственный и разрушительный. Возможно, что заключающаяся в этой личности сила протеста как раз и явилась основной причиной ее притягательности и влиятельности для современного ей, по преимуществу протестующего и борющегося мира. Эта почти мистическая сила находит свое отчетливое выражение и в двух основных работах Швейцера – богослова и философа: «История исследований жизни Иисуса» и «Культура и этика», популярность которых основана прежде всего на их критических частях.

В самом деле, трудно представить более острый и безжалостный анализ того духовного тупика, в котором оказалась духовная жизнь Европы в начале XX века, чем тот, который дал Швейцер в первой части «Культуры и этики», и едва ли возможна столь основательная и в то же время язвительно-беспощадная критика заблуждений религиозно-исторической школы протестантского богословия, чем проведенная им на протяжении шестисот страниц «Истории». Сам Швейцер заметил однажды как бы мимоходом: «Вместо того, чтобы ограничиться простым изложением своего открытия, я каждый раз взваливал себе на плечи написание истории проблемы» [I, 132]. Это обстоятельство, однако, представляется нам глубоко знаменательным – само открытие в обоих случаях приобретает внушительность и вес только на фоне «истории проблемы», имеющем вид грандиозного побоища.

Читателя поражает здесь какая-то прирожденная способность отыскивать у оппонентов ошибки и противоречия. Но если понять, против чего бьется каждый раз Швейцер, сравнительно просто, то сказать, за что, уже значительно труднее. Все его позитивные положения, будь то область богословия, метафизики или этики (а в какой-

то степени, и баховедения), носят очевидный и подчеркиваемый самим мыслителем мистический, а в некоторых случаях и иррациональный характер. Это свойство мышления Швейцера, опять-таки в чем-то перекликающееся с восточно-христианским мирозерцанием, всегда служило препятствием пониманию его идей. Так, центральное место, которое занимает в системе его мыслей понятие воли, по-видимому, ввело в заблуждение идеологов Третьего рейха. В 1939 году, когда Германию уже вынуждены были покинуть Тиллих и Барт, а Нимеллер находился в заключении [3], Швейцер получил приглашение посетить Vaterland от самого Геббельса. Как понять, что ярчайший представитель европейского гуманизма, столь презираемого нацистами, личный друг евреев Цвейга и Манна, женатый, к слову сказать, на еврейке, оказался в числе *personae gratiae* фашистского режима? Едва ли возможно объяснить эту заинтересованность в личности африканского доктора рекламными видами геббельсовского пропагандистского аппарата. Вероятнее другое. Мыслителя, который положил в основание своей системы волю к жизни и при этом оказался способным, в отличие от Шопенгауэра, прийти к оптимистическому мировоззрению, нацисты могли посчитать не только духовно близким, но и весьма полезным для их осознающей свой неустойчивый и трагический характер идеологии. Швейцер по достоинству оценил юмор ситуации. На письмо Геббельса, заканчивавшееся характерной формулой «с германским приветом», он ответил вежливым отказом, завершив его словами: «с центрально-африканским приветом».

Вообще, относительно Швейцера, так много занимавшегося поисками «исторического Иисуса», может быть поставлена аналогичная проблема. Швейцер ведь явился завершителем исторической школы протестантского богословия XX века, а одной из аксиом этой школы было в целом справедливое положение о том,

что личность любого деятеля, оказавшего более или менее существенное влияние на общественную и духовную жизнь своего времени, неминуемым образом фальсифицируется, причем происходит это независимо от самых лучших намерений биографов, а может быть, даже благодаря им. Силу этой аксиомы ему пришлось испытать на самом себе еще при жизни. Многочисленные биографы Швейцера, исследователи и популяризаторы его идей и деятельности подходили к оценке последних с позиций либо общегуманистических, либо протестантски-богословских, либо историко-философских, чаще всего рационалистических, слишком мало внимания уделяя всегда питающему корни и богословия, и философии, и гуманизма Швейцера источнику – его глубокой и своеобразной религиозности, а главное, – мистическому отношению к Личности и учению Основателя христианства, которому, что особенно примечательно, посвящены и первая (1901 г.), и последняя (1953 г.) крупные работы мыслителя.

Не избежал указанной опасности и автор единственной полной и, в целом, удачной биографии Швейцера, доступной отечественному читателю, В.М. Носик. Сделав сильный упор на борьбу Швейцера со всякого рода тоталитаризмом в идеологии ли, в политике, или даже органостроении, он не смог избежать искушения (подсказанного, впрочем, скорее всего внелитературного характера соображениями) подвести под эту графу и все содержание богословского творчества великого человека, отчего соответствующие абзацы толковой книги приобретают оттенок дешевой поверхностности. Искажение осуществляется, правда, «неприметным образом». Так, читая описание Носиком точки зрения Швейцера на личность Иисуса, где постоянно употребляются обороты вроде: «по мнению Швейцера», «Швейцер пришел к выводу», мы встречаем и такое предложение: «Иисус происходил, согласно легенде, из дома Давида...» [4, 143]. Читатель, подготовленный уже

всем ходом изложения, уверен, конечно, что «радикальный богослов» Швейцер считает это происхождение легендарным. Это, однако, совершенно не соответствует истине. Читаем у самого Швейцера: «Пророк из Назарета принадлежал к роду Давида. Сомневаться в относящихся сюда данных двух первых Евангелий и Павла нет оснований» [III, 568]. И это далеко не единственное место, где читатель поставлен перед безнадежной ввиду отсутствия оригинала задачей: разбираться, что в обсуждаемом богословском мнении принадлежит Швейцеру, а что – его отважному биографу. Конечно, в популярной биографии, рассчитанной на молодежную аудиторию, трудно избежать наклеивания ярлыков, но называть «поклонником рационалистического XVIII века» (с.163) человека, утверждающего, что «наша религия, насколько она выявляет себя как специфически христианская, есть... мистика Иисуса» [III, 886], – опасное легкомыслие. Между тем, книгу Носика, как уже сказано, следует считать еще наименее предвзятым источником из всех, имеющихся в распоряжении нашего читателя.

В совсем уже недавнее время печальное свойство поверхностного знания открывать трудности там, где их нет, и не замечать настоящих проявилось в оценке вклада Швейцера известным религиоведом И. Кривелевым. В своей, надемся, последней брошюрке «Христос: миф или действительность» он заявляет, что «понять позицию Швейцера в вопросе об историчности или мифичности Христа невозможно». Невозможность в данном случае провозглашается человеком, который за 50 лет научной деятельности не удосужился прочитать одно из самых авторитетных сочинений по своей специальности, послесловие (точнее, первую страницу) которого он, к тому же, несколько раз цитирует. Чтобы понять «позицию Швейцера», достаточно открыть книгу самого Швейцера: «Или Иисус никогда не существовал, или же он был, причем буквально, таков, каким его изобразили Марк и Матфей» [III, 731]. Если сопоставить с этим утверждением

Швейцера его полное доверие к синоптическим Евангелиям, то его позиция становится совершенно очевидной.

Но, оставляя в стороне случаи прямой фальсификации и научной недобросовестности, уместно задаться вопросом, насколько виноват в накопившихся вокруг его имени недоразумениях и противоречиях сам Швейцер. И здесь открывается обстоятельство, которое не может не насторожить. Каждого, кто прочитает две упомянутые выше богословские работы ученого, разделенные 50 с лишним годами, удивит прежде всего то, что ни точка зрения, ни стиль автора не претерпели за эти полвека (достаточно насыщенные, в общем-то, новыми идеями и достижениями в богословии) практически никаких изменений. Лишь некоторая отстраненность от предмета обсуждения выдает в авторе «Идеи Царства Божия» умудренного жизненным опытом 80-летнего старца. Столь же замечательно постоянство музыкальных пристрастий Швейцера, точнее, отсутствие интереса к какой-либо другой музыке, кроме баховской. Девяностолетний любитель остается таким же «служителем Баха», как 35-летний виртуоз или 20-летний ученик Видора.

Тем большая неожиданность подстерегает читателя, который после возвышенных и восторженных слов, венчающих исследования жизни Иисуса и мистики апостола Павла, переходит к чтению основного мировоззренческого сочинения Швейцера «Культура и этика». Спаситель мира и величайший мистик и мыслитель пропадают из поля зрения ученого так же бесследно, как исчезают из его словаря великие слова спасения: Бог, благодать, воскресение, Дух, таинство. Вместо них мы слышим «препретельную» лексику газетных передовиц: прогресс, цивилизация, совершенствование, разум и т.д. А ведь этот труд отмечает примерно половину отрезка времени между изданием «Истории исследований жизни Иисуса» и «Мистики

апостола Павла»: он вышел в свет в 1923 году, а обдумывался, по свидетельству автора, с того самого сентябрьского дня 1915 года, когда на габонском пароходике его осенила идея «благоговения перед жизнью». Что же все-таки: Бог или Воля, Христос или «жизнь»? Нежелание, а лучше сказать, апофатическое неумение Швейцера дать отчет о глубочайших основах своего осознания бытия явилось причиной противоречивых, зачастую полярных оценок идей и творчества этого крупного мыслителя. Среди богословов можно встретить мнения о Швейцере и как об открывателе новых путей к истинно христианской религиозности, и как о близком атеизму ниспровергателе основ веры, среди философов – и как о дилетантствующем ретрограде просветительства, и как о родоначальнике экзистенциального персонализма, среди музыковедов – и как об ученом, совершившем революцию в баховедении, и как о довольно однобоком приверженце того же Баха.

Предпринятое ниже изложение богословской и этической систем Швейцера как раз и ставит своей целью осветить для православного читателя теоретический аспект творчества выдающегося мыслителя и человека, который во многом помогает понять побуждения и результаты его практической деятельности, оказавшей значительное влияние на духовную жизнь истекающего столетия.

В приложениях помещены, впервые в русском переводе, заключительные главы двух важнейших богословских работ Швейцера. В них содержатся выводы, которые делает ученый из результатов своих историко-богословских реконструкций первохристианства в отношении роли христианства в современном мире. Поскольку эти обобщения являются как бы переходом к построению Швейцером собственной мировоззренческой системы, их следует прочесть перед третьей главой.

Перевод этих отрывков, как и всех других цитат и фрагментов из работ Швейцера в тексте, сделан автором по пятитомному собранию его трудов, изданному в ГДР.

ГЛАВА I «ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ»

1. Проблема «жизни Иисуса»

В предисловии к своему фундаментальному исследованию о Бахе [5, 3] Швейцер пишет: «Вся история немецкой средневековой поэзии и музыки ведет к Баху... Бах – завершение. От него ничего не исходит, но все ведет к нему». Нечто похожее можно сказать и о значении богословских работ самого Швейцера для протестантского богословия. Умелой и твердой рукой он привел корабль исторических исследований теологов и историков XIX века к единственно возможному и естественному, логически наименее противоречивому пункту назначения – к своей «последовательной эсхатологии». Впечатление неизбежности, неминуемости такого исхода для западного богословия было еще более усилено с появлением в 1913 году «Истории исследований жизни Иисуса» Швейцера, в которой практически вся богословская продукция XIX века под пером 30-летнего доктора богословия подверглась не то что острой критике, а просто безжалостному разгрому. Особенно досталось т.н. либеральному богословию, которое после этого так и не смогло оправиться от нанесенного удара. Конечно, нельзя приписывать все влиянию исключительно критики Швейцера – сказались деморализующее воздействие первой мировой войны и другие, внутренние факторы – однако симптоматично, что после выхода в свет этого объемистого обзора протестантское богословие в течение 30 лет не произвело ни одного значительного обобщающего труда, не выдвинуло ни одной цельной теории, вроде тех, которые в таком изобилии появлялись в середине и в конце XIX века. И даже волна нового оживления теологии в конце 30-х годов (Барт, Бультман,

Тиллих) была связана не с каким-либо новыми историческими концепциями, а с привлечением свежей философской методики, главным образом, феноменологии и экзистенциализма. (Попытки реконструкции сменились, по словам Бульмана [6], поисками интерпретации). Не удивительно, что и сам Швейцер был уверен в окончательности и непоколебимости полученного им результата, так что и последняя его богословская работа 1953 года «Идея Царства Божия в ходе преобразования эсхатологических верований в неэсхатологические» не обнаруживает следов каких-либо изменений в его богословских концепциях.¹

К этому времени «История...» успевает выйти уже шестым изданием (редкий случай для богословского, а тем более богословско-исторического труда), что является признанием не только значительности, но, что еще важнее, актуальности этого исследования, до сих пор не имеющего себе равных в западной литературе. Но в то время как «История исследований жизни Иисуса» является «чаще всего цитируемой у исследователей Нового Завета книгой» [7], труды Швейцера, излагающие его собственную концепцию, упоминаются у современных протестантских теологов весьма редко. Скорее всего, это связано именно с завершающим, почти тупиковым характером его разработок. Сам Швейцер замечает в цитированном предисловии: «Оно (эсхатологическое решение) находится в примечательном положении: оно не может быть опровергнуто, но и не может быть безоговорочно принято» [Ш, 33].

Рассмотрим подробнее богословские идеи Швейцера, которые вызвали столь противоречивую реакцию в различных кругах современного ему западного богословия. Идеи эти, как уже сказано, не возникли на голом месте, а явились вполне логичным завершением длительных усилий протестантского богословия сделать понятным, приблизить к современному сознанию сверхчеловеческий образ Спасителя мира, каким Он

предстает перед нами в непростых, порой действительно не идеально совпадающих друг с другом «памятных записках» (выражение св. Иустина) евангелистов. История этих усилий с образцовой основательностью и скрупулезностью изложена в упоминаемой выше «Истории исследований жизни Иисуса».

Пафос этого капитального (около 900 стр. в малоформатном собрании сочинений 1971 г.) исследования состоит в разоблачении попыток модернизации образа Иисуса, т.е. вчитывания в новозаветные тексты комплекса мыслей и чувств человека XIX столетия, «обогащенного» сложным багажом индивидуальной психологии и этики, глобальных социальных проблем, научных и гуманитарных предрассудков.

Свойственная западной культуре вообще склонность к профанации образа Спасителя родилась, конечно, не в XIX веке и даже не с выделением из ее недр протестантизма. Больше того, протест последнего был направлен, не в последнюю очередь, и против утонченной вульгаризации христианства католицизмом эпохи Возрождения, выразившейся в чувственной пластике Корреджио и Рафаэля, чувственной полифонии Палестрины и Монтеверди, языческом красноречии итальянских проповедников. Божественное же достоинство Иисуса Христа стояло для классического лютеранства, конечно, вне всякого сомнения.

Логика духовного развития Европы, а точнее, развития ее бездуховности, привела, однако, к тому, что к началу XIX века класс буржуазии, осознающий себя хозяином нового мира, потребовал, по аналогии с тотальной понятностью окружающего мира, на которой и была основана ее власть, столь же полной понятности того, чему она еще, больше по традиции, продолжала верить и поклоняться. Европейская метафизика вышла, как известно, навстречу этой потребности еще к концу XVII столетия в лице Декарта с его поразительной по авантюристичности попыткой вывести бытие

эмпирического субъекта из факта его мышления. Эта инициатива, свидетельствующая, с одной стороны, о связи со средневековой схоластикой, другой стороной была обращена в будущее, которое почему-то стало необыкновенно заинтересовано в том, чтобы превратить «Я» в вещь среди других вещей мира – с той только разницей, что ее бытие еще надо было доказывать, в отличие от чувственных («материальных») предметов, бытие которых дано непосредственно.

Эта странная убежденность в первичности чувственного опыта, с которой безуспешно боролись Беркли и Лейбниц, до того возобладала в европейском мышлении, что Канту пришлось воздвигать уже целый лес всяких апперцепций и категорий, чтобы поймать в их сеть загадочное и неуловимое «Я» – удивительное падение даже по сравнению с Аристотелем, которому те же категории нужны были, чтобы, наоборот, вполне очевидное трансцендентное «Я» могло ловить текучесть внутримирового бытия.

Неудивительно, что при такой гегемонии хищного и объективного («материального») мира отрада и упование бедного эмпирического «Я» – Бог, бессмертие и бесконечность – превратились у него в хилые регулятивные принципы [8, 690], годные только на то, чтобы поддерживать в европейцах иллюзии осмысленности жизни и ценности морали. Впрочем, буржуа, поглощенному этим самым «объективным» миром, большего не требовалось.

С такими навыками мышления приходили воспитанники протестантских школ и университетов и в богословие. Попытка Гегеля в рамках своего логического эссенциализма найти точки соприкосновения современного мышления с традиционной догматикой не нашла уже никакого сочувствия у его соотечественников. Гете меланхолично констатировал по поводу его «Лекций о доказательстве бытия Божия», что «время таких лекций давно прошло» [9, 504].

Рационализм отныне полностью монополизировал конфессиональную область лютеранства. Для тех, кому не нравился наиболее «просторный путь» морализирующего рационализма, большого выбора не было – либо гностический рационализм вроде гегелевской диалектики его богов-понятий, либо, как обратная сторона той же медали, отчаянный иррационализм Кьеркегора и Ницше. С первым было связано некоторое оживление протестантского богословия в 30-е годы XIX века среди общего теологического застоя, второму предстояло большое будущее еще только в следующем столетии.

Пока же основные богословские силы сосредоточивались на вполне умственной задаче, постановка которой определялась самой сущностью протестантизма: отказ от посредничества Церкви в общении с Христом провоцировал разум на все новые попытки реконструкции исторического образа центральной Личности исповедания. Стремление к непосредственности общения с Господом парадоксальным образом приводило к размножению способов опосредования, причем отнюдь не всегда добросовестных, не говоря уже об их достоверности.

Крайности католического христоцентризма (*Filioque* и юридизм) не только не были преодолены лютеранским протестом, но, наоборот, доведены им до предела, которым является сосредоточение конфессии в границах индивидуума. Рискованность такого конфессионального раздробления христианства очевидна и продемонстрирована историей. В приложении к христологической проблеме опасность состоит в том, что каждый историк, восстанавливающий для нас «исторического Иисуса», является выразителем прежде всего не исторической истины, а модулированных личными склонностями и увлечениями воззрений и умонастроений его эпохи, народа, государства и научной школы. «Нет более личного предприятия в области истории, чем писать

жизнь Иисуса, – говорит по этому поводу сам Швейцер [Ш, 47]. – Никакой жизни не входит в этот образ, если в него не вдохнут всю ненависть или всю любовь, на которую способны».

Правда, в целом Швейцер дает чрезвычайно высокую оценку этих исследований: «Такой мучительной и самоотверженной борьбы за истину, какая заключена в (истории) жизни Иисуса последних 100 лет, мир никогда не видел и больше никогда не увидит» [Ш, 49]. Сильные слова! – но мы не должны придавать этой апологии слишком серьезного значения хотя бы потому, что в качестве итога и венца этой неслыханной борьбы Швейцер преподносит свою собственную концепцию жизни Иисуса.

Если преодолеть некоторое внутреннее сопротивление, возникающее при столкновении с протестантским образом мышления у православного читателя, видящего в отступлении от халкидонского исповедания прежде всего признак дурного вкуса, и разобраться в этой концепции, то она действительно предстанет достойным завершением сизифовых усилий исторического богословия, столь блестяще изображенных самим Швейцером. Ограниченный объем нашего сочинения, а прежде всего то соображение, что обзор книги, которая сама является обзором, неудобен и даже затруднителен, заставляют отказаться от описания самой значительной работы Швейцера, каковой является «История исследований жизни Иисуса», и ограничиться изложением его собственной теории, которая представлена в XXI-й главе этого труда под названием «Решение последовательной эсхатологии», а также в упомянутом уже «очерке жизни Иисуса» – «Тайна мессианства и страстей», увидевшем свет в первом году нынешнего столетия.

При чтении следующего раздела следует постоянно иметь в виду, что все излагаемые в нем взгляды и положения принадлежат Швейцеру, поэтому автор позволил себе в дальнейшем, чтобы не загромождать

изложение теории Швейцера, зачастую опускать вводные слова и фразы типа «Швейцер утверждает, что...», «...пишет Швейцер» и т.п.

Этим объясняется и то, что даже вне кавычек систематически употребляется вместо полного имени «Господь наш Иисус Христос» просто «Иисус», как единственно соответствующее стилю Швейцера.

2. Теория Швейцера

Для понимания происхождения «последовательной эсхатологии» Швейцера надо иметь в виду, что к концу XIX века в среде протестантских богословов были общеприняты следующие положения:

1. Более или менее надежными источниками для реконструкции «жизни Иисуса» являются два первых Евангелия. Евангелие от Луки явно несамостоятельно и вторично. Евангелие от Иоанна непригодно для этой цели как из-за своего позднего происхождения, так и в силу значительной разнородности первым трем.

2. Духовной атмосферой, в которой протекала общественная деятельность Иисуса, был напряженный эсхатологизм, т.е. чаяния близкого конца существующего миропорядка, прихода Мессии и восстановления царства Израиля.

3. Иисус – человек, который хочет открыть своим современникам глаза на истинное понимание сверхъестественного мессианского царства как этического духовного царства Божия, которое следует осуществить на земле.

4. Решение Иисуса принять смерть от рук фарисейской верхушки приходит к нему в результате охлаждения первоначального энтузиазма и отпадения последовавших за ним народных масс. Он идет в Иерусалим для того, чтобы своей смертью освятить эту идею духовного Царства для грядущих поколений.

Такой схемы придерживался и Ю.Хольцман, учеником которого в Страсбурге был Швейцер. Хольцман,

кроме того, принимал т.н. «гипотезу о Марке», согласно которой это Евангелие является старейшим и у двух других синоптиков лишь обрастает подробностями, которые чаще всего представляют собой творчество первохристианской общины.

Швейцер, избравший синоптические Евангелия темой своей диссертации, сразу же, по его собственным словам, обратил внимание на одно непонятное место в Евангелии от Матфея, которого нет у евангелиста Марка. Речь идет о послании Апостолов на проповедь в 10-й главе. «В речи, с которой он отсылает их, – пишет Швейцер, – Иисус возвещает им, что они немедленно подвергнутся сильным преследованиям. Но этого не случилось. Он возвещает им также, что явление Сына Человеческого произойдет прежде, чем они закончат со всеми городами Израиля. Это, однако, может означать лишь, что раньше наступит сверхземное мессианское Царство. Он, поэтому, вообще не ждет их назад» [1, 28]. Это место, по мнению Швейцера, не может быть позднейшим добавлением, потому что «в уста Иисуса не стали бы вкладывать предсказания, которые не исполнились». Поэтому следует принять, что Иисус действительно предполагал преследования для учеников, а также явление в ближайшее время сверхъестественного Сына Человеческого. Непонятно было только, как сам Иисус пришел к такому ожиданию и что означало для Него его исполнение.

Другим, еще более загадочным местом Евангелия от Матфея оказалась для Швейцера следующая, 11-я глава. Почему Иоанн спрашивает Иисуса не прямо, Мессия ли Он, а лишь – тот ли Он, «который должен прийти (ὁ ἑρχόμενος)»? Почему Иисус не дает прямого ответа? Почему, отослав учеников Иоанна, Иисус говорит народу, что сам Иоанн «есть Илия, который должен прийти (ἔρχεσθαι)?» Не означает ли это, что Иоанн посылает учеников узнать, не есть ли Иисус ожидаемый предтеча Мессии, т.е. Илия? Не означает ли уклончивый ответ Иисуса, что Он не хочет открывать, за кого Сам Себя

считает?

Неспроста, мыслилось Швейцеру, Иисус так резко противопоставляет «величайшего из рожденных женами» «малейшему в Царствии Небесном». Под последними Он понимает, конечно, не своих последователей, как обычно считалось (ведь и они родились от женщин), а тех, которые, войдя в сверхъестественное Царство, и сами будут уже существами сверхъестественными. Величие же Иоанна принадлежит еще естественному миру.

Эти сомнения и соображения привели молодого богослова к построению собственного варианта «жизни Иисуса», который по его мнению, значительно превосходил предшествующие уже хотя бы потому, что требовал минимального, по сравнению с ними, количества дополнительных предположений и просто домыслов и при этом позволял восстановить доверие к синоптической традиции. Последнему обстоятельству Швейцер придавал особую большую значение. Синоптические Евангелия, считал он, не могли быть результатом редакторской работы первоначальной общины, потому что она «вообще была равнодушна к жизни Иисуса как таковой» [V,203]. Ведь мессианское достоинство Иисуса для нее основывалось не на земной его деятельности, а на Воскресении. Факты же этой деятельности просто собирались и упорядочивались без всяких попыток внести в них какую-либо последовательность, свойственную биографиям, или же исказить их в угоду какой-то концепции «жизни Иисуса». Синоптические Евангелия, поэтому, – подчеркивает Швейцер, – не жизнеописания Иисуса (таковым является четвертое Евангелие), а «сообщения о Его общественной деятельности». Когда же эсхатологизм поостыл и на первое место выступило земное явление Иисуса как Мессии, было уже поздно переделывать их, т.к. они уже приобрели твердое построение и широкое распространение.

Можно понять, какое важное значение для христианской религиозности имело в глазах Швейцера

возвращение подлинности Нагорной проповеди, речи при послании на проповедь и другим местам Евангелия от Матфея, которые большинство историков уже готовы были считать результатом «композиции речей». Но, сохраняя почти в неприкосновенности полный корпус Матфея и Марка, Швейцер должен был тем самым взять на себя задачу объяснить и привести в систему все элементы синоптического повествования, которые не укладывались в общепринятую схему, почему и были исключены как неисторические. Швейцер делает это, полностью отказываясь от последних двух положений приведенной выше схемы.

Ему было тем легче сделать это, что, во-первых, «нигде в этих древнейших источниках не найти ничего о том, чтобы Иисус хотел заменить распространенное в народе реалистическое ожидание сверхъестественным образом приходящего к власти Царства на более духовное», а во-вторых, ниоткуда не видно, чтобы в Его деятельности за «счастливым» периодом следовал «несчастный». Оба эти предположения, утверждает Швейцер, являются измышлением современного психологизма, которому не под силу уяснить величественный образ самосознания Иисуса. А в его раскрытии, по мнению Швейцера, состоит главная задача исторического богословского исследования. «Христианская религия, – пишет он в предисловии к своему «Очерку...», – строится на мессианском самосознании Иисуса, которым он сам резко выделяет и возносит свою личность над рядом других возвестителей религиозной нравственности» [V, 201]. «Почему же, – спрашивает он тут же, – Иисус упорно умалчивает о своем понимании мессианства, почему в синоптических Евангелиях нет ни малейших намеков на то, чтобы он хотел воспитать своих учеников и народ к познанию своего мессианства?». Почему, наконец, это мессианство должно было оставаться для всех тайной, как это явствует из неоднократных повелений Иисуса исцеленным больным

и нечистым духам, исповедавшим его Богосыновство, «не делать его известным» (Мк.3,12)?

Историко-богословские школы XIX столетия, утверждает Швейцер, оказавшись не в состоянии разрешить эту проблему, прибегли к насильственной модернизации личности Иисуса, представив его в качестве «проповедника новой нравственности» [V, 206]. Они заставляли Его разрывать с ветхозаветной традицией, хотя из Его слов, сохраненных Марком и Матфеем, следует, что он полностью «живет в восходящих к древним пророкам и возникшей в 165 году книге Даниила мессианских ожиданиях позднего иудейства, как мы их знаем из книги Еноха (около 100 года до н.э.), псалмов Соломона (63 до н.э.) и апокалипсисов Варуха и Ездры (ок. 80 до н.э.)» [I, 55].

Основная ошибка исторического модернизма, считает Швейцер, заключается в непонимании эсхатологического, футуристического характера сознания и самосознания Иисуса. Например, когда в ответ на просьбу сыновей Зеведеевых и вызванное ею недовольство учеников Иисус разъясняет им соотношение служения и господства (Мк.,10, 35-45), Его слова ни в коем случае нельзя понимать как провозглашение некоей этической нормы Царства Божия. Ведь служение относится к настоящему времени, а Царство есть нечто будущее. «В нашем этическом способе рассмотрения служение и господство и по времени и логически совпадают. У Иисуса же речь идет не о чисто этическом обращении, перемене понятий «служить-господствовать», но противопоставление протекает во *временной последовательности*. Тот, кто хочет в будущем Царстве принадлежать к великим, должен сейчас быть как дитя! Кто заявляет притязания на правление в нем, должен сейчас служить! Чем глубже сгибается человек перед другими теперь, в эпоху, когда земные правители силой держатся у власти, тем выше будет его господство, когда земная власть прекратится и наступит Царство Божие.

Поэтому должен унизиться до смертных мук тот, кто придет как Сын человеческий на облаках небесных для суда и господства» [V, 215]. Таков, по Швейцеру, точный смысл слов Иисуса в стихах 41-45.

Этика, провозглашаемая Им на всем протяжении Его проповеди, является, таким образом, этикой промежутка (*Interimsethik*) между «царством земным, власть которого, будучи основана на насилии, представляет собой истечение противобожественных сил», и Царством Небесным. Общепринятое же синхронистическое толкование этого эпизода основано на его изложении у Луки (Лк.22,27), который уже почти полностью устраняет эсхатологические моменты из своего повествования. Для уяснения эсхатологического самосознания Иисуса чрезвычайно важен, по Швейцеру, эпизод исповедания Им своего Богосыновства перед первосвященником: «После того, как Иисус своим «да» произносит свой смертный приговор, он говорит о своем «возвращении» на облаках небесных. При этом, согласно тексту Марка, оба этих события мыслятся им вместе (Мк.14,62: «Я, и вы узрите Сына Человеческого...»). Эта логическая взаимосвязь у Матфея уже ослабляется: «Ты рекл еси: *оба*чe скажу вам: отныне...». У Луки эсхатологическое указание вообще отсутствует. «В современном понимании, – пишет Швейцер, – Иисус говорит как бы: «Я умру, *но* моим *возвращением* прославлюсь». Фактически же он сказал: «Я должен пострадать, *и* Сын Человеческий явится на облаках небесных». Для его слушателей это означает гораздо больше, чем апофеоз – ведь с явлением Сына Человеческого наступало эсхатологическое Царство» [V, 218-219].

Швейцер упрекает современно-историческое богословие в том, что оно лишает страдания и смерть Иисуса всякого смысла. «Получается, что Иисус своей жертвой не творит ничего безусловно нового, потому что ведь Царство Божие как оставление грехов или как

нравственно совершенное общество предполагается во время всей его открытой деятельности уже наличествующим. Оно дано с самим его выходом на служение» [V, 220]. В этом его слабость по сравнению с теориями ап. Павла, Ансельма и Лютера, которые «знают о некотором абсолютно новом состоянии, которое является результатом смерти Иисуса как во временном, так и в причинном смысле» [V, 220], хотя в чисто религиозном отношении оправдана именно новая догматика, а не старая, утверждает Швейцер.

Глубокая антиисторичность современного богословия делает его неспособным и ответить на большое число трудных вопросов и недоумений, возникающих в связи с несоответствиями и противоречиями, одно за другим открывающимися перед нами в тексте Евангелия от Марка. Перечень (причем неполный) этих вопросов занимает у Швейцера три страницы [III, 537-540]. Ключом к их разрешению он считает принятие последовательно эсхатологической точки зрения (*konsequente Eschatologie*) на синоптические повествования. При этом эсхатологически должны быть объяснены не только притчи, поучения и пророчества Иисуса, – на эту сторону его учения обращали внимание многие исследователи и до Швейцера, – но и последовательность фактов Его общественной деятельности, начиная от Крещения и кончая страданиями и смертью. Этим будут решены одновременно и задачи догматики, потому что, по меткому определению Швейцера, эсхатология есть не что иное, как догматическая история.

Исходной проблемой является, следовательно, невозможность естественным путем связать этическое и эсхатологическое в последовательности мыслей Иисуса. «Как объединятся в одном мышлении два столь различных, во многом диаметрально противоположных мировоззрения?». Предшествующие исследователи выходили из положения, либо вообще устраняя

эсхатологическое содержание из круга представлений Иисуса, либо сублимируя его, т.е. придавая этим представлениям образный, символический характер, либо, наконец, размещая эти два типа в хронологическом порядке, т.е. предполагая развитие представлений Иисуса от этических к эсхатологическим. Ни одно из этих предположений, говорит Швейцер, не имеет для себя никаких оснований в синоптических текстах. Особенно последняя попытка затемняет проблему, потому что вынуждает принять два периода в деятельности Иисуса: удачный, когда Его этическая проповедь находит широкий отклик в массах, и второй, неудачный, когда охлаждение народа и происки фарисеев приводят Его к мысли о необходимости пострадать за Свои идеи, а вместе с этой мыслью – и ко всему ряду эсхатологических представлений.

В действительности же анализ евангельских текстов показывает, что эсхатологизм лежит в основе проповеди Иисуса с самого ее начала. Особенно показательны Его наставления ученикам при послании на проповедь. Если бы основу Его учения составляло этическое содержание, то Он прежде всего наставил бы своих миссионеров, как они должны проповедовать о новом отношении к Богу и о новой нравственности Царства Божия. Но, судя по Его речам, ученикам следует возвещать всего два положения: о близости Царства и о необходимости покаяния. Практически это одно и то же: кается тот, кто верит в близость Царства.

«Ученики не должны терять времени: если их гонят из одного города, им не следует задерживаться, а спешить дальше, в другой, чтобы успеть обойти все города прежде, чем произойдет явление Сына Человеческого. Власть над нечистыми духами, которую дает им Иисус, должна служить знаком, что с противобожественными силами дело уже идет к концу». Но ученики должны быть готовы к «последнему сопротивлению власти мира»: они подвергнутся преследованиям, их будут привлекать к суду

и мучить, и в этих условиях всеобщего смятения, когда дети восстанут на родителей, брат предаст брата, а отец – сына на смерть, им следует помнить, что в день суда спасен будет только претерпевший до конца, тот, за кого Иисус заступится перед Отцом. Здесь совершенно отчетливо видна связь между эсхатологической проповедью и страданиями,² но полностью отсутствует какое-либо этическое содержание. Это вызвано тем, что этика является элементом не проповеди, а подготовки к приходу Царства.

Понятие покаяния (μετάνοια), о котором идет речь с первых же стихов Евангелия от Марка, гораздо шире, чем обычно понимаемое под этим словом раскаяние в совершенных проступках. Оно означает, по смыслу Благовестия, нравственное обновление ввиду предстоящего всеобщего нравственного завершения и включает в себе, поэтому, все положительные этические требования. «В этом смысле оно есть живой отклик ветхозаветного покаяния», только у древних пророков речь идет не о приходе Царства, а о дне Господнем.

«Этика Нагорной проповеди есть поэтому покаяние... Иисус возвещает новую праведность, которая выше, чем закон и пророки, потому что они годятся лишь до Иоанна Крестителя. А от дней Крестителя наступает непосредственно предмессианское время... Эту новую праведность не могут заменить ни ссылки на принадлежность к последователям Иисуса, ни знамения, которые совершены в его имя». Соединение настоящего и будущего времени в «блаженствах» также указывает на их характер как условий вхождения в Небесное Царство. Кроткие, алчущие и жаждущие правды, милостивые блаженны потому, что при явлении Царства они окажутся принадлежащими к нему.

Швейцер посвящает отдельный параграф обсуждению отношения этики Иисуса к современной. Важнейшей особенностью последней является ее безусловность, самостоятельность, в чем сказывается

эллинистически-рационалистический характер современного мышления, неспособный представить состояние совершенства за пределами этого мира. Этика же Иисуса, которая ориентирована на сверхъестественное состояние совершенства, но ни в коем случае не является его причиной, полностью зависима и не допускает никакого развития. «Царство Божие – величина сверхнравственная» и приходит как космическая катастрофа, а не как результат нравственного совершенствования. Швейцер подчеркивает преимущества такого абсолютного этического идеализма перед современной этикой, теряющейся в проблемах борьбы добра и зла.

Лишь в одном пункте такое представление выглядит неубедительным. Если дело упирается в отношении каждого человека к Царству, тогда зачем создавать общество, зачем подчеркивать социальный характер своей этики, как это делает Иисус? Такое сомнение является следствием как раз современного способа мышления. «Понятие развития требует от нас мыслить новое нравственное общество как начальное состояние, которое путем постепенного расширения и углубления приближается к конечному». Но для Иисуса, который представлял это конечное состояние как сверхъестественное, заявляет Швейцер, «отношение между ним и нравственным обществом непостижимо для человеческого рассуждения. Это была божественная тайна, которую он высказывал лишь в аналогиях с природными процессами».

Основной смысл притч о сеятеле, о горчичном зерне, о закваске состоит именно в указании на нарушение принципа непрерывности, развития: Царство придет вслед за проповедью Иисуса и небольшого числа его последователей таким же таинственным образом, каким вслед за посевом небольшого количества семян следует жатва. Швейцер указывает на совпадение в этом отношении этики Иисуса с древнепророческой, которая также устанавливает «прямую причинную связь между

нравственным обращением Израиля и прославленным состоянием, в которое поставит его Бог в день суда». Различие состоит в том, что у Иисуса речь идет не о простом ожидании вмешательства Бога в историю израильского народа, а об искусственном приближении конца путем нравственного обновления. «Эсхатологическая этика, – пишет Швейцер, – превращается в этическую эсхатологию» [V, 240]. При этом универсальное, космическое событие конца мира наступает благодаря партикулярной, местной деятельности морального обновления соплеменников Иисуса. Таков смысл Его наставления не ходить на путь к язычникам и в град самарянский.

«В последний период своей жизни, – продолжает Швейцер, – Иисус произнес еще несколько притчей о Царстве Божием. Виноградник Божий (Мф.21, 33-46), Брачный пир (Мф.22, 1-14). Бодрствующий раб (Мф.24, 42-47), Десять дев (Мф.25, 1-13). Эти притчи, в отличие от тайн Божьего Царства, не содержат тайн, они просто поучительные притчи, из которых следует вывести мораль», т.е. что надо делать ввиду близости Царства, чтобы в него попасть. «Тайну Царства подхватывает и продолжает тайна страстей. К нравственному обновлению, которое, согласно тайне Царства Божия, оказывает необходимое принуждение на его наступление, присоединяется действие искупительной смерти Иисуса. Она довершает покаяние тех, кто верует в наступление Царства. Этим Иисус поддерживает «насилльников» (biastai, Мф.11,12), которые «нудят» Царство. Насилие, которое прилагает Он – наивысшее возможное – он отдает свою жизнь» [V, 245]. Только таким образом, считает Швейцер, «гарантируется непрерывность в мире мышления Иисуса... Мысль о сверхъестественном низведении Царства Божия пронизывает всю жизнь Иисуса, причем мысль о страдании представляет собой лишь ее формулировку во втором периоде» [V, 246]. Так Швейцер приходит к постановке вопроса о мессианском

сознании Иисуса. Оно, очевидно, присутствует уже при Его крещении, открывается ученикам вблизи Кесарии Филипповой и исповедуется Иисусом перед первосвященником. Но, что странно, «вера, которой Он требует от своих учеников и слушателей, не имеет никакого отношения к Его личности, а относится только к благовестию о близости Царства». Дело выглядит так, будто никому и в голову не приходит узнать в Нем Мессию. «При Кесарии Филипповой ученики отвечают ему, что народ принимает Его за пророка или Илию, а сами они не знают ничего другого. Ведь Петр получил свое знание, как говорит сам Иисус, не из дел и слов Учителя, а благодаря сверхъестественному откровению» [V, 247]. Правда, у Матфея есть несколько мест, где Иисус фигурирует как Сын Давидов или Божий (Мф.9, 27-31; 12,23; 14,33; 15,22). Но все эти места Швейцер считает «вторичным литературным слоем», обусловленным позднейшими представлениями.

Кроме того, как к Сыну Божию обращаются к Иисусу демоны и духи нечистые. Они, конечно, тоже могли иметь сверхъестественное знание, но это показывает только, во-первых, что в своей злобе они хотят открыть тайну, которую Иисус скрывает, а во-вторых - то, как далек народ от того, чтобы считать Иисуса Мессией: ведь на их предательские возгласы никто не обращает внимания.

Во второй период деятельности Иисуса Его мессианское достоинство также никаким образом не обнаруживается. В Иерусалиме все считают Его лишь авторитетной личностью галилейского народа и «школьные вопросы, с которыми к Нему пристают книжники, имеют целью исключительно снижение этого авторитета». Лжесвидетели на процессе не могут придумать ничего большего, кроме непочтительного отношения к храму. «Можно представить, – пишет Швейцер, – как протекал бы суд, если бы обвинители открыли в речах Иисуса мессианские намеки!» [V, 250].

Этому как будто противоречат вход в Иерусалим с явно мессианскими приветствиями народа, а также постановка первосвященником вопроса, Мессия ли Иисус. Разбирая эти противоречия, Швейцер показывает, что приветствия при въезде в Иерусалим относились, собственно, не к личности Иисуса, а к наступающему Царству, как это наиболее отчетливо видно из описания евангелиста Марка [II, 9-10]. О Сыне Давидове здесь нет и речи, но характерное причастие «грядый» (ἐρχόμενος) указывает на то, что Его приветствуют, как ожидаемого предтечу Царства. Сопровождающий Иисуса народ на всеобщее недоумение горожан: «кто сей?» – отвечает: «Сей есть Иисус, пророк из Назарета Галилейского». Никем иным, кроме пророка и предтечи, и не считался Иисус в народе, начиная с Галилеи и кончая исповеданием перед синедрионом. Никем другим Он и не мог считаться, утверждает Швейцер: ведь Мессия и мессианское Царство приходят *одновременно* – «если Царство – будущее, то таков же и Мессия». За кого же мог считать народ Иисуса, находя в Его речах выражение абсолютной солидарности между Богом и Сыном Человеческим, с одной стороны, и Им самим, с другой, и видя совершенно недвусмысленные знамения и удивительные чудеса, творимые Им в подтверждение близости Царства?

«Только одна личность соответствовала значению, на которое претендовал Иисус: Илия, могучий предтеча; ибо его явление простиралось из нынешнего эона в мессианский и связывало оба друг с другом». Иоанна народ не мог считать Илией: он не совершал чудес и вообще не проявлял Илииной силы, что, в силу пророчества Мал.3,23 и Иол.3,4 было совершенно необходимо «перед приходом Дня Господня, великого и ужасного». Но внутреннюю связь между Иисусом и Иоанном все хорошо чувствовали, почему и принимали Его за Крестителя (Мк.8,28), в частности, Ирод считал Его воскресшим Крестителем (Мк.6,14). Общего мнения об Иисусе как Илии-Предтече, придерживается и сам

Иоанн.

«Рассматривать вопрос Крестителя так, как будто Предтеча спрашивает, не Мессия ли Иисус, – утверждает Швейцер, – значит смещать его в совершенно неоправданную перспективу, поскольку нет никаких указаний на то, что Иоанн считает себя или что народ считает его Предтечей».

«Когда Иоанн узнает о знамениях и делах Иисуса (Мф.11,2), у него возникает мысль, не является ли Тот кем-то большим, нежели просто проповедующим покаяние пророком, поэтому он и посылает к Нему, чтобы удостовериться в этом» [V, 259]. Уход Иисуса от ответа становится совершенно понятен: ответ отрицательный возвратил бы Иоанна на прежнюю, неправильную точку зрения, а утвердительный неправилен с точки зрения Самого Иисуса; ведь на самом деле Илия – это сам Иоанн. Об этом Он и дает знать народу после ухода посланных. В этом разъяснении содержится также в неявной, далеко не для всех доступной форме («кто имеет уши слышать, да слышит»), и указание на достоинство Самого Иисуса. Иоанн со своим вопросом далеко отстал от времени: Предтеча уже выполнил свое дело, стрелка мировых часов вплотную подошла к последней минуте – среди народа уже Тот, кто по истечении этой минуты явится на облаках небесных как Сын Человеческий. Эта тайна мессианства, Богосыновства Иисуса оставалась скрытой от всех, включая и его учеников, вплоть до исповедания Петра при Кесарии Филипповой. Интерпретация Швейцером этого эпизода чрезвычайно любопытна и показательна для его подхода к объяснению синоптических текстов.

Прежде всего он утверждает, что порядок событий, описываемых в 8-й и 9-й главах Евангелия от Марка, в действительности был не таков, каким он представлен в дошедших до нас текстах: «В Мк. 8, 27-33 Иисус находится наедине с учениками высоко на севере в языческой области; оттуда он неожиданно срывается в Иерусалим через Галилею... Между открытием

мессианства и этим внезапным отпавлением находится сцена (Мк. 8,34 – 9,29), где он появляется окруженным большим количеством народа. Он оставляет его с учениками, чтобы впоследствии опять вернуться к нему. Нигде не сообщается, откуда вдруг мог появиться народ в языческой области. Столь же мало понятно, как он снова покидает его, так что в Мк.9,30 и далее с одними учениками и в неизвестности проходит через Галилею» [V, 277]. Швейцер приводит остроумные соображения в пользу того, что отрывок Мк.8,34-9,29 на самом деле имеет местом действия не Кесарию Филиппову, а Вифсаиду. Главное из них касается как раз исповедания Петром Богосыновства Иисуса. Приведем этот интересный образец рассуждений Швейцера полностью [V, 280 – 283]:

«VIII. Тайна мессианства. 1. От горы Преображения к Кесарии Филипповой.

После Кесарии Филипповой сцена Преображения бессмысленна и непонятна. Трое самых близких не узнают ничего нового о Иисусе, кроме того, что уже познано Петром и подтверждено Иисусом. Вся эта перикопа тогда есть не что иное, как приведенная апофеоза с неясным разговором, который не имеет никакого исторического значения. Но если сцена происходит в течение недели после возвращения учеников с проповеди, перед Кесарие Филипповой, не на легендарной горе, а на горе в одиночестве морского берега у Вифсаиды, тогда добавочная апофеоза к откровению мессианской тайны сразу превращается в галилейское событие далеко идущей исторической важности, второе объясняет сцену в Кесарии Филипповой, а не наоборот! То, что мы называем Преображением Иисуса, в действительности есть не что иное, как откровение мессианской тайны трем ближайшим ученикам! Через несколько недель следует затем открытие ее и двенадцати. Это откровение трем передано нам как чудесная история. Она испытала точно такую же переделку, как и все события того путешествия вдоль северного берега. Как и история насыщения и встреча

Иисуса с учениками в вечерней темноте, эта сцена на горе находится под воздействием интенсивного эсхатологического возбуждения. Поэтому исторически происходившее в частностях не ясно. Им явились Илия и Моисей, личности, провозвещающие конец времен. Насколько большую роль играли при этом экстатические состояния, связанные с глоссолалией? Теперешний вид текста позволяет заключить нечто похожее. Насколько повторяется в голосе из облаков переживание Иисуса при крещении? Мк.9,7: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Того послушайте».

Между Крещением и Преображением существует внутренняя связь. Оба раза мы имеем дело с состоянием восхищения, в котором открывается тайна личности Иисуса. В первый раз это было только для Него Самого. Здесь же участие принимают и ученики. Насколько были захвачены они сами, неясно. Твердо известно, что в состоянии потери чувств, от которого они пробуждаются только в конце сцены, образ Иисуса является им окруженным неземным великолепием и сиянием, и они слышат голос, говорящий, что он Сын Божий. Происходящее объяснимо лишь могучим эсхатологическим возбуждением.

Примечательно, что откровение мессианской тайны все время связано с подобного рода состояниями. В речи Петра в Пятидесятницу, где он возвещает мессианство Иисуса, мы имеем дело с глоссолалией. Похоже, что он уже пережил это состояние, когда ему было откровение на горе у Вифсаиды. Павел тоже оказывается в восхищении, когда слышит голоса из облаков.

Сцена Преображения разрешает первый вопрос. Петр знает, что Иисус – «Сын Божий», из откровения, которое было ему и двум другим ближайшим на горе у Вифсаиды. Поэтому он и отвечает на поставленный вопрос (Мк.,8,29) с такой уверенностью. Матфеевский текст добавляет даже еще одно слово, в котором Иисус ссылается на то переживание, в котором ему досталось

это знание: Мф.16,17: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, ибо не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах». Но и следующая за ответом Петра сцена показывает, что здесь мы имеем дело с общей им обоим тайной. Когда Иисус открывает, что он должен умереть в Иерусалиме, Петр сильно и бесцеремонно наступает на Него, уводит в сторону, и возбужденно разговаривает с Ним. *Когда Иисус видит, что прочие ученики прислушиваются*, Он вырывается от него с жесткими словами, где называет его искусителем, который думает не о Божием, а о человеческом (Мк. 8,32.33).

Отчего возбужден Петр, услышав от Иисуса о походе в Иерусалим, на смерть? Оттого, что это не согласуется с тем, что ему известно из той сцены на горе у Вифсаиды. А перед другими учениками он об этом не смеет говорить, потому что Иисус запретил им упоминать об этом событии. Поэтому он отводит его в сторону. Иисус же, поскольку на них обращают внимание, не может с ним об этом толковать, но крайне возбужденно приказывает молчать.

Лишь взаимосвязь со сценой Преображения проясняет характерные черты события в Кесарии Филипповой. Обычно используемые вынужденные психологические догадки о быстрой сообразительности Петра и его живом темпераменте ничуть не могут разъяснить, почему только он с такой уверенностью пришел к познанию мессианства Иисуса, чтобы тотчас впасть в такое непонимание, что вступает в горячий спор об этом с Иисусом. Почему оба отходят в сторону? Почему Иисус не поучает его, а оставляет, выбрав, стоять?

Так что сама по себе сцена в Кесарии Филипповой загадочна. Но если принять, что сцена Преображения предшествовала ей, то загадка решается, и сцена понятна до малейших деталей. Откровению 12-ти предшествовало возвешение тайны мессианства ближайшим ученикам».

«Это откровение мессианского достоинства Иисуса

двенадцати, – продолжает Швейцер, – ничего не меняет в их отношении к нему. Они не падают перед ним ниц в прах... и только обнаруживают впоследствии некоторую робость». Всю дорогу до Капернаума они рассуждают, кто больше (Мк. 9,34). Тут же Иоанн, как будто ничего не было, обращается к Иисусу: «Учителю!..» На подходе к Иерусалиму Иисус опять открывает им свою высокую тайну и опять единственная реакция – желание Зеведеевых получить место попочетнее «в славе Твоей» (опять-таки называя его Учителем!). Все дело в том, – объясняет Швейцер, – что ученики просто не могут воспринимать Иисуса как Мессию *сейчас* в этом зоне. Их познание заключалось в том, что их Учитель – это тот, кто в момент прихода Царства окажется Мессией. Таково же, как показывают свидетельства синоптиков, и *самосознание* Иисуса. Именно таким образом раскрывается смысл ловушки, которую Он ставит книжникам Своим вопросом в Иерусалимском храме: как может Мессия, будучи сыном Давида, в то же время быть его Господом. Книжники не понимают, что эти несовместимые определения относятся к разным зонам. Это такой же вопрос на сообразительность, как и вопрос о полномочиях Крестителя (Мк. 11,27-33). «Тот, кто сможет догадаться, что Иоанн делал это силою Илииною, что он и был Илией, тот может постичь и то, как Мессия один раз сын Давида, а другой – его Господин, – если он знает, кто тот, который это говорит. Имеяй уши слышати – да слышит!» [V, 287]. Нам, воспитанным в традициях, где господствуют причинно-следственные понятия непрерывности и развития, а все сверхъестественное воспринимается *sub specie aeternitatis*, так же трудно, говорит Швейцер, осознать все своеобразие и глубину этого диахронического мышления Иисуса, в котором естественное и сверхъестественное не столько иерархичны по вертикали, сколько последовательны в горизонтальной линейности времени, причем с точкой качественного разрыва, а причинность, как это отчетливо

просматривается, например, в «блаженствах», имеет обратное направление по сравнению с привычной для нас. И когда Иисус говорит разумному книжнику, что тот недалеко от Царства Божия, то это близость прежде всего во временном смысле.

Для описания этого двойного – нынешнего и будущего (но от этого не менее реального) – содержания Своей личности Иисус находит очень удобную формулу – «Сын Человеческий». В ее буквальном смысле Он – человек в настоящем времени, в ее эсхатологическом значении, впервые введенном пророком Даниилом, – Мессия в будущем. «Как тот, кто будет Сыном Человеческим, может он подтвердить исповедание Петра, что он – Мессия. Его ответ первосвященнику утвердителен в том же смысле. Он – Мессия: это они увидят, когда он как Сын Человеческий явится на облаках небесных...». «Сын Человеческий должен пострадать и затем воскреснет из мертвых» означает: «как тот, кто будет Сыном Человеческим при воскресении мертвых, Я должен пострадать» [V, 288]. Те немногие места, в которых употребление формулы «Сын Человеческий» не согласуется с этим пониманием³, Швейцер считает «неисторическими». Они обязаны своим происхождением, по его мнению, смещением перспективы в позднейший период. Для учеников, осознавших мессианство Иисуса и Его Воскресения, естественно было экстраполировать это мессианство и на Его земное бытие. Понятно и то, почему эта формула исчезает из словаря первых христиан. «Ведь после Воскресения Он был для них Мессией одесную Бога, а Его явление как Сына Человеческого еще только ожидалось».⁴

Наконец, Швейцер с помощью своей методики раскрывает еще два капитальные недоразумения, возникающие относительно его объяснения мессианства Иисуса. Первое – как мог Иисус с такой точностью говорить о Своем воскресении, и не являются ли эти предсказания позднейшими вставками. Это сомнение

было бы справедливо, отвечает Швейцер, если бы речь для учеников о Воскресении, о котором он говорил, имела совсем другое значение. Оно было мессианским событием, которое означало начало великого будущего. В этом великом мессианском воскресении воскресал и Он как Мессия. Только с этой точки зрения можно понять разговор Иисуса с учениками, «когда они сходили с горы», о воскресении Сына Человеческого. Недоумение учеников, «что значит: воскреснуть из мертвых», объясняется не их невежеством – что такое воскресение, они прекрасно знали – а отсутствием требуемого прежде всеобщего воскресения прихода Илии. Что же касается предсказания именно о трех днях, то тут Швейцер согласен с критиками подлинности этих мест – ведь смерть Иисуса, приход Царства и всеобщее воскресение – события одновременные. В этом смысле историческая достоверность принадлежит эпизодам спуска с горы и исповедания перед первосвященником, в которых временной промежуток не оговаривается.

И другое – откуда знает о мессианском достоинстве Иисуса первосвященник, если оно не известно никому, кроме учеников? От Иуды, – уверенно отвечает Швейцер. Два десятилетия бились над вопросом – что же все-таки предал Иуда? Если он и рассказал синедриону, где можно застать Иисуса, то это лишь между прочим – Иисус не делал тайны из Своего местопребывания, – да. в конце концов, можно было приставить к Нему шпиона. «Проблема для синедриона заключалась не в том, как схватить Иисуса, а как Его приговорить, ибо они ничего не могли Ему вменить». Информация Иуды была для них настоящей находкой. После смехотворных обвинений лжесвидетелей первосвященник задает свой вопрос прямо в лоб, показывая тем самым, что он владеет тайной мессианства. Возможно, что уклончивый ответ Иисуса («ты сказал»), передаваемый Матфеем, вызван теми же соображениями, что и уклончивость в ответе посланным от Крестителя: Иисус корректирует вопрос и

одновременно отводит его указанием на Свое явление как Сына Человеческого. Тем не менее Он был приговорен к смерти за богохульство. Мотивы предательства Иуды нам неизвестны. Возможно, что он просто хотел ускорить ход событий и не видел в этом ничего дурного, как, впрочем, и Сам Иисус, обращающийся к нему в момент ареста почти ласково (Мф. 26,50).

Поразительное спокойствие и величие Иисуса перед лицом смерти также психологически вполне понятно – ведь Он уверен в абсолютной неминуемости и необходимости страданий с самого начала Своей открытой деятельности. Предсказывает ли Иисус гонения и мучения ученикам или открывает им Свои будущие страсти, – это не предсказание фактов их личной жизни, а эсхатологическое благовестие. Из этих мук и болей родится Мессия и Царство. Поэтому к ним следует даже стремиться: «Блаженны вы, егда поносят вам...» Меч, а не мир, расколы в семье, крестоношение, потеря души за Евангелие – все это указания на преследования последнего времени. В его условиях действительно нет смысла бояться убивающих тело, дорожить соблазняющим глазом и рукой, или, что еще бессмысленней, иметь «стяжания многа». Вот-вот начнется суд, и «блажен, иже не соблазнится о Мне», будущем Мессии, который волен и душу, и тело послать в геенну огненную. А по сравнению с «жизнью будущего века», ведь, здешняя жизнь и смерть – состояния практически неразличимые. Недаром Иисус, отвечая богатому юноше, говорит просто о жизни: «Если хочешь войти в жизнь...»

Кроме того, эти непостижимые твердость и величественность обусловлены той огромной ролью, которую играет в мире эсхатологического мышления Иисуса (и, между прочим, Иоанна Предтечи), идея предопределения. Их проповедь обращена вовсе не поголовно ко всему населению, а к небольшому лишь числу «избранных», которых надо оповестить о том, что молоточек мировых часов уже занесен для удара.

От остальных же это благовестие надо, скорее, скрывать, чтобы не нарушить Божественного замысла. Поэтому-то Иоанн и рассержен до такой степени на идущих к нему фарисеев (Мф. 3,7), а Иисус говорит о Царстве такими загадочными словами: чтобы те кому не надо, слышавши не слышали, и видевши не видели, «да не обратятся и оставятся им грехи» (Мк. 4,12). Единственное, что допускает Иисус для милосердия Божия – это ослабление тех страшных бедствий и испытаний, которые предстоит пройти избранникам Царства на его рубеже. Именно таков смысл «искушения» (πειρασμός), о котором говорится в последнем прошении молитвы Господней. *Вместо* них каждый должен представить Богу в эти последние дни какой-либо образец высшей формы бытия – этическое поведение, которое должно «превзойти праведность книжников и фарисеев» для того, чтобы Бог оставил им грехи без искупления страданием – так же примерно, как люди прощают своим должникам их долги. То, чего здесь просят для всей верующей в Царство общины, Иисус просит у Божьего всемогущества для Себя самого в Гефсиманском саду. Почему и каким образом, спрашивает Швейцер, перешел Иисус от представления о всеобщем предмессианском бедствии к мысли о том, что Он должен пострадать один и тем самым избавить от болей рождения Царства Свой эсхатологический коллектив, которому Он предписывает молить Бога об избавлении от испытаний последнего времени, приготовленных Ему главой злых сил мира – дьяволом (лукавый, πονηρός, последнего прошения молитвы Господней)?

«Ближайший и очевидной причиной является смерть Предтечи, который был для него Илией. Если он был умерщвлен человеческими руками до мессианской эры, значит такова была Божья воля, а потому это предусмотрено было в мессианской драме. Это произошло, пока отсутствовали ученики. Их весть, должно быть, не достигла Предтечи. Это надо выяснить. Потому Он и

удаляется с ними в одиночество (Мк.6,30-33)... До этого он говорил о бедствиях конца как события последних времен лишь в общих чертах. Но теперь они осуществились на Предтече как историческое событие. Это указатель того, как они осуществляются на Нем Самом» [V, 314].

Кроме того, ученики возвращаются с проповеди, а приход Царства против ожидания, задерживается. Вроде бы все уже готово: со времени Крестителя Царство уже «нудится» покаянием, враждебная сила сломлена, иначе бы нечистые духи не изгонялись учениками с такой легкостью – и все же Царство не приходит! В заиорданском одиночестве Иисус приходит к выводу, что все бедствия конца должен вынести на Себе будущий Мессия. «Он должен пострадать за грехи тех, которые предопределены к его Царству» [V, 316].

И эта мысль, как и все мышление Иисуса, вполне традиционна и восходит к Священному Писанию: «... как написано о Сыне Человеческом, что Он много пострадает и будет уничижен (Мк., 9,12)». Но, опять-таки, прийти к ней обычным человеческим разумением совершенно невозможно – это тайна. Во-первых, даже если кто-нибудь и подозревал о Богосыновстве Иисуса, все представление о страдающем Мессии просто абсурдно – Мессия приходит во главе Царства в славе и великолепии. Во-вторых, для позднеиудейского эсхатологизма нормативны тексты пророка Иезекииля, согласно которым «праведники не будут затронуты предмессиианскими истреблениями и прочими бедствиями. Они останутся в живых, чтобы узреть приход Царства Божия и войти в него» [IV, 648]. Иисус же ориентируется на загадочные тексты пророка Исаии (и, отчасти, Захарии) о страдающем отроке Божийи(Ис.49,1, слл.; 52,12,слл.; 53,1,слл).

Швейцер подчеркивает принципиальное значение этого перемещения акцентов: «Бедствия теперь несут конкретные черты определенного события. Из мессиианской драмы конца он низводит их тем самым в

человеческую историю [V,319]». Исследователь находит здесь «нечто пророческое для будущего христианства: после Его (Иисуса) смерти вся мессианская конечная драма растворяется в человеческой истории». А тайна страдания «приобретает с этого времени более человеческие черты, нежели в первый период». Требовательность и некоторая жесткость, которые Иисус проявлял прежде к Своим ученикам и последователям, как товарищам по работе привлечения Царства, сменяется заботливостью и нежностью благодетеля, совершающего искупление за тех, кто, по-видимому, не смог бы выдержать последних испытаний и мучений. Если раньше, в притчах о сеянии или постройке дома, Он рассказывал, что нужно делать для прихода Царства, то теперь, в притчах о брачном пире или десяти девах, Он учит, как приготовиться к не зависящему от них приходу Царя. Молитва к Отцу о невведении во искушение становится исключительно Его личной, и мы слышим ее в Гефсиманском саду: «Авва, Отче! Пронеси чашу сию мимо Меня» (Мк., 14,38). Почему же Он берет туда с Собой трех учеников и так настойчиво будит их и понуждает «молиться, чтобы не войти (μὴ ἔλθῃτε) в испытания»⁵ (Мк., 14,38) последнего часа земного мира? Потому что они «возымели дерзновение претендовать на тронные места, пить с Ним чашу страданий, и принять крещение страданием... и теперь Ему страшно за них, – если Бог действительно пошлет их вместе с Ним на страдание, выдержат ли они?..

Гефсиманию осмеливались называть часом слабости Иисуса: на самом же деле это как раз час, когда его сверхземное величие открывается в его глубоко человеческом сострадании» [V, 320]. Взяв таким образом последний раз Христа под защиту от либеральных богословов, Швейцер приближается к концу своей реконструкции. Дальнейшие события интересуют его лишь постольку, поскольку они как-то работают на его теорию. Так, арест и суд, по его мнению, организованы небольшой

фарисейской верхушкой и происходят без участия народа, на виду настроенной ими толпы или, скорее, даже группы иерусалимлян, вероятнее всего, в предрассветной темноте – толпа галилеян, днем постоянно находившаяся при Учителе, очевидно, пришла бы Ему на помощь. Примечательным образом то единственное, что говорится о «жизни Иисуса» в Символе веры – «... распятого же за ны... и воскресшаго...» оказывается совершенно вне области интереса исследователя. Несколько глухих упоминаний о психологических основаниях веры учеников в Воскресение – вот все, что остается в эсхатологической гипотезе Швейцера от самого главного в Евангелиях, от того, что в православном понимании есть, собственно, основа нашего спасения и упования.

3. Обсуждение построения Швейцера

Таково, в кратком изложении, содержание теории «последовательной эсхатологии», сложившейся в голове 20-летнего студента и представленной им в виде небольшого очерка в качестве диссертации на соискание степени магистра богословия в возрасте 24 лет. Если учесть, что к этому времени он уже защитил докторскую диссертацию по философии, сразу же изданную авторитетным издательством Mohr und Siebeck, проповедовал в одной из церквей Страсбурга, вышел на уровень ведущего в Европе органиста-исполнителя произведений Баха и усиленно занимался сложнейшей работой над редакцией партитур своего любимого композитора, то глубина и зрелость мысли, эрудиция и работоспособность молодого Швейцера поражают.

Взятый же сам по себе, «Очерк жизни Иисуса» является великолепным образцом нового типа исторического или, точнее, детективно-исторического исследования. Мы с затаенным дыханием следим за ходом этого странного разбирательства, в котором о преступлении известно все и нужно узнать только одно – чего хотела... жертва. События разворачиваются с

головокружительной быстротой. Надо помнить, что Швейцер не принимает обычной хронологии евангельских событий, основанной исключительно на описываемых в Евангелии от Иоанна посещениях Иисусом Иерусалима. Синоптические Евангелия не дают никаких оснований для допущения такого длительного срока. Если бы служение Иисуса продолжалось больше года, то синоптики, как добросовестные хроникеры, обязательно упомянули бы о таком важнейшем факте, как посещение Иерусалима. Если же Он не бывал там на Пасху, то такой промах непременно поставили бы Ему на вид фарисеи, подмечавшие за Ним даже неумовение рук и собирание колосьев.

Швейцер приводит еще один косвенный аргумент в пользу краткости срока общественной деятельности Иисуса. Ирод, узнав о совершаемых Иисусом делах, заявляет, что Он – воскресший из мертвых Иоанн. Но Предтеча, ведь, по любой хронологии, был казнен незадолго до последнего пути Иисуса в Иерусалим. Невероятно, в таком случае, чтобы за два года Ирод ничего не услышал о великом чудотворце, воскрешающем мертвых, за которым ходят толпы народа – и это в области, по площади не превышающей Москвы с окрестностями и с населением от силы сто тысяч человек. Следовательно, между крещением Иисуса и смертью Крестителя не могло пройти больше нескольких месяцев.

То же самое дают хронологические вычисления [IV, 595]. С помощью найденных в начале нынешнего столетия в Дельфах данных о времени правления консула Галлиона и пересчета с помощью сведений из Послания к Галатам, крестная смерть Иисуса Христа датируется теперь 30-м годом. (С этим согласуется указание Евангелиста Луки о том, что Иисусу было 30 лет, когда Он крестился от Иоанна). Между тем, пятнадцатый год кесаря Тиберия (14-37 р.Х.), на который приходится начало деятельности Предтечи, является 29-м от Рождества Христова.

Таковы результаты хронологических изысканий

Швейцера. Но эти довольно любопытные наблюдения – далеко не самое примечательное в построении историка. На наших глазах один за другим снимаются покровы со всех казавшихся загадочными и таинственными поступков и слов Спасителя. То, что веками считалось символическим, оказалось буквальным: близость Царства – вполне историческая близость, оно ожидалось со дня на день. Наоборот, то, что считали буквальным, представилось символическим: насыщение пятью хлебами в действительности было евхаристической трапезой, которую Иисус устраивает, как только приходит к мысли, что пострадать за (т.е. вместо) всех должен Он один.

Сотни миллионов христиан, молившихся: «Отче наш...», не догадывались об истинном смысле этой эсхатологической молитвы. А эсхатологичны, по Швейцеру, все ее прошения, включая просьбу о «насушном» (лат. *quotidianus*, нем. *taeglich*) хлебе. Ведь греческое прилагательное ἐπιούσιος не имеет к философскому термину οὐσία (сущность) никакого отношения. Все словари дают для него значение «завтрашний». В этом же смысле оно употребляется и в Новом Завете (Деян. 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18). Смысл прошения таков: завтрашний хлеб (трапезу в Царствие Небесном) дай сегодня – другими словами, «да придет Царствие Твое».

Бесчисленные толкования и мнения о том, что «имел в виду» Иисус,⁶ когда предлагал раздавать имущество, вырывать соблазняющие члены, подставлять другую щеку, не давать клятв и т.д., становятся совершенно ненужными и неуместными – ведь предлагается именно в буквальном смысле раздавать, вырывать и подставлять. Человек, ожидающий с часу на час прихода иного порядка бытия, не может подготовиться к нему лучше, нежели осуществляя своим поведением радикальное инобытие порядку нынешнему.

Именно эти и только эти эсхатологического характера предписания являются новым в проповеди

Иисуса, Который во всем прочем изображается Швейцером как правоверный традиционалист. Ведь о том, что нищие войдут в Царство, что кроткие наследят землю, что алчущие насытятся, можно прочесть у пророков, заповедь о любви к врагам в форме предписания о любви к чужеземцу (надо помнить, что для древности понятия «чужеземец» и «враг» синонимичны) можно найти еще у Моисея, да и такое, например, казалось бы, совершенно новое и категорическое наставление, как требование вырвать соблазняющий глаз, является, скорее всего, лишь усиленной формой запрещения Торы «ходить вслед... очей ваших, которые влекут вас к блудодеянию» (Числ. 15,39).

Неудивительно, что гипотеза Швейцера вызвала в среде западных богословов некоторое замешательство и встречена была без особого энтузиазма. Присутствие в речах Спасителя эсхатологического содержания с теми или иными натяжками можно еще было примирить с основными аксиомами либеральной теологии, но представить себе Господа во всей совокупности Его действий, от первого шага до последнего, в виде неудавшегося эсхатологиста было для нее уже невозможно. Проще было вообще отвергнуть историческое существование Иисуса Христа, и Швейцер, посвятивший критике мифологической школы и прочих скептиков две большие главы в своей «Истории исследований жизни Иисуса», действительно утверждает, что сомнения в историчности Христа возникли не в силу какого-то злого умысла, а именно как результат невозможности примирить евангельский образ с тем, который был создан господствующей либерально-богословской школой [III, 642]. Не что иное, как успехи последней, считает он, привели к такому расхождению в сознании образованных европейцев личности Иисуса и Его учения, что непредубежденному исследователю оставалось либо отказаться от исторической личности Христа в качестве религиозного и нравственного идеала, либо отрицать Его историческое существование вообще

[Ш, 649].

Интересно, что критика Швейцером таких сильных защитников неисторичности, как Робертсон и Дреус, Смит и Йенсен, после того, как для него стала ясной до последних мелочей вся история деятельности Иисуса, носит уже снисходительно-небрежный характер. Они не просто ошибаются, но совершают проступок, выдавая свое невежество за доказательство: «Вместо того, чтобы сказать: «Из того, что историчность Иисуса доказать нельзя, для религии и теологии следует то-то и то-то», они возвещают: «Я доказал неисторичность Иисуса, а потому регенерации христианства и вообще всей, а особенно германской, истории указана дорога». Историк берет слово, а философ делает соответствующие жесты. Голос, голос Иакова, а руки, руки Исава» [Ш, 714].

Они не заслуживали бы даже упоминания в серьезной работе, если бы не удивительная настойчивость, с которой эти новоявленные вольнодумцы, уверенные, впрочем, что им не грозит ни костер, ни четвертование, ни даже лишение профессуры, пропагандируют свой вздор, и, больше того, находят восторженный прием у толпы полужнаек [Ш, 707], – примерно в таких выражениях «добивает» Швейцер столь влиятельное в первые десятилетия нынешнего века движение энтузиастов мифологической интерпретации Нового Завета.

Тем не менее, оказалось, что собственная концепция Швейцера еще менее приемлема для его коллег и вообще для научно-богословских кругов, нежели фантазии мифологической школы. Растерянность западных богословов относительно «последовательной эсхатологии» была вызвана, думается, тем, что они просто не поняли, к какой области науки ее отнести. Протестантские богословы еще могли бы простить Швейцеру то, что он отказал Спасителю в общепринятом Богосыновстве и непогрешимости, если бы он оставил им образ великого учителя нравственности. Но проповедник *Interimsethik* в их глазах уже не мог быть предметом не только

христологии, но и просто поклонения.

В свою очередь, историки не смогли оценить вклад Швейцера в их науку, хотя по своему содержанию и назначению его теория более всего соответствовала тому новому уровню, на который в конце XIX века постепенно выходила история. Дело в том, что на протяжении трех столетий буржуазной культуры и науки под этим словом понималось либо описание эпох и событий, либо систематизация фактов, либо биография, – вообще что угодно, только не изучение проблем, не история мысли. Швейцер был прав в своей высокой оценке движения поисков «исторического Иисуса» в том отношении, что в его рамках быстрее всего вырабатывался новый метод исторического исследования.

Критерием правильности исторического построения, согласно этому новому подходу, является способность отвечать на вопрос: «Какую задачу ставило перед собой такое-то историческое лицо (напр., апостол Павел или святитель Игнатий)?», – а также предсказать поведение изучаемых лиц в той или иной ситуации. Надо признать, что такому критерию построение Швейцера вполне удовлетворяет. Но тем самым оно исключается из области богословия, потому что оно не может и не хочет говорить о том, как поступит в данной ситуации Бог. Больше того, для настоящего историка как раз ситуация-то и является богом [10, 303]. Какое понятие о Боге стоит за данной концепцией? – такой вопрос закономерен по отношению к христологическому исследованию, но совершенно излишен применительно к действительно историческому. Таким образом, Швейцер всего лишь дает ответ (но ответ почти исчерпывающий) на вопрос: как понимать рассказ синоптических Евангелий, если Иисус не Бог, а (великий) человек, действующий в условиях определенных представлений о Боге и Его Царстве.

Легко видеть, как далеко отстоят эта методика и эти принципы от святоотеческой, православной традиции и как мало точек пересечения между ними можно найти

для того, чтобы дать хотя бы не то что критику, а перспективу их корреляции. Это обстоятельство видел и сам Швейцер, удачно охарактеризовавший отношение «исторического Иисуса к догматическому» как «контрапунктическое».

Попробуем выявить моменты прямого движения голосов в этой предполагаемой полифонии.

Прежде всего, безусловно положительное значение имеет в глазах православного читателя акцентированное Швейцером полное доверие к синоптическим текстам. Мы, конечно, разделяем это его доверие, в отличие от большинства протестантских богословов, которые и до Швейцера, и особенно после него, и не в последнюю очередь под влиянием его работ, усердно занимались «критикой текста». Правда, с чисто логической точки зрения позиция Швейцера уязвима. Свое доверие к евангельским текстам он основывает, как уже говорилось, на всепоглощающем и исключительном эсхатологическом настроении первохристианской общины, из которой вышли эти тексты, – в его условиях факты жизни Иисуса сами по себе не представляли интереса и собирались только из своеобразного пиетета, больше как *anekdota*, чем из догматических соображений. С другой стороны, об этом крайнем эсхатологизме как самого Иисуса Христа, так и Его учеников мы узнаем почти исключительно из тех же самых текстов. Поневоле приходится думать, что в таких тонких вопросах, как история искупительной жертвы, доверие к свидетельским показаниям опасно строить исключительно на их логической согласованности.

Затем, глубокая мысль Швейцера о том, что христианская религия основана на самосознании Иисуса, заслуживает внимания любого мыслящего богослова независимо от того, сколько природ и какие признает он в своем Спасителе. И здесь чрезвычайно ценен вывод Швейцера, к которому он приходит на основании вполне имманентных принципов и рассуждений, о принципиальной трансцендентности, сверхъестественности и

непостижимости личности Иисуса, что, конечно, в XIX столетии было и в XX остается довольно далеким от общепринятой христологии протестантизма. Приходить логическим путем к алогизмам и сверхлогизмам – это, кажется, общий путь науки XX века. Но надо заметить, что этот вывод Швейцера ослабляет его собственную позицию, потому что о содержании самосознания сверхъестественной личности мы, конечно, не можем иметь такой осведомленности, какую демонстрирует автор «последовательной эсхатологии», в таких, например, пассажах: «Когда Иисус двигался к Иерусалиму, то ни в одном уголке сердца он не лелеял мысли о том, что Бог своим всемогуществом может это шествие превратить в триумфальное и Он, таким образом, восторжествует над фарисеями и синедрионом. Это было бы для Него думать «по-человечески». Это так, но где гарантия, что реконструкция самого Швейцера превосходит «человеческий» уровень? Не заменяет ли он столь резко и справедливо осмеиваемую им психологическую мотивацию действий Иисуса просто новой психологией, которая, как бы совершеннее и глубже банальностей либерального богословия она ни была, возможно, не менее далека от проникновения в глубины духа. Ведь он сам говорит, что «историческому исследованию не дано пробудить духовную жизнь». Сила доводов и выводов Швейцера в том, что у них нет никакой разумной *научной* альтернативы. Действительно, исследования Швейцера практически закрыли дорогу дальнейшим реконструкциям «жизни Иисуса». Тем более приложимы к ним выразительные слова Л.Витгенштейна из предисловия к знаменитому «Логико-философскому трактату»: «...я держусь того мнения, что поставленные проблемы в основном решены. И, если я в этом не ошибаюсь, то значение этой работы заключается еще и в том, что она показывает, как мало дает решение этих проблем» [11, 30]. Вписав Иисуса Христа в контекст духовной жизни Его времени и народа (которая, кстати сказать, далеко не

так прозрачна и однозначна, как это выглядит у Швейцера) и заставив Его мыслить соответствующими категориями, Швейцер, конечно, избежал ошибки Аполлинария, но при этом почти закрыл себе путь к решению кардинальной для религиозной веры проблемы конфессионального инварианта.

Ведь вопрос, который ставил Швейцер и который обуславливал содержание его теории: в чем заключается значение личности и дела Иисуса для нашего времени, естественно влечет за собой и другой: каково вневременное содержание Его самосознания? Ответ Швейцера на первый вопрос очень неясен, второй же им вообще не затрагивается. Это и понятно: ведь он находится вне компетенции *исторического* исследования. Показательно, что Швейцер постоянно противопоставляет свои выводы взглядам богословско-исторической школы протестантизма – это позволяет делать принципиальная их однородность. Те и другие получаются в результате применения определенной научной методики к выбранной аксиоматической системе. Догматику же он вообще не учитывает – она представляется ему просто неприятным анахронизмом и препятствием на пути к восстановлению исторического образа Иисуса. Атакует он ее редко и только по тем пунктам, в которых она проявляет неподобающие ей тенденции к историчности.

Надо признать, что некоторые упреки Швейцера в адрес догматического богословия (по преимуществу, западного) небезосновательны. Если можно еще примириться с тем положением, что в догматическом или нравственном богословии Евангелия используются как руководство ко спасению, а в церковной истории – как исторический источник, то это еще вовсе не значит, что для догматических выводов можно привлекать данные исторического анализа, а для обоснования исторической реконструкции – догматические положения. Соединение природ в Богочеловеке не уполномочивает еще нас смешивать догматический и исторический подходы, хотя

бы потому, что образ соединения непостижим, а способ смешивания вполне ясен.

Вообще, есть, наверное, глубокий смысл в том, что основа христианской догматики – Символ веры – не содержит ни слова о земной жизни Иисуса Христа. Святые отцы как будто заранее освободили нас от печальной необходимости подвергать насилию евангельский материал в угоду нашим историческим концепциям, предчувствуя, может быть, неизбежность фальсификации с течением времени любой биографии, а тем более богочеловеческой. В каком-то смысле Швейцер солидарен с ними, размежевывая преимущественно историческое (синоптики) и догматическое (Евангелие от Иоанна) в евангельском корпусе.

Недостаток его подхода является продолжением его достоинств: это опасность исторического релятивизма, поскольку чем убедительнее и объективнее историческая реконструкция, тем меньше возможность оценки реконструируемой системы в категориях истинности и ценности. Это своего рода догматизм наизуот: система становится «вещью в себе», потому что далеко не всякий читатель обладает той требуемой способностью отрешиться от понятий и оценок своего времени, которую проявил историк. Мы встречаемся здесь, пожалуй, с одним из проявлений принципа дополнительности: догматическая интерпретация с утратой исторической перспективы или историческая реконструкция с потерей целостного понимания. Выбор самого Швейцера обусловлен, как нам кажется, его этической позицией. Но об этом речь пойдет ниже, в соответствующем разделе работы.

Позволительно, однако, привести еще одно соображение психологического порядка. Сам Швейцер признает, что три личности оказали наибольшее влияние на формирование его мировоззрения и сопровождали его на всем жизненном пути: это прежде всего Иисус, затем Бах и Гете. Примечательно, что оба великих германца

явились ярко выраженными завершителями крупнейших музыкальных и идейных течений немецкой и европейской культуры: первый – полифонии позднего Возрождения и барокко, второй – великой литературной эпохи конца XVIII – начала XIX века. Сам Швейцер, как мы видели, не менее эффектно «закрыл» столь же мощное движение поисков «исторического Иисуса». По закону психологического подобия (подобное познается подобным) для него естественно было найти этот тип и в Основателе христианства, т.е. представить Его наиболее совершенным представителем позднеиудейского эсхатологизма, извлекая из последнего все логические выводы и следствия и сделавшим его орудием выражения своей могучей этической личности.

«Основополагающее высказывание Швейцера, – пишет автор предисловия к «Истории исследований жизни Иисуса» Р. Грабс, [III, 11], – что «представление Иисуса о Царстве Божиим принадлежит позднеиудейской эсхатологии», сегодня является общепризнанным убеждением новозаветных исследований». Не сказывается ли в этом убеждении просто общее эсхатологическое настроение людей первой половины XX века, «вырывающихся из мертвого мучения долготы истории» (А. Платонов)? Последовательность «последовательной эсхатологии» заключалась в том, что эсхатологически были объяснены не только учение, но и вся совокупность поступков Иисуса Христа. Не выразилась ли здесь последовательность и непреклонность этической воли самого Швейцера, одного из сильнейших «нуждников» Царства, тоже принесшего своего рода искупительную жертву за грехи своих братьев-европейцев – за их немилосердное отношение к чернокожей расе. Не обречена ли вообще любая реконструкция самосознания исторической личности быть более или менее добросовестной транспозицией своей собственной?

Таким образом, основополагающий тезис Швейцера

о том, что христианская религия основывается на самосознании Иисуса Христа, нуждается в существенном уточнении. Имеем ли мы право, признав сверхъестественность и непостижимость личности, пусть даже и человеческой, приписывать ее самосознанию какое-либо содержание в качестве доминирующего? Увлеченность Швейцера эсхатологической проблематикой не позволило ему видеть явной карикатурности нарисованного им образа Иисуса, происходящей от этого несоответствия. Решение православной догматики, столкнувшееся с аналогичной трудностью уже очень давно, представляется более предпочтительным. Принятие двух природ позволяет отнести всю непостижимость на счет божественности, давая тем самым возможность заключать о содержании самосознания человеческой природы Спасителя. Конечно, с точки зрения современной психологии, это не решение проблемы, а, скорее, уход от нее. Однако ясно, что суждение науки, которая, к тому же, сама не сознает отчетливо своих исходных начал, не может быть критерием истины в таких тонких вопросах.

Практически, ведь, и пафос историко-богословских исследований Швейцера состоит, если осмыслить его в терминах византийской догматики, в борьбе со всякого рода монофизитством. Но если его борьба с односторонностями либерального богословия заслуживает полного одобрения и сочувствия, то недооценка им потенциальных возможностей, заложенных в халкидонском исповедании, и пренебрежение, вследствие этого, святоотеческим богословием как монофизитским и антиисторическим, существенно снижает достоинство его работы в глазах православного читателя. Если учесть постоянный акцент Швейцера на мистичности истинного христианства, то его невнимание к мистическому опыту православия, имеющему, ведь, основание не только в монофизитстве Ареопагитик, но и главным образом, в бифизитстве и бифелитстве соборных постановлений,

выглядит несправедливым и странным.

Мы отложим окончательное суждение по этому вопросу до заключительного раздела и перейдем к обзору другой крупнейшей богословской работы Швейцера, завершившей его исторические исследования Нового Завета, – «Мистики апостола Павла».

(Продолжение следует)

Примечания

¹ В предисловии к 6-му изданию Швейцер пишет: «Я не верю, чтобы в новейшей литературе о жизни Иисуса мог наметиться прогресс в постановке проблемы, сравнимый с тем, который имел место в ходе прошлого, в столкновении «или-или» в вопросе об эсхатологическом и неэсхатологическом в мире мыслей Иисуса. Объяснение текстов Марка и Матфея, берущее за исходное эсхатологию, оказалось единственно удовлетворительным».

² Насколько важной составной частью событий последних времен являются для Иисуса страдания, показывает их ключевое место в «блаженствах» и в молитве Господней. Ибо *πεναντιος*, о котором там идет речь, – это не индивидуальные человеческие искушения, а всеобщее эсхатологическое бедствие.

³ Например: «пришел Сын Человеческий, ест и пьет ...». Все эти места принадлежат Евангелисту Матфею.

⁴ Это явление описывает, например, апостол Павел (1 Фес. 4, 16. 17).

⁵ Перевод с перевода Швейцера, чтобы стала понятной его интерпретация.

⁶ Швейцер вообще весьма иронически относится к распространенному в католической догматике методу вкладываемого желаемого смысла в слова Иисуса только на том основании, что в них не содержится противоположного, «*Argumenta ab silentio*, – пишет он, – вот первородный грех догматического богословия».