

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА

(продолжение)

Протоиерей Игорь ЦВЕТКОВ

Учение апостола Павла как эсхатологическая мистика

Вторая по значению и объему богословская работа Швейцера была задумана автором как продолжение исследований «жизни Иисуса» еще в первых годах столетия. Ее первая часть, «История павлинистических исследований от Реформации до настоящего времени», вышла в свет в 1911 году, вся же книга закончена была лишь в 1929-м.

Столь длительный перерыв был вызван началом врачебной деятельности Швейцера в Африке (1913 г.), затем – сложными перипетиями его судьбы во время первой мировой войны, далее сосредоточением сил для работы над основным мировоззренческим произведением «Культура и этика» и, наконец, изнурительным трудом по восстановлению и расширению госпиталя Ламбарене [1,222]. Работа над «Мистикой апостола Павла», по свидетельству самого Швейцера, продвигалась медленно, «глава за главой», и была завершена во время возвращения из одной из регулярных поездок в Европу, «на корабле между Бордо и мысом Лопец». После ее окончания с «последовательно эсхатологической» точки зрения был истолкован уже весь Новый Завет.

Для подтверждения своей концепции происхождения христианства из эсхатологических воззрений позднего иудейства Швейцеру очень важно было, во-первых, продемонстрировать непрерывность соответствующей традиции в раннехристианской общине и, во-вторых, объяснить процесс, в ходе которого эта традиция была вытеснена другой, приведшей, в конце концов, к формированию церковного учения об искуплении, таинствах и обожении. Требуемым соединительным звеном и явилось, согласно его совершенно новому и весьма неожиданному подходу, мистическое учение апостола Павла о «соучастии избранных мессианского Царства вместе с Иисусом Христом в некоей новой телесности, которая, будучи подвержена действию сил умирания и воскресения, способна к достижению образа бытия, реализуемого в воскресении прежде, чем произойдет общее воскресение мертвых" [IV, 170]. Уже из этой краткой формулировки явствуют основные черты, составляющие, по Швейцеру, своеобразие мышления Апостола: эсхатологизм, мистицизм и сакраментальность.

1. Отличие мистики апостола Павла от эллинистической

Охарактеризовав первой же фразой своей книги апостола Павла как мистика, Швейцер сразу же делает важное различие двух типов мистики. «Мистика, – дает

он четкое определение, – присутствует везде, где человеческое существо рассматривает разделение на земное и сверхземное, временное и вечное как преодоленное, а самого себя, еще находящегося в земном и временном – как вошедшего в сверхземное и вечное». Это преодоление рамок конечности осуществляется либо примитивным, либо более совершенным, интеллектуальным путем, посредством «представления о целокупности бытия и бытии самом по себе...» и «преодоления обмана чувств, вследствие которого личность ощущает себя подчиненной временному и земному... познавая единство всех вещей в Боге, бытии самом по себе, она выходит из беспокойства становящегося и преходящего в покой безвременного бытия и переживает себя как сущую в Боге и вечную в каждом мгновении» [IV, 26]. Такого усовершенствованного рода мистику Швейцер считает общим достоянием человечества и находит ее во всякой глубокой метафизике – от брахманов и Платона до Гегеля и Шопенгауэра. Она весьма устойчива типологически, хотя и сильно варьирует в зависимости от времени, нации и религиозности тех или иных мыслителей.

Мистику апостола Павла Швейцер помещает на «совершенно своеобразное место между примитивной и мыслящей». Апостол, который явно стоит гораздо выше уровня первой из них, удивительным образом нигде и ничего не говорит о единении с Богом или бытии в Боге. «Правда, он настаивает на богосыновстве верующих. Но это сыновство он представляет не как непосредственное отношение к Богу, а опосредует его реализацию мистическим отношением ко Христу...

У Павла нет мистики Бога (Gottesmystik), а только мистика Христа (Christusmystik) посредством которой человек вступает в отношение к Богу» [IV, 28].

Швейцер приводит более десятка мест из посланий апостола Павла, подтверждающих его принципиальное положение: «фундаментальная мысль Павловой мистики звучит так: «я есмь во Христе, в нем я переживаю себя как существо, которое возвышенно над этим чувственным, греховным и преходящим миром, и принадлежит уже преображенному миру; в нем я уверен в воскресении; в нем я – чадо Божие». Но этим Апостол и ограничивается, в отличие от «Иоанновой теологии», в которой «Логос-Христос» говорит как о бытии в нем, так и о бытии в Боге, и опосредует бытие в Боге бытием во Христе».

Это отсутствие у апостола Павла представления о непосредственном мистическом отношении верующих к Богу Швейцер считает тем более поразительным, что Павел не делает, по-видимому, никакого различия между духом Христовым и духом Божиим. То, что он не переходит отсюда к само собой разумеющемуся отождествлению бытия во Христе и бытия в Боге, обычно упускали из виду и приписывали Апостолу отсутствующее у него учение. Такой ошибочной трактовке способствовало наличие в Апостольских деяниях, а именно в речи Павла в афинском Ареопаге, высказывания прямо в этом последнем смысле: «В Нем мы живем, и движемся, и есмь» (Деян. 17,28). Швейцер отказывает этой речи в подлинности и считает ее вымыслом автора Деяний, эллина по национальности. Доводы исследователя таковы: она невозможна в устах Павла с самого ее начала, где сообщается о наличии алтаря с посвящением «неведомому богу». Такого алтаря в Афинах не было и не могло быть. Свидетельство Павсания

и археологические раскопки подтверждают лишь факт наличия алтаря, посвященного «всем богам», известным и неизвестным». Уже бл.Иероним (в толковании на Послание к Титу) считал, что Апостол переделал «θεοις» на единственное число. Такой прием перед лицом искушенных слушателей, конечно, не прошел бы. Кроме того, «наличие алтаря, посвященного множеству богов Азии, Европы и Африки», скорее воспламенило бы Павла к обличению многобожия, чем к похвале монотеизму», – аргументирует Швейцер. Наконец, эти два стиха, по его мнению, выглядят немотивированной добавкой в довольно незамысловатой по конструкции речи, «доказывающей ничтожество изображений Бога, призывающей к покаянию и возвещающей приход Христа как судьбы мира». К тому же, такая чисто литературная роль фразы о бытии в Боге находится в разительном контрасте с принципиальным, цементирующим положением, которое занимает обычно мысль о бытии во Христе в посланиях апостола Павла. «Нашему же сердцу эта речь так близка именно потому, что она возвещает мистику бытия в Боге, по которой тоскует наша набожность» – поэтому мы и не хотим замечать ее неестественности в устах Павла.

«В предложении «в Нем живем, и движемся, и есмы» сказывается стоически-пантеистическая мистика, – объясняет Швейцер. – Она предполагает мировоззрение с имманентным понятием Бога... Павел же очень далек от *Deus sive natura* стоического мышления...» Не менее далек Павел и от стоического всеобщего понятия Человека, которое также фигурирует в речи в Ареопаге. «Он не знает никакого однородного человечества, которое может вообще стоять в отношении к Богу, а лишь категории людей, которые предызбраны вступить в отношение к Богу». «Величественное изречение Рим.8,28: «Мы знаем, что любящим Бога все содействует ко благу» заканчивается устрашающим ограничением: «тем (именно), кто призван по Его изволению (*προθεσιν* – предустановлению)». По своей близости к Богу весьма сильно отличаются у апостола Павла мужчина и женщина (1 Кор.11,7-11), иудей и эллин (Рим.9-11). Для выравнивания их положения он должен прибегать к мистике бытия во Христе. «Как же может ему быть доступна мистика естественного, природного бытия в Боге!» – восклицает Швейцер.

Вообще, мировоззренческие основы мышления апостола Павла совершенно отличны от стоическо-пантеистического. Мир отделен от Бога настолько, что вплоть до мессианской эры между ними стоят ангельские существа, а прямое отношение никак невозможно и невысказуемо. К тому же и само мировое бытие представляет для апостола Павла не равномерно вращающуюся по своим кругам природу с обитающим в ней мировым духом, как у стоиков, а сверхъестественную историческую драму, то есть историю происхождения мира из Бога, отпадения от Него и возвращение к Нему.

«В этой мистике возможно предложение, что все вещи суть из Бога, через Бога и к Богу (Рим.11,36), но она никогда не скажет, что они суть в Боге», – утверждает Швейцер. Обманчивое сходство этого положения Апостола с известным изречением Марка Аврелия: «Из тебя все, и в тебе все, и к тебе все», ввело в заблуждение таких крупных исследователей, как Э.Норден и Р.Райценштейн, приписавших апостолу Павлу несвойственный ему взгляд.

По Павлу, богосыновство как бытие в Боге реализуется лишь в будущем, в мессианском Царстве, а до тех пор его избранники разделяют судьбу мира. Последний же подчинен пока ангельским существам и прочим силам (Рим.8, 38-39), которые будут побеждены Христом в ходе утверждения Царства и только когда будет уничтожена, как последний враг, смерть и Он передаст Свою, уже излишнюю, власть обратно Богу, «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 26-28).

Временное разнесение бытия во Христе и бытия в Боге основывается на эсхатологическом мировоззрении апостола Павла. Но и само понимание этого бытия во Христе Апостолом разительно отличается от эллинистического. В своей реалистической мистике сопереживания со Христом Его смерти и воскресения апостол Павел полностью игнорирует обязательное для всех эллинистических мистериальных религий понятие «перерождения» (παλιγγενεσία) которое, конечно, не могло не быть ему известно. Это представление господствует в культе Митры, герметических сочинениях, а в новозаветной традиции – у Иоанна Богослова и его школы. Оно образно, символически описывает новое состояние посвященного, сопережившего в культовом действии умирание и воскресение своего божества (Митры, Аттиса). Апостол же Павел совершенно равнодушен ко всей этой символике – для него это не образ, а самая простая действительность, граничащая с фактичностью. Кроме того, утверждает Швейцер ему чуждо также представление об обожении, питающее всю эллинистическую мистику. Никакой речи о тождестве верующего с Христом не может быть; «со Христом» и «во Христе» – это состояние общения с божественным Существом, не имеющее никаких параллелей в эллинистической литературе.

И, наоборот, эллинизм никоим образом не предполагает основополагающей для апостола Павла связи между мистикой и предопределением. Смысл эллинистической символики как раз и состоит в том, что адепт посредством своего перерождения и обожения достигает свободы от правящей в мире природы судьбы с ее железной необходимостью. С помощью акта инициации, а затем интенсивного размышления эта символика уплотняется и дорастает до уровня реальности. Павел же, пренебрегая всякой символикой, «утверждает непостижимое – что исторический акт смерти и воскресения Христа реализуется в верующих» [IV, 44].

Отличие этого реализма от символики греческих мистерий сказывается еще в том, что умирание и воскресение не остается для него однократным переживанием, в акте посвящения, а является непрерывно длящимся и повторяющимся событием, заполняющим все бытие верующих (2 Кор. 4,11).

Но еще большее своеобразие мистики апостола Павла находит Швейцер в его понимании таинств. Эллинистическая сакраментальная мистика с ее глубокой символикой, праздничностью, медитативным погружением, таинственными откровениями и вниманием к каждой детали таинства не находит у него никакого отражения. Его сакраментальные воззрения исключительно трезвы: крещение есть начало бытия во Христе и соучастия в Его смерти и воскресении посредством единения с Ним в новой телесности.

«Действие крещения, – пишет Швейцер, – мыслится настолько фактично, что люди в Коринфе крестятся за умерших, чтобы те посредством такого

заместительства участвовали в успехе таинства. Чрезвычайно далекий от того, чтобы бороться с такими воззрениями как с суевением, Павел использует эту практику в качестве аргумента против сомневающихся в Воскресении». В эллинизме связь мистики с таинствами имманентна: таинство – это видимое выражение мистического, они объединены своим происхождением из общей, более глубокой идеи. Для Павла такой связи нет: мысль об умирании и воскресении со Христом не связана общим происхождением с действием, заимствованным из иудейской традиции. Главная цель – общение, она определяет и смысл Трапезы Господней. Последняя дает общение с умершим и воскресшим Христом точно таким же образом, как языческие жертвенные трапезы – общение с демонами (1 Кор. 10, 14-22).

«Для того, чтобы действие стало таинством, достаточно, чтобы оно каким-то угодным Богу образом вело к блаженству» [IV, 50]. Поэтому апостол Павел способен возвести в ранг таинства такие события, как переход израильтян через море или насыщение манной в пустыне. В первом вода чудесным образом содействовала спасению израильского народа в его тоже некоторым образом эсхатологическом переходе из Египта в обетованную землю, во втором чудесная пища и питье из скалы продолжили это сверхъестественное спасение. Так же, как ветхозаветные причастники не достигли обетованной земли из-за непослушания, идолопоклонства и прочего безбожия, так и действие крещения и трапезы Господней могут оказаться лишены силы от недостойного поведения избранных к Царству. Эта зависимость действительности таинств от этического поведения их принимающих опять-таки чужда «эллинистической романтике мистерий», где посвященный в таинства, заново рожденный, считался изъятым из круга обусловленности земной жизни.

Так же, как и вся мистика Христа вообще, мистика таинств по апостолу Павлу не обособлена переживаниями индивидуумов, а включена в мировую драму: «Таинства сообщают не просто вечную жизнь, как в греческих мистериальных религиях, а участие в некоем готовящемся состоянии мира... Это выражается прежде всего в том, что они, согласно Павлу, являются установлениями эфемерными.... Они введены ad hoc для определенного класса людей определенного человеческого поколения, «которого достиг конец времен» (1 Кор.10,II), точно так же, как и «таинства» при переходе из Египта в Ханаан были рассчитаны только на одно поколение. Основанием для их введения послужили мировые события смерти Иисуса, с которой началось прекращение естественного состояния мира, и Его воскресения, которое явилось началом сверхъестественного. «Это космическое событие сказывается в тварности человечества, как умирание и воскресение».

Фундаментальность отличия этой историко-космической мистики от мифической мистики эллинизма состоит в том, что она ориентирована на конец веков, тогда как мифическая – на предвечное. В мифической мистике некоторое событие, лежащее в прошлом, приобретает всеобщее значение, и действие, повторяясь в символе, при этом в определенной мере заново переживается в той личности, которая прикладывает усилия в этом направлении. Миф вовлекается в настоящее. В мистике апостола Павла все протекает объективно.

Преобразующие мир силы, которые проявились впервые в смерти и воскресении

Иисуса, начинают оказывать действие в людях определенного класса. Они должны принадлежать к избранным и представить себя действию этих сил через крещение.

Единственное событие, нарушающее покой *nunc stans* эллинистических мистерий, личная смерть посвященного, является совершенно неизбежным исходом земного существования, на преодоление которого и рассчитана вся система. По Павлу, личная судьба избранных полностью включена в совершающийся космический процесс разрушения и восстановления мира, и личная смерть для них – совсем не обязательна. Они могут войти в Царство, минуя это неприятное событие: «Не все успнем, но все изменимся».

«Последняя особенность мистики Павла, – заканчивает эту главу Швейцер, – состоит в том, что Павел – не только мистик» [IV, 54]. Эзотеризм Апостола не настолько всеобъемлющ, чтобы пренебрегать и обесценивать, как это бывает у профессиональных мистиков, другие способы выражения своего духовного опыта. «Павел живет одновременно на элементарных мысленных путях эсхатологического учения о спасении, на замысловатых равнинистических – юридического, и в глубинах мистики бытия во Христе. Он перешагивает из одного круга в другой» [IV, 56]. При этом основной тональностью всегда остается мистическая.

Это последнее ограничение, как нетрудно заметить, существенно вредит цельности и убедительности подхода Швейцера. Он вынужден далее давать подробные разъяснения по каждому конкретному месту посланий Апостола, где эти постулируемые им составляющие учения Павла находятся в сложных сочетаниях. Но прежде чем приступить к этой работе, Швейцер делает два экскурса – в исторический и филологический аспекты проблемы мировоззрения апостола Павла.

В первом он вскрывает недостатки прежних исследований, которые оказались не в состоянии не только решить, но даже и корректно поставить задачу. Мы не будем следить за этой интересной и обстоятельной критикой, которая имеет своей целью опровергнуть распространенное мнение о несамостоятельности воззрений Апостола и его зависимости от египетских и персидских мистерий или имевшего широкое распространение *Κυριοζ*-культа. Такие крупные исследователи, как Райценштайн, Буссет и Дайссман, не обратили внимания на сложное взаимопроникновение эсхатологических и мистических мотивов в посланиях Апостола по той причине, считает Швейцер, что «трансцендентность иудейского понятия о Боге и господствующее в иудейском мировоззрении противопоставление «теперь» и «потом» посястороннего и потустороннего противостоят мистике. Никаких следов мистики не найти у пророков, книжников или Иоанна Крестителя. Откуда же ждать, что путь в просторы Павловой мистики лежит через обрывистые высоты позднеиудейской эсхатологии?» [IV, 70]

Это впечатление, однако, обманчиво, утверждает Швейцер, поскольку основано на ложном отождествлении любой мистики с мистикой Божества (*Gottesmystik*). Мистика же Христа (*Christusmystik*) вовсе не противоречит иудейской трансцендентности. Больше того, ведь эсхатология представляет собой как раз попытку снятия трансцендентности. «В ней даны все предпосылки для переживания будущего и вечного в настоящем, а это ведь и происходит в мистике» [IV, 71].

Только здесь оно происходит не в акте мышления, а в действительности, и лишь познается мышлением.

К тому же очевидно, что апостол Павел рассчитывал на полное понимание своих слушателей и читателей. Его послания переполнены разнообразнейшей аргументацией, доказательствами, причинно-следственными цепочками. Между тем, эсхатологичность мышления ранних христиан не подлежит сомнению. Следовательно, авторитет Павла и успех его учения свидетельствуют об однородности его и их сознания.

Другую сторону проблемы составляет то обстоятельство, что следующее поколение уже совершенно невосприимчиво к принципиальным положениям мистики Павла. «Игнатий, представитель малоазийской школы богословия, осуществивший эллинизацию христианства,.. находящийся под сильнейшим влиянием Павла,... полностью умалчивает о бытии во Христе, о соумирании и совоскресении Христу и об оправдании верой» [IV, 73]. Если бы учение Павла имело эллинистическое происхождение, то явно эллинистического склада богословию Игнатия и Иоанновой школы не понадобилось бы заменять его воззрения на бытие во Христе учением о Логосе. «Что же это было такое, – спрашивает Швейцер, – что отпало вместе с вымиранием первого поколения христиан? – Ожидание непосредственной близости наступления мессианского владычества Иисуса» [IV, 74].

Чего только ни брали за исходный пункт для понимания Павла, и никто не догадался начать с простейшего – того, что общего было у него с ранней общиной, – так завершает Швейцер свою критику предшествовавших исследователей.

Результатом филологического экскурса Швейцера, составляющего третью главу его работы, является категорическое утверждение о неподлинности половины всех посланий, дошедших до нас под именем апостола Павла,* а также о составном характере обоих посланий к Коринфянам, представляющих собой сложную композицию по меньшей мере четырех посланий к этой общине, и Послания к Филиппийцам. Все эти положения ко времени написания «Мистики...» были уже общеприняты в протестантском богословии. В настоящее время они находят все большую поддержку и среди отдельных католических исследователей Нового Завета. Как интересное свидетельство механистичности мышления западных богословов можно привести тот факт, что эта общепринятая атрибуция была недавно полностью подтверждена результатами лексико-грамматического анализа ученых-филологов с применением электронно-вычислительной машины.

Оставшиеся 400 страниц своей довольно объемистой книги Швейцер посвящает тематическому разбору посланий апостола Павла по основным сформулированным им принципиальным положениям его учения. Это прежде всего мистика умирания и воскресения (буквально: бытия умершим и воскресшим) во Христе, затем отношение Павла к закону и в связи с этим сложный вопрос о месте и значении учения об оправдании верой и, наконец, роль таинств в системе учения Апостола. В отдельной большой главе Швейцер прослеживает процесс «эллинизации мистики Павла Игнатием и иоанновым богословием», ради чего, собственно, и было предпринято им, по собственному признанию Швейцера, все исследование мистики апостола Павла.

2. Мистика бытия во Христе

Как уже было отмечено, главным доводом Швейцера против выведения мистического учения апостола Павла о бытии во Христе из эллинистических религий послужил коренной эсхатологизм воззрений Апостола. Ученый прилагает большие усилия для обоснования этого положения. Ключевая роль эсхатологических ожиданий в посланиях апостола Павла часто проходит незамеченной из-за огромной идейной и тематической насыщенности и разнообразия этих величественных памятников. Пожалуй, только в Первом послании к Фессалоникийцам эсхатологическое содержание доминирует безусловно. Тем не менее, именно на эсхатологической основе построено все учение Апостола о спасении, которое мыслится им как переход из состояния естественного, преходящего, в непреходящую реальность мессианского Царства. Оно представляет собой, таким образом, не индивидуальный процесс, а участие в космическом событии. Эта идея, однако, является общим местом и всей позднеиудейской апокалиптической литературы. Вместе с автором книги Еноха апостол Павел, вслед за Иисусом, разделяет убеждение, что Царство Божие кладет конец извечной власти над миром демонов и ангельских сил. Представления апостола Павла (так же, как и Самого Иисуса Христа) о спасительном значении Его смерти как «выкупе за многих», а о крови как «крови Завета», также вполне в духе эсхатологизма апокалипсисов Еноха, Варуха и Ездры. В сознании Самого Иисуса, согласно концепции Швейцера, изложенной выше, мысль об искупительном значении Его смерти соединялась и была тождественной с убеждением в ее необходимости для приближения Царства. Но, поскольку, во-первых, эта тайна была известна только ближайшим ученикам, а во-вторых, соответствующее событие вообще не состоялось, то ранняя община не удержала этого смысла крестной смерти, заменив его ожиданием скорого пришествия Иисуса как Мессии. Павел же, по Швейцеру, сохраняя эти два отдельные представления общины, утверждает еще и нечто совершенно новое, а именно, что на основе смерти Иисуса уже сейчас введен новый, сверхъестественный порядок бытия, и прежде всего это проявляется в том, что ангелы и прочие силы больше не осуществляют полного руководства миром.

Швейцер иллюстрирует эту мысль отрывком из Послания к Римлянам 8, 31-39, где Апостол заверяет «избранных» в том, что от любви Божией их не могут разлучить «ни жизнь, ни смерть, ни ангелы или власти...», ни вообще никакая тварь. Однако промежуток между воскресением Христовым и окончательным низвержением власти ангелов при втором пришествии Христа характеризуется как раз необычайным напряжением всех этих сопротивных сил, не желающих уступить своего господства. Апостол неоднократно возвращается к изображению явления Христа (1 Фес. 5,1-4; 4,16-17; 1 Кор. 15,52), которое внесет полное изменение во всем устройстве одушевленной и неодушевленной природы (Рим.8,19-22). «Примечательно, что Царство мыслится им не как мирное блаженство, а как состояние борьбы с ангельскими силами (1 Кор., 15, 23-28)... Продолжительность этого первого Царства апостол Павел не уточняет, как не делает этого и апокалипсис Варуха. Согласно апокалипсису Ездры, оно продолжается 400 лет (3 Ездр.7, 26-

42), согласно апокалипсису Иоанна (Апок.20, 1-7), 1000 лет». После сокрушения последнего врага – смерти, которая также входит в число ангельских сил, произойдет всеобщее воскресение и состоится суд над миром, который Апостол называет еще судом Божиим (Рим.14,10), а иногда судом Христовым (2 Кор. 5,10).

С представлением об ангельских силах, пишет Швейцер, неразрывно связано у апостола Павла и понимание закона, который, по его мысли, является орудием их власти над миром. Прекращение силы закона при наступлении мессианского Царства предполагается и поздним иудейством. Но только у апостола Павла появляется мысль о том, что закон, данный ангелами, потерял свою силу уже вместе со смертью Иисуса. Посредничество ангелов при сообщении закона на Синайской горе (Исх.19-20) естественно следовало для позднего иудейства из представления о Боге, как о совершенно трансцендентном Существо. Следы такого представления можно найти и в речи Стефана (Деян. 7,38; 53), в послании к Евреям (Евр.2,2), у Иосифа Флавия (Иуд.древн. XV,5,3), а также у Филона Александрийского. Апостол Павел подкрепляет это воззрение следующим логическим рассуждением (Гал.3, 19-20): если бы закон сообщался Израилю непосредственно Богом, тогда бы не нужен был посредник (Моисей): «посредник при одном не бывает». Но две группы не могут общаться без посредника: с одной стороны это народ, с другой, следовательно, постулируемое множество ангелов. Название «посредник», применяемое Апостолом к Моисею, восходит к раввинистическому *sarsor*, широко применяемому в талмудической литературе наименованию Моисея.

Представление о законе как инструменте власти ангелов приводит апостола Павла к истолкованию процесса спасения в близком гностическому духе (1 Кор.2, 6-8). Смерть Иисуса была «делом невежества» ангелов, которые из-за нее и лишились своей власти. Книжники и фарисеи, распявшие Иисуса, были простым орудием в руках ангелов. Если бы ангелы знали, что умерщвленный Иисус воскреснет и явится Мессией, они бы сделали все, чтобы воспрепятствовать этому убийству, потому что результатом его явилось также и упразднение закона (Гал. 3, 13-14). Теперь же ангельские существа всячески стараются убедить верующих в необходимости соблюдения предписаний закона. Поэтому Павел воспринимает свою борьбу с законом как борьбу с ангельскими существами. Таков смысл и его проклятия извратителям Евангелия (Гал.1,6-9).

Спасительное значение Крестной смерти для апостола Павла настолько велико, что по сравнению с ней те чудеса и исцеления, которые совершал Иисус в земной жизни в плане борьбы с силами, стоящими на пути Царства, не заслуживают даже упоминания, – так объясняет Швейцер общеизвестный факт полного отсутствия у апостола Павла сведений о земной жизни Иисуса Христа.

Из самого факта упразднения закона неминуемо следует, что спасение гораздо ближе, чем это представляется общине верующих, поскольку отмена его посредничества ставит их в более непосредственные отношения с Богом. Это еще более усиливает сходство учения Апостола с гностицизмом, которое обмануло многих европейских богословов и историков XIX века. Швейцер подчеркивает, что гностический элемент у Павла ограничивается немногими местами Посланий к Коринфянам и Галатам, доминирующее же положение в системе его мыслей

занимает не эсхатологический гносис, а эсхатологическая мистика. Как же связано отношение Апостола к закону с его мистикой бытия во Христе и зачем ему вообще понадобилось развивать ее вместо того, чтобы вместе со всей общиной возлагать упование на скорое возвращение Христа-Мессии? Для ответа на этот вопрос Швейцер углубляется в эсхатологические представления слепого иудейства.

Предшествующие исследования, считает он, слишком мало внимания уделяли принципиальной неоднородности этих представлений, ошибочно полагая, что эсхатология «является делом фантазии, а не мышления». Этот недостаток помешал ученым проникнуть в смысл эсхатологических воззрений апостола Павла, которые представляют собой сложный синтез «раннепророческой эсхатологии Мессии, данииловой эсхатологии Сына Человеческого, и непредусмотренного иудейской эсхатологией факта – что Мессия как человек уже явился, умер и воскрес» [IV, 120].

Неоднородность апокалиптической литературы проявляется в отсутствии единодушия по такому важнейшему вопросу, как существование и продолжительность мессианского Царства, отличного от состояния всеобщего воскресения.

Идея мессианского Царства заимствуется поздними апокалиптиками из пророческой литературы вместе с представлениями о Мессии как Сыне Давидове. Однако старшие пророки ничего или очень мало говорят о конце мира и общем воскресении мертвых. Дело осложняется еще тем, что пророк Даниил, который открывает тему воскресения и суда, вообще не ведет речи о Сыне Давидовом – ожидаемое Царство приводит у него загадочный Сын Человеческий.

Швейцер подробно прослеживает, как сменяют друг друга первый и второй тип эсхатологии в зависимости от того, какой – славный или бедственный период своей истории переживает Израиль. В наиболее поздних апокалипсисах – Ездры и Варуха – напластование эсхатологических представлений приводит уже к чрезвычайно сложной картине последовательности предсказываемых событий. В изложении Швейцера она выглядит следующим образом: «предмессианские бедствия, в которых избранные для мессианского Царства остаются в живых; явление Мессии; суд Мессии над выжившими, в котором недостойные Царства приговариваются к смерти; мессианское Царство; конец мессианского Царства и возвращение Мессии на небо; воскресение мертвых всех поколений и конечный суд над ними Бога; вечное блаженство в Царствии Божием или вечная мука» [IV, 136].

От этой схемы, которую Швейцер считает господствующей к середине первого столетия, коренным образом отличается упрощенная эсхатология, которую развивает перед Своими учениками Иисус, согласно синоптическим Евангелиям. Он «ожидает только одно блаженство (мессианское, которое есть в то же время и вечное), один суд (суд Мессии – Сына Человеческого в начале Царства Божия, который совершается над пережившими бедствия из последнего поколения и одновременно над воскресшим человечеством), и одно Царство (Царство Мессии – Сына Человеческого, которое в то же время есть вечное Царство Божие)» [там же].

Синтез апостола Павла, по мнению Швейцера, состоит в том, что, придерживаясь почти полностью последовательности событий, принятой

книжниками и фарисеями, он корректирует ее с учетом непредвиденного факта – состоявшегося перед бедствиями конца явления Мессии – Иисуса Христа. Тем самым в их апокалиптическую схему вводится третий этап, предшествующий мессианскому Царству, которое ведь не предусматривает ничьего воскресения к вечному Царству Божию. Введение и описание этого этапа является исключительно достижением апостола Павла, который, таким образом, получает возможность объяснить как отсрочку второго пришествия, так и непостижимые случаи смерти членов христианской общины до парусии.

Теперь Швейцеру становится понятным полное отсутствие у апостола Павла упоминаний об учении Иисуса. Поскольку для Апостола, как и для всех, это учение было по преимуществу и даже исключительно эсхатологическим, то и устарело оно тотчас же, как только не оправдалось (вернее же сказать, его так никто и не понял, в том числе и апостол Павел). Учение Иисуса Христа оказалось полностью заслоненным в глазах апостола Павла фактом Его воскресения и вытекающими из последнего следствиями.

Главным из них является возможность конкретизации довольно неопределенного в системе эсхатологических представлений позднего иудейства состояния участия в мессианском Царстве. Именно здесь начинаются самые важные расхождения апостола Павла с эсхатологической схемой его учителей, для которых такое участие вовсе не имплицитно подразумевает состояния бессмертия, резервируемого ими для Царствия Божия. Воскресение Иисуса Христа открывает апостолу Павлу возможность введения совершенно неизвестного ни пророкам, ни апокалиптикам промежуточного воскресения мертвых, а именно, «умерших о Христе» (1Фес.4,14; 1Кор.15,18), в момент второго пришествия Христа. Но при этом ему приходится с логической неизбежностью утверждать, что верующие, находящиеся к этому моменту в живых, также должны претерпеть некоторое превращение, чтобы оказаться каким-то образом однородными воскресшим. Как именно будет выглядеть это превращение, никто, конечно, не может сказать, и в Послании к Коринфянам Апостол преподносит им это учение как великую тайну (1Кор.15,50-53).

Павел уже не может, естественно, принять вариант Ездры (3 Езд.7, 28-35), который заставлял и Мессию – Сына Человеческого, и всех Его соратников сначала умереть, чтобы затем со всеми воскресшими мертвецами сделаться соучастниками непреходящего бытия. Факты ведь говорят другое – Мессия, действительно, умер и, более того, воскрес, верующие же, в большинстве своем все живы. Выход из создавшейся трудности как раз и дается мистическим представлением о бытии во Христе.

«Мысль Павла, – пишет Швейцер, – такова, что верующие таинственным образом соумирают и совоскресают со Христом и, таким образом, изымаются из своего естественного существования и становятся неким классом человечества «для себя» (Menschheitklasse für sich). Когда наступит (anbricht) мессианское Царство, те из них, кто еще остался в живых, не будут естественными людьми, как прочие, но такими, которые, проделав как-то со Христом смерть и воскресение, смогут потому соучаствовать в образе воскрешенного бытия (Seinsweise der Auferstehung), тогда как остальные подпадут смерти» [IV, 147].

Швейцер указывает еще и другой, логический путь, по которому апостол Павел должен был прийти к мистике бытия во Христе. Факт воскресения Христа неминуемо ставил «мыслящую веру» перед вопросом: а точно ли еще продолжается «естественный зон», или же каким-то образом присутствует уже сверхъестественный? Внешне все как будто осталось по-прежнему. Однако «определяющим для характера периода между воскресением Иисуса и его возвращением является не внешняя видимость, а вид действующих в нем сил... За остающейся неподвижной внешней видимостью естественного мира идет его превращение в сверхъестественный, как изменяется за занавесом сцена» [IV, 149]. Преходящий и непреходящий миры как бы вставлены один в другой и поэтому вера в настоящее (Gegenwartglaube), т.е. в воскресение Христа, практически совпадает с верой в будущее, т.е. с эсхатологическими чаяниями. Решительное отличие этой мистики от всех прежних, в которых также осознавалась причастность человека двум мирам, состоит в том, что она основана не на чистом мыслительном акте, а на состоянии мира, и является поэтому не созерцательной, а действительной.

Единственным мыслимым способом усвоения и реализации сил воскресения является для избранных к мессианскому Царству вступление в общение с Иисусом Христом, благодаря чему на них перейдут действовавшие в Нем силы. Но это и есть то, что апостол Павел называет общиной святых, т.е. «предопределенная общность избранных мессианского Царства между собой и с Мессией» [IV 151]. Идея предопределения играет важнейшую роль в системе мысли апостола Павла, так же, впрочем, как и в учении Иисуса Христа. Она, главным образом, и определяет значительное сходство Павловой мистики единения со Христом с мистикой Мессии – Сына Человеческого в учении Самого Иисуса. Как Тот, кто в грядущем Царстве явится с небес в виде Сына Человеческого, Иисус придает огромное значение личной связи с Ним Его учеников и последователей. Совпадающими, а именно, эсхатологическими величинами является поэтому в учениях обоих «Церковь» (Мф.16,18), основанная Иисусом на камне исповедания Петра, и десятки раз упоминаемая апостолом Павлом, в единственном и множественном числе, «Церковь Божия».

Разница же заключается в том, что исторический факт воскресения Христа дает возможность Павлу мыслить и описывать мистические состояния чрезвычайно осязательно и реалистически. Его «бытие во Христе» означает не простое мысленно-молитвенное общение в ожидании (теперь уже второго) пришествия Мессии, но соучастие со Христом в новой телесности Воскресения.

Силы, действовавшие в прославленном теле Иисуса, продолжают свое действие в избранниках мессианского Царства хотя и тайно, но от этого не менее реально. Основная трудность всякой мистики – взаимодействие естественного и сверхъестественного – разрешается, таким образом, у апостола Павла динамически: с преображенной телесностью Иисуса общаются уже не естественные, а сверхъестественные существа, ставшие таковыми именно благодаря постепенному действию преображающих мировое бытие сил. Швейцер сравнивает этот процесс изменения мира с выходом суши (вечное бытие) из океана преходящести последовательными толчками [IV,165.] Первый такой остров стал зримым в

воскресении Христовом. Весь материк вечности появится в результате всеобщего воскресения мертвых. Это и будет описываемая Павлом в 1Кор.15,26 победа Сына Божия над ангелом смерти, который упоминается в другом месте (Рим.8,38), как первая в ряду сил, препятствующих их общению с «любовью Божией».

Другим таким препятствием как раз и являются предписания закона, вопрос о связи которых с эсхатологической мистикой был поставлен Швейцером выше (см. стр. 76). Вспомним, что и согласно учению Иисуса (Мф.5,18) действие закона простирается лишь до начала мессианского Царства. Негодование Апостола против тех, кто продолжает отстаивать необходимость обрезания и других предписаний закона, объясняет Швейцер, вызвано их нежеланием понять, что вера в Иисуса Христа есть не просто пассивное ожидание парусии, а существенный переход в другой порядок бытия. Они, так сказать, прозевали бой мировых часов, возвестивших начало эпохи воскресения мертвых. Состояние «под законом» (Рим.6,14; 1Кор.9,20; Гал.3,23; 4,4;...) или «в законе» (Рим.2,12; 3,19; Гал.3,11) тождественно поэтому для Апостола с состояниями «во плоти», «во грехе» и противоположно состояниям «во Христе», «в Духе». Швейцер полагает даже, что формула «во Христе», менее точно выражающая суть дела, чем «со Христом», образована по аналогии и как антитеза к перечисленным выражениям типа «во плоти».

Швейцер подчеркивает этот момент ввиду того, что выражение «во Христе», встречающееся в посланиях апостола Павла значительно чаще, чем эквивалентные ему «со Христом» или «Христос в нас» дало основание многочисленным интерпретаторам Павловых текстов истолковывать его мистику по аналогии с эллинистической. На самом же деле, наоборот, частота употребления этого выражения, то, что верующие практически все должны совершать «во Христе» – говорить (2Кор.2,17), знать (Рим.14,14), любить (1Кор.16,24), работать (Рим.16.3,9,12), радоваться (Флп.3,1; 4,4; 4,10), обогащаться (1Кор.1,5), быть сильными (Флп.4,13) и слабыми (Флп.2,24) и т.д., свидетельствует о коренном отличии этой мистики от эллинистической, в которой «повседневная жизнь проходит рядом с мистической и без связи с ней» [IV, 181]. Мистическое тело Христа, о пребывании в котором говорит эта формула – «не образ или представление, порожденное символическими или этическими домыслами (erwagungen), а натуральная величина». Апостол мыслит общение со Христом настолько естественно-телесно, что не боится даже уподобить его телесному общению мужчины и женщины, употребляя в обоих случаях недвусмысленное слово «прилепиться» (κολλησθαι)*, заимствуемое им из греческого перевода книги Бытия (2,34).

По той же причине беспорен для Павла ответ на вопрос: освящает ли верующий супруг неверующего? – Естественно, поскольку они находятся в телесном общении, от которого Апостол поэтому и не советует уклоняться (1Кор.7,5-14). Чисто телесной природы, таким образом, и святость детей, рожденных от брака верующих супругов, и теоретическая возможность доставившего так много хлопот экзегетам «крещения ради мертвых», которую Апостол ни в коем случае не отрицает.

Совершенно понятным становится с такой точки зрения и несколько странный для нас список самых тяжелых грехов по апостолу Павлу. Это грехи «против тела»

(1 Кор. 6,18), т.е. против сверхъестественной телесности верующих: блуд, обрезание после крещения и участие в «трапезе бесовской». «В то время, как все другие прегрешения лишь вредят общению со Христом, эти три его вообще сразу уничтожают [IV, 187] Такое телесно-осязательное представление Апостола о спасении и прочих духовных реальностях объясняется прежде всего тем, что он разделяет позднеиудейские воззрения на душу, как нечто телесное. Следуя религиозно-философской моде того времени, Швейцер утверждает, что рассуждения апостола Павла о наготе души и облечении ее в небесное жилище (2 Кор.,5), в нетление и бессмертие (1 Кор.15,53-54) и в Христа (Гал.3,27, Рим.13,14) – восточного происхождения (ветхозаветного и древнеперсидского). Вместе с тем он и здесь подчеркивает принципиальное отличие этого комплекса представлений от практики эллинистических мистерий с их символически-театральными облачениями и переодеваниями.

3. Формы бытия во Христе и отношение к закону

Далее Швейцер более подробно останавливается на некоторых аспектах описанной им теории апостола Павла о соумирании и совоскресении со Христом. Он утверждает, что под соумиранием Апостол понимает преимущественно те страдания, которые переносят верующие во Христа от притеснений и гонений – иудеи от своих живущих под законом соплеменников, а эллины – от языческой массы населения Империи. При этом страдания, которые имеет в виду Павел, качественно отличаются от часто упоминаемых в 1-м Послании апостола Петра искушений и страданий за Христа. Последние суть предмессианские бедствия, которые члены общины разделяют со всем миром, только в усиленной степени. Страдания же, описываемые апостолом Павлом, уже не имеют отношения к предмессианской эпохе – ведь она началась и окончилась страданием и воскресением Христа – но являются именно образом умирания со Христом или во Христе. К этой идее, по мнению Швейцера, апостол Павел приходит под влиянием «преизбытка страданий, которые выпали на его долю с тех пор, как он начал возвещать Христа» [IV, 209]. Несколько страниц Швейцер посвящает перечислению страданий Апостола по Деяниям и его собственным посланиям. Но особенно подробно останавливается исследователь на душевных страданиях апостола Павла, причиненных ему непониманием и открытой враждой со стороны «лжебратий» (2 Кор. II,26), под которыми надо понимать прежде всего Иерусалимскую общину и тех, кого он иронически называет «чересчур» (οὐτὲρ ἵσχυ) апостолами» (2 Кор. 11,5).

Но все эти сверхъестественные страдания лишь укрепляют Павла в уверенности, что он – «единственный истинный апостол Иисуса Христа, хотя бы ему и отказывали в праве называться этим именем. За всем, что с ним случается, стоят ангельские существа, которые умышляют все это против него, потому что он хочет воспрепятствовать людям снова попадать под их власть в ложных мыслях о законе и обрезании» [IV, 222], поэтому и то, что он стал «посмешищем ангелов и людей» (1 Кор.4,9), доказывает Апостолу лишь, как далеко продвинулся он в «мертвости» (2 Кор.4,10) со Христом, а стало быть, и как успешно действует в нем «жизнь Христа». И это, конечно, даже важнее, чем восхищение до третьего неба и рая.

Основной и единственной формой проявления совоскрешенности Христу является, по апостолу Павлу, обладание Его Духом. Досконально проанализировав все пневматологические высказывания Апостола, Швейцер делает вывод, что его представления о Духе также весьма сильно отличаются от тех воззрений, которые имела на этот счет иерусалимская община во главе с первыми апостолами. Если прочие ученики Христа, как явствует из события Пятидесятницы и речи апостола Петра, рассматривали излияние Духа как чрезвычайное и чудесное явление предмессианского времени, предсказанное пророком Иоилем, то представления апостола Павла ближе к мысли старших пророков (например, Иез.36,26-28) о совместном обладании Духом Божиим Мессии и участников мессианского Царства. «То, что обычная вера рассматривает как чудо предмессианского времени, становится для него явлением мессианского» [IV, 230]. Однако Апостол не останавливается на пророческом представлении о Духе как познавательно-этическом принципе. После Воскресения Мессии Святой Дух становится уже принципом онтологическим, полностью определяющим бытие верующих через их причастность духовной телесности Христа.

Бытие во плоти является теперь для избранных лишь внешней видимостью. Поэтому всякое предание этой видимости характера действительности («мудрование плотское», Рим.8, 6) есть смерть, то есть небытие. Проявления же Духа могут быть самыми различными (I Кор.12, 4-11), и свою проповедь апостол Павел рассматривает как одно из наиболее сильных и важных. Действие Духа Христова в нем самом для Апостола настолько несомненно, что он не считает даже нужным хоть как-то сослаться на учение Христа или вообще его упоминать, хотя неоднократно воспроизводит довольно точно Его мысли и слова, известные нам из Евангелий.

После разъяснений о формах проявления соумирания и совоскрешения Христу Швейцер снова возвращается к вопросу о влиянии мистического учения апостола Павла на его отношение к ветхозаветному закону. Исследователя интересует, каким образом связано это учение с тем, что он называет теорией status quo, изложенной Апостолом в 7-й главе I-го Послания к Коринфянам, т.е. почему верующим из иудеев позволительно и естественно и дальше жить согласно закону, для обращенных же из язычества и следующих тому же закону «нет никакой пользы от Христа»?

Прежде всего Швейцер выясняет, что обращение апостола Павла к язычникам нельзя объяснить его неудачами среди своих соплеменников, в частности, разногласиями с иерусалимской общиной. Перенесение проповеди за пределы Палестины связано с представлением Апостола о необходимости «полного числа тех, кто должен приобщиться благовестию, для прихода Царства». Этот взгляд характерен для всей апокалиптической литературы и отчетливо выражен, например, в III-й книге Ездры. Расхождения же с иерусалимской общиной относительно необходимости обрезания для обращенных язычников, столь драматически отраженные в Послании к Галатам, обусловлены опять-таки различием в осознании смысла спасительных смерти и воскресения Христа.

Осознающий свое духовно-телесное обновление во Христе язычник или иудей относится к своей видимой природе как к купленному на слом дому, который нет

уже никакой необходимости ремонтировать (т.е. принимать предписания закона или отказываться от них), не говоря уже о том, что это запрещено контрактом о покупке. Все, что относится к естественному порядку бытия, в том числе и закон, как бы хорошо и даже свято (Рим.7,12-18) оно ни было, теряет значение и смысл для сверхъестественного. «Тот, кто придает значение заповедям относительно плоти, тем самым доказывает, что он и живет по плоти» [IV, 269]. Поэтому так негодует Апостол на проповедников Евангелия, понуждающих язычников к обрезанию, хотя они либо просто одурачены ангельскими существами (см. выше), которые «хотят спасти для себя все, что еще можно спасти», либо еще и боятся преследований и мести со стороны последних (Гал.6,12). Пример таких страданий за Крест Христов они видят в самом Павле. «Он даже не пытается опровергать слухов о том, что и он проповедует обрезание. Преследования, которым он подвергается, свидетельствуют обратное (Гал. 5,11)» [IV, 271].

Швейцер прослеживает перипетии скрытой и явной борьбы вокруг закона, отраженной во всех посланиях апостола Павла. Ее исход неутешителен для «апостола языков» – недругам удастся в конце концов совершенно подорвать его авторитет в языческих общинах и разжечь против него ярость всего иудейства [IV, 274]. Лишь разрушение Иерусалима «обращает проигранное сражение в победу», однако ценой потери практически всего иудеохристианства. Швейцер не может отказать себе в удовольствии констатировать в заключение этой главы, что «в лице Павла первый христианский мыслитель выступает против авторитета Церкви и разделяет участь тех, кто после него предпринял то же самое. При этом уже здесь происходит то, что выступившая против церковного учения правда мысли сама впоследствии становится самоочевидной в церковном учении» [IV, 275]. Но если что и самоочевидно, так это то, что подобные поверхностные аналогии с примесью личных антипатий не украшают серьезный богословский труд. Продолжая тему «Мистика и закон», Швейцер далее демонстрирует приложение своей теории о доминирующем значении мистики бытия во Христе у апостола Павла на сложном вопросе об оправдании верой. Положение об оправдании «одной верой», как известно, легло в основу лютеранского учения о спасении и поэтому для нас особенно интересно проследить, как исследователь вскрывает ограниченность богословия родоначальника протестантизма в этом вопросе.

Швейцер убедительно доказывает, что само выражение «оправдание верой», с небольшими вариациями употребляемое Апостолом, является сокращенной формой сложного оборота «праведность на основе веры через бытие во Христе», которое наиболее точно выражает мысль апостола Павла. Краткая же формула, помимо доходчивости, обладает еще тем преимуществом, что представляет собой точную оппозицию «оправдания законом» (Гал.3,11 и др.) и, таким образом, удобна в полемике.

Примечательно, что рассуждения Швейцера в этом разделе часто приближаются по смыслу к православной аргументации против недостатков лютеранского богословия. Ученый упрекает своих предшественников в том, что они исказили учение апостола Павла о спасении, пытаясь вывести более общее, онтологического содержания, положение о бытии во Христе из частного, рационально-

индивидуалистического об оправдании верой. Но последнее не может служить основой даже общепризнанного учения об усвоении плодов спасительного подвига Христа, т.е. о постоянно обновляемом отпущении грехов как процессе, происходящем между Богом, Христом и верующим. Дело в том, что искупительная смерть Христа относится только к прегрешениям, совершенным до крещения (Рим.3,25), как это понимала и первохристианская община, и лишь открывает возможность покаяния.

Швейцер показывает, что «учение об оправдании верой есть лишь фрагмент учения о спасении». «Павел никак не связывает с ним другие блага спасения – обладание Духом и воскресение... Также и для обоснования этики и для учения о крещении и вечере Господней он не обращается к нему» [IV, 295]. Учение об оправдании верой вообще не могло быть выведено Апостолом из размышлений об искупительной смерти Иисуса, поскольку «в последней не содержится ничего такого, что требовало бы отрицания закона» [там же]. Наоборот, естественно было бы, как это и делали иерусалимские апостолы, рассматривать отпущение Богом грехов ради Христа как дополнение к закону. Свобода от закона и оставление грехов связаны у апостола Павла исключительно через мистику бытия во Христе. Искупительность смерти Христа состоит в самом факте этой смерти. Смерть и воскресение Христовы лишают силы плоть и связанные с ней беззакония. Верующий же посредством соумирания и совоскресения Христу (а не просто актом веры) также освобождается от бытия во плоти и связанных с ним грехов. «Дело заключается, таким образом, не столько в оставлении грехов, сколько в их уничтожении, которое фактически равнозначно оставлению. Это оставление грехов не усваивается, а происходит (nicht aneignet, sondern ereignet) в верующем постольку, поскольку тот проделал соумирание и совоскресение со Христом» [IV,296]. Именно в этом смысле Апостол пишет коринфянам, что «если Христос не воскрес, то вы еще во грехах ваших» (I Кор. 15, 17). Если бы отпущение грехов выводилось Павлом не из мистики совоскресения Христу, то он, вместе с другими, соединял бы дарованное Богом отпущение грехов со стремлением к законосообразной жизни, и это было бы естественно, потому что именно закон возбраняет прегрешения.

Фактически же все три положения: свобода от закона, оставление грехов и оправдание верой рассматриваются Апостолом как одно целое. Неясность и запутанность возникают лишь тогда, когда он хочет вывести одно из другого, минуя мистику, которая лежит в основании всего. Это и происходит в 3 – 5-х главах Послания к Римлянам, где развивается весьма замысловатая цепь рассуждений с привлечением Авраама и прочих ветхозаветных пророчеств. Она фактически тут же становится ненужной, т.к. начиная с 6-й главы те же следствия гораздо естественнее выводятся из мистики бытия во Христе. Кроме того, на пути такой логики Апостол вынужден допускать сомнительные положения вроде бесполезности дел закона (Рим.3,20; Гал.2,16 и др.), которые бросают тень на любую деятельность ради спасения вообще. «Он отрезает себе таким образом путь к этике, – замечает Швейцер. – А тем, кто впоследствии сделали его учение об оправдании верой центром христианского исповедания, трагическим образом дано было почувствовать, что они обходятся таким понятием о спасении, из которого логически

невозможно вывести этику» [IV, 301].

4. Мистика, таинства и эллинизация

Затем Швейцер переходит, наконец, к мистическому учению апостола Павла о таинствах, которое явилось, по его мнению, мостом, связавшим эсхатологическое христианство первого века с византийско-католической догматикой. Глава «Мистика и таинства» – самая крупная в исследовании. Кроме ее важности для всей концепции, это объясняется еще и тем, что в нее вошел материал ранней работы Швейцера «Проблема Тайной вечери на основе научных исследований XIX века и исторических сообщений».

Толкование апостолом Павлом таинств больше, чем какая-либо другая часть его учения, давало повод религиозным историкам и представителям либеральной теологии находить истоки его учения и мировоззрения вообще в эллинистической философии и культах. Поэтому исследователь прилагает здесь все усилия, чтобы проследить и показать происхождение взглядов апостола Павла на таинства из ветхозаветных и, ближайшим образом, эсхатологических представлений иудейства.

В общих чертах этот генезис, по Швейцеру, таков. В отношении крещения, корни этого таинства он вполне справедливо усматривает в предписаниях старших пророков (Ис.1,15-16; Иер.4,14; Иез.36,25-26; Зах.13,1) омовения ввиду предстоящего суда, излияния Духа и мессианского Царства. По мере того, как эсхатологические ожидания занимают центральное место в иудейской религиозности, «она становится религией спасения (Erlösung) и поэтому несет в себе потребность сакраментальности» [IV, 305]. Особенно способствует этому усиление трансцендентального элемента в эсхатологических чаяниях. Совершенным выразителем последних становится Иоанн Предтеча, который, на основании пророчеств Иоиля и Малахии, готовит народ к пришествию Илии и излиянию Духа. При этом, в соответствии со сверхъестественным характером грядущего Царства, «он и не пытается описывать ожидаемые события, а побуждает к покаянию и крещением помечает кающихся как тех, кто предназначен обрести благодать» [IV, 307].

Иисус полностью признает небесное происхождение и высшие полномочия Иоаннова крещения, но не считает его необходимым для присоединившихся к Нему галилеян – те, кто сейчас общается с Ним, будущим Мессией, тем самым уже помечены как избранники Царства.

Для первой христианской общины значение крещения как эсхатологического таинства восстанавливается в перспективе парусии. Чудесные явления, то и дело происходящие в общине верующих, особенно в связи с таинствами, – таково глаголение языками во время Трапезы Господней в день Пятидесятницы – суть явное исполнение пророчества Иоиля и признаки близости мессианского Царства. Крещение, которое совершают апостолы, не имеет, таким образом, никакого отношения к крещению Самого Иисуса, а является продолжением Иоаннова крещения и относится исключительно к Царству, а совершается «во имя Иисуса Христа» потому, что с Ним это Царство вскоре придет.

Точно так же Тайная вечеря, совершенная Иисусом накануне страданий, вовсе не послужила образцом для благодарственных трапез апостолов. Они просто

продолжают пророческую традицию, на основании которой устраивал Свои эсхатологические трапезы их Учитель (вспомним, что согласно «последовательной эсхатологии», таковой является и чудесное насыщение в пустыне у моря Генисаретского). «Если что-нибудь твердо установлено относительно древнейшей истории трапез общины, – пишет Швейцер, – так это то, что так называемые «установительные слова» при вкушении верующими не были повторяемы. Это следует уже из того, каким образом Павел преподносит их коринфянам – как то, что они уже один раз слышали от него, а теперь им надо повторить это еще раз. Не похоже, чтобы община знала их из ежесубботних собраний» [IV,322]. «Дидахи» тоже говорит только о благодарственных молитвах и ничего – об «установительных словах». Все эти молитвы и благодарения относятся исключительно ко второму пришествию Иисуса, о чем ярко свидетельствует, между прочим, ключевая роль формулы-возгласа «маран-афа» (Господь грядет), встречающаяся у апостола Павла, у автора «Дидахи» и в Откровении Иоанна.

Швейцер делает еще ряд проницательных наблюдений относительно первохристианских трапез, которые мы не будем здесь воспроизводить. Во всяком случае, надежно установленным он считает их характер эсхатологического таинства. Только допустив, что апостол Павел перенимает у иерусалимской общины этот их смысл, можно понять и то, что говорит он о них в своих посланиях. Таким образом, перестает казаться странной полная эквивалентность для Павла христианских таинств крещения и причастия ветхозаветным эпизодам прохождения израильтян через море и под облаком в пустыне, а также насыщение манной (1Кор.10,1-12). И те и другие суть «исходящие от Бога установления ради спасения» [IV, 34], понимаемого в одном случае как переход через море и пустыню, а в другом – в Царство. Такое отождествление, в смысле сакраментальности, исторического события и символического действия, совершенно недопустимое, кстати, в эллинистических мистериальных религиях, позволяет Апостолу толковать таинства весьма вещественно-фактически. Точно также, как недостойное поведение евреев лишило их права на вступление в обетованную землю, аналогичные прегрешения крещенных и причащающихся Телу и Крови не дадут им наследовать мессианское Царство. Очевидно также, что апостол Павел ничего не знает о метафизических изменениях хлеба и вина Трапезы. Оба евхаристические рассуждения в I Кор.10 и I Кор.11 включены в контекст поучений о питании вообще.

Новое в понимании апостолом Павлом этих эсхатологических таинств по сравнению с иерусалимской общиной определяется его мистикой бытия во Христе. Если для Трапезы первохристианской общины нормативны слова Спасителя о вине, которое Он будет пить с ними в Царстве, то для Павла таковыми являются как раз слова Христа о хлебе и вине как Его Телу и Крови. Точно так же крещение для него – не столько способ быть отмеченным в качестве избранника Царства, как действие «облечения во Христа» (Рим.6,1), т.е. усвоение образа бытия воскресения. Таким образом, крещение у него не подготавливает ко спасению, понимаемому как второе пришествие Христа, а уже спасает, то есть делает однородным грядущему Христу. Отсюда и абсолютно новая мысль об однородности причащающихся друг другу через совместное бытие во Христе, которое, как

следует опять-таки помнить, является, по Апостолу, не только духовным, но и телесным.

В смысле указания на общее участие в новой телесности воскресения надо понимать и слова Христа о хлебе и вине таинства как Тела и Крови, которые отнюдь не являются установительными или освящающими. «Никакая материя, кроме человеческого тела, не может для него (апостола Павла) стать Телом Христовым», – утверждает Швейцер [IV, 354].

Павлово понимание, однако, открывает дорогу эллинизации христианства, средоточием которой становится как раз представление о хлебе и вине причащения, как Плоти и Крови Христа. Творцами новой, греческой формы христианства Швейцер считает Игнатия (Богоносца), Иустина и автора четвертого Евангелия, личность которого, по его мнению, установить теперь уже невозможно.

«Знаменательно, что у них (и во всем греческом богословии) выражение «плоть» заступает место единственно оправданного в словах Иисуса на Тайной вечере «тело» [IV, 357]. Эллинистическое мышление органически неспособно представить себе воскресение таким образом, что душа, мыслимая в иудействе телесной, после смерти как бы обнажается, а при воскресении одевается в некую новую телесность. Эта слишком вещественная образность заменяется дуалистическим по происхождению пониманием спасения как связи материи с духом, как бы пропитывания ее последним. Впервые такое соединение реализовалось во Христе, который является воплощенным Духом или Логосом, и воскресение Которого явилось лишь выражением того факта, что эта связь неподвластна смерти. После Его воскресения такое соединение продолжается в хлебе и вине Трапезы Господней. Проникновение Духом во время благодарственной молитвы делает их тождественными Плоти и Крови Христа (но не исторического Иисуса), и, таким образом, вкушение их верующими является подготовкой плоти последних к состоянию воскресения (= бессмертия и бытия в Боге).

Отсюда становится ясной промежуточная роль сакраментальной мистики апостола Павла, по Швейцеру. Именно благодаря его учению о бытии во Христе будущее время синоптических Евангелий и Деяний заменяется настоящим Евангелием от Иоанна и посланий святого Игнатия, и трапеза радости и ликования по случаю скорого возвращения Христа становится трапезой наличного соучастия в Телесном Христовом. Эсхатологический фон, без которого немыслима мистика бытия во Христе, постепенно меркнет, и его место заступает набирающее силу учение о Христе-Логосе (Logoschristus, как выражается Швейцер). Оно чрезвычайно упрощает всю проблему спасения как Царства Божия.

Дело в том, что в мистике апостола Павла таинства освящают верующих не ко всеобщему воскресению, а лишь к участию в мессианском Царстве. Для получения вечного блаженства никакой необходимости в таинствах нет. Все праведники всех поколений воскреснут для вечного Царства Божия. Иисус же пришел для избранных лишь последнего поколения, и действительность таинств простирается лишь на отрезок времени до мессианского Царства. И грехи после крещения, а также недостойное участие в таинстве Тела и Крови ведут вовсе не к вечному проклятию, а просто к смерти, «как и прочие», и, следовательно, к лишению участия в

мессианской славе Христа, – точно так же, как иудеи, согрешившие в пустыне, умерли, не увидев обетованной земли.

Эта теория двух блаженств стоит и падает вместе с эсхатологическими ожиданиями. В новом понимании действием таинств является бессмертие вообще. Оба царства сливаются в одно; спасение представляется теперь не как уверенность в участии в мессианском Царстве, а как будущее воскресение к Царству Божий. Такое представление подготовлено учением апостола Павла о воскресении «умерших во Христе» при наступлении мессианского Царства. Ведь «умершие во Христе» – это те, кто осуществил при жизни «бытие во Христе», а оно, в свою очередь, реализуется с помощью таинств. Обратный ход заключений приводит к положению о необходимости таинств для воскресения, понимаемого как бессмертие. Диахронические, эсхатологические моменты – соумирание, совоскресение и мессианское Царство – при переходе в эллинистическую мировоззренческую среду выпадают, и таинства осознаются просто как «лекарства бессмертия» (свт. Игнатий).

Сама формула «во Христе», часто фигурирующая в посланиях Игнатия, означает у него лишь «некоторое мистическое переживание в общении со Христом» [IV, 441]. Ее осмысление возможно для него только с помощью представления о соединении духа с плотью. Но в то время, как у апостола Павла Дух соединяется лишь с преображенным существом человека, умершего и воскресшего со Христом, соединение духа в эллинистическом образе мышления происходит с натуральным человеком, с его плотью, которая от этого получает несвойственное ей до этого качество бессмертия. Иначе говоря, «у Павла дух связывается с духовной личностью человека, а у Игнатия – с его плотской телесностью» [IV, 443]. Поразному понимается у обоих и спасительная заслуга Иисуса Христа – если для апостола Павла она состоит в том, что с Его воскресением наступает эпоха всеобщего воскресения, то для Игнатия в Его личности выполняются дотоле несуществовавшие природные предпосылки воскресения. Далее, если для апостола Павла трапеза Господня как бы затеняется крещением, то для Игнатия и Иустина, наоборот, крещение является лишь введением в евхаристию. Только в хлебе и вине последней единение Духа с материей представлено в усвояемом виде. Но и это единение и усвоение возможны лишь в истинной Церкви, т.е. в той, где исповедуется «Иисус Христос, пришедший во плоти (εν σαρκι εληλυθота)». Таким образом отменяется и категорическое запрещение апостола Павла разуметь Христа по плоти (Кор.5,16).

Вполне законченную и логически совершенную форму принимает эллинистическое осмысление христианства в Евангелии от Иоанна. Как уже было сказано, Швейцер не берется решать проблему авторства четвертого Евангелия. Для него лишь очевидно, что в начале второго века некая великая личность, идентифицировать которую теперь уже нет никакой возможности, решается «в пределах разумного (sinngemass) восполнить недостающее и написать Евангелие, в котором Иисус выступает как Логосхристос и возвещает спасение через переживаемое в общении с Ним действие Духа» [IV, 453]. Фундаментальное отличие эллинистической мистики четвертого Евангелия от эсхатологической

мистики бытия во Христе состоит в понимании нового состояния как перерождения и в расширении бытия во Христе до бытия в Боге, которое, как мы уже знаем, неизвестно иудейской теологии. В силу этих двух особенностей христология и учение о спасении приобретает в Евангелии от Иоанна сугубо сакраментальный характер. Логос-Христос выступает здесь не просто как воплощенное Слово, но вместе с тем и прежде всего – как носитель таинств.

Швейцер излагает следующую схему концепции 4-го Евангелия: Христос-Логос в своем земном бытии представляет собой первое и единственное воплощение Духа как логоса. «Он возвещает истину и приоткрывает свою жизненную силу, возвращая мертвым естественную жизнь». Возвещаемая истина состоит в том, что после Его смерти и возвращения к Отцу в мире будет действовать Его Дух, который будет сообщаться в крещении (посредством воды, соединенной с Духом), а затем, связанный с веществом хлеба и вина, – видоизменять плоть верующих, обеспечивая им, таким образом, телесное воскресение для вечной жизни. Пока Христос на земле, никакого крещения или причащения быть не может. Собственное крещение Мессии имеет смысл только как указание Иоанну, а через него народу на явление Христа – Сына Божия.

Все остальные события деятельности Христа в Евангелии от Иоанна имеют исключительно сакраментальное значение, и среди них нет ни одного, которое не указывало бы тем или иным способом на таинства. Так, Швейцер отмечает, что «во всех чудесах, кроме тех, которые открывают Иисуса вообще как носителя воскресения, какую-нибудь роль играет вода». Крещение, превращение воды в вино в Кане, колодец в беседе с самарянкой, Овчая купель в Иерусалиме, послушная Христу вода в морской буре, слюна и силоамский пруд в исцелении слепого, наконец, кровь и вода, вытекающие из пронзенного ребра и столь торжественно засвидетельствованные любимым учеником – все это литературно-догматический прием, имеющий целью привлечь внимание к грядущим таинствам и проиллюстрировать принципиальное положение о том, что Дух сообщается только в соединении с материальным носителем.

Любопытно истолкование Швейцером омовения ног учеников в последний вечер Его земной жизни (ведь для автора четвертого Евангелия никакой Тайной вечери быть не могло, потому что хлеб и вино получили возможность превращаться в Плоть и Кровь только после воскресения Христа и сошествия Духа). Оказывается, это тоже догматическая уловка. Евангелист выходит таким способом из трудности, состоящей в том, что ученики должны после ниспослания им Духа крестить людей, не будучи в то же время сами крещены. Евангелист заставляет Христа разделить крещение учеников на два акта: первый образует как раз омовение ног водой, смысл которого они поймут только позднее (после сообщения Духа, т.к. до этого они, по Иоанну, вообще ничего не способны понимать), во втором Он дает им Духа дуновением (Иоан.20,21-23), делая их тем самым полноправными носителями Духа в соответствии с наставлением Никодиму: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие».

Вообще, по Швейцеру, каждое слово и действие Христа-Логоса нагружены догматически-сакраментальным смыслом и работают на концепцию. Даже сама

смерть Мессии, похоже, нужна евангелисту только для того, чтобы обосновать таинства. И уж, конечно, совершенно невозможно для него поверить, чтобы Христос – предвечное Слово Божие – праздновал какую-то еврейскую пасху. Все иудейское вообще имеет для него ценность и смысл исключительно как указания и прообразы. «Поэтому известие о том, что Иисус перед смертью устраивал пасхальную трапезу, он вытесняет другим – что в день заклания пасхального агнца Он сам принял крестную смерть (Иоан. 13, 1-2; 18, 28)» [IV, 473]. Столь остроумному разрешению общеизвестной проблемы расхождения синоптиков и Иоанна в дате смерти Христа нельзя не отдать должного. Сравнивая отношение апостола Павла и эллинистического христианства к преданию, Швейцер делает заключение: «Мистика Павла насилует факты естественного состояния мира, иоанновская же – истории» (там же). В этом и заключается для него важнейшее типологическое отличие эсхатологического иудейского образа мышления от греко-эллинистического, для которого естественная и сверхъестественная мировые эпохи вовсе не разделены столь катастрофически, как это предполагали, различаясь друг от друга в деталях, апостол Павел и более консервативные апостолы. Сверхъестественный зон для Иоанновой традиции наступает не с воскресением Христа, как у Павла, и не с Его вторым пришествием, как для иерусалимской общины, а с Рождеством. То же самое и с Судом («грядет час и ныне есть»), и с упразднением закона. «Возвращение Христа как действующего в таинствах Духа и есть уже пришествие суда» [IV, 475]. Соответствующий характер имеет и эсхатология малоазийской школы.

Наблюдения Швейцера над ходом превращения эсхатологической мистики в эллинистическую приводят его к заключению о том, что критика противников теории Гарнака об эллинизации христианства во втором веке несостоятельна и последнюю следует принять, отвергнув только взгляд Гарнака на апостола Павла как на первого эллинизатора. Это положение только вредит его теории, т.к. обязывает объяснить неестественный процесс двух эллинизаций. Концепция эсхатологической мистики Апостола ставит все на свое место, представляя Павла как бы посредником, облегчающим путь эллинизации.

Завершает эту главу Швейцер обсуждением сравнительных достоинств той и другой мистики. Эллинистическая представляется ему более простой и способной к приспособлению в условиях меняющихся мировоззрений. Ее высокая логическая организация, однако, мешает религиозной непосредственности, которой в высшей степени обладает могучая система мыслей и чувств великого Апостола – результат его переживания общения со Христом. Наконец, по мнению Швейцера, эллинистическая мистика органически неспособна породить из себя такую этику, которая шла бы хоть в какое-то сравнение с Павловой.

Любовь в Иоанновой теологии – больше метафизическая, нежели этическая величина, а в ее культивировании, в общем-то, и состоит все этическое содержание Евангелия от Иоанна и его посланий. Позднейшее греческое богословие, считает Швейцер, вынуждено обращаться за этическим содержанием к высказываниям Иисуса из синоптических Евангелий, а еще больше – к популярной стоической философии. И вообще – «этика в ней должна бороться за существование» [IV, 482].

Вещественно-материалистическая интерпретация таинств в этой мистике,

граничащая с магизмом, полагает он, также не содействует духовно-этической активности личности, поскольку усвоение Духа в таинствах представляет собой фактически совершающееся вне этой личности событие. И, наконец, необходимость упрощения и закрепления догматического каркаса христианского учения в борьбе с гнозисом, а затем с ересями «лишило его способности справляться с элементарными религиозными проблемами», которые во множестве возникают при взаимодействии религиозного учения с мировоззрениями различных эпох.

5. Замечания к мистической трактовке учения апостола Павла

Как видим, реконструкция мистической системы апостола Павла предпринята и осуществлена Швейцером с той же самой целью и тем же методом, что и «последовательно эсхатологическое» описание земной деятельности и учения Иисуса Христа. Эта цель – восстановить адекватную историческую перспективу при рассмотрении раннего христианства и освободить, таким образом, наше понимание содержания вероучения в течение первых десятилетий его существования от позднейших напластований, возникающих из-за перенесения в историческую реальность реальностей догматических или этических. Методика же, как совершенно понятно, определяется содержанием задачи, – если вся догматическая продукция последних восемнадцати столетий объявляется иррелевантной подлинному смыслу апостольского учения, то естественно отказать во всякой доверии всем источникам, которые можно заподозрить в неиудеохристианском происхождении. Таковы, прежде всего, половина Четвероевангелия (3-е и 4-е) в случае жизнеописания Иисуса, и половина корпуса Павловых посланий в случае учения Апостола языков. Не вдаваясь здесь в сложную проблему научного анализа аутентичности, например, пастырских посланий апостола Павла, заметим только, что реконструкция Швейцера сталкивается здесь с той же трудностью, которая была отмечена при обсуждении его «Очерка жизни Иисуса». Ограничившись заранее «предызыбранным» числом предполагаемых аутентичными посланий Апостола, исследователь строит на их основании систему, описывающую соответствующее им мировоззрение и исповедание, и затем с удовольствием обнаруживает, что оставленные в стороне источники этому мировоззрению действительно не соответствуют. Это, конечно, упрощенная схема, и вполне порочного круга в концепциях столь выдающегося ученого, естественно, нет, однако остается все же впечатление, что исследователь идет по пути наименьшего сопротивления литературного материала.

Ведь сам он при обсуждении (довольно поверхностном, хотя и ярком) проблемы аутентичности говорит, например, что отрицание подлинной принадлежности Павлу посланий к Ефессянам и Колоссянам создает не меньше трудностей для науки, чем ее признание [IV, 477]. Трудность разрешается способом, который едва ли отвечает требованиям научной строгости: «Какое бы решение ни было дано относительно сложной литературной проблемы посланий к Колоссянам и Ефессянам, оно не представляет особого интереса для обсуждения учения Павла» (там же, 78).

Время, однако, показало, что Швейцеру не удалось заразить таким своим равнодушием даже западных богословов. Для тех, кто прочитает главу об

упомянутых посланиях Апостола в капитальной монографии Схиллебекса, изданной сравнительно недавно [12], станет ясно, какие обширные и интересные задачи все еще ставят перед богословской наукой эти два небольшие текста. Следует, вместе с тем, признать и определенную методическую плодотворность такого упрощения. Оно позволило Швейцеру выбрать совершенно верный и совпадающий, в принципе, со святоотеческим, подход к системе воззрений апостола Павла как по своей сути мистической. Именно эта глубочайшая основа мышления Апостола долгое время пребывала в пренебрежении у протестантских богословов и проповедников, перетолковавших все его учение в рационально-моралистическом духе. Швейцер, конечно, со своей историко-реконструктивной позиции не может солидаризоваться с той обработкой, которую получила мистика апостола Павла в учениях восточных Отцов с их упором на очищение от страстей, индивидуальное созерцание и обожение в качестве эсхатологической перспективы. Однако мистические мехи, в которые в том и другом случае разливается вино апостольских Посланий, обладают значительно большей прочностью, нежели протестантская догматика, позволившая этому бесценному напитку рассосаться по скудельным сосудам сектантства.

Далее, допущение, наряду с эсхатологической темой, в круг мистических мыслей апостола Павла дополнительных представлений – с одной стороны, раввинистических, с другой, типологически близких индоиранским и греческим, естественно, обогащает образ Апостола, рисуемый Швейцером, и делает его более, так сказать, стереометрическим, нежели чересчур прямолинейно-эсхатологически детерминированное лицо Основателя христианства в теории «последовательной эсхатологии». Синтез этих трех компонентов осуществлен в построении Швейцера на редкость искусно и убедительно. Сомнение возникает только относительно однозначности, которую сам ученый считает достигнутой: не является ли его реконструкция лишь одной из самых убедительных, которые можно построить, взяв те же компоненты в другой пропорции или расширив их число.

Сочетание, осуществленное Швейцером, очевидно, исходит из предпосылок, положенных в основание «последовательной эсхатологии». «Мистика апостола Павла» существенно опирается на последнюю и, в свою очередь, оказывает ей дополнительную поддержку, особенно в описании перехода христианства на малоазийскую, а затем греческую почву. Это описание, возможно, – наиболее правдоподобная часть теории Швейцера. Для историка, вообще, анализ изменения концептуальных парадигм является самой выгодной областью исследования, поскольку опасность занесения собственных представлений в сознание движущееся значительно меньше, чем при реконструкции статики, как теоретической, так и конфессиональной. В поезд истории мысли тоже трудно садиться на ходу. Тем более, что личность апостола Павла (как и греческих святых отцов) – вполне естественная, по-человечески близка и понятна нам даже в гениальных полетах его духа, и поэтому в отношении «Мистики» не возникает такого соблазна, как относительно эсхатологической интерпретации деятельности Иисуса Христа.

Невозможно, однако, избавиться от впечатления, что все эти три поддерживающие друг друга ступени теории напоминают сложный акробатический этюд, устойчивость которого уменьшается вместе с прибавлением каждого

дополнительного элемента. Еще рискованнее выглядит он от того, что ученый ставит его на скачущую лошадь перехода от эсхатологических представлений к неэсхатологическим.

Здесь хочется отметить еще одну небольшую непоследовательность в построении Швейцера. Рассуждая так много о мистическом отношении апостола Павла к явлению Христа, рекомендуя и своему времени некоторого рода «мистику Иисуса», он почему-то совсем не заговаривает о мистическом сознании и самосознании Спасителя, хотя претендует на адекватное знание их содержания. Возьмем его подразделение мистики на два типа: примитивную и интеллектуальную. Каково будет в ней отношение Иисуса к Отцу? Представлять Его мистическим мыслителем интеллектуального типа нелепо, как это стало особенно ясно после работ самого Швейцера. Ученый мог бы, конечно, отнести самосознание Богосыновства к примитивной мистике (семейные отношения), но этому мешает декларируемая сверхъестественность. Но тогда возникает вопрос: неужели к последней относится буквализм мышления, выражающийся, по теории Швейцера, в дословном диахроническом понимании близости Царства и т.д.?

Если идти по пути этой классификации дальше, неясности возрастают. Иоанна Богослова Швейцер очевидным образом недолюбливает так, как если бы тот испортил гениальную систему мистики апостола Павла. Между тем, Иоанн является представителем мистики более высокого порядка, нежели Павел, т.е. интеллектуальной. Мистику апостола Павла Швейцер характеризует как промежуточную между примитивной и мыслящей, и тем не менее считает Апостола «святым-покровителем мышления в христианстве» [IV, 486].

Все подобные несоответствия в построениях Швейцера имеют один источник – безусловную и безоглядную этическую доминанту его мышления. Павел выше Иоанна этически – и это с лихвой возмещает «примитивность» мистики. Иисус не мистичен потому, что Его этика ограничена в своем действии отрезком времени от Крестителя до Царства.

То, что мы не изложили здесь швейцеровского анализа этики апостола Павла, не значит, что в его работе отсутствует соответствующая глава. Нет, такая глава есть, и это самая вдохновенная глава всей книги. Композиционно это кульминация труда, точка его золотого сечения, и хотя, действительно, никакая похвала не кажется чрезмерной в отношении великих творений Апостола, Швейцер здесь порой переходит границы обычной немецкой научной сдержанности. Иногда исследователь как бы теряет от почтительности дар речи и заполняет страницы текстами самого апостола Павла, перемежая их малосодержательными комментариями. Причину этой восторженности Швейцер не скрывает. Ведь Павел – один из немногих учителей нравственности, может быть, единственный, у которого повышенное онтологическое состояние адепта имплицитно подразумевает совершенное моральное поведение, причем без равнодушия к естественному миру, а, наоборот, с горячей заинтересованностью и в его совершенствовании. «Никогда не впадает он в искушение придавать мысли о том, что сущие во Христе, собственно, уже – сверхъестественные существа, такой вид, будто они теперь возвысились и над тем, что в естественном мире считается добром и злом» [IV, 388]. «Поистине

глубока ведь лишь та этика, – пишет он далее, – которая смогла то, что человек переживает и выстрадает, и то, что он совершает, этически оценить из одной и той же мысли» [IV, 393]. Именно такова и мысль о соумирании и совоскресении Христу. «Инобытие миру в действиях есть ведь лишь выражение свободы от мира через страдание и смерть со Христом».

Православный читатель теперь может с уверенностью ожидать, что протестантский мыслитель, высказав эти прекрасные мысли, непременно и скоро войдет с ними в какое-либо противоречие. В полной мере эти ожидания сбываются на страницах последней значительнейшей работы Швейцера, которую мы рассмотрим ниже, но путь этой непоследовательности прокладывается уже здесь. Ведь духовным элементом и средой, в которой совершается онтологически-этическое усовершенствование как верующих, так и находящегося под их воздействием мира, является, по апостолу Павлу, любовь, как это усиленно подчеркивает и Швейцер. И вот, оказывается, что эта величайшая христианская добродетель... бесперспективна.

В самом деле, если любовь, которая возвещается в Евангелии от Иоанна, есть не теплое человеческое чувство, а метафизическое отношение «логического» характера, если, далее, любовь, на которой настаивает Иисус Христос – только элемент «этики промежутка», и если, наконец, та любовь, без которой по апостолу Павлу, все другие нравственные ценности бессмысленны, есть лишь эсхатологически обусловленное «взаимоотношение между Богом, Мессией и избранными последнего поколения» [IV, 398] и «пребывает» (1 Кор. 13,14) только в перспективе «конца времен» (1 Кор. 10,11), то с уходом всего этого «материала представлений» [III, 877] в историческое прошлое ни о каком построении этики на христианской любви говорить уже не приходится, и надо искать что-то более «пребывающее».

Достижению такого результата немало способствовала и сама методика, выбранная для исследования мистики апостола Павла. Не говоря уже о том, что мистика вообще интересует Швейцера в той и только той степени, в которой она способна генерировать этику (а это уже известная ограниченность), спорной представляется сама возможность обсуждения мистики немистическим путем. Логический анализ мистики хотя до определенной степени и целесообразен, но дает возможность только обнаружить, где мистика начинается, ввести же в ее суть он не способен. Ведь и осуждаемое Швейцером либеральное богословие было, между прочим, и попыткой мистики – только рационально-оптимистической и поэтому весьма неуклюжей. Разрушив ее, забросив «исторического Иисуса» в Его времени и отказав богословию в компетентности приблизить Его к нам, Швейцер стал обязан построить собственную мистику, поскольку все остальные существующие типы мистики (в том числе и восточные*) он уже оценил как низшие по сравнению с новозаветной.

Представляется, однако, что он слишком рано покончил с последней. Истина, ведь, какие бы горы фактов и аргументации ни возводились, всегда обретается «в расселине скалы» (Исх. 33.22), т.е. в разрывах дискурсивно-логических смыслов. Это значит, что можно подойти к подножию горы (в данном случае, обнаружить,

где начинается мистика), даже взойти на нее (описать и прочувствовать ее) – но всего этого еще мало – надо войти в расщелину, то есть жить трансцендентальностью этой мистики. Последнее и реализуется, хотя, несомненно, только «отчасти» (1 Кор.13,9-10), в православной эстетике обожения (φίλοκαλία).

Для Швейцера же, после того, как он провозгласил мистичность оснований христианства и объяснил, в каких пунктах она возникает, дальнейшим направлением его богословских исследований могли быть либо истолкование этой мистики, либо демистификация, то есть пути или святоотеческий, или научно-теологический. Последний был неприятен ему как натуре мистической. Швейцер отдал должное работе В.Вреде, которая легла в основу магистрального направления новозаветных исследований протестантского богословия в XX столетии и которая, кстати, вышла в свет не только в один год, но даже в один день с «Тайной мессианства» и имела почти точно совпадающее с ней название, но вместе с тем сразу же высказал и полное неприятие этого направления. Для первого же пути требовались, конечно, совсем иные предпосылки и навыки мышления, нежели те, которыми обладал этот выдающийся мыслитель и замечательный человек.

Интересно и не случайно, что суть собственного мировоззрения Швейцера формально можно получить из названий его основных работ вычеркиванием главного – имен собственных. Из «жизни Иисуса» и «мистики апостола Павла» путем слияния и контракции вышла «мистика жизни».

ГЛАВА 3. МИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА ШВЕЙЦЕРА

Характеристика этического учения мыслителя, содержащаяся в заголовке этого раздела, самому Швейцеру не принадлежит, и даже больше того, он, думается, от нее отказался бы. О мистичности этики он почти нигде не упоминает и постоянно настаивает только на обратном – на том, что мистика (а лишь она может, по его убеждению, привести нас к истинным целям нашего и мирового бытия непременно должна быть этична. Это положение, с которым, конечно, трудно спорить – потому что и мы, ведь, стремимся за умствованиями, скажем, о троичном догмате не забывать положений Нагорной проповеди – это положение, повторяем, приводит его к построению этического учения, представляющегося не только загадочным, но и не совсем понятным – стало быть, мистическим.

Своеобразие основного мировоззренческого труда А.Швейцера – «Культуры и этики», как уже было сказано в начале нашей работы, состоит в том, что эта книга адресована, главным образом, секулярной среде, для которой религиозные ценности имеют значение не более чем общекультурное. Было ли это связано для ее автора с каким-нибудь насилием над своим мышлением или с другими потерями, сказать трудно – во всяком случае, он более или менее отчетливо изложил здесь то, в чем увидел спасение для европейской и мировой культуры – свою концепцию «благоговения перед жизнью».

Последняя занимает, однако, лишь треть книги, а перед этим полный жизненных и творческих сил 45-летний автор учиняет, как и в двух предшествующих больших

богословских трудах, изрядный разгром всем предшествующим этическим системам от Упанишад и Авесты до Маркса и Ницше. Как и ранее, мы воздержимся от прослеживания этой весьма увлекательной истории и сосредоточим внимание на оригинальных взглядах самого Швейцера.

Остановимся, однако, на главных принципах оценки Швейцером достижений его предшественников, поскольку эти принципы играют определяющую роль и при построении его собственной системы. Примечательно, насколько шире и масштабнее ставит он свою задачу по сравнению с великими моралистами прошлого, которые обычно отталкивались, в положительном или отрицательном смысле, от небольшого числа предыдущих концепций: так, Будда от ведизма, Аристотель от сократовских школ, Мэн Цзы от Конфуция, Спиноза от Декарта и схоластики, Кант от английского скептицизма, Шопенгауэр от Канта и Спинозы и т.д. Швейцер же обобщает и перечеркивает не более, не менее, как всю 2500-летнюю историю нравственных учений, не исключая (хотя и старается обойти это щекотливое место) и христианства. Ограничения, которым он подвергает искомый этический принцип, весьма серьезны.

В отношении общего взгляда на мир, из двух возможных крайностей – мироутверждения и мироотрицания (соответственно, оптимизма и пессимизма), этика должна избрать первый, иначе она, потеряв свой деятельный характер, перестанет тем самым быть и этикой. В отношении к индивидууму этическое поведение возможно на основе либо самосовершенствования, либо жертвенности (немецкое слово *Hingebung*, впрочем, несет смысл скорее самоотдачи, преданности). Швейцер считает, что из них этичен второй путь, – совершенство возможно лишь в порядке самоотдачи. Наконец, относительно методики выработки этического отношения возможны пути рационального построения или же мистического проникновения. Отдавая предпочтение второму методу, Швейцер, однако, подчеркивает необходимость рационального осмысления этической ценности любого факта или способа поведения. Более же всего отвратительна для мыслителя абстрактная мистика: «Абстракция – это смерть этики, ибо этика есть живое отношение к живой жизни». Отношение Швейцера к мышлению и познанию заслуживает особого рассмотрения. Прежде всего, он считает, что ни этическое поведение, ни, тем более, обоснование этики на основе познания мира невозможны. Вообще, «нет никакого идеального понятия (*Inbegriff*) бытия, а есть живое бытие в его разнообразнейших проявлениях». Этим роль познания принижается до служебно-технической. Тем почетнее роль, отводимая Швейцером тому, что он называет мышлением. «Мышление», оказывается, – это то, чего до сих пор не хватало как религиозным, так и философским попыткам обоснования этики, которые не обладали необходимыми «непосредственностью и естественностью в подходе к действительности» [II, 143].

Это очень важный момент построения Швейцера, который во многом определяет и его ответ на поставленный вопрос об основном нравственном принципе. Швейцер намеренно, как нам кажется, избегает не только обсуждения вопроса об отношении веры и знания, но и вообще слова «вера». Если попытаться представить из содержания «Культуры и этики», во что верит сам Швейцер, то не найдется,

наверное, ничего, кроме некоего расплывчатого «будущего человечества» (*Zukunft der Menschheit*) Еще за 15 лет до этого, обсуждая в конце своей «Истории исследований жизни Иисуса» возможность усвоения «евангелия Иисуса» нашим временем, он постоянно употребляет бинном «воля и надежда» (*Wille und Hoffnung*) Иисуса, которые должен воспроизвести в себе Его последователь, но нигде не заговаривает о вере. Трудно было бы и ожидать чего-либо другого от ученого, который, считая, что он понял исторический смысл проповеди и жизни Иисуса Христа, игнорировал не только пасхальное благовестие, но даже и *sola fide* Лютера, и тем самым прочно закрыл себе доступ к тому центру христианства, которым является вера.

С другой стороны, и по отношению к знанию, особенно метафизическому, Швейцер не питает никакого энтузиазма. Он разоблачает лицемерие большинства философов, которые, построив мировоззренческую систему, затем «выводили» из нее соответствующую этику. Фактически же, конечно, система всегда лишь обслуживала заранее облюбованную этику. Но и практическое, естественно-научное познание обладает для него очень сомнительной ценностью, поскольку оказывается чаще всего орудием порабощения личности и уничтожения жизни.

И вот, он находит хорошее слово (которое через десять лет подхватит Хайдеггер): «мышление». Ни в коем случае не следует, однако, искать какой-нибудь связи этого мышления с дискредитированным знанием. «Желать хитростью и насилием сделать мир понятным себе [I, 211] есть самое опасное искушение для «мышления». Мышление, беззаветную преданность которому исповедует Швейцер («о самом себе я знаю, что остался религиозным и христианином благодаря мышлению» [I, 247]), – это по преимуществу мышление о принципе благоговения перед жизнью.

Что же касается христианства, то самое лучшее, что может пожелать ему Швейцер, – это чтобы «христианство и мышление вступили в другое, нежели раньше, отношение, плодотворное для духовной жизни» [I, 245]. Следующее за этим пожеланием разъяснение о том, как обстояло дело «раньше», может, пожалуй, озадачить читателя, не усвоившего еще благоговения перед ходом мысли гуманиста: «Однажды, во времена рационализма XVIII века, христианство уже приходило в такую связь с мышлением. Оно сделало это потому, что мышление шло ему тогда навстречу с энтузиастичной, религиозного образа, этикой. В действительности же, мышление совсем не само создало эту этику, но неосознанно переняло ее у христианства. Когда затем оно вынуждено было ограничиться собственной, она оказалась настолько безжизненной и безрелигиозной, что не много уже имела общего с христианской. Вслед за тем порвались и связи между христианством и мышлением».

Логика этой мысли настолько же неожиданна, насколько и странна. Если рационализм XVIII века заимствовал материал своего мышления у христианства, то, надо думать, в случайной связи с мышлением состоял именно он, а не христианство. Если затем он перешел от христианской этики к своей собственной, то это может и должно означать, что прервались связи между христианством и рационализмом, между рационализмом и мышлением, если уж на то пошло, но

вывод, который делает Швейцер, поистине удивителен и не следует ниоткуда, кроме его неудержимой склонности заменить христианский разум на свой собственный.

Все подобные несоответствия, которых можно найти немало в этических рассуждениях мыслителя, происходят, в основном, от невыясненности используемых им ключевых понятий, которые встречаются попеременно то в мистическом, то в логическом их значении. Таковы, особенно, слова «культура», «прогресс», «совершенствование» и другие, которые Швейцер вынужден перенимать из лексики гуманизма Нового времени, вкладывая в них, в то же время, смысл, близкий то христианскому единобожию, то восточному пантеизму.

Если попробовать привести положения Швейцеровской этики к систематическому виду, то они выстраиваются в следующую схему:

1. Мир представляет собой систему не явлений или фактов, а этически значимых событий и процессов жизни, проявлений общей воли к жизни.

2. Мироззрение (*Weltanschauung*) поэтому неизмеримо важнее, чем научное познание мира, но оно само, в свою очередь, должно представлять собой жизневоззрение (*Lebensanschauung*).

3. Последнее предпочтительнее и потому, что в то время как мироззрение возможно оптимистическое и пессимистическое, позиция отрицания жизни неестественна и не может быть продумана логически, так как мы сами по существу суть жизнь.

4. Из способов познания и усвоения мира рациональному следует решительно предпочесть мистический, поскольку таинственна и непостижима сама жизнь.

5. Этически положительной не может быть никакая другая цель, кроме сохранения и поддержания жизни. Этим снимается проблема добра и зла как таковая.

6. Смысл жизни не лежит вне жизни. И религиозная, и атеистическая точки зрения на мир допустимы до тех пор, пока они не требуют жертвовать жизнью (моей или других существ).

7. Все современные общества основаны именно на подавлении личности и обесценивании жизни в пользу идеологий и технического прогресса.

8. Восстановление культуры, понимаемой как прогресс в гуманизации общества, возможно только путем усвоения обществом разумного, то есть этического миро- и жизневоззрения, сопровождаемого «господством разума над силами природы» [II, 46].

9. Единственным таким разумным воззрением и является принцип благоговения (*Ehrfurcht, veneratio*) перед жизнью. Все другие способы усовершенствования общества и культуры более или менее безнравственны.

Как пришел выдающийся мыслитель, столько лет и сил отдавший проблематике христианского учения, к такой секуляризованной форме этики, в которой рационалистические и мистические моменты перемешаны самым причудливым образом? – Перед Швейцером два способа построения аксиоматики морали: религиозный и феноменологический. Оба заключают для него опасности: первый – пессимизма и жизнеотрицания, поскольку с высшей точки зрения жизнь, действительно, призрачна, мучительна и довольно бессмысленна, второй – бездуховности, которой страдают все нравственные учения, ориентирующиеся на

видимое. Он, наверное, изрядно помучившись, останавливается на втором, компенсируя его врожденный порок сомнительным постулатом: этичность и есть духовность. «Этическая мистика спасет мир», – не устает убеждать нас Швейцер. Но что это значит? В йогических учениях этическое поведение служит подготовкой к сверхэтическим духовным опытам мистического свойства, в христианстве сверхэтическое мистическое богообщение дает плод этического поведения... Нет, – упрямится Швейцер, – ни то, ни другое, но этика одновременно есть и мистика. Рассмотрим, что мешает мыслителю пойти по религиозному пути построения этики.

Принять христианские предпосылки нравственности (а надо заметить, что нехристианская религиозная мораль для него вообще несостоятельна) не дают Швейцеру, скорее всего, требования универсальности и элементарности, которые он предъявляет к этике. Аутентичная же христианская этика, то есть этика самого Иисуса и апостола Павла, основана, как он уверен, на «своеобразии предполагаемого состояния мира» [IV, 385] и не может быть обоснована вне эсхатологических чаяний. К этому соображению, которое следует из высказываний самого Швейцера, мы можем добавить, что христианская этика действительно, так сказать, пасхальна, то есть основана на стремлении к реализации мистической, определяемой трансцендентной волей Божией цели, которая выявляется в фактическом событии воскресения Христа, делающем, однако, «состояние мира» достаточно своеобразным и для нас.

Швейцер видит, что диахронический подход не дает возможности обосновать этику вневременной значимости, и в этом он прав. Но попытка, которую делает он сам, представляется нам, при всем уважении к личности гуманиста, судорожной. В ее основании лежит близкое конфуцианству стремление возвысить имманентный принцип, который, как он прекрасно сознает, не способен санкционировать мораль, до трансцендентного. То, что он не ищет поддержки в церковной догматике, очень понятно и даже в некотором смысле оправдано. Ведь, на самом деле, нельзя закрывать глаза на то обстоятельство, что нравственному богословию практически нечего делать с Символом веры. Эта трудность была осознана русским богословием, кажется, в начале нынешнего столетия (еп. Антоний Храповицкий) и до сих пор не имеет удовлетворительного теоретического решения.

По-видимому, разделение на догматическую и нравственную часть в отношениях с Божеством слишком искусственно и годится лишь до тех пор, пока наличествует обнимающее ту и другую типологическое единомыслие. Это видно уже из того, что, в их общедоступном смысле, идеалом догматики является описать отношение Бога к человеку и его миру так, как если бы человека не было, а нравственного богословия – описать отношение человека к Богу и Его миру так, как если бы не было Бога. Нравственное богословие движется пафосом борьбы с идеей предопределения, а догматическое – свободы. С последней-то, заметим, труднее всего расстаться гуманитарному европейцу (отсюда неприязнь «просветителей» к христианской догматике).

В этой связи представляется многозначительным то обстоятельство, что само появление нравственного богословия (в секулярной среде ему соответствует расцвет этических систем) совпадает по времени и идет в ногу с ослаблением

литургической жизни. Это, в общем-то, не ново. Пророк Амос произносит свое великое слово: «Милости хочу, а не жертвы» через сто лет после жертвоприношения пророка Илии, завершившегося немилосердным избиением «студных пророков». Но если в мифопоэтическом мышлении древних милость и жертва не только совместимы, но и совпадают (невозможно представить милостивого человека, не приносящего жертву), то в рационалистическом нового времени этика и культ становятся почти полярными величинами.

Именно новое время со всей остротой поставило вопрос, актуальность которого обратно пропорциональна интенсивности сакрального сознания: возможна ли вообще гетерономная этика? Легкость христианского ответа (десять заповедей, «заповедь новую даю вам...»), к сожалению, – лишь кажущаяся. Ведь заповедь всегда рациональна, логически связна и дискурсивна, что является, конечно, отличительной чертой сознания человеческого, а не божественного. Форма заповеди такова: «делай то-то и то-то, чтобы тебе было хорошо» (Вт.10,13), но что хорошо – оговаривать бессмысленно: предполагается, что Автор заповеди, будучи и Автором ее исполнителя, знает, что хорошо для последнего, лучше, чем тот сам. Вся гетерономия сводится, таким образом, к своеобразной дилемме: либо тебе будет хорошо, либо «смертию умрешь». В этом состоит величие ветхозаветной этики и ее превосходство над автономными системами, которые без конца тычутся в неразрешимую дилемму добра и зла.

Две с половиной тысячи лет, прошедшие с тех пор, как буддизм впервые поднял знамя автономной морали, похоже, так и не научили человечество, что десакрализация бытия вместе с сомнительными достижениями (снятие трагичности существования, научный прогресс и т.п.) приводит к необратимой потере устойчивости относительно равновесия добра и зла. В сакрализованном мире такой проблемы вообще не существует: добро то, что направлено к совершению культа, зло – то, что этому препятствует. В сомнительных случаях затруднения можно разрешить, обратившись к прецеденту – они зафиксированы в мифологемах, – либо вообще бросив жребий – Небо не подведет. Появление и развитие этики – процесс, сопутствующий становлению, развитию «разумного», то есть понятийного мышления.

Гетерономность нравственного закона, таким образом, оказывается обманчивой. Это еще не означает, что само выражение «гетерономная этика» есть *contradictio in adjecto*, однако уже само предание о том, что закон передан, во-первых, «через ангелов», а, во-вторых, «рукой посредника» (Гал.3,19), достаточно показательны.

Чисто человеческие свойства ветхозаветной заповеди сказываются еще и в том, что для израильтян она – повод подчеркнуть свое отличие и преимущество над «гоим», а также своего рода сверхъестественный уголовный кодекс. Так обстоит дело с этическим учением, которое с наибольшим правом претендует на божественное происхождение. Анализ прочих этических систем, подобный проведенному Швейцером, приводит к безутешному выводу, что история этики вовсе не показывает приближения человеческой воли к воле Божией, а есть, скорее, серия попыток заменить заповеданное поведение нравственным, то есть таким, которое нравится.

Парадоксальность положения можно выразить еще и так: чем трансцендентнее, тем этичнее, но чем этичнее, тем имманентнее. И в этой мысли тоже нет ничего особенно нового. Она лишь другими словами выражает великое учение апостола Павла об упразднении закона проповедью Христа. И здесь Швейцер хорошо сделал бы, если бы вспомнил свою теорию мистики Иисуса и апостола Павла. К сожалению, путь к такой трансцендентной мистике оказался перегороженным для него, с одной стороны, уже отмеченной невозможностью мистики в пределах диахронии, с другой – в значительной степени эстетического, как нам кажется, характера неприязню к единственно приемлемой в сфере того религиозного типа мышления, к которому он сам принадлежал, мистике – православной. Но если православную догматику Швейцер отвергает из-за ее искусственного и неадекватного учению Самого Иисуса характера («греко-восточный декаданс», по его выражению), то о православной мистике он, похоже, вообще не имеет представления, либо же, что еще вероятнее, просто в свое время доверился уничижительным отзывам о ней католических исследователей XIX века.

«Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я и проповедую вам». Аутентичны эти слова апостола Павла, или, как доказывал Швейцер, нет, но они весьма подходят к ситуации, в которой оказался сам «радикальный» богослов. В 1910 году он сравнивал положение западного христианства, которое оказалось слишком зависимым от исторического богословия, с армией, продвигающейся без караульных дозоров. Она может поэтому обратиться в панику и бегство от нападения какого-нибудь смелого отряда [III, 723]. Выход из такого плачевного положения он советовал искать в разработке и укреплении внеисторического, вневременного спасительного содержания вероисповедания, к которому принадлежал сам. Конечно, наивно обращаться к столь великому уму с запоздалой рекомендацией, но ведь получается и вправду, что он, не зная, чтит то, что практически было достигнуто в Сарове, Оптиной пустыни или на Афоне. Почему же в 1923 году Швейцер прибегает к такой странной уловке, что содержание этики является у него в то же время и ее обоснованием, как будто мистичность этики может возместить не достигнутую этическую мистику? Не есть ли это попытка построить этический принцип, который не имел бы альтернативы? Ведь принудительность любой этики – чисто логического характера, и всякий, кто решится эту логику нарушить, может поставить этическому принципу «наивный» вопрос: а почему не наоборот? – и тогда уже приходится вводить сверхъестественную санкцию или строить метафизику, что, по Швейцеру, совсем плохо. «Ehrfurcht» в этом отношении хорош тем, что, вступив с ним в оппозицию, мы вообще потеряем возможность ставить вопросы или отвечать на них, и в этом, может быть, и состоит интуитивно осознаваемая непровержимость данного принципа. Первая и единственная метафизическая посылка Швейцера: «я есмь жизнь, живущая среди жизни, которая хочет жить», по своей структуре на удивление схожа с одним из самых священных стихов индийской Бхагавадгиты: «Брахман есть жертва, приносимая Брахманом на огне Брахмана» [13, 96]. Будучи далеки от мысли подозревать мыслителя в заимствовании, мы вынуждены все-таки отметить, что его формула является секулярной пародией на глубокомысленное изречение древней мудрости, устанавливающее трансцендентное и, что особенно

важно, литургическое единство всего сущего (ср. «Твоя от Твоих Тебе приносяще...»). Формула же Швейцера призвана оправдать то величественное *re-titio principii*, с помощью которого ему удастся обосновать этику (что, как он справедливо отмечает, еще никому не удавалось) тем, к чему эта этика должна привести.

Что же касается самой рекомендации благоговения, то в ней бросается в глаза невыясненность границ*. Чтобы четко представлять, перед чем следует благоговеть, хотелось бы, чтобы феномен жизни был очерчен полнее. Пренебрежение трансцендентными основами жизни непростительно для исследователя эсхатологического мировоззрения, занятого именно пограничными областями живого бытия. Вспомним его собственное определение: «Эсхатология есть догматическая история». Но сам Швейцер, похоже, склонен ограничивать жизнь ее чисто имманентными проявлениями и лишь мистифицировать это полностью посястороннее явление в духе даосизма, которому он неоднократно высказывает сугубое уважение.

Это тот же самый ход мысли, который уже приводил его раньше к таким, например, заявлениям: «Когда он (Иисус) наконец был снова пробужден (историческими исследованиями) к ж и з н и (разрядка наша), он все еще носил погребальные повязки, как некогда Лазарь, – повязки догмы о двух природах» [III, 47]. Основной этический принцип должен, конечно, быть элементарен, но уж не настолько, чтобы игнорировать вопросы, беспокоящие каждого крестьянина и даже каждого негра – вопросы о загробном бытии и посмертной участи. Ведь не будь смерти, не было бы и никакой этики. Но никакого удовлетворительного способа осмысления этого самого символического из событий человеческого существования, кроме символического, еще не было предложено. Моральные диссонансы разрешаются, безусловно, в плане прозрения, а не познания. Но это прозрение обычно связано с благоговением перед смертью, а не перед жизнью.

«Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть». Главным образом, почему? Потому, что она делает «безобразной» и «не имеющей вида» «по образу Божию созданную нашу красоту», – таков ответ православного песнопевца. Такой ответ, исходящий из осознания коренного символизма бытия, для Швейцера абсолютно неприемлем. Именно эта ограниченность буквалистическим мышлением вызывает такое возмущение мыслителя против тех, кто использует образ Иисуса в символическом аспекте, преступая строгие исторические рамки, и она же не дает ему заметить, что второе и последующие поколения христиан воодушевлялись стремлением не приспособить эсхатологическое учение Христа к своему неэсхатологическому мышлению, а избежать смерти. Это же возмущение поднимает его обычно яркой, но сдержанный слог до несвойственной ему риторике:

«Иисус, который в своей последней основе есть «символ» с большей или меньшей реальностью, для веры безразличен. Символ не вносит в жизнь и содержание религии ничего нового... Внутренне здоровая религиозность своим чутьем к истине остережется воспринять внутрь себя это понятие и связанные с ним представления. Если же она не сделает этого, то погибнет изнутри... Является ли исторический Иисус, как он отражен в старейших Евангелиях и предстает перед нами в своих

изречениях, личностью, которой есть что сказать нам, силой, действующей на нас и обогащающей нашу религию?

Да или нет?

Если да, то ей нет нужды украшаться эстетическим одеянием символики; если нет, то это ведь – лишь надеваемый на нее саван» [III, 738-9].

При чтении этих малосимпатичных в своей нетерпимости фраз невольно вспоминается насмешливая кличка, данная другим выдающимся протестантом – Ницше – своим предшественникам Канту и Шопенгауэру: «жестоковейные моралисты (hartnackige Moralenmenschen)». Приходится сожалеть, что Швейцер не научился у своего великого, хотя и безумного, соотечественника его эстетическому подходу к историческим реальностям, который, правда, в свою очередь, не дал этому «имморалисту» проникнуть в глубины христианства, понятого им именно как лишь плоское морализирование.

«Alles Vergangliche ist nur ein Gleichnis», – осмелился сказать своим соотечественникам под конец своей жизни и своего «Фауста» величайший немецкий поэт. Однако, и это прозрение не добирает до эстетического уровня православия, для которого прошлое и преходящее не столько иносказательно, сколько символично. Мы можем поэтому, хотя и с осторожностью, говорить о пониженной эстетичности мировосприятия А. Швейцера, который все силы направляет в темы истины и добра. Отсюда, быть может, и два основных его увлечения: история, то есть стремление к выяснению истинных причин добрых и злых дел, и, как ни странно, орган, который своим устойчивым ревом дает остиганный этический фон для размышлений верхних голосов об истине и лжи, о жизни и смерти.

«Высокий спорщик! Неужели
Играя внукам свой хорал,
Опору духа в самом деле
Ты в доказательствах искал?»
(О.Мандельштам)

«Искусство не решает проблем, оно их трансцендирует», – сказал известный французский литератор и философ А.Мальро. Эта особенность искусства, широко используемая и православием, недостаточно известна не только Швейцеру, но и подавляющему большинству немецких мыслителей. Показательно, что лучшие немецкие лирики либо вообще далеки от христианства (Гете, Гельдерлин), либо сильно склоняется в сторону католицизма (Новалис, Brentano). Обильная духовная поэзия немцев, несмотря на прямо-таки физически ощущаемую силу исходящего от нее морального импульса, удивительно бедна с чисто поэтической точки зрения. Христианско-лютеранская ангажированность даже выдающихся немецких поэтических дарований производит часто впечатление блестящей и глубокомысленной графомании (Рюккерт).

Достоевский только выговорил то, что лежало на сердце русского православия, сказав, что «красота спасет мир». Мы все давно привыкли к таким словосочетаниям, как «протестантская этика» и «католическая мораль» и считаем их совершенно естественными. Едва ли, однако, кому-нибудь придет на ум сказать «православная этика» – такое сочетание как-то режет слух, и мы хорошо понимаем

умонастроение малообразованной, но глубоко православной бабушки нашего Н.Лескова, которая считала слово «мораль» неприличным [14, 393]. Заповедь свята и праведна и блага» (Рим.7,12). Догмат же красив, но добр ли он, спрашивать бессмысленно. Зло, которое, по мысли святых отцов, не имеет собственной сущности, не имеет ее потому, что оно нелепо. Православие мягко, но уверенно отстранило попытки Запада ввести этический признак в содержание представлений о Всевышнем в форме августиновского учения о Святом Духе как любви Отца и Сына. Хотя это и ни в коем случае не означает этической индифферентности (в которой нас часто упрекали на Западе), но и в самом деле одно из самых неприятных испытаний для православия – это дать какому-нибудь событию или явлению нравственную оценку. Мы охотно используем протестантские (Мартенсен) и католические (Геттингер) этические руководства, нимало не смущаясь тем, что их авторы отрицают действенность молитв ко святым или настаивают на необходимости безбрачного духовенства. Вместе с тем, самое лучшее, что было сделано у нас в области этического учения – книги епископа Феофана и протоиерея И.Янышева – собственно к этике отношения не имеют.

Православие живет символом, этика же, в значительной степени – буквой. И степень нашего благоговения к жизни зависит от характера нашего понимания и ощущения жизни.

В начале своего жизненного и научного пути Швейцер написал книгу под названием «Тайна мессианства и страданий». В названии уже содержался намек на то, что эта тайна разрешена и больше тайной не является. Мы же смиренно признаем, что тайна продолжает таковою оставаться, и более того, навсегда останется тайной веры. Швейцер не вник в тавтологический смысл тайны искупительной смерти. Если жизнь есть феномен всеобщей и достаточно анонимной Воли к жизни, тогда смерть действительно бессмысленна и несправедлива и следует, проникнувшись благоговением, приложить все силы к охране этой последней ценности. Если же она есть дар Божий, тогда любая смерть в некотором смысле искупительна, и хотя сохранение этого дара в высшей степени желательно, но благоговение подобает именно смерти, остающейся великой тайной.

Швейцер, впрочем, и сам осознает это положение и даже высказывает его там, где его не связывает поза учителя нравственности. Человек глубокого чувства и понимания прекрасного говорит в нем и отводит душу при описании религиозности любимого композитора и одного из идеалов человечности – Баха:

«По своей внутренней сути Бах есть явление в истории немецкой мистики... все его мышление было просветлено чудесным, радостным стремлением к смерти. Снова и снова, как только текст дает хоть малейший повод, обращается он в своей музыке к разговору об этом стремлении, и нигде язык его звуков не бывает так захватывающ, как именно в тех кантатах, в которых он проповедует освобождение от тела смерти сея. То это болезненно утомленная тоска, проходящая через звуки, то снова весело смеющаяся, навевающая мечты в колыбельных,.. то опять страстно экстатическая, которая ликуя призывает смерть и в восхищении бросается ей навстречу... Такова религия Баха, как она является в кантатах» [5, 147].

«Кто хочет душу свою сберечь, потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради

Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Мк.8,35), – гласит одно из основных, может быть, основное этическое положение Благовестия. Соглашаясь, очевидно, с первой половиной этого изречения, [II, 395], Швейцер, в порядке проведения своей программы действия в духе «воли и надежды» Иисуса, заменяет во второй «устаревшие» предметы, за которые следует отдать жизнь, на самое жизнь. Неудовлетворительность такой подстановки состоит не только в том, что тем самым отказ от сохранения жизни фактически становится более высоким этическим принципом, чем благоговение перед жизнью. Подобный оборот мысли сомнителен прежде всего потому, что само слово «жизнь» употребляется при этом в несопадающих значениях. Ведь жизнь, которую мы отдаем, мы знаем и ощущаем непосредственно, а ту, за которую – лишь опосредованно-понятийно. Швейцер рассчитывал на интуитивную понятность, «элементарность» своего этического принципа, не продумав в достаточной степени, что возможно не только иное решение этической проблемы, но и другая ее постановка.

Имперсональная «жизнь» и умпостигаемый «мир», элементарность которых представляется ему очевидной, суть весьма специфические и отнюдь не универсальные изобретения европейской культуры, восходящие к схоластике и, в конечном счете, к тем самым навыкам эллинистического мышления, которые сам Швейцер столь неблагосклонно оценивал в своих историко-богословских сочинениях. Особенно подозрительна в этом смысле некритически принимаемая им концепция «мира» (mîr), как интеллигибельного целого, по отношению к которому возможна позиция утверждения (Weltbejaung) или отрицания (Weltverneinung), познания (Welterkenntnis), воззрения (Weltanschauung) и так далее.

Между тем, святоотеческий взгляд на мир таков: «Мир есть имя собирательное, обнимающее собою так называемые страсти» [15, 14]. Швейцер, правда, возразил бы, что это как раз и есть позиция «мироотрицания», но ведь от этого понятие «мир» не становится реальнее. «Мир», действительно, есть «имя собирательное», и возможно, что к одной части этого сброда следует относиться утвердительно, а к другой – отрицательно. Результат этического анализа Швейцера, с такой торжественностью им преподносимый – то, что мировоззрение должно строиться не на миропознании, а на этике, является общим местом православной аскетики именно потому, что это имя «обнимает собою страсти». Конечно, в таком случае никакая другая позиция в отношении его, кроме этической, неестественна, так как познавать тут особенно нечего. То есть вопрос прежде надо поставить так: есть ли то, по отношению к чему следует Weltbejaung, вообще «мир» (Welt), а то, по отношению к чему Lebenbejaung – «плотское житие и мудрование плоти» (там же)? Мы можем порадоваться за Швейцера, который, по-видимому, оказался в состоянии победить соответствующее «житие» и «мудрование» без того, чтобы «закапываться в землю или бороться с видениями, терзавшими святого Антония» (Лесков), но зачем же он то, в чем ему помог Христос, предлагает проделывать без Христа, а возлагает все упование на мистический принцип, давая к тому же повод атеистической критике утверждать, что этот принцип заменяет в его системе Бога? [2, 186].

Попытку Швейцера избежать, не привлекая дополнительных представлений, распространенного редукционизма в отношении к жизни* можно признать полезной,

но результат был достигнут превознесением этого «феномена» на такую высоту, на которой ему, на трезвый взгляд, трудно удержаться. Даже с феноменологической точки зрения, а ведь именно из нее исходит Швейцер, жизнь вообще не подлежит оценке. Мы находимся в ней, а не смотрим со стороны. Оценка существования может дать лишь его Творец, и то, что эта оценка часто бывает радикально отрицательной, хотя и не санкционирует того же с нашей стороны, но, во всяком случае, заставляет задуматься над целесообразностью благоговения.

Непобедимое жизнелюбие, крепкое здоровье, которым не раз хвалится автор автобиографии «Из моей жизни и мышления», научный энтузиазм, обостренная совесть и заметная нечувствительность к противоречиям и неопределенностям человеческой природы, равно способной к высочайшей святости и глубочайшей греховности – вот какие качества, думается, работали над созданием этического учения Швейцера. Задуманное как панацея от всех бед европейской цивилизации, оно вместе с «культурными энергиями» [11, гл.22] содержит, к сожалению, и духовно разрушительные энергии безблагодатности, десакрализации и буквализма.

В отличие от Швейцера, предостерегающего, что уклонение от его принципа ведет к разрушению духовности и мышления, мы полагаем все же, что благоговение или почтительный страх, как дословно переводится *Ehrfurcht*, надлежит оказывать не всякой жизни, но преимущественно, и даже исключительно, «жизни вечной». То, что отношение последней к просто жизни всегда имеет динамический и довольно сложный характер, и есть главная проблема и направление поисков этики христианской.

ГЛАВА IV ВОЛЯ К ЖИЗНИ ИЛИ ВОЛЯ К ВЛАСТИ?

Не обиженный за полвека своей мировой славы отсутствием внимания со стороны специалистов-ученых и богословов или же газетных корреспондентов, Швейцер имел все основания жаловаться на плохое понимание своих идей и концепций у современников. Даже его самоотверженная врачебная деятельность заслужила единодушное одобрение и сочувствие у местного африканского населения лишь в качестве выдающегося колдовского искусства. Еще более беспощадны были американские журналисты, восхищавшиеся Швейцером прежде всего как «гением саморекламы». Бескорыстие его подвига также неоднократно ставилось под сомнение.

Выше говорилось и о противоречивой оценке богословских идей Швейцера, высказанных им в первом десятилетии нынешнего века и сразу же замеченных западными богословами. К сожалению, в православном сравнительном богословии того времени его труды освещения не получили. Наши полемисты, отточившие свое критическое оружие на таких сравнительно слабых противниках, как Штраус, Ренан, Ричль с его школой (оказавшихся, кстати, легкими жертвами и для критики самого Швейцера), были не вполне готовы к восприятию столь неожиданного построения, как «последовательная эсхатология», и даже, наверное, не очень хорошо поняли ее смысл. Кажется, только С.Булгаков с его широким взглядом включил

теорию Швейцера в рассматривавшийся им круг концепций, исходящих из иудейской апокалиптики. Однако же и он увидел в Иисусе этой теории лишь «энтузиаста, впавшего в маниакальное самоослепление, применившего к себе все мессианские пророчества и поплатившегося за это жизнью» [16, 92].

Словно отвечая на это несправедливое обвинение, Швейцер, который, будучи уже профессором двух факультетов, поступил простым студентом на медицинский факультет и полностью прошел все курсы, чтобы подготовиться к врачебной деятельности в Африке, избрал темой своей медицинской диссертации (1913 г.) «Психиатрическое обследование Иисуса». Результатом этого научного исследования было категорическое заключение о том, что «Иисус вообще никоим образом не ведет себя как тот, кто находится в состоянии психического расстройства (im Wahnsystem sich bewegt)». Оказалось, что даже и с медицинской точки зрения «по своей духовной сущности он (Иисус) фактически был обетованный пророками этический Господь (Herrscher)» [I, 124].

Но, не говоря уже о том, что такая защита в религиозном отношении граничит с кощунством, никакие исповедания Швейцером своего почитания и преклонения перед личностью Иисуса Христа не могли устранить подозрений богословов в атеистических тенденциях его историко-богословской концепции. В этом отношении отрицательная оценка Булгакова, несмотря на фактическую неточность, совершенно понятна и заслуженна. Этическим же учением Швейцера, обнародованным им только в начале 20-х годов, в русском православии заниматься было уже некому. Между тем, в наше время влияние этого учения обнаруживается в деятельности различных пацифистских организаций, в том числе и христианских. Сама формулировка движения «за сохранение священного дара жизни» явно восходит к принципам Швейцера, высказанным им в то время, когда об угрозе «ядерного апокалипсиса» еще никто не подозревал.

Тем важнее вскрыть дефекты методических установок этого выдающегося исследователя, мыслителя и деятеля, поскольку ведь и плевелы вырастают среди колосьев на специфической почве, содержащей их зародыши и предпосылки роста. При этом в методическом отношении наиболее плодотворной представляется такая же постановка вопроса, какая привела самого Швейцера к триумфальному разгрому протестантского богословия XIX века и к построению собственной содержательной теории. Если он спрашивал: «какую цель ставил перед собой Иисус в своей проповеди, а затем и принятии крестной смерти? или Павел в своих посланиях и путешествиях?», то еще правомернее задать вопрос: «какую цель ставил перед собой Швейцер в своих теориях «последовательной эсхатологии» и мистики апостола Павла?» Ответ удобнее всего искать, опять-таки, следуя методике Швейцера, в анализе основных категорий мышления («материала представлений») самого Швейцера.

Мы не будем поэтому приводить и обсуждать здесь критические оценки построений Швейцера западными богословами и философами. Это тема особого исследования, да к тому же многие из соответствующих работ для нас просто недоступны. Остановимся на том, что кажется нам главным и что могло ускользнуть от внимания европейских читателей именно потому, что является

специфически европейским и лучше видно со стороны.

Таковым является в богословии и философии Швейцера то их содержание, которое связано с понятием воли. Последнее больше всего затрудняет восприятие его системы, особенно этической, православным и вообще восточным сознанием. Дело в том, что осознание воли как одного из основных конституирующих начал бытия весьма слабо развито в восточной части евразийского материка. Дальневосточные и индийские религии и философии вообще не имеет равнозначного термина. Индусы, например, квалифицирует Всевышнего как Сат-чит-ананда, то есть Бытие-ум-блаженство. Последнее слово явно стоит на месте ожидаемого европейцем «воля». Исключительно в смысле удовольствия, прихоти (Ис.58, 3) знает волю и Ветхий Завет, который вообще не содержит ни одного из заменяющих этот термин слов (хефец, рцон) в именительном падеже. Русский язык, заимствовавший свое слово «воля», скорее всего, с запада (коренное русское «zelati» родственно греческому $\theta\epsilon\lambda\omega$ [17, 175]), взял его оттуда все же в женском роде (ср. *der Wille*), выразив тем самым свое отношение к воле как чему-то несамостоятельному, слабому и удобовосвращаемому.

Показательно отношение восточного христианства к пелагианским спорам, которые красной нитью проходят через всю историю христианства западного, отнюдь не в последний раз громогласно прозвучав в яростной полемике Лютера с Эразмом. Православие этой проблемы практически не заметило! Читая изданные недавно у нас под одним переплетом пропелагианские сочинения Эразма и ультраавгустиновские Лютера [18], мы поражаемся не столько несгибаемой воле этих непримиримых противников и их редкостной находчивости в подборе диаметрально противоположных аргументов из одного и того же Священного Писания, сколько отсутствию всяких следов предмета спора в святоотеческой литературе и вообще значительной трудности для нас проникнуть в этот предмет.

Кульминацией непонимания смысла этой стороны бытия и человеческого существа, в частности, явилось единодушное безразличие, с которым константинопольские императоры и патриархи в течение нескольких десятков лет отдавали «волю» на откуп монофизитству. В то же время римский папа Мартин, как европеец моментально учувший бесчестие, наносимое в данном случае одной из основных категорий его сознания, явился и первой жертвой византийского равнодушия к «воле».

Нет, наверное, такого русского, который, дочитывая «Железную волю» Лескова, не сочувствовал бы злорадству своего великого соотечественника по поводу неудач и плачевного конца дошедшего до абсурда в проведении своей (причем, справедливой) воли Гуго Пекторалиса. Художественная и филологическая интуиция не изменила и М.Булгакову, включившему в «фамилию» князя тьмы слово «воля» («Воланд» немец произнесет как «Волянд», ср. *wollend* – желающий, волящий) [19].

Сила притягательности и увлекательности для русского читателя системы Шопенгауэра состоит в том, думается, что Воля разоблачается в ней как нечто бессмысленное и без-образное, мы бы сказали, сатаническое. По сравнению с этим не так важно даже то, что она возводится им в ранг Абсолюта – в конце концов, немцу это простительно. Значительно опаснее инициатива Ницше,

вознамерившегося помирить Гегеля с Шопенгауэром, снабдив волю сознанием. Интересно при этом сравнить активный, но отвлеченный и неделовой историзм Гегеля, антиисторизм Шопенгауэра, и тенденциозный историзм Ницше, тяготеющий к цикличности (блаженный Августин к этому случаю приводил слова псалмопевца: «по кругу нечестивии ходят»). Еще показательнее явная неприязнь Швейцера к Гегелю, особенно заметная в его отношении к богословию гегелевского толка, и очевидное высокомерие по отношению к Шопенгауэру, с этикой которого он разделяется прямо-таки недозволенным приемом. (Придравшись к замечанию Шопенгауэра о том, что автор этической системы не обязан жить согласно построенной им этике, Швейцер заявляет, что «этим система Шопенгауэра совершает самоубийство»). Высказанное Шопенгауэром мнение, конечно, вредит убедительности его философствования, но не перечеркивает его: нельзя же требовать от путевого столба, чтобы он шел в том направлении, которое указывает). Вместе с тем, к Ницше Швейцер не только снисходителен, но и питает определенную слабость. Несостоятельность его этической позиции Швейцер констатирует с видимым сожалением. Причину конгениальности этих умов столь же легко понять, как и их общую увлеченность музыкой Вагнера: все трое – преданные служители Воли, поручившей им воспевать ее различные модусы.

Тупик, в который зашла Воля, выражавшая себя через сознание Ницше, был почувствован русским языком, передавшим основную формулу этого мыслителя – *Wille zur Macht* – тавтологическим выражением «Воля к власти». Ведь власть – волесть – владеть – это все модификация той же воли. Правильный же перевод: «Воля к мощи, Воля к могуществу», видимо, просто не пришел на ум отечественным философам из-за какого-то странного сочетания в нем заумности и грубости, одинаково чуждых нашему языку.

Ницше не удалось преодолеть Христа и дать Воле то выражение, которое она хотела бы получить, но он обещал Европе XX столетия приход «сверхчеловека», а также мыслителей «крупного стиля» (*der grosse Stil*), которые используют все выработанные историей человеческой мысли понятия и ценности для осуществления духовного господства и власти.

В 1933 году Элизабет Ферстер-Ницше, престарелая сестра философа, передавая Адольфу Гитлеру трость Ницше, приветствовала его как сверхчеловека, которого пророчил ее брат [20, 177].

В качестве мыслителя, поднявшего выпавшее из рук сошедшего с ума Ницше знамя Мировой воли, выступил (в год смерти последнего) Альберт Швейцер. Он игнорировал интерпретацию Ницше, которая была слишком тесно связана с его принципиальным антихристианством, и вернулся к Шопенгауэровской квалификации Воли как воли к жизни. Но атеистической ошибки Шопенгауэра, рассматривавшего Иисуса Христа в качестве одного из незначительных эпигонов индийской философии, трактовавшейся им как учение о нейтрализации и погашении воли к жизни, Швейцер не повторил. Он решил включить христианство в мировоззрение, исходящее из осознания Божества как Воли, с помощью расчленения личности Иисуса Христа и Его учения на две части: вневременную этическую волю в высшей степени изоморфную всеобщей мировой Воле, и подверженный изменениям материал Его

представлений (Vorstellungsmaterial).

Реконструкция этого материала как раз и была составной частью сверхзадачи Швейцера, состоявшей в том, чтобы восстановить онтологический статус Воли, которая в узах церковно-догматического учения не имела желательной для нее свободы движений. По Швейцеру, «всякое подлинно глубокое и жизненное мировоззрение... состоит так или иначе в осознанной и добровольной (wollender!) преданности (Hingabe) таинственной бесконечной Воле к жизни» (см. Приложение II).

Результат анализа самосознания Иисуса был так важен для Швейцера потому, что давал возможность «вынести за скобку» все, что специфично для церковно-догматической онтологии, и с благословения Ницше начать самому вырезать «железным резцом на меди столетий» поучения анонимной мировой Воли. Здесь же надо искать и корни бросающегося в глаза противоречия между беспощадной и безвариантной логичностью «последовательной эсхатологии» и мудрой мистичностью «благоговения перед жизнью». Однако рекомендация, которую дает Швейцер современным христианам – осознав уникальность исторической ситуации первохристианства, отказаться от догматических интерпретаций и вступить в мистическое общение с «Willen und Hoffen» Иисуса для достижения цели «конечного совершенства» (Endvollendung) мира, ими принята быть не может. Если дело упирается только в эту мистическую связь, то непонятно, чем хуже, например, Будда, личность тоже исключительно волевая, с огромным потенциалом гуманности и нравственности. И он в любой момент принял бы смерть за «многих» и за «царство» своей нирваны. Дело как раз не столько в воле, сколько в самосознании, и именно религиозном ветхозаветном самосознании «человека Иисуса Христа», с которым в не меньшей степени, чем с Его волей, должен вступить в мистическую связь избранник Царства. Но в нем царят совсем иные категории. Будда отрекается от мира и заботится о спасении мира потому, что в его сознании «мир» представляет собой вполне осязаемую величину, нечто цельное, даже объект борьбы. Именно поэтому он так заинтересован в доказательстве метафизической ирреальности вещей и явлений. Для Иисуса, Который нигде не проявляет желания заменить ветхозаветную онтологию более «совершенной», нет никакого мира – для него существует, то есть обладает бытием, только воля Божия и Божия мысль, продолжающие свое существование в воле и сознании избранников Царства. Они, собственно, то есть эти обобщенные воля и мысль, и составляют Царство. Если мир действительно есть, то следует, конечно, оставить всякую мысль о его конце, потому что то, что есть, не быть не может. Тогда вполне естественна и последовательна замена конца «конечным совершенством», для достижения которого так необходима помощь со стороны Wille Иисуса. Содержание же его будет зависеть от Wille очередного «насильника». Это может быть, например, «благоговение перед жизнью». Швейцер, таким образом, оказывается даже позади буддизма, который все же разоблачает самостоятельность мира (а заодно и воли, и представления).

Для всякого глубокого мировоззрения, будь это креационизм книги Бытия и восточных мифологий, буддизм с его шунья-вада или экзистенциализм с его

сосредоточением на конкретности человеческой ситуации, нет никакой субстанции мира, называется ли она материей, Идеей или Волей. Введение и сохранение этих фикций можно объяснить только страхом перед «безумием веры» (1 Кор. 1, 21-23). Следуя апостолу Павлу, их следует, по-видимому, причислить к тем силам, которые, в наш рациональный век, больше других пытаются и способны «разлучить нас от любви Божией» (Рим. 8, 38-39) «Если этическое есть вечное, Авраам погиб», – сказал, может быть, несколько излишне заострив проблему, Лев Шестов. Швейцер не случайно хочет умалить значение тех мест в посланиях апостола Павла к Римлянам и Галатам, где тот ставит спасение в прямую зависимость от веры, апеллируя к Аврааму. Когда читаешь восхищенные излияния Швейцера по поводу мистики соумирания и совоскресения Христу у апостола Павла (см. Приложение 2), хочется спросить, почему же сам он игнорирует истину воскресения Христова при реконструкции «жизни Иисуса» в рамках своей «последовательной эсхатологии»? Не потому ли, что лучше мистика, то есть хоть сверхъестественное, но знание (точнее, мышление), чем вера? Ведь в Необходимость, а мировая Воля к жизни именно такова, не верят – ее осознают в мышлении, и, осознанная в этом качестве, она дает желаемую свободу – путь мышления, слишком хорошо знакомый подсоветскому человеку.

Швейцер не может не отдать должного решению, содержащемуся в Евангелиях и в учении апостола Павла, в которых первый и единственный раз в истории мысли предопределение и свобода не противоречат друг другу и принятие предопределения не обесмысливает этического поведения, поскольку абсолютность предопределения относится не к процессу, а к его конечной цели (Царству), которая и является абсолютной, и, таким образом, «избранные» избраны именно к этическому поведению. К сожалению, Швейцер не может воспроизвести этой конструкции в своей системе, поскольку она, по принятой им аксиоме, отпадает вместе с «материалом представлений» эсхатологической эпохи. Детерминация из будущего для него закрыта вместе с перспективой воскресения, и поневоле в качестве жизненной позиции остается лишь героический стоицизм, поддерживаемый созерцанием величественной мировой Воли к жизни.

Швейцер не скрывает, что в мировоззренческой позиции стоицизма он видит идеал религиозной и философской непосредственности, или, как он выражается, элементарности [1, 233]. Сам он, сын священника и дочери священника, проходил школу религиозной непосредственности, конечно, у Иисуса и Павла. То, что ему захотелось затем добиться еще и метафизической непосредственности, а потом объединить обе в третью – этическую (ведь где Воля, там и этика), следует признать роковым искушением воли и ума этого сильного мыслителя. Он увидел, что здесь все опосредуют: Иисус – Царством, Павел – Иисусом, Церковь прибавляет еще иерархию и таинства. Китайский даосизм (восточный аналог стоицизма), который Швейцер считает идеалом философской элементарности, предпочитает вообще уклониться от обсуждения этических вопросов, чтобы не опосредовать – так и выходит, что только стойки были людьми. Но ведь стоицизм пантеистичен? Швейцер видит эту трудность и разъясняет: «Первооснова (Urgrund) бытия, как она выступает в природе в явлениях, для нас всегда – нечто безличное. Но к

первооснове бытия, которая открывается в нас как воля к любви, мы относимся как к этической личности: теизм не противоположен пантеизму, а поднимается из него как этически обусловленное из природно безусловного» [1, 248]. Те, кто находит удовольствие в разделении всего сущего на «базис» и «надстройку», вряд ли совершат грубую ошибку, если на основании такого суждения сочтут Швейцера своим единомышленником. Справедливости ради надо отметить, что протагонистом такой мистики в европейском мышлении является Майстер Экхардт, столь же искренне считавший себя подлинным христианином, как и Швейцер.

Интересно, что в «Мистике апостола Павла» Швейцер обвиняет православное (и вообще любое основанное на Символе веры) богословие в том, что сформулировав догматическое учение о двух природах, оно утратило возможность усвоения эсхатологической этики Иисуса и вынуждено было нравственную часть своего учения позаимствовать у стоицизма. И хотя это по существу неверно, в свете расточаемых стоицизму похвал такой упрек выглядит странным.

Итак, теизм сводится Швейцером к этике, а причиной бытия вообще объявляется вполне языческая (хотя для классического язычества и модернистская) *Urgrund*. «Материал представлений» Швейцера оказывается, таким образом, с одной стороны, весьма традиционным, а с другой – довольно современным. Вообще, вопрос о мутациях «материалов представлений» и о возможности для религиозного сознания менять их в соответствии с духом времени (то, что Швейцер называет *zeitlich bedingte*), нельзя решать так прямолинейно, как это делает наш мыслитель. Только научно-техническому мышлению подобные смены даются сравнительно легко и безболезненно потому, что они в нем и зарождаются. Швейцер уловил зараженность либерального богословия XIX века этим типом мышления и по справедливости высмеял его. Но, выступая на борьбу с модернизмом протестантской теологии, Швейцер не мог не осознавать, что модернизация неизбежна и для него самого уже в силу модернизма основных структур нашего мышления, заданных наследственностью и воспитанием. Он должен был иметь перед глазами одиозный прецедент Шопенгауэра, который претендовал на возвращение к древнейшим традициям Упанишад, а между тем уже само название его шедевра состоит из трех терминов, рожденных и затасканных модернизмом Нового времени. Мы обречены модернизировать, и истина мистическим образом выявляется лишь при взаимодействии наших представлений с теми структурами, которые зафиксированы духовным опытом предшествующих поколений христиан. А для такого взаимодействия необходимо усвоить их «материал представлений».

Откровенное обнажение Швейцером национально-типологических предпосылок мышления основателей христианского учения едва ли может нанести урон настоящей вере. Его проблемы и парадоксы – лишь пробный камень современного состояния богословия. Нет ничего странного в том, что апостолы формулировали положения своей веры на том языке (в широком смысле этого слова), которым владели сами, и в силу этого неизбежно были ограничены в возможности выражения неизреченного. Швейцер дал блестящий, хотя подчас и односторонний анализ содержания религиозных представлений христиан апостольских времен. Главная задача, однако, не в этой не всегда благодарной работе, а в достижении того синтеза,

благодаря которому верующий и получает новое отношение к миру, свободу от страстей и грехов и твердое упование на Бога.

Коренной недостаток догматики – предположение однородности человеческого мышления независимо от национальности и эпохи – вполне компенсируется ее способностью дать надежное, непротиворечивое руководство ко спасению на одном, причем весьма совершенном языке, который стремящиеся ко спасению не затруднятся выучить. Мы должны быть благодарны Промыслу, устроившему так, что христиане могут черпать благодатное содержание из таких типологически разнородных источников каждый соответственно своим склонностям и способностям.

Реконструкция же Швейцера, который все же остался в значительной степени свободен от главного греха по отношению к богословию – низведения христианства до уровня обыденных человеческих представлений – с точки зрения догматики может быть оценена на как доведенное до крайности (т.е. ереси) учение о двух волях Иисуса Христа. Основным препятствием на пути примирения его теории с ортодоксальной является видимое отсутствие в первой синэргизма воли. Ведь человек Иисус ведет себя в ней так, что в конце концов Его человеческое мышление оказывается не то чтобы опровергнутым, но как бы превзойденным, не достигшим высоты Божественного промысла, который ведь также присущ Лицу Христа. «О дне и часе том не знает даже Сын», – но оказалось, что Сыну неизвестно гораздо больше, то есть Его понимание Отеческой воли вообще не пропорционально характеру Промысла, а лишь коррелирует с ним и в некоторой мере даже опровергается последним. Но не является ли такое отношение воли более, а может быть, и единственно отвечающим истинному бифелитству? Не таким ли способом реализуется истинная непостижимость перихорезиса? Не будет ли любая попытка субординации человеческой воли Христа скрытым монофизитством? Не в скрытом ли монофизитстве критиков исторического подхода к новозаветным проблемам следует искать источник их предубеждения против эсхатологической проблематики?

С другой стороны, как уже было сказано, вызывает недоумение совершенное невнимание Швейцера к духовному опыту восточного христианства. Как проницательный мыслитель Швейцер не мог не знать, что личная религиозность и соответствующий духовный опыт отнюдь не определяются догматикой, а лишь, самое большее, формируются ею, а чаще всего, получают от нее возможность рационального истолкования того, что получается ими непосредственно. Но все, что относится к сфере выражения духовного опыта, представляет уже эстетический феномен, эстетика же в мышлении Швейцера полностью подчинена этике.

Его мысль как бы останавливается на Кресте, сверхэтическая реальность Воскресения ему уже ничего не говорит. Если с событиями до Голгофы он оперирует как с вполне фактическими и даже находит возможность использовать их для построения этического мировоззрения в условиях XX века, то все последующие для него уже – литература, пусть даже высочайшего пошиба, как у апостола Павла. Швейцер упрекает Церковь в том, что она возвратила нас во времена Иоанна Крестителя, но ведь сам он из этого времени, можно сказать, и не выходил...

В свое время Гегель писал о хитрости Мирового разума [21, 32], пользующегося индивидуальными интересами и страстями для достижения своих целей. В случае со Швейцером можно увидеть хитрость Мировой Воли, которая использовала добрую волю, глубокий ум и широту интересов этого выдающегося человека для дискредитации почти всех форм церковности и замены онтологической по смыслу и эстетической по содержанию теологемы обожения волюнтаристски-этическим идеалом конечного совершенства.

Пришедший в историю европейской культуры на рубеже двух столетий, на границе двух государств – Германии и Франции, и двух культур – католической и протестантской – Швейцер явился словно специально для того, чтобы поставить перед ними ряд сложнейших вопросов. В глубокую задумчивость, смешанную с удивлением, погружает слушателя строгая сосредоточенность и загадочная простота его интерпретаций органичных сочинений Баха. Альтруистический подвиг африканского доктора будоражит наше воображение и этическое чувство. Огромным вопросительным знаком перед богословием XX века стояло и все еще продолжает стоять «безумие» «последовательной эсхатологии» исследователя, сказавшего однажды, что «Африка была моей импровизацией, а богословие – градом пребывающим (bleibende Staat)». Трудно преодолеть недоумение, происходящее от невозможности примирить интуитивно верное проникновение Швейцера в смысл посланий апостола Павла и произвольно-прихотливое истолкование этих интуиций. Наконец, швейцеровский принцип «благоговения перед жизнью» ставит также значительно больше вопросов, чем разрешает. Является ли его соблюдение единственной праведностью, а нарушение – единственным грехом? или грехом *par excellence*? или любой грех произведен от этого? Гарантирует ли он от эксцессов и рецидивов греховности? и если да, то какой ценой? или понятие греха вообще надо устранить, если и верующий и атеист в равной степени ответственны перед «жизнью» и в этом смысле «греховны»?

Произведенный обзор и анализ основных трудов А.Швейцера позволяет сделать следующие неблагоприятные для системы богословских и мировоззренческих взглядов мыслителя выводы.

Швейцер – не богослов. Хотя очевидно, что личность «Иисуса из Назарета» занимает значительную часть его мировоззренческого горизонта, занимает его именно персона, а не содержание христианского благовестия, самые главные понятия которого – Творец, Откровение, спасение – Швейцер просто не замечает.

Швейцер – не историк. Система, согласно которой он отбирает заслуживающие доверия источники, а подозрительные игнорирует, имеет мало общего с требованиями научной объективности и попросту пристрастно. Осмеянная им «Жизнь Иисуса» Ренана – не в большей степени исторический роман, чем его собственная реконструкция «тайны мессианства».

Швейцер – не философ. Философия, худо-бедно, стремится создать опорные точки в обескураживающей неразберихе внешнего и внутреннего мира – идеи, структуры, сущности, смыслы, значения, ценности, причины... По Швейцеру, все это – пустой труд, поскольку и мир и жизнь абсолютно иррациональны и все, кроме

«элементарного» мышления и этической воли – от лукавого.

Швейцер и не мудрец, каким его хотели представить последователи безбожного «благоговения перед жизнью». Он позволял обманывать себя и использовать свое имя представителям довольно сомнительных идеологий: коммунистам из СССР и ГДР, экологистам и пацифистам в лучшем случае наивной ориентации, тенденциозного толка защитникам евреев и просто всякой недальновидной гуманистической интеллигенции. Умный Ж.-П.Сартр, нарисовавший в своей знаменитой «Тошноте» фигуру Автодидакта, испытавшего в тюремной тесноте мистическое чувство единства с людьми, возможно, имел перед глазами этическую теорию своего родственника (дяди по материнской линии).

Христианин ли был Швейцер? Да, лишь поскольку личность Иисуса для него стоит на несравненной высоте по отношению ко всем без исключения другим двигателям человеческой мысли и истории и является как бы маяком его собственной мысли и воли. И, конечно, нет – уже хотя бы потому, что самого имени «Христос» Швейцер, кажется, терпеть не может. Швейцера «вера в Иисуса» представляет собой, как можно судить по его лекциям «Христианство и мировые религии», подправленный «учением Иисуса» классический иудаизм. Примечательно, что в этих лекциях, прочитанных в год самой напряженной работы над книгой, излагающей концепцию «благоговения перед жизнью» (1922), это любимое детище Швейцера не фигурирует вообще. Видимо, мыслитель чувствует, что она слабовата для противостояния мощным «восточным учениям» и побивает последние (правда, вполне успешно) общебиблейским монотеизмом – чтобы в изданной на следующий год «Культуре и этике» больше его не вспоминать.

Человек, назвавший самое выдающееся и впечатляющее дело своей жизни музыкальным термином «импровизация», и понят может быть лучше всего с помощью музыкальных параллелей и аналогий. Музыка, и именно органная музыка, была первой и самой устойчивой любовью Швейцера.* Девятилетним мальчиком занял он место органиста церкви в родном Гюнсбахе, 80-летним старцем последний раз приехал в Европу, чтобы посидеть за тем же сельским органом.

Поглощающий мыслителя идеал сочетания рационального и мистического реализован в самой структуре музыкального звука, строго рациональные законы гармонии которого базируются на полностью иррациональной системе интервалов (2/3, 3/4 и т.д.). Орган, самый рассудочный и «умышленный» инструмент в мире, лучше всего создает ощущение таинственности и непостижимой глубины, и особенно силен в создании такого эффекта И. С. Бах – величайший по мнению Швейцера, из всех живших на Земле композиторов. В музыке Баха (1675 – 1750), в свою очередь, неповторимым образом соединяются мистические порывы XVII века (французская католическая мистика, германский пиетизм) с беспощадным рационализмом и индивидуализмом XVIII-го.

В личности же самого Швейцера борьба мистического и логического начал не привела к той гармонии, которая составляет величие его любимого композитора и человека. Логическое возобладало, к сожалению, там, где более всего необходима была мистическая интуиция, т.е. в уразумении Личности Христа. Недостаточно оказалось разоблачить ложь либеральных «жизнеописаний» Христа и свести воедино

несколько событийных и логических концов. Приближенный ли к нашему времени либеральным богословием или снова возвращенный в свое Швейцером (см. Приложение I) Иисус Христос, как вневременной Бог и Спаситель, этих приближений и удалений не хотел замечать и требовал Свое от каждого христианина, в том числе и от Швейцера. Было ли оно действительно исполнением юношеской клятвы, или скорее выходом из экзистенциального тупика, но подвижническое африканское отшельничество Швейцера не находится все же в какой-либо связи с его богословскими принципами. Его увещевания работать в духе «воли и надежды Иисуса» выглядят более самозаклинаниями, чем жизненными импликациями богословских прозрений.

И, наоборот, свою глубокомысленную интуицию «благоговения перед жизнью» Швейцер не позаботился подкрепить логически, хотя этика никак не может подменять учения о бытии, но была во все времена лишь логическим выводом из такого учения. А бытие в полном смысле для христианина – это лишь личный триипостасный Бог и Его Царство.

П Р И Л О Ж Е Н И Е I

А. Швейцер

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ЖИЗНИ ИИСУСА

Глава XXV. Заключительное рассмотрение.

Те, кто охотно говорят об отрицательном богословии, не затруднятся в оценке итога исследований жизни Иисуса. Он отрицателен.

Иисус из Назарета, который выступил как Мессия, который возвещал нравственность Царства Божия, основал Царство Небесное на земле и умер, чтобы освятить свое дело, никогда не существовал. Это образ, нарисованный рационализмом, оживленный либерализмом и одетый в исторические одежды современной теологией.

Этот образ разрушен не извне – он распался сам по себе, потрясенный и расколотый фактическими историческими проблемами, которые всплывали одна за другой и вопреки всем примененным тут хитростям, искусству, уловкам и насилию, не хотели укладываться в общее воззрение на Иисуса, выработанное в течение последних полутора столетий, и всякий раз, едва похороненные, воскресали в новой форме.

Какое бы решение ни было достигнуто: тот исторический Иисус, которого нарисует исследование на основе поставленных и осознанных проблем, не послужит больше современной теологии той службы, которую она получала от своего полу-исторического, полу-современного. Он никогда не будет тем Иисусом Христом, которому наше религиозное время старым привычным образом могло бы вложить в уста собственные воззрения и знания, как она это делала со своим. Не будет он также и образом, который она может так исторически общедоступно приблизить к народу в частностях, как она, по ее убеждению, могла делать со своим. Познанный

в особой определенности своих представлений и деяний, он всегда сохранит для нашего времени нечто чуждое и загадочное.

С исследованием жизни Иисуса случилось удивительное. Оно выступило на поиски исторического Иисуса и считало, что потом сможет вставить его в наше время в качестве учителя и спасителя, как он есть. Оно развязало узы, которыми он был прикован к скалам церковного учения, и радовалось тому, как жизнь и движение снова вошли в образ, и оно увидело приближающегося человека Иисуса. Но он не остался стоять, а прошел мимо нашего времени и возвратился в свое. Именно это удивило и перепугало теологию последних десятилетий – то, что она со своими толкованиями и насильственными потугами не смогла удержать его в нашем времени, но должна была упустить. Он возвратился в свое с той же необходимостью, с какой освобожденный маятник движется обратно в первоначальное положение.

Исторического фундамента христианства, каким его ввела рационалистическая, либеральная и современная теология, больше не существует. Это, однако, не означает, что христианство тем самым потеряло основание. Работа, которую историческое богословие, по его мнению, должно было провести и которую оно в тот момент, когда она близка к завершению, видит разрушенной, является лишь облицовкой истинного, непоколебимого исторического фундамента, независимого от какого-либо исторического познания или оправдания, потому что он там и находится.

Иисус представляет собой нечто для нашего мира потому, что от него исходит мощное духовное течение, которое пронизывает и наше время. Этого обстоятельства историческое познание ни потрясет, ни укрепит.

Лишь бы не сложилось мнения, будто он может стать для нашего времени чем-то большим оттого, что вступит в него как человек нашего человечества. Это невозможно. Во-первых, потому, что такой Иисус никогда не существовал. А затем потому, что историческое знание может еще принести уяснение наличной духовной жизни, но пробудить жизнь никогда не сможет. Оно смогло примирить настоящее с прошлым, до какой-то степени вложить настоящее в прошлое, но выстраивать (aufzubauen) настоящее ему не дано.

То, что проделано исследованиями жизни Иисуса, невозможно переоценить. Оно означает единственное в своем роде деяние ради истины, одно из самых значительных событий во всей духовной жизни человечества. Значение того, что проделало, несмотря на все его ошибки, современно-либеральное и популяризирующее исследование для сегодняшней и грядущей религиозности, становится видно, когда смотришь на романскую культуру и литературу, которые едва или совсем не были задеты трудом этих деятелей духа.

И все-таки неизбежна путаница. Мы, современные богословы, слишком горды своей ловкостью и мастерством, слишком гордимся нашим историческим Иисусом, слишком доверчивы в своем уповании на то, что может дать миру, в духовном отношении, историческое богословие. Мысль, что мы с нашим историческим познанием можем выстроить новое жизнеспособное христианство, господствует над нами как навязчивая идея, не давая нам видеть, что мы со всем этим всего

лишь приступили к одной из культурных задач, лежащих на подступах к великой религиозной задаче и, хотим, хорошо ли, плохо ли, решить ее. Мы считали, что должны открыть нашему времени путь через исторического Иисуса, как мы его понимали, чтобы оно пришло к тому Иисусу, который является духовной силой современности. Ныне этот путь перекрыт подлинной историей.

Существовала опасность, что мы встанем между людьми и Евангелием и не дадим больше каждому остаться наедине со словами Иисуса.

Существовала также и опасность, что мы предложим им Иисуса, который слишком мал из-за того, что мы втиснули его в человеческие мерки и в человеческую психологию. Достаточно почитать жизнеописания Иисуса с шестидесятых годов и посмотреть, что они сделали из царственных слов нашего Господа, – как они стусевали повелительные, направленные к каждому требования отвержения мира, с тем, чтобы он больше не спорил против наших культурных идеалов и не вступал со своим отрицанием мира в наше мироутверждение. Многие из величайших слов можно найти лежащими в углу, кучей разряженных фугасов. Мы дали Иисусу говорить с нашим временем иными словами, нежели те, которые сходили с его уст.

От этого мы сами сделались бессильны и отняли у своих собственных мыслей энергию – мы занесли их назад, в историю и заставили говорить из прошлого. Это как раз и есть судьба современного богословия. Оно преподносит все смешанным с историей, да вдобавок еще и гордится той виртуозностью, с которой отыскивает в прошлом свои мысли.

Поэтому так знаменательно, что оно должно было, как бы оно этому ни противилось и не искало выхода, быть вынуждено, наконец, в исследовании жизни Иисуса подлинной историей в противовес поддельной, на которой оно хотело основать нашу религию, запутаться и быть преодоленным фактами, которые, по удачному выражению В.Вреде, сами зачастую радикальнее всего.

Что такое для нас исторический Иисус, когда мы высвободили его от всех ложных толкований прошлого? У нас есть непосредственное ощущение, что его личности, несмотря на все чужеродное и загадочное, есть что сказать всем эпохам, пока стоит мир, как бы ни менялись воззрения и знания, и поэтому она и для нашей религии означает далеко идущее обогащение. Это элементарное чувство следует перевести в ясное выражение, чтобы оно не застыло в догматических утверждениях и фразах и не свращало бы снова и снова историческое исследование на бесплодные попытки модернизировать Иисуса, а все обусловленное временем в его благовестии ослабить и перетолковать, как будто оно от этого станет для нас чем-то большим.

Вся область исследований жизни Иисуса, в конечном счете, имеет одну цель – обеспечить естественную и непредубежденную трактовку древнейших сообщений (Berichte). Чтобы познать и понять Иисуса, нет нужды в какой-либо предварительной учености. Не требуется также и того, чтобы изучающий постиг все частности общественной деятельности Иисуса и представил ее в виде какой-то «жизни Иисуса». Его существо и то, что он есть и чего хочет, с силой выступает уже из нескольких кратких изречений. Он познается без долгого обучения и каждый улавливает эсхатологическое, хотя бы и не имел ясности в подробностях. Ибо это

и есть характеристичное у Иисуса – то, что он сквозь совершенство и блаженство каждого прозревает дальше, в совершенство и блаженство мира и избранного человечества. Он полон воли к Царству Божию и надежды на него, этим обусловлены и его действия.

В каждом мировоззрении стоят рядом и смешиваются обусловленное временем и безусловное по отношению к нему. Ведь мировоззрение в том и состоит, что материал представлений проникается и формируется волей. Этот материал подвержен изменениям. Поэтому нет такого мировоззрения, как бы величественно и глубоко оно ни было, в котором не содержится прошлого. Сама же воля вневременна. Она открывает первоначальное и потаенное существо личности и обуславливает конечную и основоположную природу ее мировоззрения. Как бы ни менялся материал представлений, следствием чего и является соответствующее различие старого и нового мировоззрений, в действительности они лежат лишь в таком отдалении друг от друга, насколько далеко расходятся конституирующие направления воли. Различия, обусловленные изменением материала представлений, в конечном счете, вторичны, какими бы разительными они не казались, ибо одна и та же воля, выявляющаяся даже в самом разнообразном материале представлений, всегда творит мировоззрения, которые в сущности отвечают друг другу и перекрываются.

С тех пор, как достигнуты предпосылки постижения и суждения о вещах, которые могут считаться мировоззрениями в нашем смысле, то есть с той поры, как индивидуум берет в рассмотрение совокупность бытия, мир вообще, и в качестве познающего и желающего субъекта размышляет о связях страдательного и действенного рода между всем и самим собой, в духовной жизни человечества больше не обнаруживается сколько-нибудь далеко идущего развития. В современной философии возвращаются проблемы греческой. Сегодняшний скептицизм в сущности тот же, что заявлявшийся в античном мышлении.

Примитивная позднеиудейская метафизика, в которой Иисус высказывает свое мировоззрение, чрезвычайно затрудняет перевод его идей в формулы нашего времени. Задача вообще неразрешима до тех пор, пока добиваются в каждом отдельном случае отделить пребывающее от преходящего. А то, что получается в результате такого предприятия, настолько препятствует величию и завершенности, что скорее мнимо, а не действительно обогащает нашу религиозность.

На самом деле речь может идти не о разделении между преходящим и пребывающим, а лишь о перенесении основных мыслей того мировоззрения в наши понятия. Как уживается взятая в своей непосредственности и определенности и во всем своем объеме воля Иисуса в нашем материале представлений? Образуется ли она из него что-либо в таком этическом и мощном роде, что можно было бы считать эквивалентом созданного им в позднеиудейской метафизике и эсхатологии?

Когда пытаются, как почти всегда делалось до сих пор, так или иначе сгладить различия между мировоззрениями Иисуса и нашим (а это возможно только за счет ослабления характерного), тем самым поражается и выявляющаяся в его представлениях воля. Она теряет свою первозданность и больше не может действовать на нас элементарно. Из-за этого Иисус современного богословия так явно безжизненен. Будучи же оставлен в своем эсхатологическом мире, он велик и

действует, при всей необычности, элементарнее и мощнее, нежели модернизированный. Дело Иисуса состоит в том, что его естественная и глубокая нравственность овладевает позднеиудейской эсхатологией и, таким образом, дает выражение надежде и воле к этическому совершенствованию мира в материале представлений того времени. Все попытки уйти от совокупности этого мировоззрения и представить значение Иисуса для нас в его откровении «Бога Отца», богосыновства людей и т.п. должны, следовательно, привести к узкому и предвзятому представлению о его религии. В действительности он представляет для нас авторитет не в познании, а в воле. Его определяющая роль состоит в том, что он, как могучий дух, возносит мотивы желаний и надежд, которые мы и наше окружение носим в себе и которые движут нами, на такую высоту и доводит до такой ясности, которых они, будь мы предоставлены самим себе и не находились под впечатлением его личности, никогда не достигли бы. Таким образом он уравнивает (*gleichgesetzt*) наше мировоззрение, несмотря на все различие материала представлений, со своим собственным, и пробуждает энергии, которые были действительными в его мировоззрении.

Последнее и глубочайшее знание о вещах происходит из воли. Поэтому мышление, которое пытается провести синтез наблюдений и познаний, чтобы достичь некоторого мировоззрения, обусловлено в своем направлении волей, составляющей первоначальную и далее не проясняемую сущность данной личности.

Если наше время и наша религия не постигли величия Иисуса и отпрянули в страхе перед эсхатологическим в его мышлении, то это лишь отчасти из-за того, что они не справились с заложенной в нем чужеродностью. Решающей причиной было другое. Дело было в недостаточно сильно выраженных воле и надежде на конечное нравственное совершенство мира, которые были определяющими для Иисуса и его мировоззрения. Эсхатология в самом общем и широком смысле до них не дошла. В самих себе они не нашли никакого эквивалента мыслям Иисуса и поэтому оказались не в состоянии перенести его мировоззрение из позднеиудейского в свое познание.

Не хватило резонанса. Поэтому исторический Иисус, не только в отношении материала его представлений, но и по существу, должен был остаться для них чужд. Его этический энтузиазм и все непосредственное и могучее в образе его мыслей осталось для них недостижимым, потому что они ничего соответствующего не продумали и не пережили. Поэтому они все более и более стремились сделать из «мечтателя-энтузиаста» соблюдающего во всем меру и цель современного человека и богослова. Консервативная догматика, так же, как и древняя, к которой она восходила, потому и не знала, с какой стороны подступиться к историческому Иисусу, что придала великим нравственным идеалам, равным к жизни в его эсхатологии, слишком мало значения.

Таким образом, именно недостаток внутренней равнонастроенности воли, надежды и стремления (*Sehnen*) сделал невозможным действительное познание исторического Иисуса и всеохватывающее религиозное отношение к нему. Между ними и поколением, утратившим всякую непосредственность и всякий энтузиазм, направленные на конечные цели человечества и бытия, не могло быть никакой

далеко идущей и живой общности. При всем прогрессе исторического познания (Einsicht), он остался ему, собственно, еще более чужд, чем рационализму XVIII-го и начала XIX-го столетий, который близко подошел к нему в своей вере в ожидаемый вскоре нравственный прогресс человечества.

Если почитать изложения христианской веры и христианской этики, изданные в течение последних десятилетий, то поразишься, как слабо представлено в большинстве из них элементарное нравственное мышление в смысле достижения общего совершенства человечества. Оно почти исключается как тон, который, отзвучав, едва слышен, тогда как он должен задавать мощный основной мотив каждого истинно нравственного мировоззрения.

Поэтому собственно существо Иисуса осталось бездейственным. Из живого человека он стал «носителем откровения» (Offenbarer) и «символом». В находящемся под влиянием греко-восточного декаданса изложении религии этическая и эсхатологическая энергии настолько скудны, что для исторического Иисуса просто не остается места.

Любая эпоха, таким образом, имеет настолько действенное и живое отношение к Иисусу, насколько она в материале своих представлений мыслит этически и в своем мировоззрении высказывает эквиваленты стоящих у нее на первом плане воли и надежды, то есть руководится мышлением, отвечающим тому, которое обнаруживается в понятии Иисуса о Царстве Божиим.

Если признаки не обманывают, мы приближаемся к такому времени. Несмотря на все успехи знания, мы переживаем в последние десятилетия застой в культурной жизни, который заметен во всех областях. И даже в немалом количестве наблюдаются явления, которые позволяют заключать об обратном движении. Это развитие, как бы разнообразно оно не выражалось, восходит к одному факту – в нашей культуре, в том числе и в религии, недостает этической энергии и идеалов. Она утратила великую цель конечного нравственного совершенства и движется внутри парковой ограды национальных и конфессиональных идеалов, вместо того, чтобы направлять взор на мир. Поэтому в ней приобретают самостоятельность величины и блага, которые должны бы быть служебными по отношению ко всеобщему нравственному совершенству, обозначаемому в приложении к благовестию Иисуса как Царство Божие и которые обладают действительной этической ценностью лишь в той мере, насколько они это делают.

Эта потеря энергичного и целенаправленного стремления к совершенству мира приносит с собой ослабление нашей этики и религии и имеет следствием отсутствие в нашем мировоззрении, как в суждениях о явлениях и отношениях, так и в отношении к предстоящим задачам, большой ориентации, которая указывает народам и личностям направление ведущего вперед пути, и каждый раз напоминает им об их высших обязанностях.

Эта измена этической эсхатологии мстит за себя. Вместо того, чтобы бороться за триумф нравственного духа Божия, при котором каждый человек, народы и исповедания увлекались бы поддерживающим их праведность воодушевлением, наше человечество настроено оставить мир на произвол духов бессмыслия, удовлетвориться застоєм и отступлением культуры, и отказаться поднять на высоту

истинной гуманности то, что называется Человеком. Те, кто видит, куда мы бредем, и не позволяют оглушать себя, но переживают снова и снова страх и боль за будущее мира, приготовлены к принятию исторического Иисуса и к пониманию того, что есть у него сказать нам, при всей чуждости его языка. Они постигают вместе с ним, пережившим в образе мышления своего времени подобные же страх и боль, что этими мощными, сопровождаемыми презрением к вещам, какими мы их видим, волей и надеждой на Царство Божие, мы освобождаемся (sich erlösen) от обстоятельств настоящего времени, находим в вере в непобедимую силу нравственного духа опору (Halt), свободу и мир, распространяем вокруг себя эту веру и соответствующее ей деятельное настроение, находим в Царстве Божиим высшее благо и должны жить ради него.

Решающим является энтузиастическое и героическое мировоззрение, которое происходит из желания Царства Божия и веры в него и не уменьшается от препятствующих обстоятельств, а возрастает. В религии присутствует понимание исторического Иисуса в той степени, в какой она обладает страстной верой в Царство Божие. Отношения, которые устанавливаются между ими и ней помимо этого, бездейственны и существуют лишь на словах и в формулах. Мы обладаем им лишь настолько, насколько даем проповедовать нам Царство Божие. Различия в метафизике и материале представлений теряют при этом значение. Дело только в том, чтобы значение мысли о Царстве Божиим для нашего мировоззрения было тем же, что и для него, и мы пережили бы притягивающее и нудящее в ней с той же силой, что и он.

Речь идет о понимании от воли к воле, при котором существенное в мировоззрении дается непосредственно. Мелочное разделение преходящего и пребывающего в его явлении и благовестии ненужно. Словно сами собой переводятся его слова в форму, которую они должны воспринять в нашем мировоззрении и материале представлений. Многие, которые на первый взгляд кажутся странными, становятся истинными и для нас в некотором глубоком и вечном смысле, если только не ставить препятствий мощи духа, который говорит из них. На сомнения в том, что его благовестие может быть сделано понятным и жизненным для современного человека, можно было бы привести его слова: «Ищите прежде Царства Божия и правды его, а все остальное приложится».

То, что он ожидает реализуемого сверхъестественным путем конечного совершенства, тогда как мы можем понять его лишь как результат нравственной работы, дано с изменением в материале представлений. Не надо пытаться с помощью искусственных толкований найти в словах Иисуса указания на наши «теории развития». Суть лишь в том, чтобы мы продумывали мысль о творимом нравственной работой Царстве с той же силой, с какой он обращал в себе мысль о божественном вмешательстве, и узнали бы сообща, что мы должны быть в состоянии все за это отдать.

Даже те камни преткновения, которые ощущаются в современных представлениях о нем, перестают смущать, если он познан от воли к воле. Он не смог оценить труд, имущество и еще многое из того, что у нас считается этическим добром, как таковое потому, что это лежало вне мерок (ausserhalb der Bauflucht)

Царства Божия. Для нас соотношения сместились, так что на свет выходит то, что лежало в тени. Поэтому, ставя их на службу Царства Божия, мы остаемся в согласии с ним, поскольку рассматриваем последнее как меру всех нравственных ценностей. Поздеиудейский материал представлений Иисуса влечет за собой то, что он мыслит в категориях предопределения и предполагает для своей деятельности национальные ограничения. Этот факт незачем перетолковывать. И без того надо признать множество чужеродного и смущающего. Но оно всегда сводится к тому, что обусловлено временем и отпадает, как только в мир наших воззрений переводится воля Иисуса как таковая.

Итак, эсхатологическое у Иисуса вовсе не затрудняет, как это часто представляют, понимания его благовестия для нашего времени. Если только мы дадим заговорить властному в его личности и его проповеди Царства Божия, чужеродное и соблазнительное можно будет признать совершенно спокойно. Оно перестанет быть таковым, как только осознана его обусловленность предыдущим материалом представлений. Для этого не требуется ни длинных речей, ни больших предполагающихся знаний. Фактически действительного Иисуса легче возвестить, чем модернизированного, если только дать говорить к нам элементарному в нем, чтобы он действительно и для нас стал тем, кто проповедует с властью, а не как книжники. Также и тот факт, что исторический Иисус рассматривает Царство Божие как сверхнравственную величину и поэтому возвещает лишь «этику промежутка», не столь существенно для того, что есть у него сказать нам, потому что это затруднение снимается переносом его проповеди в нашу метафизику. Его могучая индивидуальная этика учит нас, что тот, кто хочет приложить руку к Царству Божию, может что-либо совершить, только если непрестанно очищает себя и освобождается от мира. Наше отношение к историческому Иисусу должно быть одновременно правдивым и свободным. Мы отдаем должное истории и делаемся свободными от его материала представлений. Но перед стоящей за этим могучей волей мы преклоняемся и пытаемся в своем времени служить ей, чтобы она в наших волях родилась к новой жизни и деятельности и работала над совершенствованием как нашим, так и мира. В этом находим мы едино-сущие с бесконечной нравственной мировой волей и становимся чадами Царства Божия.

Не то, чтобы мы обладали идеей нравственного совершенства мира и того, что мы должны делать в своем времени, установив эту идею из исторического откровения об Иисусе. Она лежит в нас и дана с нравственной волей. Поскольку Иисус, следуя великим пророкам, овладевает ею в ее полной истине и непосредственности и вкладывает в нее свою волю и свою великую личность, он помогает тому, чтобы эта идея возобладала и в нас и мы стали бы нравственной силой для своего времени.

Эта концепция религии и личности Иисуса обычно отвергается как односторонне моралистичная и рационалистическая. На это следует возразить, что она (если она действительно жизненна и значительна (gross)) содержит в себе всю религию. Ибо все, что может быть сказано действительного о спасении, сводится в конце концов к тому, чтобы мы, в общении воли с Иисусом, освободились от мира и от самих себя и нашли силу и мир в одушевлении к жизни. Сам Иисус, и этого не надо забывать, по

своей сути – моралист и рационалист, живший в позднеиудейской метафизике.

В конечном счете, наше отношение к Иисусу мистично. Ни одна личность прошлого не может, историческим ли рассмотрением, или соображениями авторитарного значения, быть заживо внедрена в настоящее. Связь с ней мы устанавливаем тогда только, когда бываем связаны с ней в сознании общности волеия, испытываем прояснение, обогащение и оживление своей воли в ее и заново обретаем себя в ней. В этом смысле вообще каждое глубокое отношение между людьми устанавливается мистическим образом. Наша религия, поскольку она проявляет (erweist) себя как специфически христианская, есть не столько культ Иисуса, как мистика Иисуса. Только так содействует Иисус общению и среди нас. Он делает это не как символ или что-нибудь в этом роде. Поскольку мы едины друг с другом и с ним в воле поставить Царство Божие превыше всего, чтобы служить этой вере и надежде, постольку есть и общение между ним и нами и людьми всех поколений, которые жили и живут в тех же мыслях.

Отсюда открывается и то, на каком пути свободная и связанная религиозность, которые ныне проходят вблизи друг от друга (nebeneinander einhergehen), окажутся едины. Ложные компромиссы бесполезны. Все соглашения, в которых вольное истолкование пытается пойти навстречу связанному, могут привести всегда только ко взаимному ослаблению в неясностях и непоследовательностях. Различия заложены в предпосылаемом с обеих сторон материале представлений. Все попытки понимания в этой области тщетны. Они делаются так отчетливо заметны оттого, что недостает элементарной и живой религиозности. Две тонких струи выются сквозь гальку и гравий большого речного русла. Напрасно было бы то тут, то там убирать с дороги нагроможденные между ними массы, чтобы они слились в одно русло. Но когда вода прибывает и покрывает валуны, они сами по себе сливаются. Так придут друг ко другу связанная и свободная религиозности, когда воля и надежда на Царство Божие и общение с духом Иисуса в них станут чем-то элементарным и мощным и от этого сблизятся в существе мировоззрения и религии настолько, что различия в материале представлений, правда, останутся, но пропадут в них, как подводные камни русла реки скрываются под растущим потоком и, наконец, лишь проглядывают из глубины.

Имена, которыми Иисус в древнеиудейском материале представлений обозначался как Мессия, Сын Человеческий и Сын Божий, стали для нас историческими уподоблениями. Если он сам применял к себе эти титулы, то это было исторически обусловленным выражением того, что он воспринимал себя как повелителя и владыку.

Неизвестным и безымянным приходит он к нам так же, как предстал на берегу моря перед теми, которые не знали, кто он такой. Он говорит те же слова: «Ты по мне гряди!» – и ставит нас перед задачами, которые должен решать в наше время. Он повелевает. И тем, кто послушает его, мудрым и немудрым, откроется он в том, что предстоит им пережить в общении с ним в мире, труде, борьбе и страдании, и как неизреченную тайну постигнут они тогда, КТО же он...

П Р И Л О Ж Е Н И Е 2

А. Швейцер
МИСТИКА АПОСТОЛА ПАВЛА

Глава XIV. Непреходящее мистики Павла.

На все времена обеспечил Павел права мышления в христианстве. Над общепринятой согласно преданию верой он возвышает исходящее из Духа Христова познание. Неограниченное и непреклонное благоговение перед истиной живет в нем. Он признает только вынуждаемую любовью, а не навязанную внешним авторитетом несвободу.

При этом он вовсе не революционер. Он исходит из веры общины, но не соглашается остановиться там, где она кончается, а берет на себя право продумать до конца восходящие ко Христу мысли, не заботясь о том, доступно ли то познание, к которому он приходит, для исповедуемой общиной веры и будет ли оно ею принято.

Это первое выступление мышления в христианстве предназначено обосновать для всех времен уверенность в том, что вере незачем бояться мышления, даже когда оно возмущает мир и спокойствие и вводит противопоставления, не обещающие, по видимости, ничего хорошего для благочестия. Как восставала вера первой общины против мышления Павла! И однако же именно возвышенная апостолом языков до знания вера в Иисуса Христа готовила разрешение проблемы, которую ставило христианству последующих поколений неисполнение эсхатологических ожиданий. Мысли, казавшиеся вождям ранней общины столь опасными, позволили Евангелию Иисуса, после его отвержения иудейством, найти дорогу и признание в греческом мире. Именно мысли атакуемого верой его времени апостола языков обнаруживают себя в вере всех эпох как постоянно обновляющаяся сила. Так из хода этого первого конфликта христианского мышления с христианской верой выявляется, что мышление готовит для будущего то, что пойдет на пользу вере последующих поколений, как это затем вновь и вновь подтверждается в истории христианства.

Поэтому немаловажное значение для всех времен имеет то, что симфония христианства начинается мощным диссонансом между верой и мышлением, который затем разрешается в гармонию. Христианство последующих поколений может стать живой истиной лишь в том случае, если в нем постоянно будут выступать мыслители, которые, в духе Иисуса, смогут приводить веру в него к познанию с помощью мыслей, составляющих мировоззрение их времени. Там, где христианскую веру основывают только на предании и считают, что ее нужно просто принимать, она теряет отношение к духовной жизни современности и способность принимать в новом мировоззрении новый образ. Как только прекращается взаимодействие между преданием и мышлением, христианская правда, а с ней и христианская правдивость терпят урон. Поэтому столь глубокое значение имеет то, что Павел как нечто само собой разумеющееся принимает осмысление веры в

Иисуса Христа в материале эсхатологического мировоззрения своего времени во всей ее глубине и широте. Слова «Духа не угашайте» и «где Дух Господень, там свобода», которые он внес в первоисточник христианства, говорят о том, что мыслящее христианство должно иметь право на существование в пределах верующего христианства и что маловерию никогда не удастся одолеть благоговения перед истиной. Христианство ни за что не должно отречься от той величественной непринужденности, с которой оно у Павла признает божественное происхождение мышления. То весеннее, что содержится в павловом христианстве, никогда не должно устареть в нашем.

Павел – святой-покровитель мышления в христианстве. Перед ним должны спрячься все те, кто считает, что путем уничтожения свободной мысли в вере в Иисуса они служат Евангелию.

И не только в том дело, что Павел первым представляет права мышления в христианстве: он указывает путь, по которому ему следует во все времена идти. Его великое деяние – в том, что суть христианина он осознает как переживание общения со Христом. Из глубин ожидания Мессии и мессианского мира встает перед ним эта мысль, высказанная уже Иисусом как тайна освящения верующих посредством общения с негласно пребывающим среди них будущим Мессией. Идя в глубину в пределах временно обусловленного, Павел проникает к духовному вечной ценности. Как бы ни чужды были нам его мысли по способу, которым они возникают в представлениях далекого от нас эсхатологического мировоззрения, тем не менее они непосредственно убедительны в силу своей превосходящей все эпохи и во всех их имеющей значимость духовной правды. Поэтому и мы должны обладать правом продумывать идею общения с Иисусом в нашем мировоззрении, заботясь единственно о том, чтобы достичь при этом глубины воистину живой и духовной правды.

Христианство есть поэтому мистика Христа, то есть постигнутая мысленно и осуществленная в переживании взаимная принадлежность Христу как нашему Господу. Тем, что Павел напрямик указывает Иисуса как нашего Господа, он возвышает его над всеми данными во времени представлениями, в которых его личность может быть осознана, и ставит его перед нами как превосходящее все человеческие определения Существо, которому мы должны отдаться, чтобы пережить в нем истинное назначение нашего бытия и нашей сущности.

Все попытки отнять у христианства его характер мистики Христа означают бессильное восстание против духа познания и истины, который получил слово у первого и величайшего из всех христианских мыслителей. Так же, как философия после тысячи уклонений всегда возвращается в конце концов снова к элементарному воззрению, согласно которому любое действительно глубокое и живое мировоззрение мистично, поскольку оно каким-то образом сводится к преданности человеческой воли некоей таинственной воле к жизни, из которой мы имеем бытие, так и христиански обусловленному мышлению не остается ничего другого, кроме как постигать, как это уже проделал Павел, эту преданность Богу, происходящую из общения с существом Иисуса Христа.

Мистика Бога как непосредственное единение с бесконечной творческой волей

Бога неосуществима. Все попытки вывести живую религию из чисто монистической мистики Бога – в индийском или китайском мышлении, у стоиков, или Спинозы – остались безуспешными. Из единства с бесконечной сущностью Все-Воли к бытию не выходит ничего, кроме пассивной обусловленности человеческого бытия, вхождения в Бога как гибели (Untergehen) в океане бесконечности. Чистая мистика Бога остается чем-то мертвым. Это единение конечной воли с бесконечной получает содержание, только когда оно будет пережито как успокоение в ней и одновременно как охваченность волей любви, которая приходит в нас к осознанию самой себя и хочет в нас стать делом. На путь жизни мистика попадает лишь тогда, когда пройдет сквозь противоположность любящей воли Божией Его бесконечной загадочной творческой воле и, выйдя, станет выше этой противоположности. Поскольку человеческое мышление не может познать вечного, как оно есть само по себе, ему суждено приходиться к дуализму и быть вынужденным преодолевать его, чтобы обрести правильное отношение к вечному. Приходится ему, конечно, вникать и во всевозможные загадки бытия, которые открываются мышлению и беспокоят его. Но в конце концов оно может оставить все непознаваемое в покое и пойти по тому пути, на котором Бог с очевидностью осознается как воля любви и в ней обретается мир и участие (Betätigung).

Мессианско-эсхатологическое мировоззрение есть возникшее в непредубежденном, сильном мышлении преодоление дуализма победным вхождением веры в Бога любви в веру в бесконечного загадочного Бога-Творца. Поэтому всякая религиозная мистика должна так или иначе вобрать в себя мессианскую веру, чтобы получить дыхание жизни. Поэтому мессианско-эсхатологическая мистика Павла есть выражение проникнутой живой правдой религиозной мистики как таковой. В Иисусе Христе открывается Бог как воля любви. В общении со Христом осуществляется общение с Богом, к которому мы предназначены.

То, что эсхатологическая мистика препятствует Павлу отождествлять мистику Христа с мистикой Бога, имеет глубокое значение. Для любого познания мистика Бога всегда остается чем-то недостижимым и не достигнутым. Павел, ограничившись тем, что в общении со Христом видит осуществление богосыновства, не претендуя на то, чтобы приравнивать это сыновство к бытию в Боге, является благодаря этому как бы маяком, который охраняет христианскую мистику от ложных фарватеров и направляет в тот, в котором ей следует держать путь. Освещая потоки вечности, мистика Павла стоит на прочной почве исторического явления Иисуса Христа.

На чем, в конечном счете, основано своеобразие учения Павла?

То, что оно продумано в материале представлений эсхатологического мировоззрения, составляет лишь внешнюю, а не внутреннюю его суть. Внутренняя определяется тем, что мысль о спасении через Христа Павел продумывает внутри веры в Царство Божие. В мистике Павла смерть Иисуса имеет значение не сама по себе, а как событие, в котором начинается осуществление Царства Божия. Для него верующие спасены тем, что в общении со Христом они, посредством таинственного умирания и воскресения с ним, находясь еще в естественной эпохе

мира, входят в сверхъестественное состояние, в котором они будут находиться в Царстве Божием. Через Христа мы изымаемся из этого мира и переносимся в образ бытия Царства Божия, хотя оно еще и не настало: это основополагающая мысль учения о спасении, которую Павел продумывает в материале мышления эсхатологического мировоззрения.

Поскольку превращение мира в Царство Божие начинается у Павла со смертью Христа, первохристианская, ориентированная на осуществляющееся в будущем спасение вера преобразуется у него так, что относится уже к присутствующему, хотя и осуществляющемуся полностью только в будущем спасению. Вера в настоящее возникает из веры в будущее. Павел приводит в связь ожидание Царства и осуществляющегося в нем спасения с явлением и смертью Иисуса таким образом, что вера в спасение и вера в приход Царства становятся независимы от того, придет ли Царство скоро или задержится. Не отказываясь от эсхатологии, он уже стоит выше ее.

Первохристианским в учении Павла является то, что оно мыслит представление о спасении через Христа в вере в приходящее через него Царство. В Евангелии Иисуса и в вере первой общины спасение действительно состоит в приходе Царства и Мессии. Павел продумывает эту евангельско-первохристианскую веру в спасение через Христа как будущего Мессию до конца таким образом, что она освобождается от своей временной обусловленности и получает такой вид, в котором годится уже для всех времен. При помощи своей мистики Христа Павел в определенном смысле справляется с труднейшей проблемой христианской веры всех времен – что, хотя Иисус Христос явился, Царства все еще нет. Он не допускает, чтобы оба эти события, поскольку Бог накладывает на нас такое испытание, что они не совпадают во времени, не должны более фактически совпадать и в христианской вере, но делает ее способной обладать разделившимся во времени как присутствующим в его первоначальной взаимоотноительности. Так в Павловой мистике первохристианская вера принимает облик, в котором ее существенная – внутренняя связанность представления о спасении через Христа с живой верой в Царство Божие, становится достоянием всех времен.

То, что крепко удерживает Павел, впоследствии утрачивается. При эллинизации христианства образуется представление о спасении через Христа, которое уже стоит рядом с верой в Царство Божие, а не внутри ее. Спасение теперь обосновывается из явления Иисуса Христа как такового, а не из его прихода как носителя Царства. Так это и остается на протяжении многих столетий. Никогда больше вера в спасение через Христа и вера в Царство Божие не образуют живого единства друг с другом. В католицизме и протестантстве реформаторов, которые по своей структуре полностью определяются той формой, которую приняло христианство при эллинизации, в христианском учении господствует идея о спасении, основанная на искупительной смерти Иисуса во оставление грехов, рядом с которой доживает свои дни вера в Царство Божие, Правда, эта вера снова и снова возобновляет борьбу за восстановление утраченного ею значения. Ряд тяжелейших потрясений, сквозь которые прошла Церковь, вызваны были тем, что погасший вулкан евангельско-первохристианской веры в Царство Божие снова приходит в

действие. И в Реформации участвовало движение, направленное на обновление веры в Царство Божие, только оно не смогло добиться успеха, как бы сильно ни было его влияние у Лютера.

Из-за того, что католицизм и протестантизм реформаторов не содержали в себе веры в Царство Божие и чаяния его в их элементарной силе, они не смогли воздействовать на обстоятельства своего времени преобразующим образом.

В послереформационном протестантизме возникает ставшая возможной благодаря возрастающей терпимости набожность, которая хочет быть евангельской в том смысле, что она непосредственно восходит к учению Иисуса и хочет основываться исключительно на нем. В ней впервые за много столетий снова образуется нестесненная вера в Царство Божие. До этого все подобные движения приходили в конфликт с Церковью и в борьбе с нею вырождались или погибали.

Этой вере в Царство Божие выходит навстречу зарождающаяся в мышлении того времени воля к рациональному прогрессу и получает от нее духовные, этические и религиозные идеалы, делающие ее способной на мощную преобразовательную работу, в которой она, начиная с конца XVII до XIX века включительно, вызывает переход к отношениям современного мира. Так в этом благочестии вера в Царство Божие приобретает силу.

Слабость этого благочестия, основанного на идее Царства Божия, в том, что оно не может построить в своей вере в Царство никакого живого представления о спасении через Христа. Представление о спасении остается в нем неразвитым таким же образом, как вера в Царство Божие в благочестии католицизма и протестантизма, основанном на идее спасения. Поэтому вера Нового времени, исходящая из идеи Царства, является неполноценным христианством, поскольку в ней индивидуальное переживание спасения через Христа не получает достаточных прав.

Из-за своей неразвитой веры в Царство Божие и общепринятое ныне благочестие спасения является неполноценным христианством. Только это не так бросается в глаза, как в благочестии Царства Божия. Поскольку оно ставит в центр спасение через Христа, оно сохраняет для религии ее характер внутренней жизни (Innerlichkeit). Также и в другом отношении оно находится в предпочтительном положении по сравнению с благочестием Царства Божия: поскольку оно менее связано с духовной жизнью своего времени, оно не так затрагивается ее упадком. Сегодня благочестие Царства Божия переживает упадок из-за того, что этическое мышление и воля к социальному, духовному и религиозному прогрессу, с которыми оно было тесно связано на протяжении жизни нескольких поколений, обессилели, и, таким образом, оно предлагает веру в Царство Божие человечеству, которое в тех хаотических отношениях, в которых оно живет, вообще не обладает больше духовными способностями и силами, необходимыми для того, чтобы предаться подлинно духовным идеалам. Так нынешнее благочестие Царства Божия потеряло свою силу и влияние и по справедливости заслужило презрительное наименование культурпротестантизма. Эпигонская, чересчур приспособляющаяся к духу времени теология кое-как выходит из положения, весьма односторонне строя христианское учение с помощью реформационной схоластики нового времени как учение о спасении через Христа, веру же в Царство Божие допускает лишь в

догматических предложениях, а не как живое убеждение. Она ограничивает себя не по-павловски понятым Павловым учением об оправдании верой, которое само является лишь возникшим в борьбе около закона фрагментом учения о спасении и несовершенстве, от которого христианство страдает со времени его эллинизации, возводит в принцип с помощью остроумных аргументов. Заключенная в Евангелии Иисуса и в первохристианском благочестии пламенная вера в Царство Божие должна была, таким образом, настолько ослабеть в нашем христианстве, насколько это вообще было возможно на протяжении столетий.

За мыслительными ходами этой эпигоноской теологии, которая уверена, что таким односторонним обновлением благочестия спасения в учении реформаторов служит Христу и своему времени, скрывается признание того, что она капитулировала перед трудностями, с которыми связано обладание в наше время живой верой в Царство Божие и приведение ее в единство с представлениями о спасении, не имеющими ничего общего с этой верой. Лишь к тому Павлу, с которым она могла справиться, а не к тому, который есть на самом деле, смела обращаться эта теология в своем предприятии, направленном на устранение смысла евангельского и первохристианского благочестия. Путь, который Павел, творец христианской мистики, указывает вероучению любой эпохи, совсем другой. Он предлагает (anhalt) нам вернуться к элементарному – иметь глубокую веру в спасение через Христа в живой вере в Царство Божие. Наперекор всем новым путям вероучения, сегодняшним или будущим – истинным идеалом всегда останется возвращение нашей веры к богатству и источной жизненности раннехристианской. Ее наиболее совершенное выражение дал Павел в своей мистике Христа. Как единственный великий учитель всех времен, завещает он нам бороться за то, чтобы наша вера в спасение через Христа и в Царство Божие взаимно углублялись и усиливали друг друга.

То обновление христианства, которое должно прийти, состоит в возвращении к непосредственности и интенсивности веры первохристианства. Реставрация первохристианской веры как таковой, скорее всего, невозможна, потому что она выражается в воззрениях, определявшихся временем, к которым мы больше не можем вернуться. Но духовную ее суть мы можем усвоить. Делаем мы это в той мере, в какой достигаем живой веры в Царство Божие и в ней осознаем себя спасенными во Христе.

Великой слабостью всех после-раннехристианских учений о спасении является то, что они позволяют человеку заниматься только собственным спасением, но не приближением Царства Божия. Что необходимо, так это чтобы мы все работали над возникновением христианства, которое не позволяло бы тем, кто определяет свою жизнь по Христу, быть маловерными по отношению к будущему мира, как это диктуют нам обстоятельства, но принуждало бы противопоставлять действительности всецелое упование на Царство Божие и чаяние его.

С нашей верой в Царство Божие произошло превращение. Мы больше не ищем путей естественного преобразования нашего мира, но принимаем и дальнейшее сохранение естественно данного зла и страданий как того, что нам суждено нести Богом. Нашу надежду на Царство Божие мы возлагаем на существенное и духовное в нем и верим в это как в содеяваемое Духом чудо подчинения человечества воле

Божией. Эту веру в приходящее посредством духовного чуда Царство мы должны нести в сердце с тем же жаром, как первохристианство – свою надежду на перевод мира в сверхъестественное состояние. Ничего не поделаешь – христианству Богом суждено одухотворять свою веру. Но нашей заботой должно стать, чтобы крепость нашей веры не пострадала от этого поворота. Время христианству дать себе отчет в том, действительно ли мы имеем еще веру в Царство Божие, или же только продолжаем присовокуплять в качестве полученных по наследству предложений. В некотором глубоком смысле содержанием догматических забот наших дней являются слова Иисуса: «Ищите прежде Царства Божия и правды его, а все остальное приложится вам».

Но там, где христианская вера стремится постичь значение явления Иисуса и сущность принесенного им спасения в живой вере в Царство Божие, она встречается с Павлом, как первопроходцем такого христианства. Его словами говорит никогда не перестающее первохристианство.

Велико преобразующее влияние, которое осуществил в христианстве Павел своим учением об оправдании одной верой против духа праведности от дел. Еще больше совершит он, когда его мистика состояния спасенности (Erlöstsein) в Царстве Божиим через общение со Христом начнет тихой работой среди нас разворачивать ту силу, которая заложена в ней. Как бы усиленно ни подчеркивалось вопреки всем спиритуализированным и символическим изъяснениям мистического учения Павла о спасении, что оно мыслится вполне естественным, надо обращать внимание и на то, что это естественное как бы само собой получает духовное и этическое значение. Как радиус в силу своей природы находится в состоянии непрерывного излучения, так и Павлова мистика находится в постоянном переходе от естественного в духовное и этическое. Духовное и этическое чудесным образом просвечивают в естественном. В этом сказывается, что естественно-эсхатологическое составляет лишь внешнюю суть этой мистики, в то время как ее внутреннее обусловлено глубокой связью представления о спасении с верой в Царство Божие, и эта связь сохраняет свое значение, даже когда понятие Царства Божия изменяется от естественного к духовному. Поэтому слова Павла о переживаемом в явлениях нашего бытия и в наших мышлении и воле, умирании и воскресении со Христом так же истинны в нашем мировоззрении, как были и в его.

Своим учением о Духе он сам наводит мосты от своего мировоззрения к нашему. В то время как вера его современников подчинена впечатлению от явлений обладания духом, он воспринимает Дух как наглядное проявление сияний сверхземного в земном. Он оценивает эти сияния не по силе их света, а по воздействию, которое они оказывают. Таким образом, он ставит неприметные этические проявления Духа выше всего и исповедует любовь как дар, в котором вечное, как оно есть само по себе, становится действительностью во временном. Павлово учение о Духе означает поэтому, что метафизическое в спасении, то есть участие в вечной жизни в пределах времени нашего земного бытия, проявляется как духовно-этическое. Дух Иисуса, которому мы даем действовать в нас в качестве этического духа, идентичен с Духом, сообщающим нам вечную жизнь. Метафизическое и духовно-этическое идентичны у Павла в том смысле, что

духовно-этическое несет в себе метафизическое. Эта возникшая в эсхатологическом мировоззрении трактовка единства вечного и этического несет в себе непреходящую истину. Наше мышление обретает себя в нем снова так, как если бы оно родилось в ней.

Своеобразие Павлова учения о спасении в том, что оно возникло в глубоком мышлении и вместе с тем непосредственном переживании. Эта глубина есть нечто элементарное, потому что несет в себе тягу к жизненному воплощению. Переживание, которым Павел открывает нам ворота, ведущие в вечное, есть умирание и воскресение со Христом. Как важно, что он не обозначает вхождение в состояние новой жизни как перерождение! Он проходит мимо этого, так и просящегося в язык, на котором он говорит и пишет, выражения, потому что оно невозможно в эсхатологическом учении о спасении. Если избранники принадлежат Царству Христа, будучи уже в состоянии воскрешенности, то их спасение, как уже предвосхищаемое в естественном бытии участие в сверхъестественном, может состоять лишь в том, что они продельвают в общении со Христом скрытое умирание и воскресение, посредством которых они становятся новыми, уже вознесенными над миром и своими собственными естественным бытием, перенесенными в бытие Царства Божия, людьми.

Эта продуманная в материале представлений эсхатологического мировоззрения, концепция спасения несет в себе еще и неслыханную духовную фактичность (*Sachlichkeit*). В то время, как мысль о перерождении остается уподоблением, перенесенным из некоего другого мира в первохристианскую веру, представление об умирании и воскресении со Христом рождено из него самого и для каждого, кто ищет у Христа новой жизни, становится постоянно обновляющейся исконно христианской (*urchristliche*) истиной.

Павел властно наводит людей, посредством исповедей, в которых полностью открывает себя, на путь переживаний, которые должны быть сходны с его собственными. С точки зрения понятийно построенной позднейшей догматики его учение некорректно. Он недостаточно остерегается выражений, дающих основание считать, что спасение в общении со Христом рассматривается как самоспасение, на что очень пристальное внимание обращает утратившее уже его непосредственность религиозное мышление. Предпочтительным правом мистики является живое мышление истины без забот о точности выражения.

Мистическое учение Павла о спасении не было принято церковной догматикой. Она слишком сильно ограничила себя мыслью об искупительной жертве Иисуса с упором на формулировку, которую она получила в учении Павла об оправдании верой. Мистика никогда не может стать догмой. Догма же без поддержки мистики никогда не может остаться жизненной. Поэтому мистическое учение Павла о спасении является для нас драгоценностью, без которой мы не можем мыслить христианство – как вообще, так и свое собственное. Оно является истиной, которую человек, поглощенный Христом, предлагает своим братьям.

Одно за другим выступают из писем Павла слова руководства на нашем жизненном пути, слова, вызывающие доверие, потому что мы знаем их, всегда новые слова, потому что они открываются тем, кто доверяет им, всегда в новом

значении. Мысль об умирании и воскресении со Христом приводит нас во все более расширяющийся круг противопоставлений с нашим бытием. Мы получаем от нее осмысление случающихся с нами событий. Она не позволяет нам пропасть среди обстоятельств, но поддерживает нас в поисках назначенного нам пути и преобразовании естественного бытия в бытие в Духе. Если же мы собираемся и дальше жить спокойно и бессмысленно, она нападает на нас с вопросом, живет ли еще в наших мыслях схваченность Христом или же она стоит на горизонте нашей жизни как отдаленное слово.

Тот, кому стала доступна мощь мысли об умирании и воскресении со Христом, приходит во все более глубокое переживание греховности и в борьбе за отмирание греха добивается тихой уверенности в прощении грехов. Его обещает Павел тем, кто, как он, хочет дать освобожденности через Христа действенным образом осуществиться в их жизни.

Как захватывающе верно учение о том, что мы можем обладать Духом Христовым не как естественные человеческие существа, но лишь настолько, насколько в нас действительно умирание во Христе!

Тем, кто через Христа освободился от мира, Павел не разрешает выходить из него, а поставляет их в него, чтобы они являли в нем силы своего бытия во Христе. Свою неслыханную фактичность Павел охраняет от всяких преувеличений и излишеств. Поскольку мысль об умирании и воскресении со Христом коренится в Царстве Божиим, содержащееся в ней отрицание мира не принуждает к аскезе и отречению от мира. Поэтому такая религиозная и к тому же еще возникающая в мировоззрении ожидания конца мира этика остается, при всем огне, который в ней таится, здоровой и естественной. Из глубокой необходимости и в чудесной самоочевидности она дает переживанию освобождения в общении со Христом, как проявлению духа бытия в Царстве Божиим, получить деятельный характер.

В определяемом идеей Царства Божия благочестии Павла должно обновляться наше. Как люди современные, мы находимся в опасности закоснеть, с нашей верой в Царство Божие, в пропаганде Царства Божия и во внешней работе для него. Благочестие Царства Божия в новое время призывает человечество к работе для Царства Божия, как будто для Царства Божия может что-то сделать тот, кто не носит в себе Царства Божия. Поэтому, при всех самых благих намерениях, мы находимся в постоянной опасности предаться внешней вере в Царство Божие.

Вера Павла в Царство Божие не предполагает возможности развития этого естественного мира в Царство Божие. Однако, хотя он и отказывается от мира, тем не менее он внушает спасенным проявлять делом дух Царства Божия, пребывающий в них. Из чисто внутренней необходимости, а не из расчета на успех возникает таким образом деяние, обусловленное Царством Божиим. Как звезда светит над темным миром, принуждаемая заключенным в ней сиянием, даже когда нет надежды, что она возвещает то утро, которое придет следом за ней, так должны и спасенные излучать в мире свет Царства Божия. Вокруг этого явления Царства Божия делом из внутренней необходимости, как вокруг сердцевины, должны располагаться все направленные на его целесообразное осуществление труды. Мы всегда должны осознавать неумолимый закон: мы можем принести в мир лишь

столько Царства Божия, сколько несем его в себе.

Это вовнутривание наше благочестие Царства Божия переживает в благочестии Павла. Закаленное в нем, оно становится независимым от того, что ему противостоит дух времени, и от того, видит ли оно успех. Пусть мы и не можем, выйдя уже из эсхатологического мировоззрения, ничего другого, как желать преобразования отношений человечества в смысле Царства Божия и трудиться над ним. Так велит нам Дух Божий, внятный из неисполнения эсхатологических ожиданий Царства Божия. Первохристианской, однако, наша вера в Царство Божие должна оставаться в том, что мы ждем его осуществления не от целенаправленных и организационных мероприятий, а от явления могущества Духа Царства Божия. Поэтому мы знаем еще и то, что проистекающее из внутренней необходимости явление Духа Царства Божия, участниками которого мы становимся в соумирании и совоскресении Христу, и есть работа для Царства Божия, без которой всякая другая, какой бы важной она ни казалась – напрасна.

Что означает для нашей веры и для нашего благочестия отличие Евангелия Павла от Евангелия Иисуса? Сохраняется ли альтернатива «Иисус или Павел» или же ее следует назвать «Иисус и Павел»?

Фактически история христианской веры на протяжении многих столетий в определенном смысле состоит в том, что Евангелие Павла преграждает путь Евангелию Иисуса. Каким образом приходит оно к такому действию?

Положение, которое сам Павел занимает по отношению к Евангелию Иисуса, таково, что он не повторяет его словами Иисуса и не обращается к нему в своем учении, по при этом целью он ставит не его отмену, лишь разумное продолжение. Он возвещает Евангелие Царства и Иисуса как грядущего Мессии в той форме, которую оно должно было принять с учетом воследовавшей смерти Иисуса и оценки этой смерти как факта начала Царства. В мистическом учении Павла о спасении первохристианская вера теряет поставленную перед ней задачу приведения веры в ожидаемое Царство и в даваемое им спасение в логическую связь с верой в умершего Иисуса как грядущего Мессию. Это необходимо, по Павлу, чтобы привести верующего к пониманию, что в общении со Христом он уже достиг образа бытия Царства Божия и, таким образом, спасен, хотя Царства еще нет, и что в этом образе бытия он уже свободен от власти закона. Одновременно эта, связанная таким образом с ожиданием Царства вера в уже достигнутое через смерть Иисуса спасение помогает ему выйти из затруднений, связанных с задержкой возвращения Христа и явления Царства.

Факты и проблемы, с которыми вынуждена была сталкиваться христианская вера во времена, следовавшие за смертью Иисуса, делают таким образом для Павла невозможным возвещать Евангелие Иисуса о Царстве Божием так, как преподносил его сам Иисус.

Эти факты и проблемы сохраняют в дальнейшем свою силу. Поэтому и вера последующих за Павлом поколений не могла просто держаться Евангелия Иисуса, а должна была оформлять свои представления о спасении с учетом этих фактов и проблем, будь это с помощью своих мыслей или идей Павла.

Малоазиатское богословие, которое приходит на смену раннехристианскому

эсхатологическому, перенимает у Павла мысль о спасении посредством общения со Христом и с помощью эллинистического материала придает ей вид мистики участия в начавшемся с явлением Христа и осуществившем Воскресение действии Духа на плоть.

То, что христианское богословие не могло просто следовать курсом Евангелия Иисуса, становится ясно из трудностей, возникающих для него при обосновании христианской этики. Почему оно не принимает просто этику Иисуса в качестве христианской этики? Потому, что это для него логически невозможно. Иисус возвещает этику готовности к ожидаемому в скором времени Царству. Эллинизированное христианство в таком ожидании больше не живет. Поэтому оно и не может перенять этику Иисуса для построения своей. Павлову этику умирания и воскресения со Христом и жизни в Духе оно точно так же не может усвоить, потому что в его мистике больше нет места для эсхатологических представлений об умирании и воскресении со Христом и потому, что метафизически-эллинистическое понимание Духа не является более в такой мере этическим, как эсхатологическое Павла.

Богословие первых веков не может поэтому придерживаться в этике воззрений Павла в той же степени, как в учении о спасении. Из собственной теории спасения оно не может создать никакой этики. Поэтому оно приходит к тому, что выдает заимствованную из популярной греческой философии, снабженную изречениями Иисуса, рационально обоснованную этику за христианскую. Это заслуга Иустина, великих александрийцев и вообще греческих отцов Церкви.

В то время, как восточное богословие живет эллинизированной павлинистической мистикой, западноевропейское (поскольку ему недостает предпосылок, чтобы на продолжительный срок усвоить эту эллинизированную Павлову мистику, и поскольку оно также мало способно перенять мистику Павла в ее первоначальной эсхатологической форме) вынуждается фактами к тому, чтобы обратиться к учению Павла об оправдании. Оно усваивает его в упрощенной логике и при этом приводит его в согласие со своим представлением о Церкви как посреднице результатов спасительной смерти Иисуса и естественной этической потребностью своего благочестия.

В Реформации это учение Павла о спасении пытается затем разорвать оковы, наложенные на него Церковью. Так в западноевропейском христианстве возникает движение, которое становится в абсолютную зависимость от Павла.

Роковым является здесь то, что и греческое, и католическое, и протестантское учения содержат в себе Евангелие Павла в таком изложении, которое не продолжает (fortsetzt), а заменяет (ersetzt) Евангелие Иисуса. Продолжением Евангелия Иисуса является лишь аутентичный, эсхатологический павлинизм. Только он представляет Евангелие Иисуса в форме, соответствующей времени после его смерти. Как только павлинизм становится чем-то вроде учения о спасении, в котором представление о спасении больше не мыслится в вере в Царство Божие, он сразу приходит, необходимым образом, в антагонизм с устремленным к Царству Божию Евангелием Иисуса.

Эллинизированная мистика Павла отрекается от связанности веры в спасение

с верой в Царство Божие тем, что заменяет эсхатологическое представление Павла об умирании и воскресении со Христом ради достижения образа бытия мессианского Царства представлением о соучастии в начинающемся Христом действии Духа на плоть. Из-за этого он больше не имеет отношения к простому Евангелию Иисуса о Царстве Божием. Они отделены друг от друга эллинизированным павлинизмом, словно стеной.

В европейском католицизме и в учении реформаторов влияние учения Павла на понимание значения Иисуса сказывается в том, что сформировавшееся в борьбе против закона учение об оправдании верой содержит представление о спасении вне связи с верой в Царство Божие, в пределах которого его, собственно, и продумывает Павел, а обосновывается из самого факта смерти Иисуса при помощи идеи жертвы.

В результате того, что в восточном христианстве принимается неаутентичное, а в западном – неполное учение Павла, в течение многих столетий благовестие Царства Божия совершенно заслоняется благочестием спасения. Протестантизм реформаторов переживает в себе этот антагонизм трагическим образом. Как элементарное религиозное движение, он хочет снова возвратиться к благочестию Царства Божия. Но как богословское учение он застревает на узкой дороге павлинистического учения об оправдании верой, на которую он вступил, чтобы избежать церковно зауженного католико-павлинистического учения о спасении. В могучем, не сгибающемся полностью ни под какой логикой духе Лютера элементарное Евангелие Иисуса прорывается рядом с учением об оправдании верой. Но в конце концов он все равно ставит приводящее в созвучие с его павлинизмом эллинизированное Евангелием от Иоанна Евангелие Иисуса выше, чем аутентичное синоптиков!

Насколько трудно связать учение о спасении, не опирающееся на этику (поскольку оно не содержит веры в Царство Божие), с этикой, протестантизм реформаторов и их эпигонов изведal в полной мере. Раздоры, возникавшие в нем и его разрушавшие, восходят, в конечном счете, все к тому, что он не смог естественным образом взаимосвязать веру в спасение с этикой.

Вера в Царство Божие, которая затем возникает в протестантизме Нового времени, не в состоянии привести себя в связь с учением о спасении по Павлу, но с необходимостью приходит к тому, что стремится вытеснить Евангелие Павла Евангелием Иисуса.

Неаутентичное Евангелие Иисуса выступает против неаутентичного Евангелия Павла! В попытке обосновать себя исторически это благочестие Царства Божия модернизирует и личность Иисуса, и его проповедь. В нем выступает такой Иисус, которым руководят современные мысли о развитии и который хочет заложить камень в основание духовного Царства Божия, долженствующего мало-помалу распространиться на весь мир. От такого представления об Иисусе и о Царстве Божием не ведет уже никакого пути к учению Павла о спасении. Со своей стороны, историко-неаутентичный Павел, которого в течение нескольких десятилетий исповедует научное исследование, еще дальше уводит от Иисуса, чем церковно-неаутентичный. Усложненный павлинизм, к которому приводит историко-

критическое исследование XIX столетия, никоим образом нельзя считать продолжением модернизированного Евангелия Иисуса. Возникающее в XX веке религиозно-историческое толкование учения Павла должно уже утверждать, что Павел отпал от Иисуса и поддался влиянию греческих мистериальных религий!

Но на самом деле противостоят друг другу лишь неаутентичные Евангелия Иисуса и Павла. Как только оба поняты из эсхатологических ожиданий Царства Божия, в которых они и возникли, так сразу альтернатива «Иисус или Павел» падает, а современному пренебрежению к Павлу приходит конец. Точно так же сразу открывается взаимосвязь обоих, а именно, что Павел разделяет представления Иисуса о Царстве Божием, что он обосновывает учение о спасительном значении смерти Иисуса на ожидании Царства Божия, которое общее ему с Иисусом, и что в своей мистике Христа он лишь развивает мысль о спасительном значении общения верующих с грядущим Мессией, которая уже присутствует в проповеди Иисуса. Для подлинно исторического способа рассмотрения учение Павла не уводит от Иисуса, а содержит его в себе. И для нашей веры, как только она разберется сама в себе и откроет для себя истинного Иисуса и истинного Павла, оба они начнут принадлежать друг другу. Она больше не позволит, чтобы неаутентичный или неполный Павел вредил в нашем благочестии элементарному Евангелию Иисуса, да и сама она не поддастся иллюзии, что надо освободиться от Павла, чтобы действительно предаться Евангелию Иисуса. Тогда и для нее Павел станет рабом Иисуса Христа.

Мы столь же мало способны непосредственно перевести Евангелие Иисуса в христианскую веру, как и первохристианство. И мы тоже вынуждены вступать в противоречие с фактами и проблемами эпох, последовавших за смертью Христа. Как первохристианская, так и наша вера должна осознать явление и смерть Иисуса как начало осуществления Царства Божия, получить уверенность в будущем спасении как уже присутствующем, и восторжествовать над тем обстоятельством, что упразднение царства мира Царством Божиим все еще не наступило. Верить в Евангелие Иисуса значит для нас оживить возвещенную им веру в Царство, веруя в него самого и в переживаемое в нем спасение. Это и совершил первым Павел в своей мистике Христа. Неужели мы хотим пройти мимо того, что сделал он, и пытаться совершить то же самое своими силами и своими мыслями?

Как бы ни надеялись мы на себя и ни доверяли себе, мы с необходимостью попадаем все же, если действительно обладаем способностью понимать своеобразно-великое, под влияние притягательности могучего мышления и глубокой набожности, которые впервые превратили Евангелие Иисуса в веру в него и в Царство Божие. Другого пути, нежели проложенный Павлом, нам не открыто. И мы можем пережить веру в Царство Божие и в спасение через Христа как живое достояние лишь в мистике Христа. Эту мистику Христа Павел, в эсхатологическом мышлении, продумал с такой глубиной и живостью, что по своему духовному содержанию она пригодна для любого времени. Как fuga Баха по форме принадлежит XVIII веку, но по сущности является вневременной музыкальной истиной, так и мистика Христа, какому бы времени она ни принадлежала, находит в Павловой свой первообраз.

В какую бы эпоху ни хотела христианская вера уйти от Павла, чтобы усвоить Евангелие Иисуса в собственном мышлении, не нужно было ничего предпринимать, чтобы вернуть ее к отвергаемой покорности. В той степени, в которой она сама приходила к религиозно ценным убеждениям, возвращалась она и к Павлу. Когда проповедник попадает в кризис, заключающийся в том, что ему еще хочется проповедовать Иисуса, но не хочется больше – Павла, не нужно отговаривать его от этого. В той степени, в какой он сообщает пережитую им истину об Иисусе, преподносит он в своих словах и учение Павла об освобождающем общении со Христом.

Павел столь велик, что его авторитет не требует поддержки ничьим другим. Всякое подлинно дельное и живое мышление об Иисусе само собой вращается вокруг его.

Так наша христианская вера, подобно вере предыдущих столетий, тем или иным образом определяется Павловой. Лишь бы только в ней получал слово действительный и полный Павел! Никогда больше не должно, как в прошлом, случиться трагическое: что неаутентичное или неполное Евангелие Павла ущемляет права Евангелия Иисуса о Царстве Божиим. Если в нашей вере звучит музыка Евангелия Павла, первого христианского мистика, то из нее должно полностью доноситься и Евангелие Иисуса.

Мистика не есть что-то такое, что привнесено в Евангелие Иисуса со стороны. Оно и само ведь – не простое возвешение Царства Божия, но в таинственных словах обещает достижение Царства Божия и данное с этим спасение тем, кто находится в общении с Иисусом как будущим Господом Царства. Так что мистическое учение Павла о спасении коренится в Евангелии Иисуса. В учении Павла о необходимости умирания и воскресения со Христом получают дальнейшую жизнь слова, которыми Иисус заклинает своих учеников страдать и умирать с ним, чтобы достичь жизни, теряя жизнь вместе с ним. Что другое делает Павел, как не дает таким словам Иисуса то значение, которое они несут в себе для тех, кто когда-либо пожелал последовать Иисусу!

Таким же образом и в этике Павла продолжает жизнь этика Евангелия Иисуса. Иисусова этика готовности к сверхземному Царству Божию становится у Павла этикой спасенности в образе бытия Царства Божия, переживаемой в общении с Иисусом. Посредством мысли об уже осуществившемся спасении через Христа превращается у него этика ожидания Царства Божия в этику пребывания в нем. Она выходит из зависимости от эсхатологического ожидания и связывается с уверенностью в том, что со Христом уже началась действительность Царства. Логически единственно возможным образом Павел переводит этику Иисуса в этику принесенного им Царства Божия. При этом она всецело сохраняет непосредственность и весомость этики Нагорной проповеди. В своем полном блеске сияет великая заповедь Иисуса о любви в Павловом гимне любви, которая больше, чем вера и надежда, и в заповедях, даваемых им для повседневной жизни.

В тех сердцах, в которых живет Павлова мистика общения со Христом, присутствует и никогда не умирающее стремление к Царству Божию и одновременно утешение, что мы не видим его исполнения.

Три вещи составляют силу мышления Павла. Ему присуща глубина и предметность, которые покоряют нас. Огонь его первохристианской веры перекидывается и в нашу. Жизнь со Христом как Господом Царства Божия выражается в нем, увлекая и нас на путь такой жизни.

Павел ведет нас на положительный путь спасения. Он вручает нас Христу...

Примечания

* А именно: к Ефессянам, Колоссянам, 2-е к Солунянам, 1 и 2 к Тимофею, к Титу, и к Евреям.

* Следует отметить, что синодальный перевод здесь, как и во многих других местах, избегает точной передачи выражений апостола Павла.

* В интереснейшем этюде «Христианство и мировые религии» Швейцер опровергает преувеличенное мнение своих современников об учениях Индии.

* Любопытно, что в те же годы ровесник Швейцера Р.М.Рильке написал свое гениальное: “Und was im Tod uns entfernt / ist nicht entschleiert“ (Sonette an Orpheus, XIX).

* Он пишет, например: «...Но что такое жизнь, никакая наука сказать не смогла» [П, 376].

* Сама формула *Ehrfurcht for dem Leben*, открывшаяся Швейцеру в мистический момент его жизни (маленький пароходик в безмолвии огромного разлива океанского устья экваториальной реки), по фонетическому строению музыкальна – нарастание высоты от басового “эрфурхт” к “лебен” высокого регистра, ритмична (трехстопный хорей) и достаточно изощрена – ни один звук первых двух слов не повторяется в двух последних.