

**АЛЬБЕРТ
ШВЕЙЦЕР**



**БЛАГОГОВЕНИЕ
ПЕРЕД
ЖИЗНЬЮ**

**АЛЬБЕРТ
ШВЕЙЦЕР
БЛАГОГОВЕНИЕ
ПЕРЕД
ЖИЗНЬЮ**

**АЛЬБЕРТ
ШВЕЙЦЕР**

**БЛАГОГОВЕНИЕ
ПЕРЕД
ЖИЗНЬЮ**

Перевод с немецкого

Составление и послесловие
докт. филос. наук **А. А. Гусейнова**

Общая редакция докт. филос. наук **А. А. Гусейнова**
и канд. филол. наук **М. Г. Селезнева**



Москва
«Прогресс»
1992.

ББК 87.7
Ш 34

Швейцер А.

Ш 34 Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова; Общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. — М.: Прогресс, 1992. — 576 с.

Книга представляет собой сборник работ выдающегося мыслителя-гуманиста А. Швейцера (1875—1965). Мировоззрение Швейцера строится на принципе благоговения перед жизнью, выступающем как основа обновления человечества, формирования универсальной космической этики. В книге развивается идея свободного и нравственного индивида, отвергается господство «всеобщего» над «конкретно-личным», говорится о слиянии этики с культурой. Наряду с ранее издававшейся работой «Культура и этика» (М., «Прогресс», 1973) сборник включает перевод этико-теологического труда Швейцера «Мистика апостола Павла», статей по гуманитарным вопросам.

Рассчитана на широкий круг читателей.

Ш 0301070000-042 19-91
006(01)-92

ББК 87.7

ISBN-5-01-002083-1

© Перевод на русский язык, составление, послесловие
издательство «Прогресс», 1992

Редакция литературы по гуманитарным наукам

От издательства

Альберт Швейцер — это имя не укладывается в привычные рамки конкретных понятий, отражающих дифференцированный характер человеческой деятельности в современном обществе. И даже достаточно обширный перечень его профессиональных и общественных занятий (органист, музыковед, философ, теолог, пастор, врач, общественный деятель), отражающий редкую универсальность его дарования, не дает представления об уникальной роли Швейцера в истории нашего жестокого века. Альберта Швейцера по праву называют гением человечности, великим гуманистом, имея в виду его бескорыстную деятельность врача в Экваториальной Африке и борьбу против атомного оружия. Вместе с тем он — один из пронизательных исследователей культуры. Обе эти стороны личности Швейцера — практическая и духовная, частная и общественная — органически соединяются в этическом мировоззрении благоговения перед жизнью. Швейцер жил так, как мыслил, и мыслил так, как жил.

Стремление представить автора в единстве его жизненного опыта и напряженных интеллектуальных поисков определило содержание настоящей книги. Она включает капитальный труд по философии культуры, состоящий из двух частей: «Упадок и возрождение культуры», «Культура и этика» (ранее издававшихся в переводе на русский язык под названием «Культура и этика». — М., «Прогресс», 1973), оригинальное теологическое исследование «Мистика апостола Павла», а также обширные выдержки из автобиографических сочинений и ряд небольших работ, характеризующих деятельность Швейцера — просветителя и борца за мир. В «Философии культуры» восстановлены незначительные изъяты, которые были сделаны в первом издании. Остальные работы переводятся на русский язык впервые. Перевод осуществлен по пятитомному изданию избранных произведений Швейцера (*Ausgewählte Werke in fünf Bänden*, Union-Verlag, Berlin, 1971).

Издательство выражает благодарность Немецкому архиву и центру Альберта Швейцера и профессору Ие Лазари-Павловской за предоставленные библиографические и иллюстративные материалы.

В переводе книги принимали участие: М. А. Журинская, Н. А. Захарченко, Г. В. Колшанский, Е. Е. Нечаева-Грассе, А. А. Рыбаков. Подробный анализ этических взглядов Швейцера и его нравственно-практических жизненных принципов дается в послесловии доктора философских наук А. А. Гусейнова.

«...Я родился в период
духовного упадка человечества»

(Из автобиографических сочинений А. Швейцера)

Aus meiner Kindheit und Jugendzeit (1924)

Aus meinem Leben und Denken (1931)

Перевод *Е. Е. Нечаевой-Грассе*

Из моего детства и юности

Я родился 14 января 1875 года в городке Кайзерсберге в Верхнем Эльзасе, в доме с башенкой, слева у верхнего выхода из города. Его занимал мой отец, священник и учитель небольшой евангелической общины в городе, где население было по преимуществу католическим.

После того как Эльзас стал французским, маленький приход прекратил свое существование. В доме с башенкой водворилась жандармерия. Я был вторым ребенком после годом старшей меня сестры.

По имени этого Кайзерсберга назван знаменитый средневековый проповедник Гайлер фон Кайзерсберг (1445—1510), служивший в Страсбургском кафедральном соборе. Родившись в доме швейцарского пастуха, он после смерти отца рос в Кайзерсберге у деда. Год 1875-й был годом небывалого урожая винограда. Ребенком я очень гордился тем, что появился на свет в городе Гайлера фон Кайзерсберга в год знаменитого урожая винограда.

Через полгода после моего рождения отец переехал пастором в Гюнсбах в долине Мюнстера. Оттуда родом была моя мать, дочь пастора Шиллингера из Мюльбаха, в дальней части долины.

Когда мы приехали в Гюнсбах, я был очень слабым ребенком. На церемонию введения в должность отца мать, как могла, нарядила меня в белое платьице с цветными бантами. Но ни одна из прибывших на праздник со всей округи жен пасторов не решилась похвалить тщедушное создание с желтым личиком. Они только бормотали что-то смущенно. Тут моя матушка — она часто рассказывала мне это — не могла больше сдержаться. Она убежала вместе со мной в спальню и горько рыдала там.

Как-то меня сочли даже совсем покойником.

Но молоко от коровы нашего соседа Леопольда и прекрасный воздух Гюнсбаха совершили чудо. С двух лет я начал крепнуть и скоро стал здоровым ребенком.

В пасторском доме Гюнсбаха вместе с тремя сестрами и братом я и прожил свое счастливое детство. Шестой ребенок, девочка, названная Эммой, был отнят у моих родителей ранней смертью.

Моим первым воспоминанием был дьявол. С трех или четырех лет мне уже было позволено по воскресеньям бывать в церкви. Всю неделю я радостно готовился к этому событию. Я до сих пор чувствую на губах нитяную перчатку нашей служанки, которая прикрывала мне рот рукой, если я зевал или слишком громко пел. Но каждое воскресенье я видел одно и то же: из блистающей рамы вверху возле органа высовывался косматый лик и, вертясь, оглядывал церковь. Он был виден, пока играл орган и длилось пение, но исчезал, когда мой отец читал молитвы у алтаря, опять возникал, как только вновь начинали играть и петь, и снова исчезал, когда отец произносил проповедь, чтобы потом появиться еще раз во время пения и органной игры. «Это дьявол, который заглядывает в храм, — говорил я себе. — Когда мой отец произносит божественное слово, ему приходится убраться». Эта переживаемая каждое воскресенье на-

глядная теология придала особую окраску моей детской набожности. Лишь намного позже, когда я долгое время уже посещал школу, мне стало ясно, что косматый лик, столь необычайно возникавший и исчезающий, принадлежал отцу Ильтису, органисту, и появлялся в зеркале, прикрепленном к органу, чтобы органист мог видеть, когда мой отец подходит к алтарю или церковной кафедре.

Затем я вспоминаю еще один эпизод из моего раннего детства, когда я сознательно устыдился самого себя. Я носил платице и сидел на скамеечке во дворе, а мой отец возился с ульем в саду. Тут мне на руку села красивая зверушка, и я обрадовался, видя, как она быстро бегаёт. И вдруг я завопил. Зверушка оказалась пчелой, которая имела полное право возмутиться тем, что господин настоятель извлек из улья полные соты, и за это ужалила пасторского сына. На мой вопль слетелся весь дом, каждый стремился выразить мне свое сочувствие. Служанка взяла меня на руки и пыталась утешить поцелуями. Матушка упрекала отца, что он начал заниматься ульем, не укрыв меня прежде в безопасном месте. Так как благодаря своему несчастью я стал объектом общего внимания, то теперь я рыдал уже с удовольствием, как вдруг заметил, что, проливая слезы, я не испытываю никакой боли. Моя совесть говорила мне, что пора перестать плакать. Но чтобы и дальше вызывать интерес домашних, я продолжал орать и принимал утешения, которых больше не заслуживал. При этом я казался самому себе таким испорченным, что несколько дней чувствовал себя из-за этого совсем несчастным. Как часто это переживание служило предостережением для меня, когда я, уже взрослым, испытывал искушение представить серьезным делом бурю в стакане воды.

Кошмаром первых детских лет был для меня ризничий и могильщик Йегле.

Заходя воскресным утром в пасторский дом за номерами предназначенных к исполнению песен и утварью для крещения, он брался за мой лоб и говорил: «А рога-то растут». Рога были моей особой заботой. Ибо у меня намечались заметные выпуклости на лбу, доставлявшие мне множество горьких опасений из-за того, что я видел в Библии изображение Моисея с рогами*. Как догадался ризничий о моих тревогах, мне неизвестно. Но он знал и раздувал их. Когда по воскресеньям он вытирал ноги перед дверью нашего дома, прежде чем позвонить, охотнее всего я бы куда-нибудь убежал. Но он обладал надо мною властью удава над кроликом. Я ничего не мог с собой поделаться, шел ему навстречу, чувствовал его руку у себя на лбу и покорно выслушивал фатальный приговор. Промаявшись около года со своим страхом, я завел с отцом разговор о рогах Моисея и узнал от него, что пророк Моисей был единственным человеком с рогами. Итак, мне больше нечего было бояться.

Когда ризничий заметил, что я от него ускользаю, он выдумал нечто новое. Он начал толковать мне о солдатчине. «Сейчас мы прусские, — говорил он, — а у пруссаков каждый должен быть солдатом. Солдаты носят железную одежду. И тебе этак раз в два года нужно снимать мерку у кузнеца, по ту сторону улицы».

Поэтому я выискивал любую возможность поболтаться у кузницы: вдруг подойдет солдат, чтобы снять мерку для своей одежды. Но мне попадались только лошади да ослы, которых приводили подковать. Позже, увидев на картинке кирасира, я все-таки выпытал у матушки, в чем там дело с этим железным одеянием у солдат. К своему успокоению, я узнал, что простые солдаты носят одежку из сукна, а я если и буду, то простым солдатом.

Ризничий, старый солдат, воевавший в Крымскую кампанию, был из тех

* В древнееврейском языке слова «луч» и «рог» — омонимы. Изображение пророка Моисея с рогами вместо лучей света — следствие известной ошибки перевода и встречается в старых изданиях Библии. — *Перев.*

любителей крепких шуток, недостатка в которых никогда не ощущалось в Гюнсбахе. Он хотел приучить меня понимать шутку. Правда, школа его была несколько сурова.

Как ризничий и могильщик, он был преисполнен достоинства. С царственным величием шествовал он по храму. Впрочем, он слыл большим чудачком. Как-то раз утром, в пору сенокоса, когда он собирался отправиться на луг и только взял грабли, пришел какой-то человек, чтобы сообщить о смерти своего отца и заказать могилу. Он принял его со словами: «Этак теперь всякий будет заявляться и говорить, что у него умер отец!» Однажды воскресным вечером, в разгар лета, когда мы проходили мимо его дома, он подошел к моему отцу почти что со слезами на глазах и поведал ему историю своего теленка. Он вырастил прекрасного телка, бегавшего за ним, как собака. В начале лета отдал его на горное пастбище, а в это воскресенье отправился проведать; но теленок его больше не узнавал. Он стал для него всего лишь еще одним человеком среди всех прочих. Такая неблагодарность глубоко оскорбила ризничего. Он не в силах был принять его обратно в хлев и вскоре продал.

Когда пришла пора идти в школу, я не испытал никакой радости. В один прекрасный октябрьский день отец впервые сунул мне под мышку грифельную доску и повел к учительнице, а я проплакал всю дорогу. Я предчувствовал, что моим мечтам и моей чудесной свободе пришел конец.

И позже мое предчувствие никогда не позволяло обмануть себя блеском новизны. Я всегда вступал в неведомое без иллюзий.

Большое впечатление произвело на меня первое посещение школьного инспектора, и не только потому, что у учительницы от волнения дрожали руки, когда она протягивала ему классный журнал, а папаша Ильтис, имевший обычно такой строгий вид, все время улыбался и кланялся. Нет, меня волновало то, что я впервые воочию видел человека, написавшего Книгу. Прежде он был для меня только именем — Штайнерт — на зеленой обложке книги для чтения средней ступени и на желтой — высшей ступени. И вот передо мной стоял живой автор этих двух книг, пришедших ко мне сразу вслед за Библией. Скажем прямо, выглядел он не слишком импозантно: маленького роста, лысый, с красным носом и заметным брюшком, распиравшим серый костюм. Но мне он виделся в ореоле славы, ибо был человеком, создавшим Книгу. И мне показалось бы странным, если бы учительница и учитель разговаривали с ним, как с обыкновенным человеком.

За этим первым знакомством с автором книги последовала вскоре другая, не менее впечатляющая встреча. Еврей из соседней деревни, которого звали Мойша, вел мелочную торговлю и приторговывал скотом. Иногда он на своей тележке, запряженной ослом, проезжал через Гюнсбах. Так как евреи тогда у нас не жили, для деревенских мальчишек это всегда было событием. Они бежали следом и издевались над ним. Чтобы показать, что и я уже совсем взрослый, я не придумал ничего лучшего, как однажды увязаться за ними следом. Хотя я, конечно, не понимал, что все это должно значить. И вот я несся вместе с другими за ним и его ослом и орал, как все: «Мойша! Мойша!» Самые смелые складывали концы своих передников или курточек наподобие свиного уха и прыгали вокруг него. Так мы преследовали его через всю деревню до моста. А Мойша со своими веснушками и сивой бородой продолжал свой путь так же невозмутимо, как и его осел. Только иногда он оборачивался и улыбался нам смущенно и доброжелательно. Эта улыбка покорила меня. От Мойши я впервые узнал, что значит молча сносить преследования. Он стал моим великим воспитателем. С тех пор я приветствовал его с особой почтительностью. Много позже, уже гимназистом, я усвоил себе привычку подавать ему руку и прохо-

дить вместе с ним часть пути. Но он так и не узнал, что он для меня значил. Ходили слухи, что он ростовщик и пожиратель состояний. Я никогда их не проверял. Для меня он, с его чуть виноватой улыбкой, навсегда остался Мойшей, еще и сегодня призывающим меня к терпению там, где я мог бы вспылить и разбушеваться.

Я не был драчливым. Но мне нравилось меряться силой с другими в дружеских потасовках. Как-то по дороге домой из школы я схватился с Георгом Ничельмом — он уже покоится в з е м л е, — который был старше и считался сильнее меня, и победил его. Уложенный на обе лопатки, он выкрикнул: «Давали бы мне два раза в неделю мясной суп, как тебе, я был бы таким же сильным!» Удрученный подобным завершением игры, я пошел домой. Георг Ничельм со злой откровенностью высказал то, что я уже мог почувствовать при иных обстоятельствах. Деревенские ребята обращались со мной не совсем так, как друг с другом. Я был для них тем, кому лучше живется, пасторским сыном, из богатеньких. Я страдал от этого. Я не хотел быть другим, не хотел жить лучше их. Мне опротивел мясной суп. Стоило только его легкому запаху повеять над столом, и я слышал голос Георга Ничельма.

Теперь я тщательно следил за тем, чтобы ничем не отличаться от других. К зиме я получил пальто, переделанное из старого отцовского. Но ни один деревенский мальчишка не носил пальто. Да к тому же портной, примеряя его, приговаривал: «Черт возьми, Альберт, да ты будешь прямо настоящим господином!» Тут уже я едва удержался от слез. В тот день, когда я в первый раз должен был его надеть — это было как раз перед воскресной заутреней, — я отказался это сделать. Разразился громкий скандал. Отец дал мне оплеуху. Это не помогло. Пришлось взять меня в церковь без пальто.

И каждый раз, как я должен был надевать это пальто, повторялась та же история. Сколько побоев я вытерпел из-за этой части моего туалета! Но я остался непреклонен.

Той же зимой мать взяла меня с собой в Страсбург навестить престарелого родственника. Пользуясь случаем, она хотела купить мне какую-нибудь шапку. В богатой лавке мне примерили их добрую дюжину. Наконец матушка и продавщица сошлись на прекрасной матросской шапке, решив, что уж ее-то я буду носить не снимая. Но они просчитались. Как раз эта мне совсем и не годилась, ведь ни один деревенский мальчишка не носил такой. И когда меня стали уговаривать взять эту или какую-нибудь другую из примеренных, я так бурно возмутился, что сбежалась вся лавка. «Так какую же шапку ты хочешь, глупый мальчишка?» — не выдержала продавщица. «Не нужны мне ваши модные шапки, я хочу такую, какие носят мальчишки в деревне». Пришлось посылать одну из продавщиц рыться в старых залежах, откуда она и принесла мне коричневую шапку, которую можно было опускать на уши. Сияя от радости, я натянул ее на голову, а моя бедная мама получила в придачу к покупке парочку колких замечаний и насмешливых взглядов из-за своего дурня.

Я страдал, видя, что по моей милости ей приходится краснеть перед горожанами. Но она меня не бранила, как будто чувствуя, что за этим кроется что-то серьезное.

Эта тяжкая борьба длилась все время, пока я учился в сельской школе, и отравляла жизнь не только мне, но и моему отцу. Я не желал носить ничего, кроме варежек, ведь деревенские мальчишки не носили ничего другого. По будням я ходил в деревянных башмаках, так как они тоже надевали кожаные только по воскресеньям. Каждый раз с приходом гостей конфликт вспыхивал с новой силой, потому что я должен был предстать перед ними «прилично одетым». Дома я еще шел на уступки. Но как только речь заходила о том, чтобы,

разодевшись как барин, куда-то отправиться, я тут же превращался в негодника, приводившего в ярость своего отца, и бесстрашного героя, мужественно терпевшего оплеухи и заточение в чулане. Я и сам тяжело страдал, восставая против воли родителей. Моя сестра Луиза, годом старше меня, понимала мои переживания и относилась ко мне с трогательным сочувствием.

Деревенские ребята и не подозревали, что я терплю из-за них. Они равнодушно взирали на все мои старания ничем от них не отличаться... чтобы затем при малейшей ссоре бросить мне эти ужасные слова «господский сынок».

Уже в первые школьные годы я испытал одно из самых тяжелых переживаний, уготованных нам школой жизни. Меня предал друг. Это произошло так. Когда я впервые услышал слово «калека», я толком не представлял себе, что оно означает. Мне казалось, что оно выражает высшую степень неприязни к чему-то. Так я им и пользовался. Новая учительница фройляйн Гогель вначале не завоевала моей симпатии. Поэтому мысленно я назвал ее этим загадочным словом. Когда мы с моим лучшим другом пасли коров, я с таинственной миной доверил ему свою догадку: «Фройляйн — калекка. Никому только об этом не говори». Он обещал.

Вскоре по дороге в школу мы поссорились. На лестнице он буркнул: «Хорошо же, вот я сейчас скажу фройляйн, что ты назвал ее калеккой». Я не принял угрозу всерьез, потому что считал подобное предательство невозможным. Но на перемене он действительно подошел к ее столу и сообщил: «Фройляйн, Альберт сказал, что ты калекка». Дело не имело последствий, так как учительница не поняла, что значит его сообщение, и не доискивалась, о чем идет речь. Но я был потрясен непостижимым ужасом происшедшего. Первый опыт предательства вдребезги разбил все мои прежние представления о жизни, мое детское доверие к ней. Мне потребовались недели, чтобы прийти в себя. Теперь я кое-что понял в жизни. Я, как и все мы, нес в себе открытую рану, которой не давали зажить все новые удары. Многие из тех ударов, что потом наносила мне жизнь, были тяжелее первого, но ни один из них я не ощутил столь болезненно, как этот.

Еще до школы отец начал обучать меня игре на старом клавесине. Я немного играл по нотам. Но особую радость мне доставляли импровизации, а также песни и хоралы с самостоятельно найденным сопровождением. И когда на уроке пения учительница стала изучать с нами хорал, воспроизводя ноту за нотой без сопровождения, мне это не понравилось, и в перерыве я спросил, почему она не играет правильно, с сопровождением. В азарте я сел за фисгармонию и сыграл ей хорал, как умел, передавая многоголосье по памяти. С тех пор она стала очень ласкова со мной и поглядывала на меня с некоторым удивлением. Но сама продолжала наигрывать хорал одним пальцем. Я догадался, что умею делать нечто такое, чего она не может, и устыдился того, что демонстрировал ей свое умение, которое считал чем-то само собой разумеющимся.

В остальном я был тихим и мечтательным учеником, не без труда выучившимся чтению и письму.

Еще кое-что памятно мне из этого моего первого школьного года. Прежде чем я пошел в школу, отец уже рассказал мне много библейских историй, среди них — о всемирном потопе. Как-то особенно дождливым летом я пристал к отцу с расспросами: «Как же так, вот у нас дождь уже больше сорока дней и ночей, а вода еще даже не подступила к домам, не говоря уж о том, чтобы подняться выше гор». «Но ведь т о г д а , — ответил о н , — в начале мира, дождь шел не каплями, как сейчас, а лил потоками, как из ведра». Это объяснение показалось мне вполне убедительным. И когда потом учительница в школе рассказывала нам историю потопы, я ждал, что она упомянет также о различии того и те-

перешнего дождя. Но она это пропустила, и я не мог удержаться. «Фройляйн учительница, — закричала со своего м е с т а , — ты должна рассказывать правильно». Не дожидаясь, пока меня призовут к порядку, я продолжал: «Ты должна сказать, что дождь тогда шел не каплями, а лил как из ведра». Когда мне было восемь лет, отец дал мне, по моей просьбе, Новый Завет, который я прилежно читал. К историям, больше всего меня занимавшим, относилась и история о волхвах с Востока. Что сделали родители Христа с золотом и другими дарами, полученными от этих людей, спрашивал я себя. Как же они могли после этого остаться бедными?

Совершенно непонятно для меня было и то, отчего волхвы позже не заботились о младенце Иисусе. Я был также глубоко потрясен тем, что ничего не сказано больше о пастухах из Вифлеема: стали они потом учениками Иисуса или нет.

На второй школьный год у нас дважды в неделю было чистописание, которое вел учитель, перед этим занимавшийся пением с учащимися старших классов. Как-то мы, младшие, явились слишком рано, и нам пришлось подождать у дверей классной комнаты, где старшие занимались музыкой. Когда раздалось двухголосное пение: «Я там у мельницы сидел в сладостном покое» или «Кто тебя, прекрасный лес...» — я должен был опереться о стену, чтобы не упасть. При звуках двухголосной музыки блаженство пронизало все мое существо, я ощущал ее кожей. А когда я в первый раз услышал духовые инструменты, я почти потерял сознание. Но звучание скрипки не казалось мне прекрасным, и я лишь постепенно свыкся с ним.

В годы обучения в сельской школе я пережил и первое появление велосипеда. Мы уже не раз слышали, как возницы возмущаются людьми, которые носятся, восседая на высоких колесах, и пугают лошадей. Однажды утром, когда мы во время перемены играли на школьном дворе, стало известно, что на той стороне улицы, у трактира, остановился такой «ездок». Забыв о школе и обо всем на свете, мы ринулись туда и изумленно уставились на высокое колесо, стоявшее там. Вокруг собралось также много взрослых, вместе с нами ожидавших, когда «ездок» покончит со своим вином. Наконец он вышел. Все расхохотались, потому что взрослый мужчина носил короткие штаны. Он уселся на свое колесо и был таков.

Позже, в середине восьмидесятых, рядом с высокими колесами появились полувысокие, так называемые «кенгуру». Вскоре мы увидели и первые низкоколесные велосипеды. Поначалу над их владельцами насмеялись за то, что у них будто бы не хватает храбрости сидеть на высоких колесах.

В предпоследнем классе гимназии я и сам стал обладателем столь вожделенных колес. Средства для этого я зарабатывал полтора года, давая уроки математики отстающим ученикам. Это был подержанный велосипед, и стоил он двести тридцать марок. Тогда еще считалось неприличным сыну пастора ездить на велосипеде. К счастью, мой отец был выше этих предрассудков, хотя многие и осуждали «азнайство» его сына.

Известный востоковед и теолог Эдуард Ройс в Страсбурге не разрешал студентам-теологам ездить на велосипедах. Когда я, став в 1893 году студентом теологического факультета, въехал на своем велосипеде в монастырь св. Фомы, ректор заведения Эриксон заметил, что он может позволить мне это только потому, что профессор Ройс уже умер.

Современной молодежи трудно даже представить себе, чем для нас было появление первых велосипедов. Перед нами открылись новые, неведомые прежде возможности общения с природой, и я с удовольствием воспользовался ими.

Кроме первого велосипеда, мне запомнились и первые помидоры. Мне не было еще шести лет, когда наш сосед Леопольд принес нам как большую но-

винку красные диковинные плоды, выращенные им в своем саду. Подарок привел матушку в замешательство, она не знала точно, как их готовить. Когда красный соус оказался на столе, он имел столь мало успеха, что большая его часть угодила в помойное ведро. Только в конце восьмидесятых годов помидоры прижились в Эльзасе.

Самым неприятным местом для меня был рабочий кабинет отца. Я заходил туда только при крайней необходимости. Царивший там запах старых книг перехватывал мне дыхание. Мне казалось противоестественным, что отец всегда сидит за столом, что-то изучает, пишет. Я не понимал, как он может это выдерживать, и поклялся себе, что никогда не стану таким ученым, пишущим человеком.

Гораздо лучше стал я понимать занятия отца, когда вырос и смог оценить привлекательность печатавшихся им в «Церковном вестнике» и календарях сельских историй. Его литературным образцом был Иеремия Готхельф, швейцарский пастор, известный писатель. Отец, правда, был гораздо сдержаннее, он избегал той отчетливости изображения, которая выдает оригиналы героев рассказов.

Но раз в году мне приходилось возобновлять знакомство с кабинетом. Это случилось между Рождеством и Новым годом.

Наступал день, когда после завтрака отец изрекал: «Сегодня будем писать письма! Рождественские подарки вы получаете, а поблагодарить в ответ вам лень. За дело! И чтобы я не видел никаких недовольных лиц!»

О, эти часы, которые мы с сестрами высидели в кабинете, вдыхая запах книг, слушая, как по бумаге скрипит перо отца! Душой я был со своими товарищами, которые неслись на санках с горки за церковь... мне же приходилось писать письма дядям, тетям, крестным, всем тем, кто прислал рождественские подарки! И что за письма! Никогда в жизни больше мое перо не двигалось по бумаге с таким трудом. Все письма, само собой, состояли из трех частей и были одного содержания: 1. Благодарность за рождественский подарок и заверение, что из всех подарков этот доставил мне больше всего радости. 2. Перечисление всех подарков. 3. Новогодние пожелания. И при одинаковом содержании одно письмо должно было отличаться от другого! И в каждом нагромождались чудовищные трудности поисков приличного перехода от полученных рождественских подарков к новогодним пожеланиям. Я уж не говорю о мучительной необходимости каждый раз заново отыскивать для концовки подходящую лютость!

Каждое письмо нужно было сначала написать начерно и показать отцу. Затем его следовало исправить или заново переработать и, наконец, переписать на красивой почтовой бумаге без ошибок и помарок.

Часто к началу обеда я не успевал набросать даже одно из шести или семи требуемых писем! Годами праздничные обеды между Рождеством и Новым годом я обильно солил собственными слезами. Однажды, вспомнив о неизбежных письмах, я зарыдал сразу же после раздачи рождественских подарков! Моей сестре Луизе удавалось каждое письмо писать иначе и всегда находить новые переходы от благодарности к новогодним пожеланиям. Никогда и никто больше не вызывал у меня такого восхищения своим писательским мастерством.

Отвращение к рабочим кабинетам и писанию писем, внушенное мне в детстве из-за этих благодарственных и новогодних посланий, держалось годами. Между тем, в силу сложившихся жизненных обстоятельств, я был принужден вести обширную корреспонденцию. Но я так и не научился писать письма, где в заключение требуется изящно перейти к новогодним пожеланиям. Поэтому,

посылая, как дядюшка или крестный, рождественские подарки, я всегда запрещаю получателям отвечать мне благодарственным письмом. Пусть хотя бы они не проливают слез над своими рождественскими обедами, как довелось это делать мне.

Я и сейчас чувствую себя не совсем уютно в отцовском кабинете.

Эта послерождественская неделя была единственной, когда отец проявлял к нам строгость. В остальное время он предоставлял нам полную свободу. Мы умели ценить его доброту и были ему глубоко благодарны. Во время летних каникул отец два-три раза в неделю уходил с нами на целый день в горы. Так мы и росли, как дикий шиповник.

В третьем классе я попал в «школу для больших» папаши Ильтиса. Он был дельным учителем. Нимало не напрягаясь, я многому научился у него. Всю жизнь я радовался тому, что начинал учение в сельской школе, мне повезло, что в учебе я должен был состязаться с деревенскими мальчишками, обнаруживая, что они соображают, уж во всяком случае, не хуже меня. Мне всегда оставалось чуждым то высокомерие, которое свойственно многим ребятам, попадающим сразу в гимназию и решающим поэтому, что дети образованных родителей сами по себе более способны, чем мальчишки, бегающие в залатанных штанах и деревянных башмаках. Еще и сегодня, встречая своих бывших товарищей по школе в поле или в деревне, я сразу вспоминаю, в чем отставал от них. Этот лучше считал в уме, тот делал меньше ошибок в диктанте, один всегда знал все даты по истории, другой был первым по географии, а третий, я имею в виду тебя, Фриц Шеппелер, писал чуть ли не красивее, чем сам учитель. И теперь еще они для меня то, в чем тогда превосходили меня.

Девяти лет я начал посещать реальную школу в Мюнстере и должен был утром и вечером проделывать пешком путь в три километра туда и обратно вдоль горы. Блаженством для меня было идти одному, без товарищей, которым тоже приходилось проделывать этот путь, и отдаваться своим мыслям. Как остро ощущал я в те годы в этих своих странствиях осень, зиму, весну и лето! Когда во время каникул 1885 года было решено, что я поступлю в гимназию Мюльхаузена в Верхнем Эльзасе, я часами плакал тайком от всех. Я чувствовал себя так, будто меня силой отрывали от природы.

Своему восхищению красотами природы, которое я испытывал во время этих походов в Мюнстер, я попытался дать выход в стихах. Но, кроме первых двух-трех рифмованных строк, ничего не получалось. Несколько раз я пробовал зарисовать гору со старой крепостью, возвышавшуюся напротив через улицу. И тут ничего не вышло. С тех пор и по сей день я наслаждаюсь прекрасным только визуально, не стремясь переработать свои впечатления, воссоздав их в произведении искусства. Я ничего больше не рисую и не пытаюсь передать стихами. Творчество доступно мне только в музыкальных импровизациях.

Преподавание закона Божия в реальной школе Мюнстера вел пастор Шеффер, известный религиозный деятель и прекрасный по-своему рассказчик. Он умел захватывающе передавать библейские истории. Я до сих пор помню, как он плакал, сидя за кафедрой, а мы всхлипывали за партами, когда Иосиф открылся своим братьям. Мне он дал прозвище Исаак, что значит «Смешливый». Меня действительно легко было рассмешить (это было моей слабостью), чем школьные товарищи бессовестно пользовались во время занятий. Как часто в классном журнале появлялась запись: «Швейцер смеялся». При этом у меня был далеко не жизнерадостный характер; я был робок и замкнут.

Замкнутость я унаследовал от матери. Нам не дано было выразить словами любовь, которую мы испытывали друг к другу. Я могу пересчитать по паль-

цам те минуты, когда мы действительно раскрывали душу. Но мы понимали друг друга без слов.

От матери у меня и глубокая страстность, которая в свою очередь перешла к ней от моего дедушки, а он был и очень добрым и вспыльчивым. Свою страстность я осознал во время игры. Любую игру я принимал всерьез и злился, если другие играли с меньшим самозабвением. В девять или десять лет я даже ударил мою сестру Адель, которая в какой-то игре оказалась вялым противником и своей пассивностью доставила мне легкую победу. С тех пор я стал опасаться своей горячности в игре и постепенно отказался от всех игр. К картам я никогда не решался прикоснуться.

И от курения я, уже студентом, отказался раз и навсегда, когда оно стало превращаться для меня в страсть. Это произошло 1 января 1899 года.

Мне было очень тяжело бороться со своей вспыльчивостью. Передо мной всплывают воспоминания детских лет, заставляя меня смириться и постоянно быть настороже в этой борьбе.

Мой дедушка Шиллингер, которого мне не привелось видеть, был горячим поклонником просвещения. Он еще был преисполнен духом XVIII столетия. После службы он сообщал людям, которые поджидали его на улице у церкви, политические новости и знакомил их с новейшими открытиями человеческого духа. Если на небе было что посмотреть, он выставлял вечером перед своим домом подзорную трубу и разрешал каждому заглянуть туда.

А так как католический патер также хранил еще верность духу XVIII столетия и обладал широтой сердца, оба духовных лица жили в соседних домах душа в душу. Если у одного из них оказывалось больше гостей, чем он мог разместить, он отводил гостя к соседу. А когда кто-то из них отправлялся в поездку, другой посещал и больных иной конфессии, дабы они не оставались без духовного утешения. Когда пасхальным утром католический пастырь спешил после мессы за праздничный стол, дедушка открывал окно и поздравлял его с окончанием поста.

Однажды ночью в деревне был большой пожар. Когда огонь стал угрожать евангелическому пастырю в его доме, все вещи перенесли к католическому. При этом случилось так, что криолин моей бабушки оказался в спальне католического vicaria и оттуда на следующее утро его должны были нести обратно в соседний пасторский дом.

Свои проповеди дедушка продумывал до мельчайших деталей. В субботу в доме должна была царить абсолютная тишина. В этот день не должно было быть никаких гостей. Когда его сын был студентом, он должен был так устраиваться, чтобы ни в коем случае не приезжать на каникулы в субботу.

Кажется, у него была властная натура, у этого доброго пастора Шиллингера. Он умел внушать людям уважение. Человек, который хотел что-либо обсудить с господином пастором, не мог явиться иначе, как в черном сюртуке и высокой шляпе.

В долине о нем ходили многочисленные анекдоты. В двух из них речь шла о «тюрте» — классическом мясном паштете Мюнстерской долины, — который он должен был разрезать во время свадьбы или крестин, где председательствовал в качестве священника. Однажды он будто бы спросил, не все ли равно, где он разрежет этот паштет. И после утвердительного ответа заявил: «Тогда я разрежу его дома». Другой раз он по недосмотру отрезал себе слишком маленький кусочек. Когда поднос возвратился к нему и он увидел, что уже ничего не осталось, он сказал: «Я ем его без всякого аппетита», — хотя каждый знал, как он его любит. Эти и другие анекдоты еще и сегодня рассказывают в долине на свадьбах и крестинах, вспоминая пастора Шиллингера и посмеиваясь над его странностями, как того требует обычай.

Пасторского дома, где он жил, церкви, где он читал проповеди, больше не

существует. Их разворотили бомбы. Огромный ров прошел посередине храма. Но находившаяся возле него могила старого пастора чудом осталась невредимой.

Когда я был еще так мал, что едва мог понять, о чем мне говорят, мама рассказала, что имя Альберт дано мне в память о ее умершем брате. Этот брат — впрочем, только наполовину брат, сын от первого брака моего дедушки — был пастором в соборе св. Николая в Страсбурге. В семидесятом году, после сражения у Вейсенбурга, он был послан в Париж, чтобы, ввиду предстоящей осады Страсбурга, доставить медикаменты. Там, вместо того чтобы предоставить в его распоряжение медикаменты, о которых молили врачи Страсбурга, его посылали из одной канцелярии в другую. Когда наконец он с малой частью того, что требовалось, смог отправиться назад, крепость уже была полностью осаждена. Генерал фон Вердер, командовавший немецкой армией, позволил доставить медикаменты в Страсбург, но задержал моего дядю как военнопленного у себя. Таким образом, ему пришлось всю осаду провести с осаждавшими, и его мучила мысль о том, что его община может подумать, будто он добровольно оставил ее на произвол судьбы в трудное время. Со своим большим сердцем он не смог преодолеть последствий напряжения тех месяцев. Летом 1872 года в кругу своих друзей в Страсбурге он отдал Богу душу.

Мысль, что я продолжаю существование человека, который столь дорог моей матери, чрезвычайно занимала меня, особенно потому, что мне так много говорили о его доброте. Когда после осады Страсбурга одно время было очень трудно с молоком, он каждое утро носил свое молоко одной бедной старой женщине. После его смерти она поведала моей матери, каким образом тогда она каждое утро получала молоко.

Оглядываясь на прошлое, я могу сказать, что всегда страдал при виде тех бедствий, которые наблюдал в мире. Непринужденной детской радости жизни я, собственно, никогда не знал и думаю, что у многих детей дело обстоит так же, хотя бы внешне они и казались веселыми и беззаботными.

Особенно же удручало меня то, что так много боли и страдания приходится выносить бедным животным. Вид старого хромого коня, которого один крестьянин тащил за собой, тогда как другой подгонял его палкой — коня гнали на бойню в Кольмар, — преследовал меня неделями.

Я не мог понять — это было еще до того, как я пошел в школу, — почему я в своей вечерней молитве должен упоминать только людей. Поэтому, когда матушка, помолившись вместе со мной и поцеловав меня на сон грядущий, уходила, я тайно произносил еще одну, придуманную мной самим молитву обо всех живых существах. Вот она: «Отец Небесный, защити и благослови всякое дыхание, сохрани его от зла и позволь ему спокойно спать!»

Глубокое впечатление произвел на меня случай, происшедший, когда мне было семь или восемь лет. Генрих Бреш и я смастерили рогатки из резиновых шнуров, из них можно было стрелять маленькими камешками. Была ранняя весна, стоял великий пост. Как-то воскресным утром он предложил мне: «Давай, пойдем на Ребберг, постреляем птичек». Это предложение ужаснуло меня, но я не осмелился возразить из страха, что он меня высмеет. Так мы оказались с ним возле еще обнаженного дерева, на ветвях которого бесстрашно и весело распевали птицы, приветствуя утро. Пригнувшись, как индеец на охоте, мой спутник вложил гальку в кожанку своей рогатки и натянул ее. Повинуясь его настойчивому взгляду и мучаясь страшными угрызениями совести, я сделал то же самое, твердо обещая себе промахнуться. В этот миг сквозь солнечный свет и пение птиц до нас донесся звон церковных колоколов. Это был благовест, звонили за полчаса до главного боя. Для меня он прозвучал гласом небесным. Я отшвырнул рогатку, вспугнул птиц, чтобы спасти их от рогатки моего спутника, и побежал домой. С тех пор всякий раз, когда я слышу сквозь сол-

нечный свет и весенние голые деревья звук колоколов великого поста, я взволнованно и благодарно вспоминаю, как во мне тогда зазвучала заповедь: «Не убий».

С того дня я научился освобождаться от страха перед людьми. В том, что затрагивало мои глубочайшие убеждения, я теперь меньше считался с мнением других, и меня уже не так смущали насмешки товарищей.

Тот путь, каким вошла в мое сердце заповедь, запрещающая нам убивать и мучить, стал величайшим переживанием моих детских лет и моей юности. Все остальное рядом с ним поблекло.

Когда я еще не ходил в школу, у нас был рыжий пес по кличке Филакс. Как и многие другие собаки, он терпеть не мог униформы и всегда бросался на почтальона. Поэтому мне было поручено при появлении почтальона удерживать Филакса, который кусался и однажды уже нападал на жандарма. Прутом я гнал его в угол двора и не выпускал оттуда, пока почтальон не уходил. До чего же гордое ощущение — укротителем зверей стоять перед рычащим и клещающим зубами псом, удерживая его ударами, когда он хочет вырваться на свободу! Но чувство гордости проходило. Когда мы потом друзьями сидели рядом, я винил себя за то, что бил его. Я знал, что мог бы удержать его в отдалении от почтальона иначе: взяв за ошейник и поглаживая. Но вот опять наступала роковая минута, и я вновь поддавался пьянящему чувству, воображая себя укротителем зверей...

На каникулах сосед доверил мне править его повозкой. Его гнедой был уже почтенного возраста и страдал одышкой. Он не мог долго бежать рысью, но, охваченный азартом бесстрашного возницы, я кнутом заставлял его ускорить бег, хотя понимал и чувствовал, что он уже устал. Мне кружила голову гордость: я правлю несущимся рысью конем. Хозяин не возражал, «чтобы не испортить мне удовольствия». Но что осталось от этого удовольствия, когда мы вернулись домой и, распрягая лошадь, я заметил то, что не видно было из повозки, — как ходуном ходят ее бока! И что пользы в том, что я смотрел в ее усталые глаза и молча молил о прощении?

Однажды — я тогда уже учился в гимназии и на рождественские каникулы приехал домой — я сидел на месте кучера в санях. Из дома соседа Лешера с лаем выскочил навстречу лошади его злой пес. Я посчитал, что имею право угостить его хорошим ударом кнута, хотя он явно бросился к саням, просто играя. Увы, я прицелился слишком хорошо и попал ему по глазам. Взвыв от боли, псина завертелась в снегу. Его жалобный вой еще долго преследовал меня. Я не мог избавиться от него неделями.

В другой раз я удил рыбу с приятелем. И ужас, охвативший меня при виде мучений проколотых крючком червяков и пойманных рыбок, которым рвали рты, освобождая их от крючка, отвратил меня от рыбной ловли. Я даже нашел в себе мужество удерживать от ужения других.

Из таких хватающих за сердце и часто постыдных переживаний у меня постепенно сложилось непоколебимое убеждение, что мы можем нести смерть и страдание другому существу только тогда, когда у нас нет иного выхода, и что мы должны испытывать ужас, заставляя страдать и убивая по неразумию. Это убеждение овладевало мною сильнее и сильнее. Я все больше убеждался в том, что мы все, в сущности, так и думаем, но только не осмеливаемся в этом признаться, боясь насмешек над нашей «сентиментальностью» и потому заглушая свой внутренний голос. И я поклялся, что никогда не позволю себе стать бесчувственным и никогда не убоюсь упрека в сентиментальности.

В Мюльхаузене я жил у дядюшки Луи и тети Софи, бездетной пожилой пары. Дядя Луи был сводным братом моего деда с отцовской стороны и моим

крестным. В этом своем качестве он и предложил взять меня к себе на все время учебы в гимназии совершенно бесплатно. Это дало возможность моему отцу продолжить мое образование. Иначе у него не было бы для этого средств. Все, что сделали для меня дядя Луи и тетя Софи, взяв меня к себе, я понял только позднее. Вначале же я чувствовал лишь строгость муштры, в тиски которой попал.

Мой дядя был директором ведомства начальных школ в Мюльхаузене и жил в довольно мрачной служебной квартире при центральной школе возле Марияхильфкирхе.

Ранее, около 1855 года, если не ошибаюсь, он долгое время жил в Неаполе. Там он руководил немецко-французской школой, которую тогда сообща содержали французская и немецкая колонии.

Жизнь в доме дяди была расписана до мелочей. После обеда я должен был упражняться на фортепьяно, пока не приходило время вновь отправляться в школу. Покончив вечером с домашними заданиями, я опять усаживался за фортепьяно. «Ты даже не представляешь, как тебе пригодится в жизни музыка к а», — говорила обычно тетя, погоняя меня к инструменту. Конечно, она не могла и предположить, что спустя много лет именно музыка поможет мне собрать средства для создания госпиталя в тропическом лесу. Только послеобеденное время воскресений обычно посвящалось отдыху. В это время мы совершали прогулки. После этого мне было позволено до десяти часов вечера удовлетворять свою страсть к чтению.

Страсть эта не знала границ. Она преследует меня еще и сейчас. Я не в состоянии выпустить книгу из рук, если начал ее читать, и способен провести за чтением всю ночь. Или уж в крайнем случае я должен пролистать ее до конца. Если она мне нравится, то я тут же перечитываю ее два или три раза подряд.

Мою тетю такое «проглатывание» книг, как она это называла, приводило в ужас. Сама она также питала страсть к чтению, но несколько иного рода. Как бывшая учительница, она читала, чтобы, как она говорила, «наслаждаться стилем, который важнее всего остального». Три часа каждый вечер она вязала на спицах или крючком, положив перед собой раскрытую книгу, час перед ужином, два — после него. Если стиль был очень хорош, то движение спиц замедлялось, как бег лошадей, когда кучер перестает обращать на них внимание. Иногда у нее вырывалось: «О, этот Доде! Ах, этот Торье! Какой стиль! О, какие описания у этого Виктора Гюго!»

При чтении «Семья Бухгольц» Юлиуса Штинде у нее от смеха по щекам бежали слезы. Но она не засиделась за книгой и четверти часа дольше обычно. В половине одиннадцатого она положила закладку и захлопнула книгу.

Так мы сидели за одним столом и отдавались нашей столь различной страсти к чтению, оставаясь загадкой друг для друга. Заботясь о моем образовании, тетушка контролировала, не слишком ли быстро я вновь дочитал книгу до конца. То добром, то строгостью, а то и саркастическими замечаниями она пыталась отучить меня от «перерывания» книг и обратить к чтению в умеренном темпе. Ничто не помогало. Против своей природы никто не может ничего поделать. Тетушкины представления о чтении меньше всего могли поколебать меня, так как я был убежден, что, глотая книги, мы все равно обращаем внимание на стиль, более того, лучше всего можем различить хорошо и плохо написанное. Если при быстром чтении я поддавался искушению перепрыгивать через предложения или даже целые описания, то решал, что книга написана плохо. Если же был настолько захвачен чтением, что не мог пропустить ни одного предложения, то думал, что стиль хороший. Так я полагаю и сегодня. Однако я опасался изложить тетушке эту мудрость. Я старался не раздражать ее в вопросах чтения. В этом деле она обладала надо мной полной властью. Ведь от нее зависело, буду ли я читать на четверть часа больше или меньше.

Особенно не нравилось ей то, что я с утра принимался за газеты. Но для этого мне отводилось всего четверть часа в то время, когда стол накрывался к ужину и я поэтому должен был прерывать работу над своими уроками. Тут я набрасывался на «Страсбургер пост», «Мюльхаузер тагблат» и «Нойен мюльхаузер цайтунг». Утверждая, что я читаю только романы в литературных приложениях и сообщения об убийствах, тетя хотела вообще запретить мне чтение газет. Но я настаивал, что интересуюсь главным образом политикой, то есть современной историей. Вопрос — мне тогда не было еще и одиннадцати лет — перешел на рассмотрение дяди. «Сейчас посмотрим, — сказал он за ужином, — на самом ли деле парень читает о политике». И начал меня экзаменовать, какие князья сидят на балканских тронах, да как зовут их премьер-министров. Затем я должен был назвать состав трех последних французских правительств. И наконец, мне пришлось пересказать содержание последней речи в рейхстаге Евгения Рихтера. Экзамен за жареным картофелем и салатом я выдержал с блеском. После этого был вынесен вердикт, что я могу читать газеты не только пока накрывают на стол, но и после приготовления заданий. Я, конечно, воспользовался этим и для того, чтобы усладить себя чтением литературных приложений. Но политика действительно была для меня главным делом. С тех пор дядя начал обращаться со мной, как со взрослым, и за едой мы с ним вели беседы о политике.

Интерес к общественным делам я унаследовал от матери. Она была ревностной читательницей газет. То, что в дни Рождества, Пасхи и на Троицу газеты не выходили, всегда ее огорчало, хотя она была набожной женщиной и со всем усердием предавалась праздничному отдыху.

Так, уже с девятилетнего возраста я тщательно следил за всеми событиями своего времени и сознательно переживал их. Дядины беседы за столом были для меня в то время очень ценны.

В доме моего дяди жила также фройляйн Анна Шеффер, дочь пастора из Мюнстера, преподавательница женской гимназии. Она, со своим умом и дружелюбием, сделала для моего воспитания гораздо больше, чем сама о том подозревала.

Доброе отношение встретил я и в доме моего школьного товарища Эдуарда Остье. Его мать была замечательной женщиной. Несколько лет Остье проводил каникулы на Троицу у нас в Гюнсбахе.

И в доме пастора Матье я также бывал запросто. Его сын, мальчик своеобразный и незаурядный, учился вместе со мной в школе. Как и я, он изучал позже теологию. Он работал преподавателем в мужской гимназии в Цюрихе. Пастор Матье был в высшей степени учен и широко образован.

Кроме этих двух домов, я, собственно, больше нигде не бывал. Тетушка была противницей «шатания по улицам». Первые годы в Мюльхаузене я очень страдал оттого, что был отторгнут от природы. Однажды солнечным мартовским днем, когда таял последний снег, я с тоской смотрел в окно, сидя за столом, где, покончив с послеобеденным чаем, приступил к своим школьным заданиям. Тетя, которая в это время гладила, должно быть, поняла, что со мной творится. Мне показалось, что я ослышался, когда она произнесла: «Пойдем, погуляем немного!» Через мостик канала, в котором еще плавали льдины, мы пошли наверх к Реббергу. Тетя не настаивала на скором возвращении домой. Только когда совсем стемнело, мы повернули назад к дому. Мы почти не разговаривали. Но с этого дня я стал относиться к ней совсем иначе. Теперь я знал, что эта женщина, которая меня столь сурово, иногда даже слишком педантично воспитывала, имеет сердце и понимает мое страстное томление.

Когда я повзрослел, мне стали разрешать в свободные от занятий послеобеденные часы по средам и субботам гулять одному. Я всегда шел на возвышенности, которые так красиво окружали Мюльхаузен с юга, и с тоской смо-

трел на горы Мюнстерской долины. Часто я встречал там, наверху, старика, который шагал, держа шляпу в руке и позволяя ветру развеивать свои седые волосы. Я уже видел его на церковной кафедре. Это был Адольф Штёбер, эльзасский поэт, служивший в Мюльхаузене пастором. Обычно он нес домой букет полевых цветов. Со временем он стал обходиться со мной как со знакомым и позволял пройти часть пути вместе с ним. Сознание того, что я шагаю рядом с живым поэтом, наполняло меня гордостью.

На склоне Ребберга у фрау Остье, матери моего школьного товарища, был большой сад. Сколько прекрасных часов я провел там!

И в Мюльхаузене я вначале также не относился к числу хороших учеников. Я все еще был слишком мечтателен. Мои плохие отметки доставляли родителям много огорчений, но я не находил в себе сил добиться лучших результатов. Меня могли лишить бесплатного места, предоставленного мне как сыну пастора. Моего отца пригласили к директору, который намекнул ему, что, пожалуй, лучше всего было бы забрать меня из гимназии. А я, со своей мечтательностью, не отдавал себе отчета в том, сколько хлопот ему доставляю. Меня удивляло только, что он меня совсем не бранит. Но он был слишком добр и слишком огорчен, чтобы сердиться.

Вот тут-то и появился мой спаситель в образе нового учителя. Его звали доктор Вееман. С первых же дней даже мне с моей рассеянностью стало ясно: этот учитель тщательно готовился к каждому занятию. Он всегда знал, какой материал хочет изложить на уроке, и точно укладывался в отведенное время. И тетради с нашими работами он всегда пунктуально возвращал в назначенный день к нужному часу. Эта сообщаемая поддерживаемая самодисциплина повлияла на меня. Мне было бы стыдно вызвать недовольство этого учителя. Он стал образцом для меня. Спустя три месяца, когда выставлялись четвертные оценки на Пасху, я уже вошел в число лучших учеников, тогда как в рождественском табеле еще был так плох, что моя матушка все рождественские каникулы проходила с заплаканными глазами. Когда г-н Вееман позже перешел из Мюльхаузена в Танн, а потом в Зааргемюнд и Страсбург, я все еще навещал его. Он знал, сколь многим я ему обязан. Вернувшись из Африки в конце войны, в числе первых я собирался посетить его. Но я его больше не встретил. Заболев нервной болезнью от голода, он, как мне рассказали, покончил с собой. Благодаря ему я понял ту истину, которую стремился реализовать в своей воспитательной деятельности: глубокое и до мелочей доходящее сознание долга — это огромная воспитующая сила, позволяющая достичь того, что не могут сделать никакие поучения или наказания. <...>

Из моей жизни и мыслей (Эпилог)

Два переживания омрачают мою жизнь. Первое состоит в понимании того, что мир предстает необъяснимо таинственным и полным страдания; второе — в том, что я родился в период духовного упадка человечества. С обоими помогла мне справиться мысль, приведшая меня посредством этического миро- и жизнеутверждения к благоговению перед жизнью. В нем нашла моя жизнь точку опоры и направление.

На том я стою, и так я действую в мире, руководствуясь стремлением сделать человечество посредством мысли духовнее и лучше.

С духом времени я нахожусь в полном разладе, ибо он полон презрения к мысли. Эта его настроенность в известной мере понятна из того, что мышление до сих пор не достигло поставленной цели. Часто оно было почти уверено, что сумело убедительно обосновать гносеологически и этически удовлетворительное мировоззрение. Впоследствии, однако, всегда оказывалось, что это ему не удалось.

Таким образом, могло возникнуть сомнение, будет ли мышление когда-нибудь в состоянии ответить на вопросы, касающиеся мира и нашего отношения к нему, так, чтобы мы были способны придать нашей жизни смысл и содержание.

Однако сегодняшнее презрение к мысли проистекает также и из недоверия к ней. Организованные государственные, социальные и религиозные объединения нашего времени пытаются принудить индивида не основывать свои убеждения на собственном мышлении, а присоединяться к тем, которые они для него предназначили. Человек, исходящий из собственного мышления и поэтому духовно свободный, представляется им чем-то неудобным и тревожащим. Он не предъявляет достаточных гарантий того, что будет вести себя в данной организации надлежащим образом. Все корпорации видят сегодня свою силу не столько в духовной ценности идей, которые они представляют, и в ценности людей, им принадлежащих, сколько в достижении максимально возможных единства и замкнутости. Именно в них надеются они обрести наибольшую силу сопротивления и действенность.

Поэтому дух времени чувствует не тревогу, а радость от того, что мышление кажется столь не соответствующим своей задаче. Он не засчитывает ему того, что оно уже сделало при всем своем несовершенстве. Он не принимает во внимание того, что весь достигнутый духовный прогресс — результат работы мысли. Он не учитывает, что оно способно совершить в будущем то, что ему еще не удалось сделать. Дух времени не разрешает себе подобных предположений. Для него речь идет только о том, чтобы любым способом дискредитиро-

вать индивидуальное мышление. Все происходит по библейскому изречению: «У кого нет, у того отыметса даже то, что он имеет».

Итак, современный человек всю жизнь испытывает воздействие сил, стремящихся отнять у него доверие к собственному мышлению. Сковывающая его духовная несамостоятельность царит во всем, что он слышит и читает; она — в людях, которые его окружают, она — в партиях и союзах, к которым он принадлежит, она — в тех отношениях, в рамках которых протекает его жизнь. Со всех сторон и разнообразнейшими способами его побуждают брать истины и убеждения, необходимые для жизни, у организаций, которые предъявляют на него права. Дух времени не разрешает ему прийти к себе самому. Он подобен световой рекламе, вспыхивающей на улицах больших городов и помогающей компании, достаточно состоятельной для того, чтобы пробиться, оказывать на него давление на каждом шагу, принуждая покупать именно ее гуталин или бульонные кубики.

Итак, дух времени способствует скептическому отношению современного человека к собственному мышлению, делая его восприимчивее к авторитарной истине. Этому постоянному воздействию он не может оказать нужного сопротивления, поскольку он является сверхзанятым, несобраным, раздробленным существом. Кроме того, многосторонняя материальная зависимость воздействует на его ментальность таким образом, что в конце концов он теряет веру в возможность самостоятельной мысли.

Он также утрачивает доверие к самому себе из-за того давления, которое оказывает на него чудовищное, с каждым днем возрастающее знание. Он более не в состоянии ассимилировать обрушивающиеся на него сведения, понять их, он вынужден признавать истиной что-то непостижимое. При таком подходе к научным истинам он испытывает соблазн признать недостаточной свою способность суждения и в делах мысли.

Так в силу обстоятельств мы оказываемся в окопах времени.

Буйно всходят посеы скептицизма. Современный человек не имеет более доверия к самому себе. Его самоуверенность скрывает огромную духовную неустойчивость. Несмотря на все свои достижения в материальной сфере, это все же нереализованный человек, ибо он не находит применения своей способности мышления. И непонятно, как могло наше поколение, столь многого достигшее в науке и технике, так пасть духовно, чтобы отказаться от мысли.

И вот в это время, которое рассматривает все рациональное и свободомыслящее как что-то смешное, незначительное, устаревшее, давно преодоленное и которое осмеивает даже установленные в XVIII столетии неотчуждаемые права человека, — в это время я признаюсь в том, что доверяю рациональному мышлению.

Я осмеливаюсь сказать нашему поколению, что ему не следует думать, будто оно покончило с рационализмом потому, что он вынужден был уступить место сначала романтизму, а затем подчиняющей себе все сферы как духовной, так и материальной жизни реальной политике. И то, что оно совершило все безумства этой реальной мировой политики, очутившись из-за нее на грани духовного и материального оскудения, подтверждает необходимость для него довериться наконец новому, более глубокому и действенному, чем прежний, рационализму и искать в нем спасения.

Отказ от мышления — свидетельство духовного банкротства. Неверие в возможность рационального познания истины ведет к скептицизму. Те, кто способствуют этому, питают надежду на то, что люди, отказавшись от само-

стоятельно познанной истины, будут принуждены принять авторитарно навязываемый им пропагандистский суррогат истины.

Этот расчет ложен. Тот, кто открывает шлюзы потока скепсиса, не вправе ожидать, что сумеет затем его остановить. Лишь ничтожная часть потерявших надежду достигнуть истины благодаря собственному мышлению найдет замену ей в заимствованной истине. Основная же масса останется скептической. Она потеряет вкус к истине и потребность в ней и будет оставаться в безмыслии, колеблясь между различными мнениями.

Но и заимствование авторитарной истины с фиксированным духовным и этическим содержанием не уничтожит, а только прикроет скептицизм. Протivoестественное состояние, когда человек не верит им самим познанной истине, будет сохраняться и оказывать воздействие. Знание истины не может быть сооружено на зыбкой почве скепсиса. Все больше и больше проникаясь скептицизмом, наша духовная жизнь прогнивает. Поэтому мы и живем в мире, который полон лжи. Нас губит стремление организовать и истину.

Заимствованная истина ставшего доверчивым скепсиса не имеет качеств истины, возникшей в мышлении. Это истина внешняя и застывшая. Она может воздействовать на человека, но не в состоянии слиться с ним внутренне. Живая истина только та, что возникает в мышлении. Подобно дереву, год за годом каждый раз заново приносящему те же самые плоды, мышление должно постоянно вновь и вновь нести ценные идеи. Наше же время пытается представить плодоносящим бесплодное дерево скептицизма, привязывая к его ветвям плоды истины.

Лишь будучи уверенными в способности нашего индивидуального мышления достичь истины, мы становимся способными воспринять ее. Свободное и глубокое мышление не подвержено субъективизму. Наряду со своими собственными идеями оно несет в себе как свое знание и те, которые традиционно признаются истинными. Стремление быть правдивым должно стать столь же сильным, как и стремление к истине. Только то время, которое имеет мужество быть правдивым, может обладать истиной как духовной силой. Правдивость есть фундамент духовной жизни. Наше поколение, недооценив мышление, утратило вкус к правде, а с ним вместе и истину. Помочь ему можно, только вновь наставляя его на путь мышления. Поскольку я уверен в этом, я восстаю против духа времени и убежденно принимаю на себя ответственность за возжигание огня мысли.

Мышление по самой своей природе особым образом побуждает благоговение перед жизнью вступить в бой со скептицизмом. Оно элементарно.

Элементарно мышление, исходящее из фундаментальных вопросов отношения человека к миру, смысла жизни и сущности добра. Оно непосредственным образом связано с движением мысли каждого человека. Оно восходит к ней, расширяет и углубляет ее.

Такое элементарное мышление мы находим в стоицизме. Когда в студенческие годы я изучал историю философии, мне было трудно освободиться от обаяния стоицизма и продолжить путь в следующие за ним и столь отличные от него системы мышления. Правда, его результаты не могли меня удовлетворить, но у меня было ощущение, что этот простой способ философствования является истинным, я не мог понять, как люди могли от него отказаться.

Стоицизм кажется мне великим учением потому, что он идет к своей цели прямым путем; что он всем понятен и одновременно глубок; что он довольствуется истиной, признав ее таковой, пусть даже она не до конца удовлетворительна; что он этой истине, которой с такой серьезностью отдается, сообщает

жизнь; что он обладает духом правдивости; что он побуждает людей к сосредоточенности и самоуглубленности; что он будит в них сознание ответственности. Я признал и ощутил истину основной мысли стоицизма, утверждающей, что человек должен прийти к духовной связи с миром и соединиться с ним. По своей сущности стоицизм является натурфилософией, которая при этом достигает глубин мистики.

Таким же образом, как мышление стоицизма, я воспринял и мысль Лао-цзы, когда познакомился с его книгой «Дао-дэ-цзин». И для Лао-цзы речь идет о том, чтобы человек посредством элементарного мышления пришел к духовному отношению к миру и сохранил в ходе всей своей жизни это единение с ним. Греческий и китайский стоицизм по существу родственны. Они различаются только тем, что греческий стоицизм возник на основе развитого логического мышления, а китайский — неразвитого, но удивительно глубокого и интуитивного.

Это элементарное мышление, выступившее как в европейской, так и в неевропейской философии, не смогло, однако, сохранить за собой лидерство, а должно было передать его неэлементарному мышлению. Оно не смогло пробыть потому, что его результаты были неудовлетворительны. Это мышление не могло осмыслить стремление к действию и этическому поступку, таящееся в воле к жизни духовно развитого человека. Поэтому греческий стоицизм ограничивается идеалом резиньяции, а Лао-цзы — столь необычной для нас, европейцев, благой бездеятельностью.

Собственно, вся история философии состоит в том, что мысли этического миро- и жизнеутверждения, которые естественным образом присутствуют в человеке, не могут быть удовлетворительно согласованы с результатом простого логического размышления о человеке и его отношении к миру, поскольку не могут быть в нем постигнуты. Поэтому мышление пытается прокладывать обходные пути в надежде достигнуть цели. Так наряду с элементарным возникает многостороннее неэлементарное мышление, которое охватывает первое и часто его полностью покрывает.

Обходные пути, прокладываемые мышлением, направлены преимущественно на попытку такого объяснения мира, которое должно подтвердить осмысленность воли к этическому действию в мире. В позднем стоицизме Эпиктета и Марка Аврелия, в рационализме XVIII столетия и у Конфуция, Мэн-цзы и других китайских мыслителей философия, исходящая из элементарного отношения человека к миру, достигла этического миро- и жизнеутверждения, сведя происходящее в мире к мировой воле, преследующей этическую цель, а людей поставила на службу этой воле. В мышлении брахманов, Будды, как и вообще в индийских системах, и в философии Шопенгауэра дается другое объяснение мира, согласно которому развертывающееся в пространстве и времени бытие бессмысленно и должно быть уничтожено. Таким образом, осмысленным отношением человека к миру будет его умирание для мира и для жизни.

Рядом с таким мышлением, остающимся по меньшей мере в своей исходной точке и по своим интересам элементарным мышлением, формируется, особенно в европейской философии, мышление, которое совершенно неэлементарно уже тем, что оно более не ставит в центр внимания вопрос об отношении человека к миру. Оно интересуется теоретико-познавательными проблемами, логическими спекуляциями, естественными науками, психологией, социологией или чем-либо другим, как будто философия занимается решением этих вопросов самих по себе. Или как будто она состоит только в рассмотрении и обобщении результатов различных наук. Вместо того чтобы побуждать человека к постоянным размышлениям о себе самом и своем отношении к миру, эта философия

фия сообщает ему результаты теории познания, логических умозаключений, естественных наук, психологии или социологии как нечто такое, что может служить ориентиром для понимания жизни и отношения к миру. Все это она преподносит ему так, как будто он не является существом, которое живет в этом мире и ощущает себя его частью, но выступает созерцателем, стоящим где-то рядом с ним.

Так как эта неэлементарная европейская философия рассматривает проблему отношения человека к миру из какой-то произвольно выбранной точки или же просто проходит мимо нее, она несет в себе нечто разобщенное, неспокойное, искусственное, эксцентричное и фрагментарное. Но одновременно она является самой богатой и универсальной. В своих следующих друг за другом и проникающих друг в друга системах, полусистемах и несистемах она завоевывает всесторонний взгляд на проблему мировоззрения. Она настолько предметна, насколько глубже других философий подходит к вопросам естествознания, истории и этики.

Грядущая мировая философия возникает не столько из противоположности европейского и неевропейского мышления, сколько из различия элементарной и неэлементарной мысли.

Несколько в стороне в духовной жизни нашего времени стоит мистика. По своей сути она является элементарным мышлением, потому что непосредственным образом направлена на достижение человеком духовного отношения к миру. Но она сомневается в том, что это возможно в рамках логического мышления, и поэтому возвращается к интуиции, где может найти свое проявление и фантазия. В определенном смысле мистика до сих пор возвращалась к такому мышлению, которое искало обходные пути. Но так как мы признаем истинным только такое знание, которое возникает в ходе логического мышления, то содержащиеся в такой мистике убеждения, в силу того способа, каким они ею выражаются и обосновываются, не могут стать нашим духовным достоянием. Кроме того, они и сами по себе неудовлетворительны. Для всей предшествующей мистики справедливо признать, что ее этическое содержание слишком ничтожно. Она, правда, приводит человека на путь самоуглубления. Но не на путь живой этики. Истина мировоззрения доказывается тем, что духовное отношение к бытию и миру, к которому мы приходим благодаря мировоззрению, преобразует нас в глубоко духовных людей, обладающих деятельной этикой.

Ни неэлементарное мышление, идущее окольным путем, через объяснение мира, ни мистико-интуитивная мысль не могут противостоять безмыслию нашего времени. Власть над скепсисом дана только элементарному мышлению, которое подхватывает и развивает естественную рефлексию, присущую многим людям. Напротив, неэлементарное мышление, предписывающее им свои результаты, не в состоянии сохранить их собственное мышление и заменить его другим. Это заимствование другого мышления ведет к нарушению и ослаблению собственной мысли. Оно является шагом на пути к заимствованию истины и шагом к скептицизму. Так с энтузиазмом принятые в свое время великие системы немецкой философии в начале XIX века подготовили почву для развития скептицизма.

Сделать людей снова мыслящими — значит вновь разрешить им поиски своего собственного мышления, чтобы таким путем они попытались добыть необходимое им для жизни знание. Идея благоговения перед жизнью ведет к обновлению элементарного мышления. Поток, так долго прокладывавший себе путь в подпочвенных глубинах, вновь вышел на поверхность.

То, что элементарное мышление пришло теперь к этическому миро- и жизнеутверждению, к которому прежде тщетно стремилось, не результат самообмана, ибо тем самым оно обрело предметность.

Прежде оно расходилось с миром как только с совокупностью происходящего. С этой совокупностью происходящего человек не мог вступить в иное духовное отношение, чем то, где он пытался путем резиньяции духовно освободиться от естественного для него состояния подчиненности. При таком миропонимании он не мог приписать своим поступкам никакого смысла. Никакими соображениями он не мог побудить себя служить давящей его тотальности происходящего. Путь к миро- и жизнеутверждению, а также к этике был для него закрыт. Но то, чего элементарное мышление не смогло достичь естественным путем, перегороженным безжизненным и неполным представлением о мире, оно попыталось затем вымучить, безуспешно, каким-либо его объяснением. Это как поток, который на своем пути к морю бывает удержан горами. Его воды пытаются найти обходной путь. Тщетно. Они опять и опять попадают в новые долины, заполняя их. И только через столетия поднявшейся воде удастся прорыв.

Мир — это не одна лишь сумма событий, но и жизнь. К жизни мира, в той мере, в какой она вторгается в мое жизненное пространство, я отношусь не только страдательно, но и деятельно. Становясь на путь служения живому, я прорываюсь к осмысленному, направленному на мир действию.

И каким бы простым и самоочевидным ни казалось замещение застывшего миропонимания действительным, полным жизни миром, после того как оно уже произошло, потребовалась все же длительная эволюция, прежде чем это стало возможным. Как глыба поднявшейся из моря горной породы становится видимой лишь тогда, когда постепенно смываются дождем покрывающие ее известняковые наслоения, так и в вопросах мировоззрения предметное мышление проступает из-под беспредметного.

Идея благоговения перед жизнью предстает как предметное решение предметно поставленного вопроса, поскольку человек и мир принадлежат друг другу. О мире человек знает только то, что все существующее, как и он сам, есть проявление воли к жизни. К этому миру он стоит в отношении как пассивности, так и активности. С одной стороны, он подчинен происходящему, которое дано ему в этой тотальности жизни, с другой стороны, он способен воздействовать на вторгающуюся в его область жизнь сдерживающим или побуждающим, уничтожающим или сохраняющим образом.

Единственная возможность придать своему бытию какой-либо смысл состоит в том, чтобы поднять свое естественное отношение к миру до уровня духовного. Как страждущее существо, человек становится в духовное отношение к миру посредством резиньяции. Подлинное смирение достигается тем, что человек в своей подчиненности происходящему в мире пробивается к внутренней свободе от сил, владеющих внешним слоем его бытия. Внутренняя свобода помогает ему обрести силу, чтобы преодолеть все трудности и прийти к высокой духовности, самоуглубленности, очищению, спокойствию и умиротворенности. Таким образом, резиньяция является духовным и этическим утверждением собственного бытия. Только человек, прошедший через смирение, способен к мироутверждению.

Как деятельное существо, человек вступает в духовные отношения к миру, проживая свою жизнь не для себя, но вместе со всей жизнью, которая его окружает, чувствуя себя единым целым с нею, соучаствуя в ней и помогая ей, насколько он может. Он ощущает подобное содействие жизни, ее спасению и сохранению как глубочайшее счастье, к которому он может оказаться причастен.

Стоит человеку задуматься над загадочностью своей жизни и над теми отношениями, которые существуют между ним и другими заполняющими мир жизнями, и он почувствует благоговение перед своей собственной жизнью и перед любой другой жизнью, которая с ней соприкасается. И это благоговение перед жизнью он воплотит в этическом миро- и жизнеутверждении. Его бытие станет тогда во всех отношениях труднее, чем если бы он жил только для себя, но вместе с тем и богаче, полнее и счастливее. Вместо жизни, влекомой общим течением, он теперь углубляется в действительное проживание жизни.

Непосредственно и неотвратно процесс рефлексии над жизнью и миром ведет к благоговению перед жизнью. Она не допускает никаких других выводов, которые могли бы вести в каком-то другом направлении.

Если же ставший мыслящим человек попытается остаться влекомым общим течением жизни, то это удастся лишь при том условии, что он откажется мыслить и вновь погрузится в пучины безмыслия. Но, продолжая оставаться мыслящим, он не сможет не прийти к благоговению перед жизнью. Любое мышление, ведущее человека к скептицизму или к жизни без этического идеала, — это не мышление, а лишь принимающая вид мышления бессмыслица, которая обнаруживает себя отсутствием интереса к таинствам жизни и мира.

Благоговение перед жизнью содержит в себе смирение, миро- и жизнеутверждение и этику — три основных элемента мировоззрения как три взаимозависимых результата мышления.

Существовали мировоззрения резиньяции; мировоззрения миро- и жизнеутверждения и мировоззрения, которые стремились удовлетворять требованиям этики. Но ни одно из них не могло объединить воедино все три элемента. Это стало возможным лишь тогда, когда все эти три элемента были поняты в своей основе как всеобщее выражение благоговения перед жизнью и осознаны как три взаимосвязанные составляющие ее содержания. Смирение и миро- и жизнеутверждение не обладают собственным бытием наряду с этикой, но являются ее нижними октавами.

Возникнув из предметного мышления, этика благоговения перед жизнью является предметной и ставит человека в постоянное и предметное противоречие с действительностью.

На первый взгляд кажется, будто благоговение перед жизнью — что-то слишком всеобщее и нежизненное, чтобы оно могло сформировать содержание живой этики. Но мышление должно заботиться не о том, достаточно ли живо звучат его выражения, а лишь о том, являются ли они точными и соответствующими жизни. Кто испытает воздействие этики благоговения перед жизнью, тот почувствует, какой огонь таит в себе нежизненность ее требований. Этика благоговения перед жизнью — это универсальная этика любви. Это осознанная во всей своей логической необходимости этика Иисуса.

Ее могут упрекнуть также в том, что она придает естественной жизни слишком большую ценность. На это можно возразить, что ошибкой всех прежних этик было то, что они не могли признать жизнь, с которой имели дело, жизнь как таковую, несущей в себе свою таинственную ценность. Духовная жизнь идет нам навстречу в природном бытии. Благоговение перед жизнью относится как к ее природным, так и духовным проявлениям... Человек в притче Иисуса спасает не душу потерянной овцы, но саму ее. Благоговение перед естественной жизнью неизбежно влечет за собой также благоговение перед духовной жизнью.

Особенно странным находят в этике благоговения перед жизнью то, что она не подчеркивает различия между высшей и низшей, более ценной и менее ценной жизнью. У нее есть свои основания поступать таким образом.

Попытка установить общезначимые ценностные различия между живыми существами восходит к стремлению судить о них в зависимости от того, кажутся ли они нам стоящими ближе к человеку или дальше, что, конечно, является субъективным критерием. Ибо кто из нас знает, какое значение имеет другое живое существо само по себе и в мировом целом?

Если последовательно проводить такое различие, то придется признать, будто имеется лишенная всякой ценности жизнь, которой можно нанести вред и даже уничтожить ее без всяких последствий. А потом к этой категории жизни можно будет причислить в зависимости от обстоятельств те или иные виды насекомых или примитивные народы.

Для истинно нравственного человека всякая жизнь священна, даже та, которая с нашей человеческой точки зрения кажется нижестоящей. Различие он проводит только от случая к случаю и в силу необходимости, когда жизнь ставит его в ситуацию выбора, какую жизнь он должен сохранить, а какой — пожертвовать. При этом он должен сознавать, что решение его субъективно и произвольно, и это обязывает его нести ответственность за пожертвованную жизнь.

Я радуюсь новому лекарству от сонной болезни, которое дает мне возможность сохранить жизнь там, где прежде я вынужден был наблюдать долгое и мучительное угасание. Но каждый раз, когда я рассматриваю под микроскопом возбудителей сонной болезни, я не могу не думать, что обязан истребить эту жизнь, дабы сохранить другую.

Я покупаю у туземцев птенца скопы, которого они поймали на прибрежной отмели, чтобы спасти его от жестоких рук, но теперь я должен решать, оставить ли его умирать с голоду или же убивать ежедневно множество рыбок, чтобы сохранить ему жизнь. Я решаюсь на последнее. Но каждый день я ощущаю тяжесть своей ответственности за принесение в жертву одной жизни ради другой.

Находясь вместе со всеми живыми существами под действием закона самораздвоения воли к жизни, человек все чаще оказывается в положении, когда он может сохранить свою жизнь, как и жизнь вообще, только за счет другой жизни. Если он руководствуется этикой благоговения перед жизнью, то он наносит вред жизни и уничтожает ее лишь под давлением необходимости и никогда не делает этого бездумно. Но там, где он свободен выбирать, человек ищет положение, в котором он мог бы помочь жизни и отвести от нее угрозу страдания и уничтожения.

Но особую радость доставляет мне, с детства преданному движению защиты животных, то, что универсальная этика благоговения перед жизнью признает сострадание к животному — многократно осмеянное как сентиментальность — свойственным каждому мыслящему человеку. Все предшествующие этические учения останавливались перед проблемой отношения человека и животного, либо не понимая ее, либо не видя возможности решения. Даже в тех случаях, когда они считали правильным сострадание к живым существам, они не знали, как реализовать его, потому что были ориентированы, собственно, лишь на отношение человека к человеку.

Придет ли наконец время, когда общественное мнение не будет больше терпеть массовых развлечений, состоящих в мучении животных?

Развиваемая мышлением этика оказывается, таким образом, не «сообразной разуму», а иррациональной и энтузиастической. Она не обносит колышками разумно отмеренный круг обязанностей, а возлагает на человека ответ-

ственность за всю окружающую его жизнь и предписывает ему делать все, чтобы помочь ей.

Глубокое мировоззрение мистично в той мере, в какой оно ставит человека в духовное отношение к бесконечному. Мировоззрение благоговения перед жизнью является этической мистикой. Оно позволяет осуществить единение с бесконечным посредством этического действия. Эта этическая мистика возникает в рамках логического мышления. Когда наша воля к жизни становится мыслящей и задумывается о себе и о мире, тогда жизнь мира, насколько она вторгается в наше пространство, мы проживаем в нашей жизни, а нашу волю к жизни через деяние жертвуем бесконечной воле к жизни. Рациональное мышление, погружаясь в глубину, с необходимостью оканчивает иррациональной мистикой. Оно имеет дело с жизнью и миром, а они оба — иррациональные величины.

В мире бесконечная воля к жизни открывается нам как воля Творца, которая полна для нас темных и мучительных загадок, а в нас — как воля к любви, которая через нас стремится устранить самораздвоенность воли к жизни.

Итак, мировоззрение благоговения перед жизнью имеет религиозный характер. Человек, исповедующий и практикующий его, является элементарно верующим.

Эта религиозно ориентированная деятельная этика любви и духовная самоуглубленность делают мировоззрение благоговения перед жизнью существенно родственным христианскому мировоззрению. Тем самым создается возможность для христианства и рационального мышления вступить друг с другом в более продуктивные для духовной жизни отношения, чем это было до сих пор.

Ранее, во времена рационализма XVIII века, христианство уже пыталось вести диалог с мышлением. И побудило его к этому то, что мышление выступило с энтузиастической, религиозно ориентированной этикой. В действительности же мышление не само выработало эту этику, а бессознательно переняло ее у христианства. Когда же со временем оно вынуждено было ограничиться своей собственной этикой, эта последняя оказалась столь мало жизненной и религиозной, что обнаружила не так уж много общего с христианской этикой. После этого отношения между христианством и мышлением были прерваны.

Сегодня же положение таково, что христианство совершенно замкнулось на себе самом и занято лишь проблемой действенности своих идей как таковых. Оно больше не заинтересовано в том, чтобы доказывать их соотнесенность с мышлением, но пытается представить их стоящими вне и над ним. Тем самым оно теряет связь с духовной жизнью времени и возможность оказывать на нее какое-либо влияние.

Мировоззрение благоговения перед жизнью вновь ставит перед христианством вопрос, хочет ли оно идти дальше вместе с мышлением, имеющим этический и религиозный характер.

Христианство нуждается в мышлении, чтобы обрести собственное самознание. Столетиями оно хранило заповедь любви и милосердия как переданную ему свыше истину, не восставая, однако, во имя ее против рабства, костров, на которых сжигали ведьм, пыток и других проявлений бесчеловечности времен античности и средневековья. Только под воздействием мысли Просвещения оно вступило в борьбу за человечность. И оно не должно за-

бывать об этом, если хочет преодолеть искушение возвыситься над мышлением.

Сегодня принято говорить только о том «обмирщении», которое христианство пережило в век рационализма. Справедливость, однако, требует признать, что в значительной мере это обмирщение компенсировалось тогда достижениями христианства. Сегодня же вновь возобновлены пытки. В большинстве государств юстиция молчаливо терпит то положение, когда перед собственно юридической процедурой и наряду с ней полицейские и тюремные власти прибегают к гнуснейшим мучениям с целью вырвать признание у обвиняемых. Ежечасная сумма испытываемых из-за этого страданий просто невообразима. Против возобновления пыток современное христианство не выступает даже на словах, не говоря уж о делах; оно, впрочем, едва ли борется и с современными суевериями. Если бы оно, однако, решилось на то и другое, как пыталось это сделать христианство XVIII столетия, то оказалось бы бессильным здесь что-либо предпринять, ибо оно утратило власть над духом нашего времени.

И это бессилие современного христианства, противоречащее его духовной и этической сущности, разочаровывает тем больше, что христианство как церковь из года в год укрепляет свое внешнее положение в мире. В этой новой разновидности обмирщения оно приспособливается к духу времени. Подобно другим организованным структурам, оно стремится посредством все более мощной и интегрированной организации заявить о себе как исторически и реально данной силе. И с достижением внешнего могущества оно в равной мере утрачивает внутреннее, духовное.

Христианство не может заменить мышление, оно должно применить его в качестве своей предпосылки.

Само по себе оно не в состоянии победить безмыслие и скептицизм. Восприимчиво к непреходящему в своих мыслях только то время, которое несет в себе проистекающее из мышления элементарное благочестие. Как поток сохраняется от исчезновения тем, что его питают грунтовые воды, так же и христианство нуждается в грунтовых водах элементарной благочестивости мышления. Подлинную духовную силу оно обретет только тогда, когда людям не будет закрыт путь от мысли к религии.

О себе самом я могу сказать, что именно мышление помогло мне остаться религиозным человеком и христианином.

Мыслящий человек относится к традиционной религиозной истине свободнее, чем немыслящий; но глубину и непреходящую значимость ее он схватывает живее, чем последний.

Сокровенная суть христианства, возвещенного Иисусом и постигаемого мышлением, та, что только благодаря любви мы можем достичь общности с Богом. Любое живое познание Бога восходит к тому, что мы сердцем ощущаем Его как волю к любви.

Тот, кто понял, что идея любви — духовный свет, нисходящий к нам из бесконечности, перестает требовать от религии полного знания о сверхчувственном. Конечно, его волнуют вечные вопросы: что есть зло в мире, как соединяются в Боге, первооснове бытия, воля творения и воля любви, как соотносятся друг с другом духовная и материальная жизнь, как может наше бытие являться преходящим и в то же время — непреходящим? Но такой человек в состоянии отстранить от себя эти вопросы, как ни болезнен для него отказ от их решения. Познание духовного бытия в Боге через посредство любви — вот то единственное, что ему необходимо.

«Любовь никогда не перестает... хотя и знание упразднится», — говорит ап. Павел.

Чем глубже вера, тем менее притязательна она в познании сверхчувственного. Она как путь, который огибает вершины, а не ведет через них.

Опасения, что христианство, приняв идущую из мышления набожность, впадет в пантеизм, безосновательны. Любое живое христианство пантеистично в той мере, в какой оно должно рассматривать все, что есть, как сущее в первооснове всего бытия. Но одновременно любая этическая религиозность возвышается над всей пантеистической мистикой тем, что она не находит Бога любви в природе, а знает о Нем лишь потому, что Он являет Себя в нас как воля к любви. Первооснова бытия, как оно выступает в природе, для нас всегда есть нечто внеличностное. Но к первооснове бытия, которое проявляется в нас как воля к любви, мы относимся как к этической личности. Теизм не противостоит пантеизму, а возникает из него, как этически определенное из природно неопределенного.

Безосновательно также опасение, что прошедшее через мышление христианство не сможет с достаточной серьезностью довести до сознания человека его греховность. Сознанием греховности проникаются отнюдь не тогда, когда больше всего говорят о ней. В Нагорной проповеди сказано об этом немного. Но само стремление освободиться от грехов и очиститься сердцем, которое Иисус вложил в прославление блаженств, делает эти последние великой проповедью покаяния, извечно обращенной к человеку.

Если же христианство следуя каким-то традициям или в силу неких соображений избежит взаимослияния с этико-религиозным мышлением, то это станет величайшим несчастьем как для него самого, так и для всего человечества.

Христианство должно быть преисполнено духом Иисуса, должно одухотворяться им как живая религия самоуглубления и любви, каковой оно изначально и является. Только в таком своем качестве оно сможет стать закваской духовной жизни человечества. То, что за истекшие девятнадцать столетий предстало миру как христианство, было только начальным его этапом, полным слабостей и заблуждений, а не совершенным христианством в духе Христовом.

И я, с глубочайшей любовью преданный христианству, хочу служить ему верой и правдой. Я вовсе не пытаюсь выступить на его защиту с искривленным и ржавым мечом христианской апологетики, не ищу оружия в арсеналах апологетической мысли, но стремлюсь к тому, чтобы оно, во всеоружии духа истинности, выступило против своего прежнего ложного мышления, дабы прийти тем самым к осознанию своей подлинной сущности.

Я питаю надежду на то, что становление такого элементарного мышления, исходящего из этико-религиозной идеи благоговения перед жизнью, будет способствовать сближению христианства и мысли.

На вопрос о том, пессимист я или оптимист, я отвечаю, что мое познание пессимистично, а мои воля и надежда оптимистичны.

Я пессимистичен, глубоко переживая бессмысленность — по нашим понятиям — всего происходящего в мире. Лишь в редчайшие мгновения я поистине радуюсь своему бытию. Я не могу не сопереживать всему тому страданию, которое вижу вокруг себя, бедствиям не только людей, но и всех вообще живых созданий. Я никогда не пытался избежать этого со-страдания. Мне всегда казалось само собой разумеющимся, что мы все вместе должны нести груз испыта-

ний, предназначенных миру. Уже в гимназические годы мне было ясно, что меня не могут удовлетворить никакие объяснения зла в мире, что все они строятся на софизмах и, по существу, не имеют иной цели, кроме той, чтобы люди не так живо сопереживали страданиям вокруг себя. Я никогда не мог понять, почему такой мыслитель, как Лейбниц, предложил столь жалкое объяснение, признав, что хотя этот мир и нехорош, но все же он — лучший из возможных миров.

Как ни занимала меня проблема страдания в мире, я, однако, не потерялся в догадках над ней, а твердо держался той мысли, что каждому из нас позволено кое-что уменьшить в этом страдании. Так постепенно я пришел к выводу, что единственное доступное нашему пониманию в этой проблеме, заключается в следующем: мы должны идти своей дорогой, не отступаясь от стремлений принести искупление этим страданиям.

Я пессимист также и в оценке современного состояния человечества. Я не могу позволить убедить себя в том, что оно не так плохо, как кажется, но ясно осознаю, что мы находимся на пути, который приведет нас, если мы и дальше будем следовать по нему, к какой-нибудь новой разновидности средневековья. Я отчетливо представляю себе всю глубину духовного и материального оскудения, к которому пришло человечество, отказавшись от мысли о грядущем разумном идеале. И все же я остаюсь оптимистом. Я не утратил неистребимой детской веры в истину. Я по-прежнему уверен, что исповедующий истину дух сильнее власти обстоятельств. Я считаю, что у человечества нет иной судьбы, кроме той, которую оно сознательно готовит себе. Поэтому я не верю в то, что ему предопределено до конца пройти путь падения.

Если найдутся люди, способные восстать против духа безмыслия, личности, достаточно чистые и глубокие для того, чтобы утвердить идеалы этического прогресса как действительную с и л у, — тогда-то и начнется работа духа, формирующая новое сознание человечества.

И моя вера в силу истины и духа — это вера в будущее человечества. Этическое миро- и жизнеутверждение неизменно несет в себе оптимистическую волю и надежду. Поэтому оно бесстрашно взирает на мрачную действительность во всей ее реальной неприглядности.

Моему же собственному бытию столь щедро отпущено забот, лишений и печали, что, будь мои нервы менее крепкими, я сломался бы под их тяжестью. С трудом несу я свой груз усталости и ответственности, годами сгибающий мои плечи. Мало что из моей жизни могу я уделить для себя самого. Нет даже времени, которое я мог бы посвятить жене и ребенку.

Но мне даровано счастье служить милосердию, видеть плоды своего труда, ощущать любовь и доброту людей, иметь рядом верных помощников, признавших мое дело своим, обладать здоровьем, позволяющим справляться с напряженнейшим трудом, сохранять неизменным внутреннее равновесие и спокойствие и не утратить энергию духа, действующего осознанно и по зрелом размышлении. И я считаю также подарком судьбы, что мне дано осознать все то счастье, что выпало на мою долю, и не сетовать на жизнь за те жертвы, что я вынужден принести во имя его.

Меня глубоко радует и то, что я свободен в своих действиях, в то время как уделом столь многих становится гнетущая несвобода, и то, что я, занятый материальным трудом, могу все же сохранять активность в духовной сфере. Обстоятельства моей жизни так или иначе создают благоприятные предпосылки для творчества. Я благодарен им за это и хотел бы оказаться достойным предоставляемых мне возможностей.

Что еще из трудов, которые я взял на себя, удастся мне завершить?

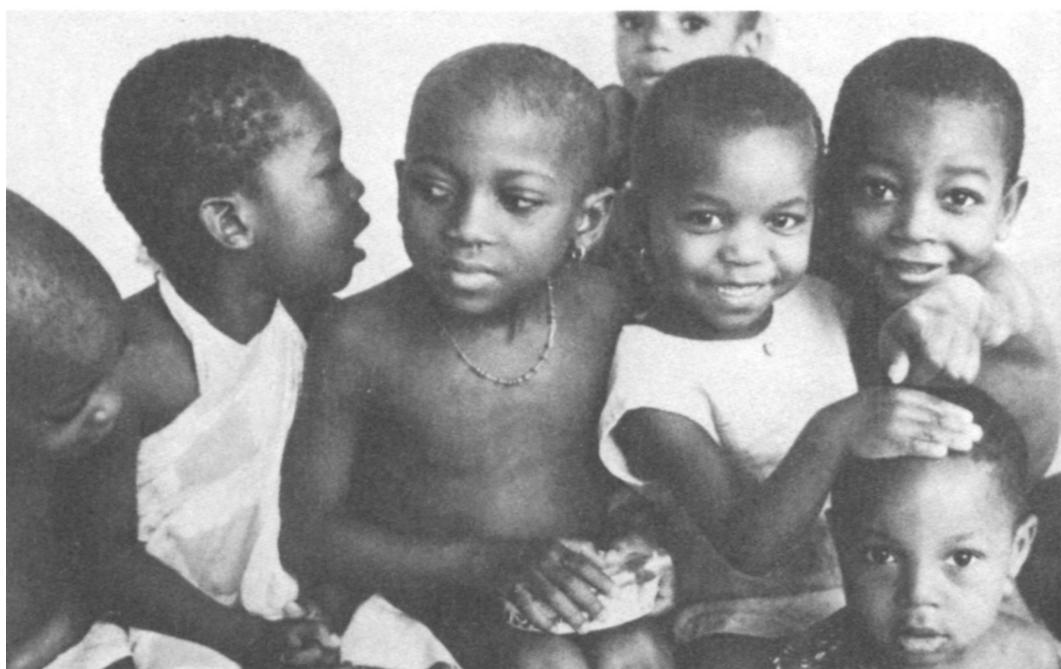
Мои волосы начинают седеть. Мое тело становится все чувствительнее к тем тяготам, которым я его подвергаю, и к растущему грузу лет.

С благодарностью оглядываюсь я на те времена, когда мне не нужно было экономить силы и я мог без отдыха заниматься физическим и умственным трудом. Спокойно и смиренно всматриваюсь я в будущее, надеясь не встретить неподготовленным (если это мне будет даровано) то время, когда силы откажут мне. И своей деятельностью, и своими страданиями мы призваны доказывать могущество людей, обретших Мир, который превыше разума.

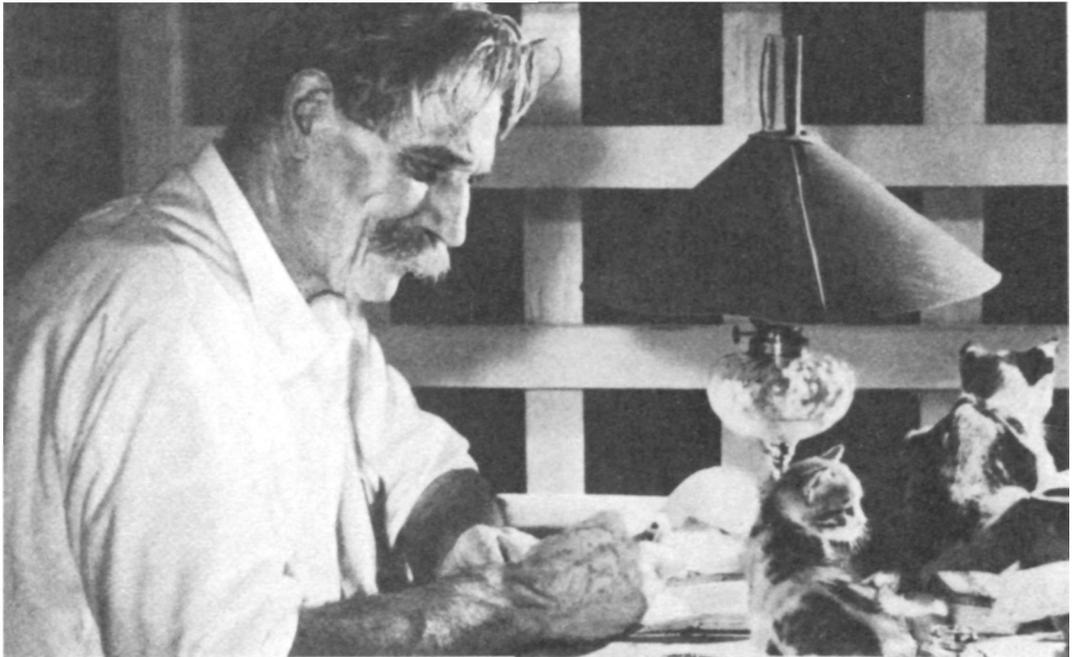
Ламбарене, 7 марта 1931 года



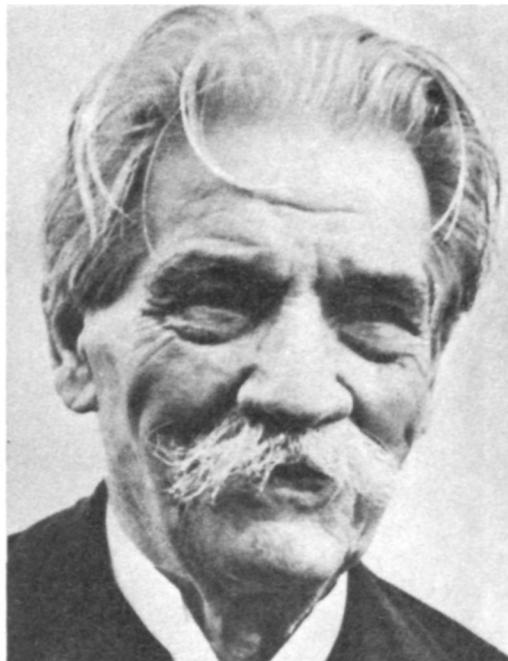
«Благоговение перед жизнью — это безграничная ответственность за все живое на земле». А. Швейцер



Дети из деревни для прокаженных, построенной Швейцером близ Ламбарене на средства от Нобелевской премии мира



Богоматерь с младенцем — мастера из деревни прокаженных (вверху слева). Швейцер с женой, 1913 (вверху справа). Швейцер в своем кабинете в Ламбарене (внизу)



На реке Огове (вверху слева). «Каждому человеку предначертана судьбой задача его жизни». А. Швейцер (вверху справа). Факельное шествие студентов Осло в честь А. Швейцера при вручении ему Нобелевской премии мира (1954)



Доктор Швейцер в саду своего дома в Гюнсбахе (1957)

Упадок и возрождение культуры

Философия культуры

Часть первая

Госпоже *Лини Фишер*
с глубокой благодарностью

Verfall und Wiederaufbau der Kultur (1923)

Перевод *Н. А. Захарченко*

Предварительное замечание

Первоначальные наброски этой философии культуры, первые две части которой публикуются здесь, относятся к 1900 году. Она разрабатывалась в 1914—1917 годах в девственных лесах Африки.

Я благодарю за помощь в работе над корректурой мою жену и моего друга Карла Лейрера.

Февраль 1923

Альберт Швейцер

I. Вина философии в закате культуры

Мы живем в условиях, характеризующихся упадком культуры. И не война создала эту ситуацию — она сама есть лишь ее проявление. Все, что было духовного в жизни общества, воплотилось в факты, которые в свою очередь оказывают теперь отрицательное воздействие на духовное начало. Взаимодействие между материальным и духовным приняло роковой характер. С трудом миновав страшный водопад, мы пытаемся продвигаться вперед в потоке, бурлящем зловещими водоворотами. Только ценой невероятного напряжения можно — если вообще еще есть надежда на это — вывести корабль нашей судьбы из опасного бокового рукава, куда он по нашей вине уклонился, и вновь направить его в основное русло потока.

Мы сошли со столбовой дороги развития культуры, так как нам несвойственно задумываться над судьбами того, что принято называть культурой. На стыке столетий под самыми различными названиями вышел в свет целый ряд сочинений о нашей культуре. Словно по какому-то тайному мановению, авторы их не старались выяснить состояние нашей духовной жизни, а интересовались исключительно тем, как она складывалась исторически. На рельефной карте культуры они зафиксировали действительные и мнимые пути, которые, пересекая горы и доли исторического ландшафта, привели нас из эпохи Ренессанса в XX век. Восторжествовал исторический подход авторов. Наученные ими массы испытывали удовлетворение, воспринимая свою культуру как органический продукт столь многих действующих на протяжении столетий духовных и социальных сил. Никто, однако, не удосужился установить компоненты нашей духовной жизни. Никто не проверил, насколько благородны идеи, движущие ею, и насколько она способна содействовать подлинному прогрессу.

В результате мы переступили порог столетия с непоколебленными фантастическими представлениями о самих себе. То, что в те времена писалось о нашей культуре, укрепляло нашу наивную веру в ее ценность. На того, кто выражал сомнение, смотрели с удивлением. Кое-кто, уже наполовину сбившись с пути, вновь вернулся на столбовую дорогу, испугавшись тропы, уводящей в сторону; другие продолжали идти по ней, но молча. Представления, во власти которых они находились, обрекли их на замкнутость.

Но сейчас уже для всех очевидно, что самоуничтожение культуры идет полным ходом. Даже то, что еще уцелело от нее, ненадежно. Оно еще производит впечатление чего-то прочного, так как не испытало разрушительного давления извне, жертвой которого уже пало все другое. Но его основание также непрочное, следующий оползень может увлечь его с собой в пропасть.

Как, однако, могло случиться, что источники культуротворящей энергии иссякли?

Просвещение и рационализм выдвинули основанные на разуме этические идеалы, касавшиеся эволюции индивида к подлинному человечеству, его положения в обществе, материальных и духовных задач самого общества, отноше-

ния народов друг к другу и их подъема в составе сцементированного высшими духовными целями человечества. Эти основанные на разуме этические идеалы, захватив философию и общественное мнение, начали сталкиваться с действительностью и преобразовывать условия жизни общества. В течение трех или четырех поколений как во взглядах на культуру, так и в уровне развития ее был достигнут такой прогресс, что создалась полная видимость окончательного триумфа культуры и неуклонного ее процветания.

Однако к середине XIX столетия это столкновение основанных на разуме этических идеалов с действительностью постепенно пошло на убыль. В течение последующих десятилетий оно продолжало все больше и больше затихать. Без борьбы и без шума культура постепенно пришла в упадок. Ее идеи отстали от времени; казалось, они слишком обессилели, чтобы идти с ним в ногу.

Почему же это произошло?

Решающим фактором явилась несостоятельность философии.

В XVIII и начале XIX столетия философия формировала и направляла общественное мнение. В поле ее зрения были вопросы, вставшие перед людьми и эпохой, и она всячески побуждала к глубоким раздумьям о культуре. Для философии того времени было характерно элементарное философствование о человеке, обществе, народе, человечестве и культуре, что естественным путем порождало живую, захватывающую общественное мнение популярную философию и стимулировало культуротворческий энтузиазм.

Однако всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение, на котором Просвещение и рационализм основали эту могучую в своем воздействии популярную философию, не могло в течение длительного времени удовлетворять требованиям последовательно критического мышления. Его наивный догматизм вызывал все больше и больше нареканий.

Под пошатнувшееся здание Кант попытался подвести новый фундамент: он поставил перед собой цель преобразовать мировоззрение рационализма (ничего не меняя в его духовной сущности) в соответствии с требованиями более углубленной теории познания. Шиллер, Гёте и другие корифеи духа этого времени, прибегая то к благожелательной, то к едкой критике, показали, что рационализм является скорее популярной философией, чем философией в собственном смысле слова. Но они были не в состоянии возвести на месте разрушаемого ими нечто новое, способное с той же силой поддерживать в общественном мнении идеи культуры.

Фихте, Гегель и другие философы, которые, как и Кант, при всем своем критическом отношении к рационализму, солидаризировались с его основанными на разуме этическими идеалами, попытались обосновать всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение спекулятивным путем, то есть с помощью логического и гносеологического толкования бытия и его воплощения в мире. В течение трех или четырех десятилетий им удавалось поддерживать у себя и у других успокоительные иллюзии и насиловать действительность в духе своего мировоззрения. В конце концов, однако, окрепшие тем временем естественные науки взбунтовались и с поистине плебейской жадностью действительности до основания разрушили созданные фантазией великолепные сооружения.

Бездомными и жалкими бродят с тех пор по свету этические идеалы рационализма, на которых зиждется культура. Никто не пытался более создать всеобъемлющее мировоззрение, способное обосновать их. И вообще уже не появлялось ни одного всеобъемлющего мировоззрения, для которого были бы характерны внутренняя стройность и цельность. Век философского догматизма миновал. Истиной стала считаться лишь наука, описывающая действительность. Всеобъемлющие мировоззрения выступали теперь уже не как яркие солнечные светила, а лишь как кометный туман гипотез.

Одновременно с догматизмом в знаниях о мире пострадал также догматизм духовных идей. Наивный рационализм, критический рационализм Канта и спекулятивный рационализм великих философов начала XIX века насильно в действительность в двояком смысле: они ставили выработанные мышлением воззрения выше фактов естествознания и одновременно провозглашали основанные на разуме этические идеалы, призванные изменить существующие взгляды и условия жизни людей. Когда стала очевидной бессмысленность насилия в первом случае, возник вопрос, насколько оправданно оно во втором. На место этического доктринерства, считавшего современность лишь материалом для воплощения теоретических набросков лучшего будущего, пришло историческое толкование существующих условий, подготовленное уже философией Гегеля.

При таком складе мышления элементарное столкновение разумных этических идеалов с действительностью было уже невозможно в прежнем виде. Недоставало необходимой для этого непосредственности мышления. Соответственно пошла на убыль и энергия убеждений, составляющих фундамент культуры. В итоге оправданное насилие над человеческими убеждениями и условиями жизни, без которого невозможно реформаторство в области культуры, оказалось скомпрометированным, так как было связано с неоправданным насильствием всей действительности. Такова трагическая сущность психологического процесса, наметившегося с середины XIX века в нашей духовной жизни.

С рационализмом было покончено... а заодно было покончено и с его детищем — оптимистическим и этическим основополагающим убеждением относительно назначения мира, человечества, общества и человека. Но поскольку это убеждение по инерции все еще продолжало оказывать влияние, никто не отдавал себе отчета в начавшейся катастрофе.

Философия не осознавала, что энергия вверенных ей идеалов культуры начала иссякать. В заключении одного из самых значительных сочинений по истории философии конца XIX столетия это явление определяется как процесс, в котором «шаг за шагом, все более ясно и твердо осознавался смысл ценностей культуры, универсальность которых составляет предмет самой философии». При этом автор забыл главное: раньше философия не только задумывалась над ценностями культуры, но и несла их в качестве действенных идей в общественное мнение, в то время как со второй половины XIX столетия они все больше становились тщательно сберегаемым непроезжимым капиталом.

Из работника, неустанно трудившегося над формированием универсального взгляда на культуру, философия после своего крушения в середине XIX столетия превратилась в пенсионера, вдали от мира перебирающего то, что удалось спасти. Она стала наукой, классифицирующей достижения естественных и исторических наук и собирающей материал для будущего мировоззрения, соответственно поддерживая ученую деятельность во всех областях. Вместе с тем она неизменно была поглощена своим прошлым. Философия почти стала историей философии. Творческий дух покинул ее. Все больше и больше она становилась философией без мышления. Конечно, она анализировала результаты частных наук, но элементарное мышление перестало быть свойственным ей.

Сочувственно оглядывалась она на оставленный позади рационализм. Горделиво хвасталась тем, что «Кант прошел ее насквозь», что Гегель «привил ей исторический подход» и что «ныне она развивается в тесном контакте с естественными науками». Однако при этом философия была беспомощнее самого жалкого рационализма, так как выполняла свое общественное назначение, с которым столь эффективно справлялся рационализм, лишь в воображении, но от-

нюдь не в действительности. Рационализм при всей его наивности был подлинной, действенной философией, она же при всей своей проницательности и глубине была лишь эпигонской философией, облачившейся в тогу учености. В школах и университетах она еще играла какую-то роль, миру же сказать ей было уже нечего.

Итак, при всей своей учености философия стала чуждой реальной действительности. Жизненные проблемы, занимавшие людей и эпоху, не оказывали на нее никакого влияния. Путь философии проходил теперь в стороне от столбовой дороги всеобщей духовной жизни. Не получая от последней никаких стимулов, она и сама ничего не давала ей взамен. Не занимаясь элементарными проблемами, она не поддерживала никакой элементарной философии, которая могла бы стать популярной философией.

Собственное бессилие породило в философии антипатию ко всякому общедоступному философствованию, — антипатию, столь характерную для ее сущности. Популярная философия была в ее глазах лишь пригодным для толпы, упрощенным и соответственно ухудшенным вариантом свода достижений частных наук, упорядоченных ею и приспособленных для нужд будущего мировоззрения. Она была далека от осознания факта существования популярной философии, возникающей в результате того, что философия вплотную занимается элементарными вопросами бытия, над которыми должны задумываться и задумываются как отдельные индивиды, так и массы, углубляет эти вопросы в процессе более всеобъемлющего и более совершенного мышления и в таком виде вновь передает их человеческому обществу. Она не отдавала себе отчета в том, что ценность любой философии в конечном счете измеряется ее способностью превратиться в живую популярную философию.

Любая глубина — это одновременно и простота, и достигнута она может быть только тогда, когда обеспечена ее связь со всей действительностью. В этом случае она представляет собой абстракцию, которая сама по себе обречена на жизнь в многообразных ее проявлениях, как только соприкасается с фактами.

Следовательно, все пытливые и ищущие в мышлении масс было обречено на прозябание, так как не находило в нашей философии признания и содействия. Перед этим непритязательным мышлением открылась пустота, выйти за пределы которой оно не смогло.

Золота, подвергшегося чеканке в прошлом, у философии были горы. Гипотезы будущего теоретического мировоззрения, подобно нечekanенным слиткам, наполняли ее подвалы. Но пищи, которая могла бы утолить духовный голод современности, у философии не было. Обольщенная и сбита с толку своими сокровищами, она упустила время, когда нужно было засеять ниву-кормилицу. Поэтому она игнорировала голод, который испытывала эпоха, и предоставила последнюю ее собственной судьбе.

В том, что мышление оказалось не в состоянии сформулировать оптимистически-этическое по своему характеру мировоззрение и найти в нем обоснование идеалам, составляющим душу культуры, не было вины философии. Здесь сыграл свою роль некий новый факт, выявившийся в развитии мышления. Но философия виновата перед нашим миром в том, что не выявила этого факта и продолжала оставаться во власти иллюзии, будто своими поисками в самом деле содействует прогрессу культуры.

По своему последнему назначению философия является глашатаем и стражем всеобщего разума. Обязанность ее — признать перед всем нашим миром, что основанные на разуме этические идеалы уже не находят, как раньше, опоры во всеобъемлющем мировоззрении, а до лучших времен предоставлены самим себе и вынуждены утверждать себя в мире, лишь опираясь на свою внутреннюю силу. Она должна была бы внушить людям, что им надлежит бороться за

идеалы, на которых зиждется культура. Она должна была бы попытаться обосновать эти идеалы сами по себе, в их внутренней истинности, и таким путем, даже без притока жизненных сил из соответствующего всеобъемлющего мировоззрения, поддержать их жизнеспособность. Следовало бы со всей энергией привлечь внимание и образованных и необразованных людей к проблеме идеалов культуры.

Но философия занималась всем, только не культурой. Она, невзирая ни на что, продолжала тратить усилия на выработку теоретического всеобъемлющего мировоззрения в уверенности, что оно поможет решить все проблемы. Философия не задумывалась над тем, что это мировоззрение, зиждущееся только на истории и естественных науках и соответственно лишённое таких качеств, как оптимизм и этичность, даже в законченном виде всегда будет оставаться «немогущим» мировоззрением, которое никогда не сможет породить энергию, необходимую для обоснования и поддержания идеалов культуры.

В итоге философия так мало уделяла внимания культуре, что даже не заметила, как и сама вместе со своим временем все больше сползала к состоянию бескультурья. В час опасности страж, который должен был предупредить нас о надвигающейся беде, заснул. Вот почему мы даже не пытались бороться за нашу культуру.

II. Враждебные культуре обстоятельства в нашей экономической и духовной жизни

Наряду с несостоятельностью мышления как решающей причиной заката культуры нашему времени приходится сталкиваться с целым рядом других обстоятельств, затрудняющих борьбу за становление культуры. Эти обстоятельства коренятся как в духовной, так и в экономической жизни и предопределяются главным образом все более неблагоприятно складывающимся взаимодействием между экономическими и духовными началами.

Способность современного человека понимать значение культуры и действовать в ее интересах подорвана, так как условия, в которые он поставлен, умаляют его достоинство и травмируют его психически.

В самых общих чертах развитие культуры состоит в том, что разумные идеалы, призванные содействовать прогрессу человечества, воспринимаются индивидами и, полемизируя в них с действительностью, принимают при этом такую форму, которая способствует наиболее эффективному и целесообразному воздействию их на условия жизни людей. Следовательно, способность человека быть носителем культуры, то есть понимать ее и действовать во имя ее, зависит от того, в какой мере он является одновременно мыслящим и свободным существом. Мыслящим он должен быть для того, чтобы вообще оказаться в состоянии выработать и достойным образом выразить разумные идеалы. Свободным он должен быть для того, чтобы оказаться способным распространить свои разумные идеалы на универсум. Чем больше он сам вовлекается каким-либо образом в борьбу за существование, тем с большей исключительностью в его разумных идеалах заявляет о себе стремление к улучшению его собственных условий бытия. В этом случае идеалы, диктуемые интересами, пропитывают идеалы культуры и лишают их ясности и стройности.

Между материальной и духовной свободой существует внутреннее единство. Культура предполагает наличие свободных людей, ибо только они могут выработать и воплотить в жизнь ее принципы.

Современный же человек ограничен как в своей свободе, так и в способности мыслить.

Если бы обстоятельства складывались так, что умеренное и прочное благосостояние становилось доступным все более широким массам населения Земли, то культура получила бы от этого гораздо больше преимуществ, чем от всех материальных достижений, столь превозносимых от ее имени. Материальные достижения, конечно, делают человечество как таковое более независимым от природы, чем раньше. Вместе с тем, однако, они уменьшают количество независимых существ внутри самого человечества. Ремесленник под воздействием машины превращается в фабричного рабочего. Место независимого коммерсанта все чаще занимает чиновник в силу того, что в сложных условиях современного производства шансы на существование имеют лишь предприятия, располагающие крупным капиталом. Даже те слои общества, которым удалось сохранить более или менее крупную собственность или отстаивать право на более или менее независимую деятельность, из-за характерной для современной экономической системы неуверенности в надежности достигнутого все шире вовлекаются в борьбу за существование.

Возникающее состояние зависимости и подчинения усугубляется еще и тем, что производственная жизнь объединяет все большее число людей в крупные агломерации, отрывая их от кормилицы земли, от собственного дома и от природы. Тем самым люди тяжело травмируются психически. Утверждение о том, что с потерей собственного участка земли и собственного жилища у человека начинается противостоительная жизнь, оказывается на поверку слишком правильным, чтобы считаться парадоксальным.

Разумеется, в продиктованных интересами идеалах множества людей, которые объединяются для защиты своих в равной мере подрываемых условий жизни, также содержатся требования в отношении культуры, поскольку выдвигается задача улучшения материальных, а тем самым и духовных условий бытия. Однако подобные требования небезопасны для представления о культуре как таковой, ибо концепция, в которой они находят свое выражение, складывалась либо вообще безотносительно к наиболее общим интересам человечества, либо под самым незначительным их влиянием. Эти противоречивые идеалы, диктуемые интересами и сталкивающимися друг с другом во имя культуры, отнюдь не способствуют раздумьям над культурой как таковой.

С подневольным существованием органически связано перенапряжение людей. В течение двух или трех поколений довольно многие индивиды живут только как рабочая сила, а не как люди. То, что вообще может быть сказано о духовном и нравственном значении труда, на их труд уже не распространяется. Ставшая обычной сверхзанятость современного человека во всех слоях общества ведет к отмиранию в нем духовного начала. Косвенно он становится жертвой этого уже в детстве. Его родители, поглощенные жестокими трудовыми буднями, не могут уделять ему нужного внимания. В результате для него оказывается безвозвратно утраченным нечто органически необходимое для его развития. Позже, сам став жертвой перенапряжения, он все больше испытывает потребность во внешнем отвлечении. Для работы в оставшееся свободное время над самим собою, для серьезных бесед или чтения книг необходима сосредоточенность, которая нелегко ему дается. Абсолютная праздность, развлечения и желание забыться становятся для него физической потребностью. Не познания и развития ищет он, а развлечения — и притом такого, какое требует минимального духовного напряжения.

Склад ума миллионов этих разобщенных, не способных к сплочению людей оказывает обратное воздействие на все институты, призванные служить

образованию, а следовательно, и культуре. Театр уступает место кабаре, а серьезная литература — развлекательной. Журналы и газеты вынуждены во все большей степени мириться с тем фактом, что они могут преподносить что-либо читателю лишь в предельно доступной форме. Сравнение средних уровней нынешней периодики пятидесяти-шестидесятилетней давности показывает, как сильно прессе пришлось измениться в этом отношении.

Проникшись духом легкомыслия и поверхностности, институты, призванные стимулировать духовную жизнь, в свою очередь содействуют сползанию общества к такому состоянию и накладывают на него печать серости и бездуховности.

В сколь сильной степени бездумье стало для человека второй натурой, видно хотя бы из характера его обычных общений с окружающими людьми. Ведя разговор с себе подобными, он следит за тем, чтобы придерживаться общих замечаний и не превращать беседу в действительный обмен мыслями. Он не имеет больше ничего своего и даже испытывает в некотором роде страх, что от него может потребоваться это свое.

Дух, порожденный обществом разобщенных, предстает перед нами как постоянно крепнущая сила. У нас складывается упрощенное представление о человеке. В других и в самих себе мы ищем лишь прилежания труженика и согласны почти ничем не быть сверх того.

С точки зрения несвободного существования и разобщенности наиболее неблагоприятно сложились условия жизни населения больших городов. Соответственно оно более подвержено угрозе духовной деградации. Являлись ли крупные города когда-либо культурными центрами в том смысле, что в них зарождался идеал человека, поднявшегося до уровня духовной личности? Ныне, во всяком случае, положение вещей таково, что подлинную культуру необходимо спасать от духа растления, исходящего от больших городов и их жителей.

К несвободному состоянию и разобщенности современных людей добавляется в качестве еще одного психического тормоза культуры также их ограниченность. Гигантский рост достижений науки и практики с необходимостью ведет к тому, что поле деятельности индивида все больше ограничивается одной определенной областью. Господствующей становится такая организация труда, которая обеспечивает взаимодействие высоких производственных достижений отдельных индивидов. Полученные результаты великолепны. Но вера труженика в духовную значимость его труда подрывается. Применение находит только часть способностей человека, что в свою очередь оказывает обратное воздействие на его духовную сущность. Формирующие личность силы, коренящиеся в многообразии производственных задач, иссякают при меньшем их многообразии и соответственно меньшей духовной значимости в широком смысле слова. Нынешний мастеровой разбирается в тонкостях своего ремесла не так основательно, как его предшественник. В отличие от последнего он уже не владеет всеми операциями обработки дерева или металла, так как его работе предшествует значительный по объему труд других людей и машин. Сообразительность и практические навыки современного рабочего уже не находят все новых сфер применения. Творческое и художественное начало в нем умирает. Нормальное чувство собственного достоинства, стимулируемое трудом, в который ему неизменно приходится вкладывать всю свою сметливость и всю свою душу, сменяется самодовольством, мешающим ему видеть за доведенным до совершенства частным навыком общее несовершенство.

Во всех сферах человеческой деятельности, и больше всего, пожалуй, в науке, угроза узкой специализации как для индивида, так и для духовной жизни общества в целом становится все более явственной. Уже дает о себе знать и то об-

стоятельство, что молодежь обучают люди, не отличающиеся достаточной универсальностью, чтобы раскрыть перед ней взаимозависимость отдельных частных наук и наметить ей горизонты в их естественных масштабах.

И словно считая, что специализация и организация труда еще недостаточно отрицательно сказываются на психике современного человека там, где они неизбежны, их стремятся внедрить и там, где без них вполне можно обойтись. В административном управлении, в преподавании и в других сферах с помощью системы надзора и всевозможных регламентации естественное поле деятельности людей предельно сужается. Насколько несвободен в некоторых странах нынешний учитель по сравнению со своим предшественником! Каким неживым и безликим стало его преподавание в результате такого ограничения!

Так из-за специфических особенностей нашего труда мы утратили присущее нам духовное начало и нашу индивидуальность в той мере, в какой возросли материальные достижения общества. И здесь мы видим в действии трагический закон, согласно которому выигрыш в одном сопряжен с потерей в другом.

Несвободный, разобщенный, ограниченный современный человек одновременно находится под угрозой стать негуманным.

Нормальное отношение человека к человеку становится затруднительным для нас. Постоянная спешка, характерная для нашего образа жизни, интенсификация взаимного общения, совместного труда и совместного бытия многих на ограниченном пространстве приводит к тому, что мы, беспрестанно и при самых разнообразных условиях встречаясь друг с другом, держимся отчужденно по отношению к себе подобным. Обстоятельства нашего бытия не позволяют нам относиться друг к другу как человек к человеку. Навязанное нам ограничение в деятельности, присущей человеческой природе, носит настолько универсальный и систематический характер, что мы привыкаем к нему и уже больше не воспринимаем наше безликое поведение как нечто противоестественное. Мы уже не страдаем от того, что в тех или иных ситуациях не можем больше проявлять подлинно человеческое участие к своим ближним, и в конечном счете деградируем к отречению от истинно человеческих отношений даже там, где они возможны и уместны.

Безусловно, психика жителя крупного города и в этом отношении подвергается наиболее неблагоприятному влиянию и затем в свою очередь оказывает неблагоприятное воздействие на состояние духовной жизни общества.

Мы утрачиваем чувство родства со своим ближним и скатываемся, таким образом, на путь антигуманности. Когда исчезает сознание, что любой человек нам в какой-то мере небезразличен как человек, тогда расшатываются устои культуры и этики. Регресс гуманности в этом случае является лишь вопросом времени.

И действительно, уже в течение жизни двух поколений обитают среди нас во всей своей отвратительной наготе идеи законченной негуманности, подкрепленные авторитетом логических принципов. В обществе сложились взгляды, уводящие индивидов от гуманности. Присущее человеку от природы участливое отношение к ближнему исчезает. На смену ему приходит проявляющаяся в более или менее разнообразных формах абсолютная индифферентность. Всячески подчеркиваемые в отношении незнакомых людей высокомерие и безучастность уже не воспринимаются как проявление внутренней неотесанности и грубости, а квалифицируются как светское поведение. Да и само наше общество перестало признавать за всеми людьми как таковыми человеческую ценность и человеческое достоинство. Определенная часть человечества стала для нас человеческим материалом, вещами. Если десятилетиями нам со все возрастающей легкостью могли говорить о войнах и завоеваниях так, словно речь шла только о столкновениях на шахматной доске, то это предопределялось лишь внедрением

нием всеобщего убеждения, что человеческие судьбы — это ряды цифр, определенный статистический материал, не больше. Когда разразилась война, для укоренившейся в нас негуманности открылось широкое поле проявления. А сколько всяких дикостей — утонченных и откровенно оголтелых — в отношении цветных народов выдавалось в нашей колониальной литературе последних десятилетий и в наших парламентах за разумные истины и в таком виде усваивалось общественным мнением! Двадцать лет назад в парламенте одной из стран Европейского континента было как должное воспринято даже выступление, в котором о массовой гибели депортированных негров от голода и эпидемий говорилось как о «падеже», словно речь шла о скоте.

В современном преподавании и в современных школьных учебниках гуманность оттеснена в самый темный угол, как будто перестало быть истиной, что она является самым элементарным и насущным при воспитании человеческой личности, и как будто нет никакой необходимости в том, чтобы вопреки воздействию внешних обстоятельств сохранить ее и для нашего поколения. В прошлом все было по-иному. Дух гуманный господствовал тогда не только в школе, но и в литературе, даже приключенческой. Робинзон Крузо в известном романе Дефо непрестанно размышляет над проблемой гуманный. Он чувствует такую ответственность за торжество принципов гуманный, что даже в ходе самообороны неизменно руководствуется соображением, как бы поменьше загубить человеческих жизней, и настолько подчиняет себя служению этой идее, что она придает смысл всей его полной приключений жизни. Можно ли среди нынешних сочинений этого жанра отыскать хоть одно, столь пронизанное духом человечности?

Отрицательно воздействует на культуру также сверхорганизованность наших общественных условий.

Насколько верно, что организованное общество является предпосылкой и одновременно следствием культуры, настолько очевидно также, что на определенном этапе внешняя организация общества начинает осуществляться за счет духовной жизни. Личности и идеи подпадают под власть институтов общества, вместо того чтобы оказывать влияние на них и поддерживать в них живое начало.

Создание в какой-либо сфере всеобъемлющей организации на первых порах дает блестящие результаты, но через некоторое время первоначальный эффект уменьшается. Сначала демонстрируется уже существующее богатство, в дальнейшем дают себя знать последствия недооценки и игнорирование живого и первоначального. Чем последовательнее внедряется организация, тем сильнее проявляется ее сдерживающее воздействие на производительное и духовное начала. Существуют культурные государства, которые не могут преодолеть ни в экономической, ни в духовной жизни последствий давно оставленной позы слишком всеобъемлющей и далеко идущей централизации управления.

Превращение леса в парк и поддержание его в таком качестве может оказаться в том или ином отношении целесообразным. Но об интенсивной вегетации, которая естественным путем обеспечивала бы и впредь богатый древесной, тогда уже не может идти речи.

Политические, религиозные и экономические объединения стремятся ныне к такой организационной структуре, которая содействовала бы их максимальной внутренней сплоченности, а тем самым и высшей степени способности воздействия вовне. Организационные принципы, дисциплина и все прочее, что составляет техническую сторону любого процесса объединения, доводятся до невиданного ранее совершенства. Цель достигается. Но в той же самой мере все

эти объединения перестают действовать как живые организмы и все больше уподобляются усовершенствованным машинам. Их внутренняя жизнь беднеет и лишается необходимой многогранности, так как личности неизбежно растворяются в них.

Вся наша духовная жизнь протекает в рамках организаций. С юных лет современный человек так проникается мыслью о дисциплине, что отрекается от своего самобытного существования и способен руководствоваться только интересами своей корпорации. Столкновения между идеями и людьми, составившие в свое время славу XVIII века, ныне уже не имеют места. Тогда благоговение перед групповыми мнениями не признавалось. Судьба любой идеи зависела от восприятия и одобрения ее индивидуальным разумом. Ныне постоянное уважение к господствующим в организованных объединениях воззрениям стало само собой разумеющимся правилом. Как для себя, так и для других индивид считает обязательным, чтобы наряду с национальностью, вероисповеданием, принадлежностью к политической партии, имущественным положением и прочими данными, характеризующими положение в обществе, всякий раз заранее было точно определено число непререкаемых воззрений. На эти воззрения наложено табу, они не подлежат не только какой бы то ни было критике, но даже самому невинному обсуждению. Такое поведение, при котором мы отказываем друг другу в праве быть мыслящими существами, эвфемистически именуется уважением к убеждению, как будто без мышления возможно какое-то настоящее убеждение.

Поглощение современного человека обществом, поистине единственное в своем роде, — это, пожалуй, наиболее характерная черта его сущности. Недостаточное внимание к самому себе и без того уже делает его почти патологически восприимчивым к убеждениям, которые в готовом виде вводятся в обиход обществом и его институтами. Поскольку к тому же общество благодаря достигнутой организации стало невиданной ранее силой в духовной жизни, несомостоятельность современного человека по отношению к обществу принимает такой характер, что он уже почти перестает жить собственной духовной жизнью. Он уподобляется мячу, утратившему свою эластичность и сохраняющему вмятину от любого нажима или удара. Общество располагает им по своему усмотрению. От него человек получает, как готовый товар, убеждения — национальные, политические, религиозные или атеистические, — которыми затем живет.

Чрезмерная подверженность современного человека внешнему воздействию отнюдь не кажется ему проявлением слабости. Он воспринимает ее как достижение. Он уверен, что беспредельной духовной преданностью идее коллективизма докажет на деле величие современного человека. Естественно присущую ему общительность он намеренно превращает в фанатическую потребность насильственно подчинить все коллективному началу.

Поскольку мы в такой мере отказываемся от самых неотъемлемых прав индивидуальности, наше поколение не в состоянии выдвинуть какие-либо новые идеи или целесообразно обновить существующие. Оно обречено лишь испытывать на себе, как уже внедрившиеся идеи завоевывают все больший авторитет, приобретают все более односторонний характер и доходят в своем господстве над людьми до самых крайних и опасных последствий.

Так мы вступили в новое средневековье. Всеобщим актом воли свобода мышления изъята из употребления, потому что миллионы индивидов отказываются от права на мышление и во всем руководствуются только принадлежностью к корпорации.

Духовную свободу мы обретем лишь тогда, когда эти миллионы людей вновь станут духовно самостоятельными и найдут достойную и естественную форму своего отношения к организациям, интеллектуально поработившим их.

Избавление от нынешнего средневековья будет намного труднее, чем от прежнего. Тогда велась борьба против исторически обусловленной внешней власти. Ныне речь идет о том, чтобы побудить миллионы индивидов сбросить с себя собственноручно надетое ярмо духовной несамостоятельности. Может ли существовать более трудная задача?

Мы еще не прониклись сознанием нашей духовной нищеты. Из года в год неуклонно совершенствуется распространение коллективных мнений при одновременном исключении индивидуального мышления. Практикуемые при этом методы достигли такого совершенства и получили такое признание, что отпадает необходимость предварительно оправдывать любую попытку внедрить в общественное мнение даже самую бессмысленную идею, когда она представляется уместной.

Во время войны дисциплинированность мышления стала совершенной, и пропаганда в те годы окончательно заняла место правды.

С отказом от независимости своего мышления мы утратили — да иначе и быть не могло — веру в истину. Наша духовная жизнь дезорганизована. Сверхорганизованность нашей общественной жизни выливается в организацию бездумья.

Отношения между индивидом и обществом подорваны не только в интеллектуальном, но и в этическом плане. Отрекаясь от собственного мнения, современный человек отказывается и от собственного нравственного суждения. Чтобы признать хорошим то, что общество словом и делом выдает за таковое, и осудить то, что оно объявляет дурным, он подавляет рождающиеся в нем сомнения, не проявляя их ни перед другими, ни перед самим собой. Нет побуждений, над которыми не восторжествовало бы в конечном счете его чувство принадлежности к коллективу. В результате он подчиняет свое суждение суждению массы и свою нравственность нравственности массы.

Особенно склонен он извинять все бессмысленное, жестокое, несправедливое и дурное в действиях своего народа. Подавляющее большинство граждан наших бескультурных культурных государств все меньше предаются размышлениям как нравственные личности, дабы не вступать беспрестанно во внутренние конфликты с обществом и заглушать в себе все новые побуждения, идущие вразрез с его интересами.

Унифицированное коллективное мнение помогает им в этом, поскольку оно внушает, что действия коллектива должны измеряться не столько масштабом нравственности, сколько масштабом выгоды и удобства. Но в результате становятся ущербными их души. Если среди наших современников встречается так мало людей с верным человеческим и нравственным чутьем, то объясняется это не в последнюю очередь тем, что мы беспрестанно приносим свою личную нравственность на алтарь отечества, вместо того чтобы оставаться в оппозиции к обществу и быть силой, побуждающей его стремиться к совершенству.

Итак, не только между экономикой и духовной жизнью, но также и между обществом и индивидом сложилось пагубное взаимодействие. В век рационализма и расцвета философии общество давало опору индивиду, вселяя в него глубокую уверенность в торжестве всего разумного и нравственного, которую оно неизменно рассматривало как нечто само собой разумеющееся. Людей того времени общество поднимало, нас оно подавляет. Банкротство культурного государства, становящееся от десятилетия к десятилетию все более очевидным, губит современного человека. Деморализация индивида обществом идет полным ходом.

Несвободный, обреченный на разобщенность, ограниченный, блуждая в дебрях бесчеловечности, уступая свое право на духовную самостоятельность и нравственное суждение организованному обществу, сталкиваясь на каждом шагу с препятствиями на пути внедрения истинных представлений о культу-

ре, — бредет современный человек унылой дорогой в унылое время. Философия не имела никакого представления об опасности, в которой находился человек, и не предприняла никакой попытки помочь ему. Она даже не побудила его задуматься над тем, что с ним происходит. Страшная правда, заключающаяся в том, что по мере исторического развития общества и прогресса его экономической жизни возможности процветания культуры не расширяются, а сужаются, осталась неосознанной.

III. Основной этический характер культуры

Что такое культура?

Этот вопрос должен бы давно волновать человечество, считающее себя культурным человечеством. Но, как ни странно, в мировой литературе никто до сих пор, собственно, не ставил такого вопроса и тем более не пытался ответить на него. Считалось, что незачем определять существо культуры, поскольку она сама налицо. Когда же этот вопрос все-таки затрагивался, его со ссылкой на историю и современность объявляли уже давно решенным. Однако сегодня, когда сами события с неумолимостью ведут нас к осознанию того, что мы живем в условиях опасного смешения элементов культуры и бескультурья, нам надлежит — хотим мы того или нет — попытаться определить сущность подлинной культуры.

В наиболее общих чертах культура — это прогресс, материальный и духовный прогресс как индивидов, так и всевозможных сообществ.

В чем он состоит? Прежде всего в смягчении как для тех, так и для других борьбы за существование. Создание максимально благоприятных условий жизни — таково требование, необходимое и само по себе, и в интересах духовного и нравственного совершенства индивида, которое является конечной целью культуры.

Борьба за существование ведется на два фронта. Человеку приходится утверждать себя в природе — перед ее стихийными силами — и в обществе — перед себе подобными.

Ослабление борьбы за существование достигается максимально возможным и наиболее целесообразным расширением господства разума над природой и над человеческой натурой.

Следовательно, и сущность культуры двояка. Культура слагается из господства разума над силами природы и из господства разума над человеческими убеждениями и помыслами.

Что нужно признать важнейшим? То, что на первый взгляд может показаться менее существенным, — господство разума над образом мыслей человека. Почему? По двум причинам. Во-первых, господство, которое мы обеспечиваем себе с помощью разума над силами природы, представляет собою не чистый прогресс, а прогресс, которому присущи наряду с достоинствами и недостатки, способные стимулировать бескультурье. Растлевающее воздействие на культуру экономических условий нашего времени частично объясняется тем, что мы поставили себе на службу силы природы с помощью машин. Но в этом случае только господство разума над человеческими убеждениями и помыслами даст гарантию, что люди и целые народы не используют друг против друга силу, которую сделает для них доступной природа, что они не втянутся в борьбу за существование, гораздо более страшную, нежели та, какую человеку приходилось вести в нецивилизованном состоянии.

Следовательно, нормальное осознание значимости культуры налицо толь-

ко там, где проводится различие между существенным и несущественным в культуре.

Конечно, и тот и другой прогресс носит духовный характер в том смысле, что оба зиждутся на духовных достижениях человека. Тем не менее прогресс, достигнутый благодаря господству разума над силами природы, можно квалифицировать как материальный прогресс, поскольку он связан с покорением и использованием материи в интересах людей. Господство же разума над человеческими убеждениями являет собою духовное достижение особого рода, ибо оно базируется на воздействии духа на дух, то есть просветленной разумом силы на такую же другую.

В чем состоит господство разума над человеческими убеждениями и помыслами? В том, что индивиды и всевозможные человеческие сообщества соразмеряют свои желания с материальным и духовным благом целого и многих, то есть в том, что они этичны. Следовательно, этический прогресс — это нечто существенное и несомненное, а материальный — менее существенное и менее несомненное в развитии культуры. Эта моралистическая концепция культуры производит впечатление старомодно рационалистической. Духу нашего времени ближе рассматривать культуру как естественное, хотя и интересное своей сложностью и специфичностью жизненное явление в развитии человечества. Но дело не в определениях, а в истине. В данном же случае истиной является простота... истиной неудобной, с которой нам приходится мучиться.

Попытки провести различие между культурой и цивилизацией предопределены желанием узаконить наряду с понятием этической культуры понятие неэтической культуры и прикрыть последнее историческим термином. Однако ничто в истории слова «цивилизация» не оправдывает такого намерения. Слово это в соответствии со своим традиционным употреблением означает то же, что и «культура», то есть эволюцию людей к более высокой организации и более высокой нравственности. В некоторых языках предпочтение отдается первому термину, в некоторых — второму. Немец говорит обычно о культуре, француз — о цивилизации. Но подчеркивание различия в значении обоих терминов не оправдано ни лингвистически, ни исторически. Нужно говорить об этической и неэтической культуре или об этической и неэтической цивилизации, а не о культуре и цивилизации.

Как, однако, могло случиться, что решающее значение этического начала для культуры ускользнуло от нас?

Все предпринимавшиеся до сих пор попытки закладывания основ культуры неизменно представляли собой процессы, при которых силы прогресса проявляли себя почти во всех областях. Крупные достижения в искусстве, строительном деле, методах управления, экономике, промышленности, торговле и колонизации шли рука об руку с духовным подъемом, приведшим к рождению более совершенного мировоззрения. Ослабление культурного движения проявлялось как в сфере материальной, так и в сфере духовно-этической, причем обычно в первой раньше, чем во второй. Так, в греческой культуре непостижимый застой в развитии естественных наук и политических институтов наступил уже при Аристотеле, в то время как этическое движение завершилось лишь в последующие столетия, найдя свое высшее проявление в великой воспитательной деятельности, которую развернула в античном мире стоическая философия. В китайской, индийской и иудейской культурах прогресс в материальной сфере с самого начала постоянно отставал от духовно-этических устремлений.

В культурном движении, начиная с эпохи Ренессанса и вплоть до начала XIX столетия, силы материального и духовно-этического прогресса действовали параллельно, как бы соревнуясь между собой. Затем, однако, произошло не-

что никогда ранее не виданное: силы этического прогресса иссякли, в то время как достижения духа в материальной сфере неуклонно нарастали, являя блестящую картину научно-технического прогресса. Еще в течение десятилетий после этого наша культура пользовалась преимуществами материальных достижений, не испытывая поначалу последствий ослабления этического движения. Люди по-прежнему жили в атмосфере, созданной этическим культурным движением, не отдавая себе отчета в обреченности культуры и не замечая того, что назрело в отношениях между народами.

Так, наше время, со столь характерным для него бездумьем, пришло к убеждению, что культура состоит преимущественно в научно-технических и художественных достижениях и может обойтись без этики или ограничиться ее минимумом.

Эта упрощенная концепция культуры завоевала авторитет в общественном мнении, поскольку зачастую ее придерживались люди, которым по их общественному положению и научной осведомленности полагалось быть компетентными во всем, что касается духовной жизни.

Что произошло, когда мы отказались от этической концепции культуры и тем самым приостановили столкновение основанных на разуме этических идеалов с действительностью? Вместо того чтобы в мышлении выработать разумные этические идеалы, ориентированные на действительность, мы заимствовали их у действительности. В своих рассуждениях о народе, государстве, церкви, обществе, прогрессе и всех прочих явлениях, определяющих наше состояние и состояние человечества, мы хотели исходить из эмпирически данного. Только наличествующие в нем силы и направления могли теперь приниматься во внимание. Диктуемые логикой и этикой основные истины и основные убеждения мы уже не хотели признавать. Лишь идеи, почерпнутые из опыта, мы считали применимыми к действительности. В итоге наша духовная жизнь и весь мир оказались во власти идей, ослабленных знанием и умыслом.

Как прославляли мы наше чувство реальности, которое должно было сделать нас прилежными работниками на благо всего мира! И тем не менее мы, в сущности, поступали как мальчишки, которые, мчась с горы на санках, беззаботно уверяют себя естественно действующим силам и нисколько не задумываются над тем, удастся ли совладать с несущимися санками на ближайшем повороте или у ближайшей непредвиденной преграды.

Только склад мышления, обеспечивающий действенность основанных на разуме этических идеалов, способен породить свободное, то есть планомерно-целесообразное, деяние. В той мере, в какой доминируют идеалы, заимствованные из действительности, действительность воздействует на действительность, и человеческая психика служит тогда лишь понижающим трансформатором.

Впечатления от событий для своего превращения в новые события постоянно опосредуются нашим складом мышления и перерабатываются в нем. Этот склад мышления обладает определенностью, способствующей созданию ценностей, которые предопределяют наше отношение к фактам.

Обычно такая определенность дана в разумных идеях, порождаемых нашим мышлением применительно к действительности. Когда они отмирают, не возникает пустоты, через которую события сами по себе воздействуют на нас. На склад мышления доминирующее влияние оказывают тогда мнения и чувства, которые до тех пор регулировались и подавлялись основанными на разуме идеями. Когда вырубают вековой лес, на месте деревьев-великанов вырастает кустарник. То же происходит и с великими убеждениями: разрушенные однажды, они заменяются мелкими, которые в какой-то мере выполняют их функции.

Следовательно, с отречением от разумных этических идеалов, характерным для нашего чувства реальности, наша объективность не возрастает, а уменьшается. Поэтому современный человек не является трезвым наблюдателем и расчетливым калькулятором, каким он сам себе кажется. Он подвержен воздействию настроений и страстей, пробуждаемых в нем фактами. Сам не отдавая себе отчета, он примешивает к рациональному столько эмоционального, что одно искажает другое. В этом заколдованном круге вращаются суждения и импульсы нашего общества, каких бы предметов мы ни касались — от самых мелких вопросов до всеобъемлющих мировых проблем. Как индивиды, так и целые народы обращаются с реальными и воображаемыми ценностями, не делая между ними никаких различий. Именно такое трудно воображаемое сочетание объективности и необъективности, трезвости и способности восторгаться бессмысленным составляет загадочную и опасную черту в складе мышления нашего времени.

Таким образом, наше чувство реальности состоит в том, что мы своими страстями и предельно недалекими соображениями выгоды стимулируем следование из одного факта непосредственно примыкающего к нему другого и т. д. и т. д. И поскольку нам недостает осмысленного представления о том целом, которое надлежит реализовать, наша активность капитулирует перед понятием естественно протекающего события.

Предельно иррациональным образом реагируем мы на факты. Без плана и фундамента строим мы наше будущее на зыбкой почве конкретных обстоятельств и подвергаем его разрушительному воздействию хаотических смещений и передвижений, характерных для этих обстоятельств. «Наконец-то твердая почва под ногами!» — восклицаем мы и... тонем в хаосе событий.

Слепота, с которой мы относимся к такой участи, еще больше усугубляется верой в выработанный нами исторический подход, представляющий собой не что иное, как наше чувство реальности, обращенное в прошлое. Мы убеждены, что являемся критическим поколением, которому доскональное знание прошлого позволило понять направление развития будущих событий. К идеалам, заимствованным у действительности, добавляются идеалы, почерпнутые из прошлого.

Достижения критической историографии, возникшей в XIX столетии, достойны восхищения. Но вопрос в другом: присущ ли нашему поколению — именно потому, что у нас есть историческая наука, — подлинный исторический подход?

Исторический подход в лучшем смысле слова означает критическую объективность в отношении событий далекого и недавнего прошлого. Такой способностью абстрагироваться при оценке фактов от субъективных мнений и интересов не обладают даже наши историки. Пока им приходится заниматься эпохой настолько далекой, что ни о каком ее влиянии на современность не может быть и речи, они остаются объективными в той мере, в какой это позволяют воззрения школы, к которой они принадлежат. Если же изучаемое прошлое как-то перекликается с сегодняшним днем, то на интерпретацию его обычно накладывают свой отпечаток национальные, религиозные, социальные и экономические воззрения исследователей.

Показательно, что в последние десятилетия возросла лишь ученость, но не объективность историков. Исследователям, жившим в предыдущие эпохи, этот идеал представлялся в большей чистоте, чем нынешним. Мы дошли уже до того, что не требуем всерьез, чтобы в научном исследовании прошлого молчали предрассудки, вытекающие из национальных и религиозных воззрений эпохи, в которую живет исследователь. Сочетание величайшей учености с величайшей

предвзятостью стало для нас обычным делом. Откровенно тенденциозные сочинения занимают первые места в нашей историографии.

Наука оказала на наших историков столь незначительное воспитательное влияние, что они зачастую шествовали в рядах наиболее одержимых поборников воззрений своих народов вместо того, чтобы, как подобает людям их профессии, призывать к вдумчивой и осмотрительной оценке фактов. Вместо того чтобы стать воспитателями, они по-прежнему были только учеными. Задача, взявшись за решение которой они действительно поставили бы себя на службу культуре, не привлекла их внимания. Надежды на подъем культуры, связанные в середине XIX столетия с подъемом исторической науки, оказались столь же мало обоснованными, как и те, которые связывались с требованием создания национальных государств и проведения демократических правительственных реформ.

В итоге исторический подход воспитанного такими историками поколения имеет мало общего с последовательно объективным восприятием событий. Во имя объективности нельзя не признать, что он состоит не столько в том, что мы лучше понимаем наше прошлое, чем предыдущие поколения свое, сколько в том, что мы приписываем ему чрезмерно большое значение для современности. Иногда же мы просто подменяем им современность. Нас не удовлетворяет, что некогда бывшее своими результатами представлено в существующем. Мы хотим, чтобы это бывшее всегда было с нами, и стремимся через него постигать себя.

В своей жажде постоянно переживать и осознавать исторический процесс нашего становления мы подменяем нормальные отношения к прошлому надуманными. Стремясь внушить себе, что в прошлом заключено все ныне сущее, мы злоупотребляем этим прошлым ради того, чтобы вывести из него и обосновать им наши требования, мнения, чувства и страсти. На глазах у нашей историографической науки появляется надуманная история для народного употребления, в которой деловито обосновываются национальные и религиозные предрассудки. Наши школьные учебники по истории — рассадники исторической лжи.

Подобное злоупотребление историей стало для нас необходимостью. Идеи и убеждения, во власти которых мы находимся, не поддаются обоснованию разумом. И нам, следовательно, не остается ничего другого, как подводить под них «исторический» фундамент.

Показательно, что мы, собственно, не очень интересуемся тем ценным, что заключено в прошлом. Великие духовные достижения прошлого всего лишь бездумно регистрируются. Тронуть наш интеллект мы им не позволяем. Еще меньше склонны мы к их наследованию. Лишь то, что ассоциируется с нашими сегодняшними планами, страстями, чувствами и эстетическими вкусами, представляет для нас ценность. Эти планы, страсти, чувства и эстетические вкусы мы переносим в прошлое и затем, обманывая самих себя, утверждаем, что в нем наши корни.

Таков характер культа, в который мы возвели историю. Благоговение перед былыми событиями преобразуется в религию. Слепленные тем, что рассматривается нами как прошлое или выдается за таковое, мы забываем смотреть в будущее. Ничто для нас не миновало, ни с чем не покончено. То и дело мы заставляем прошлое искусственно возрождаться в настоящем. Мы создаем перзистенцию свершившихся фактов, которая делает невозможным всякое нормальное развитие наших народов. Подобно тому как, благоговая перед современностью, мы тонем в нынешних событиях, так, благоговая перед историей, мы попадаем во власть событий минувших.

Из нашего преклонения перед действительностью и из нашего историзма родился национализм, являющийся виновником внешней катастрофы, которая завершает закат нашей культуры.

Что такое национализм? Неблагородный и доведенный до абсурда патриотизм, находящийся в таком же отношении к благородному и здоровому чувству любви к родине, как бредовая идея к нормальному убеждению.

Как рождается он среди нас?

К началу XIX столетия мышление признало за национальным государством право на существование. В обоснование этого указывалось на то, что национальное государство как естественный и гомогенный организм лучше всего способно осуществить идеал культурного государства. В фихтевских речах к немецкой нации национальное государство подвергается суду нравственного разума, узнает от последнего о необходимости подчиниться ему во всех отношениях, торжественно клянется в этом, и затем ему вменяется в обязанность обеспечить становление культурного государства. При этом государству настойчиво внушается необходимость усматривать свою главную задачу в том, чтобы заботиться о вечно равномерном становлении чисто человеческого в нации. Национальное государство должно искать свое величие в отстаивании идей, способных принести благо всем народам. Гражданам же рекомендуется демонстрировать свою принадлежность к нации не упрощенной, а более высокой любовью к отечеству, то есть не придавать слишком большого значения внешнему величию и силе нации, а следить за тем, чтобы она во главу угла своих устремлений поставила «расцвет Вечного и Божественного в мире» и чтобы ее устремления полноводной рекой влились в общий поток высших целей человечества. Таким образом, национальное чувство ставится под опеку разума, нравственности и культуры. Культ патриотизма, как таковой, должен считаться проявлением варварства, ибо таковым он обнаруживает себя в бессмысленных войнах, которые неизбежно влечет за собой.

Так национальная идея была поднята до уровня полноценного культурного идеала. Когда культура пришла в упадок, все прочие культурные идеалы утратили силу своего воздействия на общество. Национальная же идея сохранилась как фактор культуры благодаря тому, что из сферы теоретической перешла в сферу реальной действительности. Отныне она воплощала в себе все то, что уцелело от культуры, и стала идеалом идеалов. Отсюда же вытекают и особенности мышления нашей эпохи, концентрирующего весь энтузиазм, на какой оно только способно, на национальной идее в уверенности, что именно в ней заключены все духовные и моральные ценности.

С закатом культуры, однако, изменилась и сущность национальной идеи. Опека других, основанных на разуме этических идеалов, которым она до сих пор подчинялась, отпала, так как сами эти идеалы оказались проблематичными. И теперь национальная идея являла собою духовную силу, действующую по собственному произволу. Конечно, она всем своим видом старалась уверить, что стоит на службе культуры. На самом деле, однако, национальная идея воплощала лишь окруженную ореолом культуры идею действительности. Только инстинкты действительности, а не этические идеалы двигали ею.

Современные массы требуют оградить национальные воззрения от влияния разума и нравственности, считая это самым верным средством не допустить профанации священнейших чувств.

Если в былые времена упадок культуры не вызывал такой путаницы в чувствах народов, то объясняется это тем, что национальная идея в рамках прежних культур никогда не возводилась до уровня культурного идеала нынешней значимости. Поэтому тогда и не могло случиться, чтобы национальная идея в конце концов подменила подлинные идеалы культуры и еще больше стимули-

ровала и усложнила состояние бескультурья представлениями и убеждениями, внушенными уродливо националистическим подходом к жизни.

Проникновение в нездоровую сущность национализма практически делает беспредметной дискуссию о том, на какой народ по справедливости следует возложить наибольшую вину за роковое развитие событий последнего времени. Национализм не всегда был сильнее всего там, где громче всего провозглашал себя. Нередко он интенсивнее всего развивался там, где дотоле переживал скрытую стадию своей эволюции.

В том, что истоки национализма лежат не столько в самой действительности, сколько в ее искаженном преломлении в воображении масс, нетрудно убедиться на примере любой националистической концепции. Национализм утверждает, что ведет реальную политику. В действительности же для него совершенно не характерен подлинно деловой и здравый подход к решению любых вопросов внешней и внутренней политики. Ибо национализм по своей сущности не только эгоистичен, но и энтузиастичен. Его реальная политика представляет собой стимулируемую народной страстью, догматизированную и идеализированную переоценку отдельных территориальных и экономических проблем, затрагивающих интересы масс. Он отстаивает свои требования без сколько-нибудь осмысленного определения их реальной ценности. Стремясь заполучить богатства, стоившие миллионы, современные государства обременяли свою экономику вооружениями, поглощавшими миллиарды. В благом намерении позаботиться о защите и расширении торговли они облагали последнюю поборами, угрожавшими ее конкурентоспособности в большей степени, чем все мероприятия противника.

Итак, на деле реальная политика была нереальной, потому что из-за пришедшегося народного пристрастия делала неразрешимыми простейшие вопросы. Напоказ она выставляла экономические интересы, а про запас держала националистические идеи величия и преследования «врагов» нации.

Ради усиления своей мощи каждое культурное государство брало себе в союзники всех, кого только могло. В результате полудивилизованные и совсем нецивилизованные народы стали использоваться в эгоистических интересах одними культурными народами против других. Но помощники не довольствовались отведенной им ролью слепых орудий. Они во все возрастающей степени влияли на ход событий, пока не приобрели власти предписывать культурным народам Европы, когда следует выступить ради них друг против друга. Таково было возмездие за то, что мы отказались от собственного достоинства и принесли в жертву бескультурью последние остатки того общего достояния, которым некогда располагали.

Показательным для нездоровой сущности так называемой реальной политики национализма было стремление во что бы то ни стало прикрыться розовым флером идеала. Борьба за власть стала борьбой за право и культуру. Коалиции, в основе которых лежали эгоистические интересы борьбы одних народов против других, выдавались за содружества, продиктованные исконным родством уз и судеб, и подкреплялись ссылками на прошлое, даже если история давала больше примеров смертной вражды, чем проявлений внутреннего родства.

В конечном счете национализму было уже недостаточно в своей политике отвергать любую надежду на осуществление идеи культурного человечества. Провозглашая идею национальной культуры, он стал разрушать представление о самой культуре.

Раньше была просто культура и каждый культурный народ стремился усваивать ее в наиболее чистой и развитой форме. При этом народности было присуще гораздо больше самобытности и цельности, чем ныне. И если тем не менее тогда не проявлялось никакого стремления к обособлению духовной жи-

зни на национальной основе, то это доказывает лишь, что такое стремление отнюдь не показатель силы нации. Претензия на самобытность национальной культуры в том виде, как о ней заявляется в наше время, представляет собой болезненное явление, предопределенное тем, что культурные народы утратили свою здоровую природу и руководствуются уже не инстинктами, а теориями. Они так тщательно исследуют свою душу, что последняя уже больше не способна ни на какие естественные порывы. Они анализируют и описывают ее так досконально, что она за тем, чем ей предписывается быть, не видит того, чем является на самом деле. О духовных различиях между расами мудрствуют с таким упорством, что эта болтовня действует как навязчивая идея, а отстаиваемое своеобразие выступает как претенциозная болезнь.

Во всех областях в возрастающей мере прилагаются усилия к тому, чтобы в любом изделии, любом творении рук человеческих по возможности сильнее проступали чувства, воззрения и мышление народа, его создавшего. Это искусственно стимулированное своеобразие — лучшее свидетельство утраты естественного. Индивидуальная особенность того или иного народа уже не вливается больше как нечто неосознанное или полусознанное в общую сокровищницу духовной жизни. Она становится манией, капризом, модой, уловкой. Происходит «инцухт» мыслей, опасные последствия которого во всех областях с каждым годом становятся все очевиднее. Духовная жизнь даже выдающихся культурных народов приняла угрожающе монотонное течение по сравнению с минувшими временами.

Противоестественность такого развития проявляется не только в его непосредственных результатах, но и в той роли, которая по его вине выпадает на долю самомнения, высокомерия и самообольщения. Все ценное в личности или в ее действиях объясняется национальным своеобразием. Считается, что под чужими небесами ничто подобное вообще невозможно. В большинстве стран это тщеславие зашло уже так далеко, что для него вполне достижимы и геркулесовы столбы глупости.

Само собой разумеется, духовное начало в национальной культуре отступает далеко на задний план. Оно теперь в большей мере лишь внешний наряд ее. А на деле национальная культура носит ярко выраженный материальный характер. Она представляет собой совокупность всех внешних достижений соответствующего народа и выступает в союзе с его экономическими и политическими требованиями. Коренящаяся якобы в своеобразии народа национальная культура отнюдь не ограничивается, как можно бы предполагать, рамками соответствующей народности. Она чувствует себя призванной овладеть также другими народами и тем самым осчастливить их. Современные народы ищут рынков сбыта для своей культуры так же, как и для изделий своей промышленности или сельского хозяйства.

Следовательно, национальная культура стала орудием пропаганды и статьей экспорта. Поэтому не случайно проявляется поистине трогательная забота о рекламе. Необходимые фразы можно получить уже в готовом виде, остается только комбинировать их... Так мир становится ареной конкуренции национальных культур, пагубно сказывающейся на собственной культуре.

Мы уже больше не верим, что народы, которые в качестве наследников греко-римского мира вместе вступили в средневековые и затем в условиях интенсивнейшего взаимного обмена идеями на собственном опыте познали Ренессанс, Просвещение и мышление нового времени, составляют вместе со своими ответвлениями в новых частях света монолитное культурное целое. Но если различия в их духовной жизни проявлялись в новейшее время все сильнее, то причина здесь прежде всего в неуклонном упадке культуры. Так при отливе

обнажаются разделяющие водную стихию мели, которые во время прилива скрыты под водой.

Насколько тесно и сейчас еще связаны между собой духовными нитями народы, которые составляют исторически сложившееся культурное человечество, видно из того, что все они вместе обречены на одинаковое вырождение.

С нашим чувством реальности связано, далее, наше ошибочно доверчивое отношение к фактам. Мы живем в атмосфере оптимизма, уверенные в том, что существующие в мире противоречия сами по себе разрешатся в духе целесообразного прогресса и сольются в синтезе, в котором соединятся ценное в тезисе и ценное в антитезисе.

Говоря об этом оптимизме, обычно с основанием и без одного ссылаются на Гегеля. То, что он является духовным отцом нашего чувства реальности, неоспоримо. Гегель — первый мыслитель, пытавшийся совладать с существующим. Он научил нас представлять себе прогресс в тезисах, антитезисах и синтезах, как они выступают в процессе развития. Но его оптимизм не был простой верой в разумность и полезность всего фактического, подобно нашему. Так как Гегель, живя еще в духовном мире рационализма, верит в силу основанных на разуме этических идеалов, он верит также в непрерывный духовный прогресс. И поскольку последний для него несомненен, он взялся показать его в последовательных фазах протекающего события и одновременно представить, как он реализуется в последовательности внешних фактов. Подчеркивая, однако, имманентную целесообразность в событии с такой силой, что в результате забываются духовно-этические предпосылки его веры в прогресс, Гегель закладывает фундамент выхолощенного оптимизма в отношении действительности, который уже в течение многих десятилетий не выпускает нас из плена ложных представлений.

Между самими фактами есть только бесконечно делящиеся противоречия. Образовать третий, средний факт, в котором они сглаживались бы в духе прогресса, сами по себе они не в состоянии. Дабы такой новый факт возник, противоречия должны преодолеваться в рамках склада мышления, в котором налицо основанные на разуме этические идеалы того, что надлежит реализовать. Эти идеалы и являются предпосылкой рождения нового, стремящегося возникнуть из противоречивого. Только в соответствующем разуму этическом складе мышления противоречия перестают быть слепыми.

Предполагая в фактах имманентные принципы прогресса, мы рассматривали поступательное течение истории, в которой подготавливалась наша судьба, как прогресс культуры, хотя действительная эволюция общества говорила отнюдь не в пользу такого оптимизма. Даже теперь, когда нашему взору предстают факты поистине ужасающие, мы не согласны отказаться от нашего кредо. Оно для нас, правда, уже не столь убедительно, как прежде. Но другое, которое основывает оптимизм на вере в этический дух, означает такую революцию в нашем образе мыслей, что нам трудно принять его.

С нашим доверием к фактам связано и доверие к организациям. Подобно некоему идефиксу, через все деяния и помыслы нашего времени красной нитью проходит убеждение, что, если бы нам удалось в том или ином смысле усовершенствовать или преобразовать институты своей государственной и общественной жизни, желанный прогресс культуры наступил бы сам собой. И тем не менее мы очень далеки от единого плана реформирования наших общественных установлений. Одни набрасывают его в антидемократическом духе. Другие усматривают ошибку в том, что демократические принципы еще недостаточно последовательно воплощаются в жизнь. Третьи считают панaceей социалистическую или коммунистическую организацию общества. Но все согласны друг с другом в том, что состояние бескультурья, в котором мы живем, предо-

пределено несостоятельностью общественных институтов, и ждут расцвета культуры от реорганизации общества. Все единодушно считают, что новые общественные институты породят и новый дух общества.

В плену этой невероятной путаницы находятся не только те, кто неспособен самостоятельно думать, но и многие из очень серьезно мыслящих среди нас. Материализм нашего времени переворачивает с ног на голову отношение между духовным и сущим. Он считает, что нечто духовно ценное может родиться только как результат действия фактического. Даже от войны ждали, что она обновит нас духовно! В действительности же характер взаимоотношений диаметрально противоположен. Имеющиеся духовные ценности могут целесообразно воздействовать на формирование действительности и таким образом порождать факты, способные подкреплять ценное в духовной жизни. Все институты и организации имеют лишь относительное значение. Располагая самыми различными общественными и политическими учреждениями, различные культурные народы пришли — все без исключения — к одинаковому состоянию бескультурья. Все, что мы пережили и еще сейчас переживаем, должно дать нам убеждение, что дух — это все, а институты общества значат немного. Наши институты обнаруживают несостоятельность, так как в них действует дух бескультурья. Самые целесообразные организационные усовершенствования нашего общества, к которым мы должны стремиться, могут оказаться нам в чем-то полезными лишь в том случае, если мы способны также вдохнуть в наше время новый дух.

Даже те сложные проблемы, которые целиком относятся к материально-экономической сфере, в конечном счете могут быть решены только путем этизации убеждений. Самая целесообразная реорганизация устоев жизни общества способна лишь в какой-то мере продвинуть вперед, но не обеспечить полностью решение. Единственный реальный путь для нас — прежде всего в старых условиях стать новыми людьми и, превратившись в общество с обновленным складом мышления, настолько сгладить противоречия между народами и внутри народов, чтобы вновь оказалась возможной жизнь в условиях культуры. Другого способа действительного обновления нашего мира нет. Любые попытки означают более или менее впустую затраченные усилия, так как упор в них делается не на дух, а на внешние факторы.

В сфере событийного, которое предопределяет судьбу человечества, реальность заключается в убеждениях людей, а не в существующих внешних фактах. Твердая почва под ногами дана нам в основанных на разуме этических идеалах. Хотим ли мы, чтобы дух сделал нас способными создать новые условия бытия и вновь вернуться к культуре, или же нас устраивает перспектива по-прежнему черпать духовное из конкретной действительности и в результате неудержимо катиться навстречу гибели? Таков роковой вопрос, перед которым мы поставлены волею судеб.

Подлинное чувство реальности заключается в осознании той непреложной истины, что мы лишь через основанные на разуме этические идеалы можем прийти к нормальным взаимоотношениям с действительностью. Только благодаря им человек и общество обретут такую власть над происходящими событиями, какую вообще могут обладать. Без них нам — что бы мы ни делали — никогда не вырваться из-под всемогущей власти событий.

То, что происходит ныне в отношениях между народами и внутри каждого народа, — яркая иллюстрация этой истины. На истории нашего времени лежит печать никогда ранее не виданной бессмыслицы. Будущие историки, как всегда, до мельчайших подробностей проанализируют ее, разложив все по полочкам и продемонстрировав при этом свою ученость и беспристрастность. Но как сей-

час, так и во все последующие времена объяснить превратности нашей нынешней судьбы можно только тем, что мы пытались удовлетвориться культурой, оторванной от этики.

IV. Путь к возрождению культуры

Итак, этическое понятие культуры единственно правомочно.

Но где тот путь, избрав который мы смогли бы вернуться из нынешнего состояния бескультурия к состоянию, характеризующемуся расцветом ее? И существует ли вообще такой путь?

Неэтическая концепция культуры отрицает его. Для нее любые проявления упадка культуры — сугубо возрастные явления. Культура, подобно всякому естественному процессу, в своем развитии через какое-то время с необходимостью должна прийти к своему концу. Следовательно, нам остается только признать естественными причины умирания культуры... и заставлять себя находить по крайней мере интересными безрадостные симптомы того, как она все больше утрачивает этический характер.

В мышлении, строящем все на фундаменте действительности, оптимизм и пессимизм переплетаются. Если оптимистический подход к действительности, предполагающий постоянное осуществление прогресса культуры в фактах как таковых, обнаружил свою несостоятельность, то независимо анализирующий дух без глубоких эмоций возвращается к мягко пессимистическому предположению о наступлении «бабьего лета» культуры.

Этический дух не может участвовать в этой игре между оптимизмом и пессимизмом. Он видит в проявлениях упадка культуры то, что они действительно собой представляют, — нечто страшное. С ужасом спрашивает он себя, что произойдет с миром, если это умирание культуры действительно будет неудержимо продолжаться. Он болеет за культуру. Она для него не предмет интересных аналитических упражнений, а надежда, с которой этический дух связывает дальнейшее существование человечества. Вера в возможность обновления культуры является частью его жизни. Поэтому этический дух никогда не сможет довольствоваться тем, на чем остановилось оптимистически-пессимистическое чувство реальности.

Те, кто воспринимает нынешний упадок культуры как нечто естественное, утешают себя мыслью, что на распад обречена какая-то *одна* культура, а не культура *вообще* и что взамен на новом историческом этапе расцветет новая культура новой расы. Такая точка зрения ошибочна. На земном шаре уже не осталось в резерве девственных и потенциально одаренных народов, которые когда-нибудь в будущем смогли бы прийти нам на смену в качестве лидеров духовной жизни. Нам известны все народы, живущие на земле. Среди них нет ни одного, который уже не был бы причастен к нашей культуре в том смысле, что его судьба не определялась бы нашей. Все они — способные и неспособные, далекие и близкие — испытывают на себе влияние действующих в нашей культуре сил бескультурия. Все они больны нашей болезнью и только вместе с нами могут выздороветь.

Не культура одной расы, а культура всего человечества, нынешнего и будущего, будет обречена на гибель, если иссякнет вера в возрождение наших творческих сил.

Но она не должна иссякнуть. Если этическое является конституирующим элементом культуры, то закат превратится в восход, как только вновь пробудится этическая энергия в нашем образе мыслей и в идеях, с помощью которых

мы пытаемся воздействовать на действительность. Такой эксперимент в мировом масштабе заслуживает того, чтобы его предпринять.

Разумеется, трудности, с которыми придется иметь дело при реализации подобного предприятия, настолько велики, что нужно обладать поистине гигантской верой в силу этического духа.

Первая трудность состоит в отсутствии у нашего поколения понимания того, что есть и что должно быть. Люди Ренессанса и эпохи Просвещения черпали смелость для своих дерзновенных попыток обновления мира с помощью идей из убеждения в абсолютной несостоятельности внешних и духовных условий, в которых они жили. Пока многие и многие наши современники не проделают нечто подобное, мы не в состоянии будем продолжать дело, завещанное нам теми поколениями. Увы, люди нашего времени решительно не хотят видеть вещи такими, каковы они есть, и всеми силами стараются придерживаться максимально оптимистического взгляда на них. Но в этой способности смотреть на действительность, становящуюся все более неудовлетворительной, сквозь призму все более понижающихся идеалов проявляется также и воздействие пессимизма. Наше поколение, которое гордится многими своими достижениями, не верит больше в достижение, составляющее основу о с н о в , — в духовный прогресс человечества. Отрешившись от этой высшей надежды, мы подчинились власти нашего времени — мы стали меньше духовно страдать под его игом, и порожденная в нас таким страданием боль уже не пробуждает жажды иного, нового времени. Каких усилий нам будет стоить разорвать союз бездумного оптимизма и бездумного пессимизма, в плену которых мы находимся, чтобы таким путем подготовить возрождение культуры!

Другая трудность предстоящей нам работы заключается в ее восстановительном характере. Культурные идеалы, в которых нуждается наше время, для него не новы. Раньше они уже были достоянием человечества и дошли до нас во множестве формулировок, утративших ныне силу своего воздействия. И нам, в сущности, предстоит предпринять не что иное, как возрождение былого авторитета этих формулировок, чтобы со всей серьезностью использовать их для воздействия на современную нам действительность.

Использованное превратить в неиспользованное... Существует ли более трудная задача? Она нереальна, говорит история. Никогда не было так, чтобы ранее использованные идеи вновь становились движущей силой развития тех народов, которые их некогда уже использовали. Отмирание идеалов всегда было окончательным и бесповоротным.

Несомненно, история культуры озаряет то, что нам предстоит предпринять, мрачным светом бесперспективности и уныния. Кто добивается от нее оптимистического звучания, тот заставляет говорить ее на несвойственном ей языке.

Но история прошлых времен позволяет судить лишь о том, что было, а не о том, что будет. Если она доказывает, что никогда одни и те же народы не переживали закаты культуры и затем возрождения ее, то мы наряду с этим знаем, что то, чего еще никогда не случалось, должно произойти у нас. Поэтому мы не можем довольствоваться констатацией исторической «изнашиваемости» разумных этических идеалов, на которых заждется культура, и успокаивать себя при этом аналогией с развитием природы. Мы должны понять, почему до сих пор их участь была такова, и объяснить это законами духовной жизни, а не аналогиями. Мы хотим добыть ключ от тайны, дабы открыть им дверь в новое время — время, когда использованное опять станет неиспользованным и когда духовно-этическое уже не сможет больше «изнашиваться». Мы не можем подходить к истории культуры с критериями, которыми оперировали прежние поколения. Нам должен быть присущ новый подход. В противном случае наша участь будет решена.

Почему идея культуры не сохраняет своей первоначальной силы убеждения, соответствующей степени ее истинности, а теряет свою нравственную и разумную очевидность? Почему завещанные нам предыдущими поколениями истины перестают быть подлинными истинами и превращаются лишь в ходячие фразы?

Что же это — неотвратимая судьба? Или родник иссяк потому, что наше мышление не проникло в глубинные слои, постоянно несущие грунтовые воды?

И дело вовсе не в том, что прошедшее продолжает существовать среди нас лишь как нечто утратившее всякую ценность. Такой зловещей тенью оно может стать. Есть мысли, которые мы сами никогда непосредственно не вынашиваем, так как находим их в истории уже сформулированными. Идеи, которые мы наследуем, бессильны возродить содержащиеся в них истины, поскольку олицетворяют собой истины уже умершие. То, что из декадентствующего старого мира переходит в новую эпоху, часто похоже на остаточные продукты обмена веществ, действующие, как яды.

Если верно, что германские народы в эпоху Ренессанса получили решающие стимулы к развитию культуры в результате обращения к идеям греко-римских мыслителей, то не менее верно и то, что они на протяжении столетий удерживались греко-римской культурой в состоянии духовной несамостоятельности, противоречившей всему их существу. Все то упадочное, что германские народы восприняли от греко-римской культуры, долго еще мешало их нормальной духовной жизни. Этим объясняется странная смесь здорового и больного, составляющая сущность средних веков. Опасные отголоски ушедшей в прошлое греко-римской культуры и поныне дают себя знать в нашей духовной жизни. Из-за того, что в нашем сознании сохранились отжившие представления восточного и греческого мира, мы поистине истекаем кровью, пытаясь разрешить проблемы, которых в противном случае вообще не существовало бы для нас. Достаточно уже того, что наши религиозные идеи с древнейших времен и по сей день еще находятся под наследственным чужеземным владычеством иудейской трансцендентности и греческой метафизики! Вместо того чтобы найти себе естественное выражение, они претерпевают муки и искажения.

Так как идеи одной эпохи подвержены «износу» и в этом состоянии тормозят развитие мышления новых поколений, духовный прогресс человечества не отличается постоянством, ему присущи лишь хаотично сочетающиеся взлеты и падения. Нити рвутся, их концы волочатся, теряются или беспорядочно вновь соединяются. До сих пор считалось правомочным оптимистическое толкование этих взлетов и падений, поскольку имелась возможность постоянно ссылаться на замену греко-римской культуры культурой Ренессанса и Просвещения и, выводя из этого в качестве непреложного результата факт рождения новых культур на месте старых, дряхлеющих, считать подобный процесс прогрессом. Но обобщающий вывод из этого наблюдения страдает существенными недостатками. Истолкование последовательных взлетов и падений в духе неуклонного подъема возможно только потому, что в данном случае принимаются во внимание новые народы, испытавшие лишь поверхностное влияние упадочной культуры и сказавшие затем свое собственное веское слово. На деле же наша культура родилась не как органическое продолжение греко-римской культуры, хотя и делала первые шаги на костылях, унаследованных от последней, а как реакция здорового духа на воспринятые от предшественницы использованные идеи. Сущность процесса составляли сочетание и взаимодействие «изношенных» идей с «неизношенными» идеями «неизношенных» народов.

Ныне же любое мышление в мире истощает себя в использованных идеях нашей отжившей культуры или — как у индийцев и китайцев — нашей и других

отживших культур. И следовательно, взлеты и падения будут оставаться звеньями не неуклонного прогресса, а неуклонного регресса... если не удастся использованные идеи вновь сделать неиспользованными.

Еще одна большая трудность на пути возрождения культуры состоит в том, что этому возрождению суждено найти выражение только во внутренних событиях, а не во внутренних и внешних одновременно. Тем самым отпадает способствующее успеху взаимодействие между материальным и духовным. Начиная с эпохи Ренессанса до середины XIX столетия, люди, возводившие здание культуры, ждали прогресса в духовной сфере от достижений в совершенствовании общественных и государственных институтов. Требования обоих видов фигурировали на равных в их программе и являлись одинаково важными объектами их деятельности. Работая над преобразованием институтов общественной жизни, люди того времени были убеждены, что создадут условия для расцвета духовной жизни на новой основе. Успехи в одной из двух сфер укрепляли надежды на прогресс в другой и удваивали энергию людей. Над неуклонной демократизацией государственных устоев они трудились с мыслью, что тем самым им удастся распространить господство справедливости и мира на весь мир.

Мы, живые свидетели духовного банкротства всех созданных ими институтов, не можем уже по примеру своих предшественников одновременно работать над преобразованием общественных институтов и обновлением духовной жизни. Для нас такое облегчающее задачу сочетание неприемлемо. Мы не можем даже рассчитывать на старое взаимодействие науки и мышления. В прежние времена наука и мышление действовали в тесном союзе друг с другом. Мышление, отстаивая свою свободу, прокладывало путь практическому познанию. В свою очередь все достижения науки шли на пользу духовной жизни общества, поскольку все более точное установление закономерностей развития природы способствовало ликвидации господства предрассудков и, кроме того, укрепляло людей в мысли, что бытие человечества должно строиться на фундаменте духовных законов. Так наука и мышление сообща поднимали авторитет разума и основанных на разуме убеждений.

Ныне мышление ничего не получает от науки, так как последняя стала по отношению к нему независимой и индифферентной. Прогрессирующая наука сочетается с предельно бездумным мировоззрением. Она утверждает, что ее дело — заниматься разработкой конкретной проблематики и констатированием частных результатов исследований, так как только в этом случае будет гарантирована деловая, трезвая научность. Обобщение научных фактов и распространение полученных выводов на мировоззрение не входит-де в ее задачу. Раньше каждый человек науки был одновременно и мыслителем, вносящим свою лепту в общую духовную жизнь своего поколения. Наше же время обрело способность воздвигать стену между наукой и мышлением. Поэтому у нас есть еще, пожалуй, свобода науки, но почти нет уже мыслящей науки.

В итоге практиковавшиеся ранее естественные, внешние меры оказались непригодными. От нас требуется единственное в своем роде, не похожее на прежние деяние. Работая, мы должны уподобиться людям, обновляющим фундамент собора под давлением огромной тяжести его массивных стен. Гигантская революция должна свершиться без революционных действий.

Помимо указанных факторов, обновление культуры затрудняется еще и тем, что носителями движения могут стать исключительно личности, наделенные индивидуальностью.

Возрождение культуры не имеет ничего общего с движениями, которые носят на себе печать массового переживания. Такие движения всегда являются лишь реакциями на внешние события. Культура же может возродиться только тогда, когда все большее число индивидов — независимо от господствующего в данное время склада мышления общества и в противовес ему — выработает у себя новую систему взглядов, которая постепенно начнет оказывать влияние на склад мышления общества и в конечном счете определять его. Только этическое движение может вывести нас из состояния бескультурья. Этическое же начало способно зародиться лишь в индивиде.

Последнее слово в вопросе о будущем того или иного общества не за большим или меньшим совершенством его организации, а за большей или меньшей внутренней активностью составляющих его индивидов. Самыми важными и наименее исследованными в истории являются незначительные общие изменения в индивидуальном бытии многих людей. Они и выступают в качестве предпосылки всех событий. Поэтому-то так трудно по-настоящему понять людей и события минувших времен. Об индивидуальных качествах, которыми обладал каждый из наших предшественников, и о том, как он в соответствии с ними строил свои отношения с обществом, испытывал его влияние и оказывал на него ответное воздействие, мы можем только высказывать предположения.

Ясно одно: когда общество воздействует на индивида сильнее, чем индивид на общество, начинается деградация культуры, ибо в этом случае с необходимостью уменьшается решающая величина — духовные и нравственные задатки человека. Происходит деморализация общества, и оно становится неспособным понимать и решать возникающие перед ним проблемы. В итоге рано или поздно наступает катастрофа.

Поскольку мы находимся именно в таком положении, каждый человек должен в наших условиях проявить большую, чем до сих пор, личную решимость и взять на себя доступную только индивиду функцию выдвижения духовно-этических идей. Ничто другое, кроме такого поворота в сознании множества людей, не в состоянии спасти нас.

Негласно должно сложиться новое общественное мнение. Нынешнее поддерживается прессой, пропагандой, организациями, а также имеющимися финансовыми и другими средствами подкупа и нажима. Этому противоестественному распространению идей следует противопоставить естественное, идущее от человека к человеку и принимающее в расчет только правду мысли и восприимчивость к правде. Невооруженное, опирающееся только на примитивную тактику борьбы, оно должно выступить против ныне господствующего общественного мнения, которое противостоит ему, как Голиаф Давиду, во всем великолепии своих доспехов.

В борьбе, которой предстоит развернуться, мы не сможем опереться ни на какие исторические аналогии. Конечно, и прошлое знало примеры борьбы мыслящего индивидуального духа против господствующего общего духа времени. Но никогда проблема эта не выступала так, как сегодня, потому что общий дух нашего времени, воплощенный в современных организациях, современном бездумье и современных народных страстях, представляет собой единственное в своем роде явление.

Достаточно ли окажется у современного человека сил, чтобы осуществить то, что требует от него дух и что хочет сделать для него невозможным время?

Ему предстоит в рамках сверхорганизованного общества, которое тысячами способов подчиняет его своей власти, вновь стать независимой личностью и оказать обратное воздействие на само общество. С помощью всех своих ин-

ституты общества будут прилагать усилия к тому, чтобы по-прежнему держать человека в выгодном для себя состоянии безликости. Оно боится человеческой личности, ибо в ней обретают голос дух и правда, которым оно предпочло бы никогда не давать слова. Но его власть так же велика, как и его страх.

С регламентированием общественной жизни роковым образом связаны экономические условия, которые с невероятной жестокостью превращают современного человека в несвободное, несамостоятельное, бездумное, лишенное чувства гуманности существо. Они — последнее, что мы можем изменить. Даже если в результате наших усилий дух начнет свою работу, мы все равно сможем лишь медленно и далеко не в полной мере обрести власть над ними. Итак, от людей требуется то, что отрицают жизненные условия, в которые они поставлены.

А как велики задачи, за решение которых предстоит взяться духу! Он должен возродить понимание подлинной правды в условиях, когда признаются лишь пропагандистские истины. Он должен отвергнуть неблагородный патриотизм и возвести на престол благородный, согласующийся с целями человечества, в условиях, когда безрадостные минувшие и нынешние политические события поддерживают национальные страсти даже среди тех, кто внутренне им противится. Он должен вновь подвести людей к пониманию того, что культура есть дело каждого человека и всего человечества, дело всех народов, в условиях, когда национальная культура почитается как идол, а от понятия культурного человечества почти ничего не осталось. Он должен поддержать нашу веру в культурное государство в условиях, когда современные государства, духовно и экономически деградировавшие в результате войны, не могут даже думать о культурных задачах, а озабочены единственно тем, как бы с помощью всех мыслимых средств, в том числе и таких, которые профанируют понятие права, пополнить казну, дабы существовать. Дух должен сплотить нас, провозгласив идеал культурного человечества в условиях, когда один народ отнял у другого веру в человечность, идеал, справедливость, здравый смысл и искренность и каждый народ оказался во власти сил, которые заводят нас все дальше в беспросветную глушь бескультурия. Он должен привлечь внимание к культуре в условиях, когда растущие трудности добывания средств к существованию возлагают на людей все большее бремя материальных забот и все остальное делают в их глазах призрачным. Он должен дать нам веру в возможность прогресса в условиях, когда обратное воздействие экономической жизни на духовную с каждым днем становится все более роковым и стимулирует неуклонно усиливающуюся деморализацию общества. Дух должен одарить нас способностью надеяться в условиях, когда не только светские и религиозные институты и корпорации, но и люди, считающиеся авторитетами, неизменно оказываются не на высоте, когда ученые и деятели искусства выделяются лишь на фоне бескультурия, а знаменитости, которые слывут мыслителями и таковыми рисуются в глазах публики, в решающих вопросах предстают пред нами только как заурядные писатели и члены академий.

Все это противостоит воле к культуре. На каждом шагу нас подстерегает глухое отчаяние. Как понятию нам положение людей эпохи греко-римского декаданса, которые оказались безоружными перед миром событий и, представляя мир его судьбе, замкнулись в самих себе! Как и они, мы оглушены тем, что переживаем. Как и они, мы слышим искушающие голоса, которые говорят нам, что бездумное существование — единственное что еще делает жизнь сносной. Отречься от желания думать о чем-либо, кроме своей судьбы, и не надеяться на что-либо, кроме собственного благополучия... В разочарованности искать покоя...

Сознание того, что культура зиждется на мировоззрении и может возродиться только в результате духовного пробуждения и этических устремлений

людей, понуждает нас осязаемо представить себе все трудности возрождения культуры, которые при обычном рассмотрении ускользнули бы от нашего взгляда. Но одновременно оно ставит нас выше всех соображений относительно возможности или невозможности возрождения. Если этический дух — достаточный стимул для реализации культуры в области событийного, то мы вновь окажемся в царстве культуры, как только придем к культуротворческому мировоззрению и вытекающим отсюда культуротворческим убеждениям.

История нашего упадка с горечью и безотрадностью проповедует истину, что дух является решающей инстанцией. В будущем истина эта должна возвышающе воздействовать на нас.

V. Культура и мировоззрение

Великая задача духа — создание мировоззрения.

В мировоззрении эпохи находят обоснование ее идеи, убеждения и дела. Лишь придя к культуротворческому мировоззрению, мы окажемся способными к идеям, убеждениям и делам, необходимым для расцвета культуры.

Что такое мировоззрение? Совокупность волнующих общество и человека мыслей о сущности окружающего мира, о положении и назначении человечества и человека в нем. Что означает общество, в котором я живу, и я сам, живущий в мире? Что мы хотим видеть в нем? Чего ждем от него?

В зависимости от того, к какому ответу на эти коренные вопросы бытия приходят составляющие общество индивиды, можно судить о духе соответствующей эпохи.

Не переоценивается ли тем самым значение мировоззрения?

Конечно, в настоящее время многие обычно не поднимаются в своих взглядах на жизнь до осознанного мировоззрения. В массе своей они также не осознают необходимости и не испытывают потребности выводить свои идеи и убеждения из такого мировоззрения и обычно в большей или меньшей степени ориентируются на тон, задаваемый их временем, прислушиваются к ведущим голосам своей эпохи.

Но кому принадлежат эти голоса? Личностям, которые участвовали в формировании мировоззрения общества и затем вывели из него более или менее ценные идеи, пользующиеся авторитетом нашего поколения. В итоге все мысли и идеи как индивидов, так и общества как-то причастны к господствующему мировоззрению. Каждая эпоха — сознательно или подсознательно — живет тем, что родилось в головах мыслителей, влияние которых она на себе испытывает.

Платон не прав, когда утверждает, что мыслители должны быть кормчими государства. Характер их господства над обществом иной — более высокий, чем простое издание законов и распоряжений и осуществление официальной власти. Они — офицеры генерального штаба, которые в уединении глубоко и всесторонне обдумывают предстоящие сражения. Те же, кто играет роль в общественной жизни, являются нижестоящими офицерами-практиками, воплощающими содержание директив генерального штаба в конкретные приказы частям и подразделениям: в такое-то и такое время выступить, туда-то и туда следовать, такой-то и такой пункт занять. Кант и Гегель властвовали над умами миллионов людей, которые за всю свою жизнь не прочли ни одной строчки их сочинений и даже не подозревали, что повинуются им.

Те, кто занимает общественные командные посты — крупные и мелкие, — могут реализовать только то, что имеется в мышлении эпохи. Инструмент, на котором им надлежит играть, изготовлен не ими — они просто приставлены к нему. Исполняемую музыку ведь тоже сочиняют не они — им предлагаются

уже готовые ноты. Они ничего не могут изменить в предложенной пьесе, их задача — более или менее умело воспроизвести ее. Если пьеса лишена смысла, они не в состоянии существенно улучшить ее; если она хороша, они не могут сколько-нибудь значительно ухудшить ее.

Следовательно, на вопрос о том, определяют ли личности или идеи судьбу той или иной эпохи, следует отвечать, что именно от личностей эпоха получает свои идеи. Если мыслители определенной эпохи создают представляющее ценность мировоззрение, то она получает от них для разработки идеи, содействующие прогрессу. Если они оказываются неспособными к этому, то наступает выражающийся в той или иной форме упадок. Мировоззрение всегда черпает для себя выводы в истории.

Гибель Римской империи, несмотря на множество выдающихся правителей, стоящих у ее кормила, объяснялась в конечном счете тем, что античные философы не выдвинули мировоззрения, которое содержало бы идеи, доказывавшие необходимость сохранения империи. С появлением стоицизма как заключительного аккорда и окончательного приговора философской мысли судьба народов Средиземноморья была решена. Мышление безропотного смирения, как бы величественно оно ни было, не могло удержать мировую империю на рельсах прогресса. Усилия самых деятельных императоров оказались напрасными. Они пряли гнилую пряжу.

В XVIII столетии при малозначительных большей частью правителях и министрах эпохи рококо развернулось единственное в мировой истории прогрессивное движение среди народов Европы. Почему так могло произойти? Потому что мыслители Просвещения и рационализма создали мировоззрение, которое излучало ценные идеи, получившие распространение в обществе.

Однако, когда история начала формироваться в соответствии с этими идеями, мышление, породившее прогресс, оказалось в состоянии застоя. В результате мы превратились в поколение, проматывающее драгоценное наследие прошлого и ютящееся в развалинах, поскольку начатое предшествующими поколениями строительство не может быть завершено. Даже если бы наши правители и государственные мужи оказались менее близорукими, чем были на самом деле, то и тогда им не удалось бы надолго предотвратить катастрофу, обрушившуюся на нас. Внутренний и внешний крах культуры был предопределен состоянием мировоззрения. Правители же — крупные и мелкие — всего-навсего действовали в духе времени.

Когда идеалистическое мировоззрение Просвещения, рационализма и великой философии начала XIX столетия лишилось своей прежней силы воздействия, стала назреть мировая война. Именно тогда от нас начали ускользать идеи и убеждения, которые могли бы обеспечить целесообразное разрешение всех споров, возникавших между народами.

Волею обстоятельств мы оказались вынужденными обходиться без полноценного мировоззрения. Крах философии и зарождение естественнонаучной теории сделали недостижимым для нас идеалистическое мировоззрение, удовлетворяющее мышлению. Такое положение сохраняется по сей день. Кроме того, наше время было так бедно подлинно глубокими мыслителями, как, пожалуй, никакое другое. Некоторое число старательных умов, которые, обладая большими познаниями и руководствуясь самыми благими намерениями, пытались соединить в одно целое разрозненные обрывки, и несколько ослепительных комет — вот и все, чем одарила нас судьба. То, что эти умы привнесли мировоззренческого, могло заинтересовать какой-нибудь академический кружок и воодушевить нескольких последователей и учеников. Народ же не извлек из их теоретического вклада ничего.

В итоге мы начали внушать себе, что можно обойтись и без мировоззрения. Потребность выдвигать вопросы о сущности мира и жизни и давать на них от-

веты заглохла в нас. Постигшее нас бездумье привело к тому, что мы приняли для своей собственной жизни и жизни общества случайные идеи, подсказанные нашим чувством реальности. На протяжении жизни более чем полтора поколений мы достаточно хорошо узнали, что мировоззрение, заключающееся в отсутствии всякого мировоззрения, наихудшее из возможных и что такое мировоззрение подрывает не только духовную жизнь, но и устои жизни человеческого общества вообще. Когда офицеры генерального штаба не разрабатывают для своего поколения планов его борьбы, нижестоящие офицеры ведут нас — как в идеях, так и в практических делах — от авантюры к аванюре.

Таким образом, возрождение нашей эпохи должно начаться с возрождения мировоззрения. Кажущееся далеким и абстрактным, оно так насущно необходимо, как, вероятно, ничто другое. Только когда мы вновь овладеем сокровищницей культуротворческого мировоззрения и все вместе станем черпать отсюда основополагающие идеи для жизни и действия, опять возникнет общество, которое будет руководствоваться благородными, не страдающими узостью идеалами и разумно противопоставлять их действительности. На фундаменте новых идей нам предстоит заново возвести здание истории.

Для общества, как и для индивида, жизнь без мировоззрения представляет собой патологическое нарушение высшего чувства ориентирования.

Каким требованиям должно отвечать мировоззрение, чтобы быть культуротворческим мировоззрением?

Первое и наиболее общее требование сводится к тому, что мировоззрение должно быть мыслящим.

Только то, что рождено мышлением и обращено к мышлению, может стать духовной силой для всего человечества. Только то, что преломляется в мышлении множества людей и при этом воспринимается как истина, обладает естественно передаваемой и неиссякаемой силой убеждения. Только при условии постоянного апеллирования к мыслящему мировоззрению могут пробудиться все духовные способности человека.

Нашему времени свойственно почти эстетическое предубеждение против мыслящего мировоззрения. И тем не менее при всем нашем боготворении действительности мы в большей мере, чем предполагаем, являемся детьми романтизма. Все доводы последнего против Просвещения и рационализма представляются нам актуальным во все времена возражением против мировоззрения, стремящегося к чисто логическому самоутверждению. Мы заранее видим в таком мировоззрении торжество скучного интеллектуализма, плоских соображений выгоды и поверхностного оптимизма, считаем, что оно убивает в человечестве гениальность и энтузиазм.

В возражениях против рационализма, выдвинутых в начале XIX столетия романтизмом, было немало обоснованного. Тем не менее нельзя не признать, что последний подверг издевкам и разрушил нечто такое, что при всех своих несовершенствах было величайшим и ценнейшим наднациональным явлением духовной жизни человечества. Всем — от самых образованных до самых невежественных — были тогда присущи вера в мышление и благоговение перед истиной. Уже по одной этой причине та эпоха была выше любой своей предшественницы и намного выше нашего времени.

Романтические чувства и фразы ни в коем случае не должны отвлекать наше поколение от стремления уяснить, что, собственно, представляет собой разум. Это отнюдь не сухой, холодный рассудок, подавляющий многообразные побуждения нашей души, а совокупность всех функций нашего духа в их живом взаимодействии. В нем наше познание, наша воля ведут между собой таинственный диалог, определяющий нашу духовную сущность. Мировоззрен-

ческие идеи, которые он выдвигает, заключают в себе все, что мы можем думать и предполагать о смысле нашего существования и назначении человечества; они дают нашему бытию направление и сообщают ему ценность. Воодушевление, порождаемое мышлением, относится к воодушевлению, в основе которого лежат смутные ощущения, как ветер горных вершин к ветерку, веющему меж невысоких холмов. Если мы вновь отважимся на поиски света разума, мы не деградируем до уровня поколения, неспособного ни на какой энтузиазм, а загоримся великой и глубокой страстью великих и глубоких идеалов. Они заполнят нашу жизнь, вытеснив предельно убогие и примитивные нынешние идеалы.

Рационализм — нечто большее, чем идейное движение, завершившееся в конце XVIII и начале XIX столетия. Он представляет собой необходимое явление всякой нормальной духовной жизни. Любой действительный прогресс в мире предопределен в конечном счете рационализмом.

Несомненно, достижения мышления эпохи, которую в истории называют рационалистической, несут на себе отпечаток незавершенности и неудовлетворительности. Но выдвинутый в то время принцип, согласно которому мировоззрение надлежит основывать на мышлении, и только на мышлении, правилен. Если даже на молодом дереве и неполностью созрели первые плоды, оно все равно остается живым деревом духовной жизни.

Все движения, пришедшие на смену рационализму, далеко отстают от него по достигнутым результатам. Они пытались вывести подобие мировоззрения из спекулятивных идей, из истории, из эмоций, из эстетики, из естествознания. Вместо того чтобы закладывать шурфы продуманно и расчетливо, они рылись в земных недрах наугад. Только рационализм вел поиски планомерно и в правильно выбранном месте. И если ему не удалось обнаружить в недрах драгоценный металл, то объясняется это тем, что имевшиеся в его распоряжении средства были недостаточны для разработки более глубоких слоев. Повергнутые в нищету и изверившиеся в своих авантюристических поисках, мы вынуждены возобновить работу в той шахте, где некогда трудился рационализм, и пройти все подземные слои в надежде натолкнуться на золото, которое должно здесь быть.

Идти до конца по пути углубления мыслящего мировоззрения... это единственная возможность выбраться из тупика заблуждений.

Философские, исторические и естественнонаучные проблемы, оказавшиеся не под силу раннему рационализму, обрушились на него, подобно лавинам, и погребли его на пути к цели. Новое мыслящее мировоззрение должно выбраться из этого хаоса. Не уклоняясь от воздействия действительности, пройдя долгий путь раздумий и осознаний, оно должно стремиться к постижению последнего значения бытия и жизни, не оставляя надежды что-либо разгадать в них.

Говорят, что последнее знание, позволяющее человеку постичь собственное бытие в универсальном бытии, носит мистический характер. Имеется в виду, что оно уже не доступно обычному разуму, а является результатом некоего переживания.

Но зачем предполагать, что путь мышления заканчивается там, где начинается царство мистики? Конечно, прежнее рационалистическое мышление всегда останавливалось перед мистикой. Оно стремилось двигаться вперед лишь до тех пор, пока имело возможность оставаться в строгих рамках логики. Со своей стороны мистика, где только могла, дискредитировала рационалистическое мышление, дабы не допустить зарождения идеи, будто ей на каком-то этапе надлежит держать перед ним отчет. И тем не менее рационалистическое мышление и мистика, не желающие ничего знать друг о друге, связаны неразрывными узами.

В разуме потребность познания и воля, таинственным образом переплетенные в нас, пытаются прийти к взаимному постижению. Последнее знание, к которому мы стремимся, — это знание жизни. Наше познание рассматривает жизнь снаружи, воля — изнутри. Так как жизнь является последним предметом знания, последнее знание с необходимостью становится осмысленным переживанием жизни. Такое переживание, однако, являет собой процесс, не оторванный и изолированный от разума, а происходящий в недрах его. Только уяснив должным образом свое отношение к познанию, пройдя через него и став в нем логичным, желание окажется способным в той мере, в какой это ему доступно, постигнуть свою собственную сущность в универсальной воле к жизни и в бытии вообще. Если же желание попросту отвергнет необходимость познания, оно скатится на путь неопределенного фантазирования. Познание же, которое, подобно рационализму XVIII века, не признает, что для постижения сущности жизни оно должно в конечном счете вылиться в осмысленное переживание жизни, тем самым отвергает глубокое и элементарно обоснованное мировоззрение.

Таким образом, последовательное, не останавливающееся на полпути мышление так или иначе приходит к живой, логически оправданной и необходимой для всех людей мистике.

Сомнения относительно способности людей к раздумьям о самих себе и окружающем мире, необходимые для мыслящего мировоззрения, оправданы, если иметь в виду современного человека с его резко ослабленной потребностью мыслить. Но современный человек — явление патологическое.

В принципе даже человеку со средними природными задатками присуща способность мышления, превращающая для него создание собственного мыслящего мировоззрения не только в возможность, но и в естественную потребность. Великие просветительские движения античности и нового времени помогают сохранить уверенность в том, что людям присуще элементарное мышление, способное стимулирующе воздействовать на их жизнь и поступки. Наблюдение за людьми и занятия с молодежью еще больше подкрепляют эту веру. Элементарное влечение к созданию для себя мыслящего мировоззрения властно движет нами в период пробуждения потребности в самостоятельных раздумьях. Впоследствии, однако, мы позволяем этому влечению заглохнуть, хотя и ощущаем вполне ясно, что тем самым обедняем себя и в конечном счете становимся менее способными на добрые дела. Мы похожи на родники, которые, засоряясь все больше и больше, вообще перестают давать живительную влагу.

Наше время в большей мере, чем любое другое, игнорировало необходимость охранять эти тысячи родников мышления. Следствием такого пренебрежения явилась та поистине смертельная жажда, от которой мы изнемогаем. Но стоит нам только расчистить мусор, мешающий родниковой воде пробиться на поверхность, как на орошенном песке мертвой пустыни вновь пробудится жизнь.

Конечно, в области мировоззрения, как и в любой другой, есть ведущие и ведомые. С этой точки зрения самостоятельность людей всегда относительна. Весь вопрос в том, на что ориентирована инициатива ведущих — на самостоятельность или на несамостоятельность. Одна влечет за собой эволюцию к истине, другая означает смерть последней.

Призвание каждого человеческого существа состоит в том, чтобы, выработав собственное мыслящее мировоззрение, стать подлинной личностью.

Каким, однако, должно быть мыслящее мировоззрение, чтобы идеи культуры и зиждущиеся на них убеждения могли найти в нем свое обоснование?

Оптимистическим и этическим.

Оптимистично то мировоззрение, которое бытие ставит выше небытия и тем самым утверждает мир и жизнь как нечто ценное само по себе. Такое отношение к миру и жизни порождает стремление относиться к бытию с максимальной бережностью, на какую мы только способны. Упомянутое стремление в свою очередь стимулирует деятельность, направленную на улучшение условий жизни индивида, общества, народов и человечества, — такую деятельность, результатом которой являются внешние достижения культуры; господство духа над силами природы и более высокая социальная организация общества.

Этика — область деятельности человека, направленная на внутреннее совершенствование его личности. Сама по себе она не зависит от того, пессимистично или оптимистично мировоззрение. Но в зависимости от этого сужается или расширяется сфера ее влияния.

В последовательно пессимистическом мировоззрении, как оно предстает нам в мышлении брахманов и Шопенгауэра, этика не преследует цели воздействовать на мир. Она направлена лишь на самосовершенствование индивида, проявляющееся во внутреннем освобождении от мира и его духа. Однако по мере переориентации этики на миро- и жизнеутверждающее мировоззрение сфера ее влияния расширяется. Ее целью теперь становится не только внутреннее совершенствование индивида, но и воздействие последнего на других людей и на весь мир. Свободу от мира и его духа она преподносит человеку уже не как самоцель. По ее представлениям, человек, став внутренне свободным, одновременно должен обрести способность действовать в качестве более одухотворенной и более чистой силы в окружающем мире среди себе подобных и таким образом вносить свой вклад в осуществление идеала всеобщего прогресса.

Итак, культура есть результат взаимодействия оптимистического мировоззрения и этики. По отдельности ни оптимистическое мировоззрение, ни этика не способны породить ее. Оптимизм дает уверенность, что течение событий в мире так или иначе имеет разумную цель, а улучшение условий существования в мире вообще и в обществе в частности содействует духовно-нравственному совершенствованию индивида. Из этического вытекает возможность сформулировать необходимые для воздействия на мир и общество целесообразные принципы и сосредоточить все достижения на духовном и нравственном совершенствовании индивида, являющемся последней целью культуры.

Осознание того, что именно в оптимистическом и в этическом началах когнитивная движущая культуротворческая энергия мировоззрения, проливает свет на вопрос, почему и каким образом иссякают идеалы культуры. Становится очевидным, что нельзя дать исчерпывающий ответ на этот вопрос, руководствуясь аналогиями, почерпнутыми из природы. Трезвый, деловой подход подсказывает иной ответ: идеалы культуры иссякли потому, что не удалось достаточно прочно обосновать оптимистическое и этическое начала в мировоззрении.

Проанализировав процесс зарождения идей культуры и жидущихся на них убеждений, мы обнаружим, что сущность его в том, что оптимистическое или этическое начало в мировоззрении или то и другое вместе каким-то образом обретали большую силу убеждения и стимулировали прогресс культуротворческих идей. При закате культуры имеет место та же причинно-следственная связь, но действие ее носит отрицательный характер. Здание оседает или вообще рушится, так как оптимистический или этический фундамент его становится непрочным. Другой причины упадка при всем желании невозможно отыскать. Все мыслимые идеи культуры и жидущиеся на них убеждения вырастают из

оптимизма и этики. Пока обе эти опоры сохраняют необходимую прочность и устойчивость, зданию ничто не грозит.

Итак, будущее культуры зависит от того, под силу ли окажется мышлению прийти к мировоззрению, способному обосновать оптимизм, то есть миро- и жизнеутверждение и этику более надежно и в более элементарной форме, чем мировоззрения предыдущих эпох.

Нельзя сказать, что мы, люди западного мира, никогда не задумывались над проблемой соответствующего нашей жажде деятельности и очищающего ее мировоззрения. Но мы не могли окончательно сформулировать такое мировоззрение и в результате оказались в плену дезориентированной жажды деятельности. Не давая нам возможности уяснить сущность мира и нашей собственной жизни, дух нашего времени бросает нас в водоворот деятельности. Он непрерывно вынуждает нас служить то тем, то другим целям, то тем, то другим достижениям. Он умышленно разжигает в нас безудержную жажду деятельности, дабы мы не опомнились и не спросили, что же, собственно, общего имеет эта самозабвенная преданность тем или иным целям и достижениям со смыслом мира и смыслом нашей жизни. Так, подобно безродным и никогда не трезвеющим наемникам, мы бредем без мировоззрения во все более сгущающемся мраке жизни, готовые одинаково преданно служить и возвышенному, и низкому. И чем безрадостнее складываются условия в мире, где неистовствует эта авантюристическая жажда действий и прогресса, тем сумбурнее образ мыслей и нелепее действия наемников, согласившихся ей служить.

При сопоставлении нашего мышления с восточным особенно ясно видно, насколько мало связана с углубленными раздумьями свойственная западному миру жажда действий. Последнее по-прежнему занято поисками смысла жизни и неизменно стремится подвести нас к вопросу о смысле нашей неутомимости в практических делах, — вопросу, который мы так упорно продолжаем игнорировать. Мы растерянно останавливаемся перед идеями, приходящими к нам из индийского мышления. Мы восстаем против свойственной им отрешенности от земных дел. Мы чувствуем всю неудовлетворительность и ошибочность идеала бездействия. Инстинктивно мы осознаем, что право на существование имеет не только воля к прогрессу, направленная на духовное совершенствование личности, но и стремление к прогрессу всеобщего и материального.

Про себя мы уповаем на то, что мы, авантюристы миро- и жизнеутверждения, как бы велики и ужасны ни были наши заблуждения, в состоянии обеспечить не только более значительные материальные, но также и более значительные духовно-этические достижения, чем наши оппоненты, находящиеся в плену мировоззрения бездействия.

И тем не менее нам не удастся полностью оправдаться перед этим чуждым нам подходом к жизни, в котором есть нечто величественное, неподвластное нам и захватывающее. Истоки величественности убеждений и взглядов, отражающих подобный подход к жизни, обусловлены тем, что эти убеждения рождены поисками мировоззрения и поисками смысла жизни. У нас же место мировоззрения занимают инстинкты и импульсы действия. Миро- и жизнеотрицающему мировоззрению мы не в состоянии противопоставить мировоззрение миро- и жизнеутверждающее, а мышлению, пришедшему к такой пессимистической концепции бытия, — мышление, способное обосновать оптимистическую концепцию.

Следовательно, пробуждение западного духа должно начаться с осознания всеми людьми — образованными и необразованными — пагубности нынешнего безмировоззренческого состояния. Мы не можем впредь обходиться суррогатами мировоззрения. Отныне всеми нашими делами и помыслами должен

завладеть вопросом о том, на чем же все-таки основывается воля к деятельности и прогрессу, которая толкает нас как на великие, так и на низкие дела и удерживает в состоянии бездумья.

Для перехода от бессмысленного бытия, в плену которого мы находимся, к осмысленному существует лишь один путь: каждому из нас надлежит вновь сосредоточить внимание на собственной сущности и все мы вместе должны задуматься над тем, каким образом наша воля к действию и к прогрессу выводится из того смысла, который мы придаем своей и окружающей нас жизни.

Великая ревизия убеждений и идеалов, которыми и ради которых мы живем, не может совершиться путем внушения людям нашего времени других, лучших сравнительно с нынешними идей. Она возможна лишь при условии, что люди задумаются над смыслом жизни и станут пересматривать и обновлять свои идеалы в соответствии со степенью их разумности с точки зрения смысла, какой мы придаем нашей жизни.

Такое самоосмысление последнего и самого элементарного является единственным надежным критерием. Мои желания и дела обретают смысл и ценность лишь в той мере, в какой цель моей деятельности согласуется со смыслом моей жизни и жизни других людей. Все остальное, каким бы значительным оно ни представлялось благодаря традициям, привычкам и общественному авторитету, суетно и опасно.

Требование вернуться к столь далеким нам теперь раздумьям о смысле жизни звучит поистине как насмешка в условиях, когда народы переживают состояние внутреннего разложения, когда народные страсти и народные безумства достигли столь большой силы и размаха, когда люди страдают от безработицы, нищеты и голода, когда повсюду в мире имеющие власть самым бесстыдным и бессмысленным образом третируют лишенных ее, когда человечество во всех отношениях распадается как единое целое. Но тем не менее только такое самоуглубление людей в состоянии породить силы, способные преодолеть все эти препятствия и эту нищету. Любые другие попытки в этом направлении — меры сомнительные и совершенно недостаточные.

Когда весной прошлогодняя трава лугов уступает место свежей зелени, происходит это потому, что корни растений пускают миллионы новых побегов. Так и для обновления идей, столь необходимого нашему времени, возможен только один путь: все люди должны обновить свои убеждения и идеалы, выведя их из размышлений о смысле жизни и о смысле мира.

Но есть ли гарантия, что удастся инстинктивно присущее нам миро- и жизнеутверждение превратить с помощью мышления в миро- и жизневоззрение, которое явится постоянным и надежным источником силы для осмысленной жизни и деятельности? Почему мы должны совершить то, над чем тщетно билась прежние поколения?

Даже если вновь пробуждающееся мышление придет лишь к несовершенному и неудовлетворительному мировоззрению, то и это мировоззрение как истина, добытая ценою больших усилий, будет представлять прогресс по сравнению с безмировоззренческим состоянием или с каким-либо авторитарным мировоззрением, которое мы вопреки требованиям мышления поддерживаем лишь в силу его внутренних достоинств, не испытывая по-настоящему глубокой и искренней преданности.

Началом любой полноценной духовной жизни является непоколебимая вера в истину и открытое исповедание ее. Даже самое глубокое религиозное чувство не преступает пределов мышления, а непременно коренится в нем, если только достаточно глубоко уходит в себя.

Ценно уже само по себе размышление о смысле жизни. Если оно вновь станет доступным нам, окончательно поблекнут все внушенные тщеславием и страстями идеалы, которые, подобно зловредным сорнякам, буйно разра-

стаются в убеждениях масс. Насколько выиграли бы нынешние условия жизни людей, если бы все мы ежедневно хотя бы по несколько минут своего вечернего времени посвящали размышлениям об окружающей нас Вселенной, мысленно обращаясь к бесконечным звездным мирам, а на похоронах предавались бы раздумьям о загадке жизни и смерти, вместо того чтобы бездумно шествовать за гробом, обмениваясь малозначительными репликами с другими участниками процессии. Внушенные безумием и страстями идеалы тех, кто формирует общественное мнение и оказывает решающее влияние на события общественной жизни, утратили бы власть над людьми. Люди хоть в какой-то мере стали бы задумываться над бесконечным и конечным, бытием и небытием и отыскиали бы в результате такого самоуглубления критерии суждения об истинном и ложном, действительно ценном и призрачном. Раввины древних времен учили, что Царство Божье наступит, если только весь Израиль начнет по-настоящему соблюдать субботу. Насколько вернее было бы сказать, что море несправедливости, насилия и лжи, захлестнувшее ныне все человечество, лишится своей разрушительной силы, если только нам удастся противопоставить ему хоть какое-то подобие раздумий о смысле мира и жизни!

Но не опасно ли побуждать людей к раздумьям о смысле жизни и требовать, чтобы наша жажда действий оправдывалась и облагораживалась такими размышлениями? Не утратим ли мы в результате этого нечто невосполнимое — жизненную активность, порождаемую непосредственностью действий?

Вопрос о том, насколько сильной или слабой будет наша жажда действий, пройдя через горнило раздумий о смысле жизни, отнюдь не решающий вопрос, который надо ставить во главу угла. Ведь разумно и рационально в ней только то, что подчинено смыслу, который мы в состоянии придать нашей жизни. Решающей является не количественная, а качественная сторона деяния. Важно, чтобы наша воля к деятельности пришла к осознанию самой себя и перестала быть слепой.

Но, возможно, мы зайдем в тупик непознаваемости и вынуждены будем сознаться в том, что нам не под силу придать миру и жизни какой-то смысл...

Отправляясь в путь, мышление должно быть готово ко всему, в том числе и к возможности зайти в тупик непознаваемости. Но даже если нашей воле к действию суждено бесконечно и безуспешно сталкиваться с непознаваемостью смысла мира и жизни, то и это горькое разочарование благостнее для нее, чем летаргия бездумья. Ибо уже само это разочарование означает очищение и облагораживание.

Пока что, однако, нет никакой нужды предаваться разочарованию. Мы переживаем миро- и жизнеутверждение как нечто в самом себе необходимое и ценное. Следовательно, допустимо предполагать, что его как-то можно обосновать в мышлении. Данное в нашей воле к жизни, оно должно постигаться в смысле жизни. Не исключено, что фундамент мировоззрения, выражающего миро- и жизнеутверждение, следует заложить не так, как это пытались делать до сих пор. Прежнее мышление намеревалось вывести смысл жизни из смысла мира. Вполне возможно, что нам придется, оставив вопрос о смысле мира нерешенным, вывести смысл нашей жизни из заложенной в нас воли к жизни.

Пусть дороги, по которым нам предстоит идти к цели, еще не видны — направление нашего движения уже ясно. Все мы должны задуматься над смыслом жизни и сообща бороться за создание миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, в котором наша жажда деятельности, столь необходимая и ценная для нас, получит свое оправдание и объяснение, свои ориентиры и закалку, будет углублена и облагорожена и в конце концов обретет способность выдвинуть и осуществить внушенные духом подлинной гуманности окончательные идеалы культуры.

Культура и этика

Философия культуры

Часть вторая

Моей жене,
самому верному моему другу

Kultur und Ethik (1923)

Перевод *Н. А. Захарченко* — предисловие, гл. I—XIII,
Г. В. Колшанского — гл. XIV—XXII

Предисловие

Я взял на себя труд раскрыть трагедию западного мировоззрения.

Еще в студенческие годы меня поражало, что история мысли неизменно толковалась лишь как история философских систем, а не как история борьбы за мировоззрение. Позже, в раздумьях над культурным движением, свидетелем которого я был, мне открылась во всей своей злобешей неумолимости безрадостная картина существующего взаимоотношения между культурой и мировоззрением. Это еще сильнее побуждало меня поставить перед западным мышлением вопрос о том, какие же, собственно, требования оно предъявляло к мировоззрению и как эти требования практически были реализованы. Что останется от достижений философии, если сбросить с нее мишуру учености? Что сможет она нам предложить, если мы потребуем от нее того элементарного, в котором нуждаемся, чтобы утвердить себя в жизни в качестве деятельных и в то же время способных к самоуглублению людей?

Так я вступил в бескомпромиссный конфликт с западным мышлением. Я признавал за ним заслугу поисков мировоззрения, на почве которого единственно и может вырасти глубокая по содержанию и всеобъемлющая по масштабам культура. Оно хотело прийти к миро- и жизнеутверждению и обосновать им необходимость для нас стремиться к действию, прогрессу и к созиданию ценностей. Оно хотело прийти к этике и обосновать ею необходимость для нас поставить нашу жизнь — ради плодотворных деяний — на службу идеям и другой жизни.

Но ему не удалось убедительно и надолго обосновать такое миро- и жизнеутверждающее, этическое мировоззрение, подведя под него логический фундамент. Наша философия порождала лишь неизменно шаткие фрагменты смутно видевшегося ей положительного мировоззрения. Соответственно и наша культура оставалась фрагментарной и лишенной прочного фундамента.

Роковым было то обстоятельство, что западное мышление отказывалось признать неудовлетворительными итоги своих поисков обоснованного положительного мировоззрения. Наше философствование становилось все более и более сложным. Оно утратило связь с элементарными вопросами, встающими перед человеком при его столкновении с жизнью и окружающим миром. Все больше и больше удовлетворения оно находило в разработке учебно-теоретических вопросов философии и в виртуозном овладении философской техникой. Все больше и больше оно пленялось второстепенными проблемами. Вместо музыки подлинной, проникнутой духом творчества, оно зачастую создавало только «капельмейстерскую музыку» * — музыку нередко отличную, но тем не менее всего лишь «капельмейстерскую».

Через эту философию, занимавшуюся только философствованием вместо

* Применяемое в Германии выражение для пренебрежительной характеристики музыкальных сочинений, авторы которых обнаруживают уверенное владение техническими приемами композиции, но в творческом отношении ничего оригинального не демонстрируют и лишь слепо подражают канонизированным образцам. — *Перев.*

того, чтобы бороться за обоснованное логически и применимое практически мировоззрение, мы пришли к состоянию, характеризующемуся отсутствием мировоззрения, а следовательно, и культуры.

Признаки осознания такого положения начинают проявляться все явственнее. Уже там и сям начинают признавать, что философия вновь должна попытаться создать цельное мировоззрение. Обычно это выражается в том, что ее побуждают снова вернуться к «метафизике», то есть сформулировать итоговые воззрения на духовную сущность того мира, в котором она до сих пор старалась вращаться, довольствуясь простым обобщением научных констатаций и осторожных гипотез.

Пробуждение потребности в мировоззрении как потребности в «метафизике» наблюдали не только в философии. На фантастическую «метафизику» вообще появляется спрос, и ее предлагают. Личности, воображающие, будто за их плечами какие-то необычные психические переживания, и утверждающие, что тем самым им удалось заглянуть за «кулисы» сущности явлений, выступают в роли «дарителей» мировоззрения.

Однако ни осторожная академическая, ни претенциозная фантастическая «метафизика» не в состоянии действительно дать нам мировоззрение. Мнение, будто путь к мировоззрению должен вести через «метафизику», является роковым заблуждением, уже изрядно изжившим себя в нашем западном мышлении. Было бы трагично вновь гальванизировать его теперь, когда мы стоим перед необходимостью вырваться из состояния, характеризующегося отсутствием мировоззрения, — состояния, в котором коренятся истоки нашей духовной и материальной нищеты. Не эпигонское и авантюристичное блуждание в лабиринте традиционных, бесперспективных путей может спасти нас. Нет! Только в глубоком теоретическом понимании и практическом осознании значимости проблемы мировоззрения заключена для нас возможность движения вперед.

Поэтому я предпринимаю — первую в таком роде — попытку поставить проблему западного мировоззрения так, чтобы побудить западное мышление отдать себе полный отчет относительно поисков мировоззрения. Прежде чем прилагать новые усилия, оно должно уяснить себе две вещи.

Во-первых, исключительное значение качества мировоззрения, к поискам которого прилагаются усилия. Чего мы хотим? Мы хотим найти в наших представлениях о мире и жизни логическое обоснование разумности миро- и жизнеутверждения и этики, необходимых нам для плодотворных, придающих смысл всей нашей жизни деяний. Если наши поиски мировоззрения будут целиком вращаться вокруг этих двух фундаментальных вопросов, они будут застрахованы от отклонения на побочные тропы и от ложной уверенности в возможности прийти к цели в результате какого-нибудь счастливого стечения обстоятельств. Мышление должно заняться поисками не «метафизики» в уверенности, что тем самым удастся прийти к мировоззрению, а самого мировоззрения с учетом всего, что при этом обнаружится приемлемого в «метафизике». Оно остается элементарным во всех отношениях.

Во-вторых, мышление в своих поисках мировоззрения должно уяснить себе также, в чем, собственно, состоит в конечном счете метод, с помощью которого оно до сих пор стремилось приблизиться к смутно видевшемуся ему положительному мировоззрению. Такой анализ необходим для того, чтобы со всей определенностью решить, сулит ли дальнейшая приверженность прежнему пути какие-либо перспективы на успех. Нашей философии уже давно следовало подвергнуть анализу путь, по которому она шла в своих поисках мировоззрения. Она не сделала этого. Поэтому она безуспешно вращалась по кругу.

Метод, к которому западное мышление прибегало до сих пор в поисках мировоззрения, был обречен на бесплодность, ибо он состоял не в чем ином, как в толковании мира в смысле миро- и жизнеутверждения. Миру приписыва-

лось сознание, позволявшее постигать цели человечества и человека как цели рациональные, наполненные смыслом. Такое толкование присуще всей западной философии. Немногочисленные мыслители, которые осмеливаются толковать проблемы бытия не по-западному и решительно ставить под вопрос миро- и жизнеутверждение или этику, составляют побочные течения, не оказывающие никакого влияния на характер основного потока.

То, что метод, к которому прибегает западное мышление, состоит в оптимистически-этическом толковании мира, отнюдь не так уж очевидно, ибо мир толкуется в этом духе не всегда открыто. Зачастую оптимистически-этическое толкование его обосновывается выводами теории познания; зачастую выступает в облачении «метафизики»; а зачастую так тонко переакцентируется, что вообще не воспринимается как таковое. Лишь отдав себе отчет в том, что западное мышление ни к чему другому не стремится, кроме как к обоснованию миро- и жизнеутверждающего и этического по характеру мировоззрения, можно прийти к осознанию той истины, что оно в своей теории познания, в своей метафизике и вообще во всех своих шахматных ходах — сознательно или подсознательно — руководствуется стремлением хоть как-нибудь и хоть в какой-нибудь мере истолковать мир в смысле миро- и жизнеутверждения и этики. Действует ли оно при этом открыто или тайно, умело или неуклюже, честно или злокозненно, не играет никакой роли. Западное мышление нуждается в этом толковании, чтобы быть в состоянии придать смысл человеческой жизни. Из мировоззрения должно следовать жизневоззрение. Другой путь во внимание не принимался.

Однако полным самосознание западного мышления станет лишь тогда, когда последнее перешагнет свои собственные рамки и подвергнет критическому анализу поиски мировоззрения в том их виде, как они проявляются в мышлении человечества. Слишком долго мы занимались лишь ранжированием наших философских систем и игнорировали то обстоятельство, что существует всемирная философия, в отношении которой наша западная составляет лишь часть. Если, однако, философию воспринимать как средство борьбы за мировоззрение и стремиться к тем элементарным убеждениям, которые она должна обосновать и углубить, то тогда нельзя будет обойтись без полемики нашего мышления с восточным мышлением индийцев и китайцев. Восточное мышление представляется нам чуждым, так как оно, с одной стороны, еще продолжает оставаться мифическим и наивным, а с другой — неожиданно обнаруживает эволюцию к утонченно критическому и надуманному. Но это ничего не значит. Существенная функция мышления — борьба за мировоззрение. Форма играет второстепенную роль. Наша западная философия, если судить о ней по ее конечным и непосредственным выводам, намного наивнее, чем мы себе представляем. Только это не так бросается в глаза, потому что мы овладели искусством облекать самые простые мысли в слишком мудреные формулировки.

У индийцев нам противостоит мировоззрение миро- и жизнеотрицания. То, как оно обосновывается в мышлении, способно утвердить нас в нашем предубеждении, будто миро- и жизнеутверждение в том виде, как мы, люди Запада, склонны его принять, представляет собой нечто более или менее само собой разумеющееся.

Характерные для индийской мысли проявления взаимного притяжения и взаимного отталкивания между миро- и жизнеотрицанием, с одной стороны, и этикой — с другой, позволяют нам взглянуть на этическую проблему под углом зрения, недоступным для западного мышления.

Нигде проблема миро- и жизнеутверждения сама по себе и в соотношении с этикой не воплощена в такой элементарной и всеобъемлющей форме, как в китайской мысли. Лао-цзы, Чжуан-цзы, Конфуций, Мэн-цзы, Ле-цзы и другие являются мыслителями, излагающими мировоззренческие проблемы, над раз-

решением которых бьется наше западное мышление, в чуждой нам, но постижимой и не оставляющей нас безучастными форме. Полемизируя с ними, мы полемизируем с самими собой.

Поэтому я и считаю, что западное мышление в своих поисках мировоззрения должно стремиться к ясности относительно самих поисков, неизменно ориентируясь на мышление большинства.

Мое решение проблемы сводится к тому, что мы должны взять на себя смелость отказаться от оптимистически-этической интерпретации мира в любой ее форме. Если мы будем брать мир таким, каков он есть, то тогда окажется невозможным придавать ему смысл, который освящал бы цели и задачи деятельности человека и человечества. Ни миро- и жизнеутверждение, ни этику нельзя обосновать тем, что дает нам наше познание мира. В мире нельзя обнаружить ничего такого, что напоминало бы разумную эволюцию, в ходе которой наши деяния приобретают смысл. Этическое также никоим образом не проявляется в мировых событиях. Единственный прогресс познания выражается в том, что мы все детальнее можем описывать явления, из которых складывается окружающий мир. Постигнуть смысл великого целого — а именно это и является задачей мировоззрения — нам не дано. Следовательно, последнее откровение познания сводится к тому, что мир предстает нам во всех отношениях загадочным проявлением универсальной воли к жизни.

Я полагаю, что являюсь первым представителем западной мысли, который осмеливается признать этот ошеломляющий результат познания и настроен абсолютно пессимистически по отношению к нашему знанию мира, одновременно не отказываясь тем самым от миро- и жизнеутверждения и этики. Пессимизм относительно возможности познания мира не означает, однако, для меня безнадежного сползания к скептицизму, который подобно неуправляемому, полузатонувшему судну носит нас по морю жизни. В своем пессимизме я усматриваю акт искренности, который мы должны проявить, чтобы продолжить путь к неясно вырисовывающемуся перед нами положительному мировоззрению. Любое мировоззрение, не вытекающее из пессимизма относительно возможности познания мира, искусственно и надуманно, ибо оно зиждется на недопустимом толковании мира.

Осознав характер связи, существующей между мировоззрением и жизневоззрением, мышление в состоянии соединить друг с другом пессимизм в отношении познания мира и приверженность миро- и жизнеутверждению и этике. Жизневоззрение находится не в такой зависимости от мировоззрения, какой она представляется не критическому уму. Оно не чахнет, пустив корни в не соответствующее мировоззрение. Оно не вытекает из познания, хотя и стремится найти в нем свое обоснование. Оно может опираться на самого себя, ибо коренится в нашей воле к жизни.

Миро- и жизнеутверждение и этика даны нам в нашей воле к жизни. В ней они обретают ясность в той мере, в какой она осознает самое себя и свое отношение к миру. Прежнее рациональное мышление стремилось познать мир и в ходе этого процесса постигнуть высшие побуждения нашей воли к жизни как побуждения, преисполненные целесообразности с точки зрения всего мироздания и эволюции мира. Подобная попытка оказалась нереализуемой. Нам не предназначено постигнуть мир и самих себя в такой взаимной гармонии. По наивности мы полагали, что жизневоззрение должно содержаться в мировоззрении. Факты не подкрепляют такого взгляда. Здесь причина того, что наше мышление скатывается к дуализму, с которым ему никогда не совладать. Это дуализм мировоззрения и жизневоззрения, познания и желания.

В этот дуализм в конечном счете упиралось решение всех проблем, над которыми билось человеческое мышление. Все, что появлялось мировоззренческого в мышлении человечества — как в мировых религиях, так и в философии, —

представляет собою цепь попыток преодолеть этот дуализм. Его то ослабляют, чтобы все-таки можно было принять единое, монистическое мировоззрение, то с ним смиряются, стремясь, однако, превратить его в драму с монистической развязкой.

Бесчисленны попытки мышления преодолеть этот дуализм. Все, что предпринималось им в данном направлении, достойно глубокого уважения — даже потрясающая наивность, проявляемая им при этом, и бессмысленное насилие, к которому оно прибегало, заслуживают такого отношения. Ибо мышление при этом всегда действовало по внутренней необходимости: оно стремились вытащить положительное жизневоззрение из пропасти дуализма.

Однако такое систематически практикуемое третирование проблемы не дает решения, которое хоть в какой-то мере удовлетворило бы наше мышление. В сущности, нас хотят перевести через упомянутую пропасть по зыбким снежным мостам.

Вместо того, чтобы пытаться преодолеть пропасть с помощью насильственной логики и грубого фантазирования, мы должны докопаться до существа проблемы и воспринять ее так, как она предстает нам непосредственно в фактах. Преодолеть дуализм — значит не стремиться устранить его из мира, а воспринять его как нечто, неспособное больше нам вредить. К указанной цели мы придем, если отбросим все ухищрения и все заблуждения мышления и осознаем непреложность того факта, что мы не в состоянии привести жизневоззрение в соответствие с мировоззрением и поэтому должны решиться поставить первое над вторым. Данное нам в нашей воле к жизни желание выходит за рамки нашего познания мира. Решающим для нашего жизневоззрения является не познание нами мира, а определенность желания, данного нам в нашей воле к жизни. В природе бесконечный дух противостоит нам как загадочно созидательная сила. Воплощенный в нашей воле к жизни, он проявляется в нас как миро- и жизнеутверждающее и как этическое желание.

Наше отношение к миру, как оно выражается в определенности нашей воли к жизни, когда она стремится познать себя в мышлении, — это и есть мировоззрение. Мировоззрение вытекает из жизневоззрения, а не жизневоззрение из мировоззрения.

Следовательно, новое рациональное мышление не гонится за призрачной целью постижения смысла мироздания. Рассматривая познание мира как нечто никогда для нас не достижимое, оно стремится получить ясность относительно присутствующей нам воли к жизни.

Итак, проблема мировоззрения, сведенная к фактам и постигнутая беспредпосылочным рациональным мышлением, может быть сформулирована таким образом: «Как относится моя воля к жизни, становясь мыслящей, к самой себе и к миру?» Ответ гласит: «Из внутреннего побуждения, стремясь быть верной самой себе и остаться последовательной в отношении самой себя, наша воля к жизни вступает в такое отношение с нашим собственным бытием и со всеми окружающими его проявлениями воли к жизни, которое определено идеей благоговения перед жизнью».

Благоговение перед жизнью, *veneratio vitae*, является наиболее непосредственным и одновременно наиболее глубоким проявлением моей воли к жизни.

В благоговении перед жизнью познаваемое мною переходит в переживаемое. Следовательно, у непосредственного миро- и жизнеутверждения, присущего мне, поскольку я являюсь воплощением воли к жизни, нет никакой причины конфликтовать с самим собою, когда моя воля к жизни, становясь мыслящей, оказывается не в состоянии понять смысл мироздания. Несмотря на отрицательный результат познания, мне надлежит сохранять и углублять миро- и жизнеутверждение. Моя жизнь в самой себе носит свой смысл, который состоит в том, что я живу высшей идеей, проявляющейся в моей воле к жизни, — идеей

благоговения перед жизнью. Благодаря ей я придаю значимость своей жизни и всем окружающим меня проявлениям воли к жизни, побуждаю себя к деятельности и создаю ценности.

Этика вырастает из того же корня, что и миро- и жизнеутверждение. Ибо и этика — не что иное, как благоговение перед жизнью. Благоговение перед жизнью внушает мне основной принцип нравственного, заключающийся в том, что добро состоит в сохранении жизни, ее стимулировании и усилении, а зло — в уничтожении жизни, нанесении ей ущерба и создании препятствий на ее пути. Утверждение мира, то есть утверждение воли к жизни, проявляющейся вокруг меня, возможно только благодаря тому, что я самого себя посвящаю другой жизни. По внутреннему побуждению, не понимая смысла мироздания, я действую в мире и воздействую на него, создавая ценности и исповедуя нормы этики. Ибо в миро- и жизнеутверждении и в этике я исполняю волю универсальной воли к жизни, проявляющейся во мне. Я проживаю свою жизнь в Боге, в таинственной этической божественной личности, которую я не могу познать в мире, а лишь переживаю в самом себе как некую таинственную волю.

Итак, беспредпосылочное рациональное мышление опирается в мистику. Отношение к многообразным проявлениям воли к жизни, которые все вместе составляют мир, в духе благоговения перед жизнью — это этическая мистика. Любое глубокое мировоззрение — мистика. Ведь существо мистики в том, что из моего непосредственного, наивного бытия в мире благодаря размышлению над сущностью Я и мироздания вырастает духовная преданность таинственной бесконечной воле, проявляющейся в универсуме.

Эта мироутверждающая, этическая, деятельная мистика с давних пор смутно виделась западному мышлению. Но оно не могло прийти к ней, так как в своих поисках мировоззрения неизменно скатывалось на ложный путь оптимистически-этического толкования мира вместо того, чтобы непосредственно задуматься над отношением, в которое человек вступает с миром по внутреннему убеждению глубочайшей определенности своей воли к жизни.

Еще в юности я осознал, что любое мышление, не останавливающееся на полпути, приходит к мистике. В тиши дебрей Африки я смог практически убедиться в истинности этой мысли и соответственно выразить ее.

Поэтому я с надеждой выступаю в качестве обновителя беспредпосылочного рационального мышления. Разумеется, я знаю, что наше время не имеет абсолютно никакого отношения к чему-либо, что хоть в какой-то мере «рационалистично», и склонно считать любое проявление этого «рационалистичного» заблуждением XVIII века. Так или иначе, однако неизбежно придет понимание того, что мы должны вновь начать там, где остановился XVIII век. Все, чем был отмечен период, разделяющий то и наше столетия, является интермеццо мысли — интермеццо с исключительно интересными и богатыми моментами, но все-таки лишь роковое интермеццо. Его неизбежным концом явилась наша деградация к состоянию, характеризующемуся отсутствием мировоззрения и культуры и предопределяющему всю духовную и материальную нищету, в условиях которой мы влачим свое существование.

К обновлению нашего мировоззрения может привести лишь мышление, внушенное неумной жадной истины и подлинным мужеством. Только такое мышление способно проследить, как рациональное, если оно последовательно и бескомпромиссно, с необходимостью переходит в иррациональное. Миро- и жизнеутверждение и этика иррациональны. Они не вытекают из соответствующего познания сущности мира, а являются концепцией нашего отношения к миру, следующей внутренней потребности нашей воли к жизни.

Что означает деятельность в соответствии с упомянутой концепцией для эволюции мира, мы не знаем. Мы также не в состоянии объективно регламентировать эту деятельность и должны поэтому определение ее форм и масшта-

бов целиком предоставить индивиду. В любом отношении, следовательно, миро- и жизнеутверждение и этика иррациональны, и мы должны иметь мужество признать это.

Будучи последовательным до конца, рациональное мышление приходит к логически необходимому иррациональному. Это парадокс, предопределяющий всю нашу духовную жизнь. Попытка обойтись без этого иррационального приводит к возникновению безжизненных, лишенных какой-либо ценности мировоззрения и жизневоззрения.

Всякое значимое убеждение иррационально и носит энтузиастический характер, так как оно не предопределяется познанием мира, а выходит из освященного мыслью переживания воли к жизни, благодаря которому мы выходим за рамки любого познания мира. Это и есть то, что до конца последовательное рациональное мышление воспринимает как правду или истину, которой мы должны жить. Путь к подлинной мистике ведет через рациональное мышление к глубокому переживанию мира и нашей воли к жизни. Мы все опять должны осмелиться стать «мыслящими», чтобы прийти к мистике, являющейся единственно непосредственным и единственно глубоким мировоззрением. Все мы должны идти в познании до тех пор, пока оно не перейдет в переживание мира. Все мы должны через мышление стать религиозными.

Это вразумляющее мышление должно стать силой, способной господствовать над всеми нами. Все ценные идеи, в которых мы нуждаемся, проистекают из него. Ни в каком другом горниле, кроме горнила мистики благоговения перед жизнью, не может быть вновь закален притупившийся меч идеализма.

В концепции благоговения перед жизнью заключено элементарное представление об ответственности, которое мы должны усвоить в качестве естественной нормы; в ней действуют силы, заставляющие нас пересмотреть и облагородить наши индивидуальные, социальные и политические воззрения.

Кроме того, только концепция благоговения перед жизнью способна породить новое правосознание. Ведь нищета наших политических и социальных условий жизни состоит по большей части в том, что юристы — как профессионалы, так и дилетанты — не представляют себе живого и непосредственного понятия права. В век рационального мышления предпринимались поиски такого понятия права. Рационалисты того времени пытались сформулировать данные в сущности человека основные права и добиться их признания. Позже такие попытки уже не предпринимались. На смену естественному праву пришло право исторически обоснованное. В конце концов мы стали довольствоваться чисто техническим правом. Это было интермеццо в области права, последовавшее за веком рационального мышления.

Наступило безотрадное время опровержения, выхолащивания и деморализации правосознания. Мы живем в период отсутствия права. Парламенты легкомысленно фабрикуют противоречащие праву законы. Государства обходятся со своими подданными по собственному произволу, нисколько не заботясь о сохранении у людей хоть какого-то ощущения права. Попадая же под власть чужих народов, люди вообще оказываются вне закона. Их лишают естественного права на родину, на свободу, на жилище, на имущество, на заработок, на пропитание и на все другое. В результате вера в право оказалась у нас совершенно подорванной.

Началось это с того момента, когда мы отказались от поисков естественного, обоснованного в рациональном мышлении представления о праве.

Следовательно, и в праве не остается ничего другого, кроме как возобновить движение вперед с того рубежа, на котором остановилось рациональное мышление XVIII века. Мы должны приступить к поискам такого понятия права, в основе которого лежала бы некая непосредственная, вытекающая из мировоззрения идея. Нам надлежит вновь установить неотъемлемые челове-

ские права — человеческие права, обеспечивающие каждому максимальную свободу его индивидуальности внутри собственного народа, человеческие права, защищающие его жизнь и его человеческое достоинство от любого возможного посягательства извне.

Юристы допустили упадок права и правосознания. Но они здесь ни при чем. Просто в мышлении их времени отсутствовало представление о том, на чем должно базироваться живое понятие права. Право стало жертвой отсутствия мировоззрения, и лишь на почве нового мировоззрения оно сможет снова возродиться. Оно должно вытекать из некоего основного представления о нашем отношении ко всему живому как таковому — из никогда не иссякающего и никогда не загрязняющегося источника. Таким источником является благоговение перед жизнью.

Право и этика вытекают из одной и той же идеи. Право — это все объективно кодифицируемое в благоговении перед жизнью, этика — то, что уже больше не нуждается в кодификации. Фундаментом права является гуманность.

Было бы глупостью пытаться отрицать связь, существующую между правом и мировоззрением. Мировоззрение является зародышем всех идей и убеждений, которые определяют образ действий индивида и общества.

Самолеты ныне мчат человека по воздуху над землей, на которой хозяйничают голод и разбойничьи банды. Этот гротескный прогресс характерен не только, например, для Китая, но, в сущности, для всего человечества. В нормальный прогресс этот гротескный может превратиться лишь при условии, если доминирующим станет образ мыслей, способный через этику вновь внести порядок в хаос, в котором пребывает ныне человечество. В конечном счете целесообразное может быть реализовано только через этическое.

Какой парадоксальный круг! Последовательное рациональное мышление приходит к логически необходимому иррациональному и субъективному — этическому миро- и жизнеутверждению. В свою очередь рациональное с точки зрения создания условий для существования человека и человечества, то есть объективно целесообразное в этой области, осуществимо только при условии, если индивиды побудят себя преодолеть иррациональное и субъективное. Иррациональный принцип, которым вооружает нас рациональное мышление, является единственно рациональным и целесообразным принципом деятельности человека. Таким образом, рациональное и иррациональное, объективное и субъективное вытекают одно из другого и переходят обратно одно в другое. Только в том случае, если этот парадоксальный взаимопереход осуществляется без помех, возникают нормальные условия существования для человека и человечества. Если же он нарушается, то развивается аномалия.

Итак, в этой книге я раскрыл трагедию предпринимавшихся до сих пор поисков мировоззрения и сам вступил на новый путь к его обретению. В то время как западное мышление не пришло ни к какой цели, так как не решилось энергично вторгнуться в пустыню скептицизма, порожденного тщетностью попыток познания мира, я преодолеваю эту пустыню с твердой верой в успех. Ведь это, в сущности, всего лишь узкая полоса, за которой простирается вечно зеленый оазис элементарного мировоззрения, вытекающего из мышления о воле к жизни. Стремясь проложить новый путь к мировоззрению, я, конечно, сознаю, что тем самым лишь логически связываю воедино и додумываю до конца те разнообразные наметки этого образа мышления, которые в разрозненном виде были сделаны в ходе предшествовавших поисков мировоззрения.

Но в эту книгу я вкладываю и свою убежденность в том, что человечество должно обновиться в новом мировоззрении, если оно не хочет погибнуть. Я выражаю в ней также свою веру в то, что такой перелом наступит лишь в том случае, если мы решимся стать мыслящими людьми.

Должно наступить новое Возрождение, намного более всеобъемлющее, чем то, к которому мы поднялись из средних веков, — великое Возрождение, в котором человечество откроет, что этическое является высшей правдой и высшей целесообразностью, и тем самым освободится от убогого представления о действительности, в плену которого до сих пор находилось.

Я хотел бы, чтобы мне было суждено стать скромным подготовителем этого Возрождения и чтобы моя вера в новое человечество подобно факелу осветила наше мрачное время. У меня достаточно мужества для этого, ибо я уверен, что мне удалось все же гуманизм, считавшийся до сих пор лишь благородным чувством, обосновать в вытекающем из элементарного мышления, доступном для всеобщего постижения мировоззрении. В результате он обрел силу убеждения, которой у него раньше не было, и способен энергично и последовательно оппонировать действительности и проявить себя в ней.

* * *

Две уже написанные части моей философии культуры — «Упадок и возрождение культуры» и «Культура и этика» — будут дополнены еще двумя работами. В одной из них — она будет озаглавлена «Мировоззрение благоговения перед жизнью» — я изложу само это мировоззрение, которое я ранее эскизобразно освещал лишь под углом зрения резюмирования всех предыдущих поисков мировоззрения. В другой задуманной работе речь пойдет о культурном государстве.

Просмотр корректур и на этот раз осуществили моя жена и мой друг Карл Лейер, за что я им вновь выражаю свою искреннюю благодарность.

Альберт Швейцер

Июль 1923 года

I. Кризис культуры и его духовная причина

Наша культура переживает тяжелый кризис.

Обычно считают, что этот кризис порожден войной. Однако такое утверждение ошибочно. Война и все, что с нею связано, — лишь проявление состояния бескультурья, в котором мы находимся. В государствах, не участвовавших в войне и не испытавших на себе ее непосредственного воздействия, устои культуры также заколебались — хотя и не столь явственно, как в тех странах, которые пострадали от последствий войны, единственной в своем роде по масштабам духовного и материального ущерба.

Можно ли, однако, утверждать, что мы с живым участием относимся к судьбам культуры, что мы задумываемся над ее упадком и над перспективами выхода из тупика? Едва ли. Остроумные люди, сами блуждающие в дебрях истории культуры, стремятся внушить нам, что культура является чем-то данным от природы, чем-то таким, что у определенных народов в определенные эпохи расцветает, а затем с необходимостью увядает, в результате чего все новые культурные народы должны приходить на смену своим предшественникам. Разумеется, когда подобные люди, вооружившись своей теорией, пытаются решить вопрос о наших преемниках, они испытывают некоторое затруднение, ибо им не удастся назвать ни одного народа, который можно было бы хоть в какой-то мере считать способным к выполнению такой миссии. Все народы земного шара в сильной степени испытали на себе влияние как нашей культуры, так и нашего бескультурья. Они в той или иной мере разделяют нашу судьбу, и ни у одного из них невозможно встретить идеи, которые могли бы вызвать к жизни сколько-нибудь значительное самобытное культурное движение.

Оставим в стороне остроумие и интересные культурно-исторические экскурсы и по-деловому займемся проблемой своей ущербной культуры. Каков характер вырождения нашей культуры и почему оно наступило?

Прежде всего здесь напрашивается довольно элементарная констатация. Роковым для нашей культуры является то, что ее материальная сторона развилась намного сильнее, чем духовная. Равновесие ее нарушено. Под воздействием открытий, которые в невиданной ранее степени ставят нам на службу силы природы, условия жизни индивидов, общественных групп и государств подверглись радикальному преобразованию. Наши познания обогатились, а возможности возросли в масштабах, которые ранее вряд ли могли бы считаться мыслимыми. Благодаря этому перед нами открылись перспективы обеспечить в некоторых отношениях намного лучшие, по сравнению с прежними, условия существования человека. Восторгаясь успехами науки и практики, мы — увы! — пришли к ошибочной концепции культуры. Мы переоцениваем ее материальные достижения и не признаем значения духовного начала в той мере, в какой следовало бы. Но вот мы сталкиваемся с фактами, и они все больше заставляют нас задумываться. Беспощадно суровым языком они говорят нам, что культура, развивающая лишь материальную сторону без соответствующе-

го прогресса духовного, подобна кораблю, который, лишившись рулевого управления, теряет маневренность и неудержимо мчится навстречу катастрофе.

Главное в культуре — не материальные достижения, а то, что индивиды постигают идеалы совершенствования человека и улучшения социально-политических условий жизни народов и всего человечества и в своих взглядах постоянно руководствуются этими идеалами. Лишь в том случае, если индивиды в качестве духовных сил будут работать над совершенствованием самих себя и общества, окажется возможным решить порождаемые действительностью проблемы и обеспечить благотворный во всех отношениях всеобщий прогресс. Будут ли материальные достижения несколько большими или несколько меньшими, не является для культуры решающим. Ее судьба определяется тем, в какой мере убеждения людей сохраняют власть над фактами. Результат плавания зависит не от того, быстрее или медленнее продвигается корабль, идет ли он под парусами или приводится в движение паром, а от того, будет ли правильным его курс и исправным его рулевое управление.

Наши великие материальные достижения привели к коренным изменениям условий жизни индивидов, общества и народов. Для того чтобы действительно стать прогрессом в плане подлинной культуры, они должны предполагать повышение требований к воззрениям на культуру, подобно тому как увеличение скорости корабля требует большей надежности руля и всего механизма управления. Успехи теоретического познания и практики воздействуют на нас почти наравне с природными явлениями, и не в нашей власти регулировать их так, чтобы они оказывали во всех отношениях благоприятное влияние на условия, в которых мы живем. Они выдвигают перед индивидами, обществом и народами проблемы одна сложнее другой и несут с собой опасности, не поддающиеся заблаговременному измерению. Как ни парадоксально это звучит, успехи теоретического познания и практики не облегчают, а затрудняют развитие подлинной культуры. Более того, открывшаяся нашему взору картина развития культуры за время существования нашего и двух предыдущих поколений заставляет, пожалуй, даже усомниться в том, что культура вообще еще мыслима перед лицом материальных достижений, как они перед нами предстают.

В наиболее общем виде угроза культуре, таящаяся в материальных достижениях, состоит в том, что массы людей в результате коренного преобразования условий их жизни из свободных превращаются в несвободных. Те, кто обрабатывал свою землю, становятся рабочими, обслуживающими машины на крупных предприятиях; ремесленники и люди делового мира превращаются в служащих. Все они утрачивают элементарную свободу человека, живущего в собственном доме и непосредственно связанного с кормилицей землей. Кроме того, в новых условиях им больше не присуще живое, несокрушимое сознание ответственности людей, занимающихся самостоятельным трудом. Следовательно, условия их существования противостественны. Теперь они ведут борьбу за существование, будучи лишены более или менее нормальных условий, когда каждый, идет ли речь о борьбе с природой или о конкуренции людей, может пробить себе дорогу благодаря своим способностям. Напротив, они считают, что необходимо объединиться и образовать таким образом силу, способную добиться лучших условий существования. В итоге складывается психология несвободных людей, в которой идеалы культуры уже не выступают в необходимой чистоте, а искажаются интересами борьбы.

До известной степени все мы являемся в современных условиях несвободными людьми. К какому бы сословию мы ни принадлежали, нам с каждым десятилетием, если не с каждым годом, приходится вести все более трудную борьбу за существование. Физическое и психическое перенапряжение или то и другое вместе стало нашим уделом, и мы не в состоянии полностью восстанавливать свои силы. Наша духовная несамостоятельность увеличивается в той же

мере, что и материальная. На каждом шагу мы попадаем в самые различные формы зависимости, равных которым по всеобъемлемости и силе люди раньше не знали. Непрерывно совершенствующиеся экономические, социальные и политические организации все больше подчиняют нас своей власти. Постоянно укрепляющее свою организацию государство все более решительно и всеобъемлюще повелевает нами. Таким образом, наше личное бытие во всех отношениях принижено. Быть личностью становится для нас все труднее.

Так успехи нашей внешней культуры приводят к тому, что индивиды, несмотря на все преимущества, которые сулят им эти успехи, во многих отношениях утрачивают способность к постижению подлинной культуры.

Кроме того, именно успехи материальной культуры столь невероятно обостряют социальные и политические проблемы. Стремление разрешить современные социальные проблемы втягивает нас в классовую борьбу, которая подрывает и разрушает наши экономические и государственные устои. Машина и мировая торговля явились в конечном счете именно теми факторами, которые привели к мировой войне. Изобретения же, давшие в наши руки столь огромную разрушительную силу, сделали войну настолько опустошительной, что и побежденный и победитель оказались ввергнутыми ею в состояние разрухи на многие, не поддающиеся точному исчислению годы. Именно технические достижения позволили нам овладеть приемами и способами убийства на расстоянии и осуществлять массовое истребление людей в такой мере, что мы растоптали последние остатки присущего нам человеколюбия и стали воплощением слепой воли, которая, обслуживая совершенные средства уничтожения, утратила способность отличать в своей смертоносной деятельности воевавших от невоевавших.

Следовательно, материальные достижения — это еще не культура, они становятся ею лишь в той мере, в какой их удастся поставить на службу идее совершенствования индивида и общества. Мы же, ослепленные успехами теоретического познания и практики, не задумывались над тем, на какой опасный путь вступили, игнорируя духовную сущность культуры, наслаждались чувством наивного удовлетворения нашими грандиозными материальными достижениями и пришли в результате к невероятно выхолощенной концепции культуры. Мы верили фактам, которые свидетельствовали об имманентном прогрессе. Вместо того чтобы сформулировать разумные идеалы и направить усилия на преобразование действительности в соответствии с ними, мы, обольщенные тщеславной уверенностью в нашем знании действительности, думали обойтись взятыми из действительности опошленными идеалами. В результате мы утратили всякую власть над фактами.

Итак, именно в то время, когда духовная сущность культуры так необходима нам во всей своей специфической силе, мы обрекли ее на прозябание.

Как, однако, могло случиться, что мы дошли до такой крайней степени пренебрежения духовной сущностью культуры?

Чтобы постичь это, необходимо вернуться к тем временам, когда духовное начало было еще органически присуще культуре, непосредственно входя в ее понятие. Такой экскурс в историю приведет нас в XVIII век. У рационалистов, пытавшихся все выводить из разума и все строить в соответствии с доводами разума, мы находим выраженное в элементарной форме убеждение в том, что характер взглядов составляет существо культуры. Конечно, и они уже находясь под впечатлением современных им достижений теоретического познания и практики и придают соответствующее значение материальной стороне куль-

туры. Однако для них все еще является само собой разумеющимся, что существенное и ценное в культуре — ее духовная сторона. Их интересует прежде всего духовный прогресс человека и человечества. В него они верят со всей силой своего оптимизма.

Величие людей века Просвещения в том, что они выдвигают идеалы совершенствования индивида, общества и всего человечества и с энтузиазмом отдают себя целиком борьбе за их осуществление. Сила, на которую они полагаются при осуществлении своих идеалов, — убеждения людей. Они требуют от интеллекта, чтобы он преобразовал людей и условия их жизни, и верят, что он сильнее слепых фактов.

Откуда же они черпают побудительные мотивы для формулирования столь высоких идеалов культуры и уверенность в возможности их осуществления? Из своего мировоззрения.

Мировоззрение рационализма оптимистично и этично. Его оптимизм состоит в признании некоей всеобщей целесообразности, управляющей миром и предполагающей его совершенствование. Эта целесообразность сообщает смысл и значение любым усилиям человека и человечества, направленным на достижение духовного и материального прогресса, и одновременно служит залогом успеха.

Этично мировоззрение рационализма потому, что рассматривает этическое как нечто данное разумом и в соответствии с этим требует от человека, чтобы он, презрев свои эгоистические интересы, целиком отдался идеалам, которые надлежит осуществить, и рассматривал этическое как всеобъемлющий критерий. Гуманистический образ мыслей является для рационалистов идеалом, изменить которому их не заставят никакие соображения.

Когда на рубеже XVIII и XIX столетий началась реакция против рационализма и он стал подвергаться критике, его оптимизму приписывалась примитивность, а его этике — сентиментальность. Тем не менее рационализм при всем своем несовершенстве сделал для приобщения людей к основанным на разуме идеалам культуры столько, сколько не могло сделать ни одно из критиковавших его последующих идейных течений. Незаметно, но неуклонно сила рационалистической концепции культуры иссякала. По мере того как мировоззрение рационализма оттеснялось на второй план, господствующей становилась апелляция к действительности, пока наконец с середины XIX столетия люди не перестали черпать свои идеалы культуры и гуманности в разуме, обратившись всецело к действительности и в результате оказавшись перед неизбежностью все большего сползания к состоянию, характеризующемуся отсутствием культуры и гуманности. Это наиболее очевидный и важный факт, который можно констатировать на основе знакомства со всей историей нашей культуры.

О чем он говорит? О том, что между культурой и мировоззрением существует тесная связь. Культура является продуктом оптимистически-этического мировоззрения. Лишь в той мере, в какой действительно миро- и жизнеутверждающее и одновременно этическое мировоззрение, идеалы культуры выкристаллизовываются и занимают доминирующее положение во взглядах индивида и общества.

Сам факт, что этой внутренней связи между культурой и мировоззрением не уделялось внимания, какого она заслуживала, объясняется тем, что нам лишь в малой степени свойственно по-настоящему задумываться над сущностью культуры.

Что такое культура? Культура — совокупность прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному совершенствованию индивида как прогрессу прогрессов.

Стремление к прогрессу во всех областях и направлениях человек черпает

в оптимистическом мировоззрении, которое утверждает мир и жизнь как нечто само по себе ценное и побуждает поэтому относиться к бытию — в той мере, в какой последнее поддается нашему воздействию, — как к высшему благу. Отсюда вытекают направленное на улучшение условий существования индивидов и общества, народов и человечества желание действовать, надежда на высокий смысл такого действия и, наконец, само действие. А оно ведет к господству духа над силами природы, к завершению религиозного, социально-экономического и практического приобщения людей к общественному бытию, ведет к духовному совершенствованию человека и общества.

Только миро- и жизнеутверждающее, то есть оптимистическое, мировоззрение способно побудить человека к действию во имя культуры, и только этическое мировоззрение обладает силой удержать человека в этом действии, заставив его пренебречь эгоистическими интересами и постоянно ориентируя его на духовное и нравственное совершенствование индивида как на решающую цель культуры. Следовательно, только единство миро- и жизнеутверждения и этики способно дать идеалы подлинной, совершенной культуры и побудить взяться за их осуществление.

Если культура остается несовершенной или даже переживает упадок, то объясняется это в конечном счете тем, что либо миро- и жизнеутверждающее начало мировоззрения, либо его этика, либо и то и другое вместе остались неразвитыми или деградировали.

Именно это и произошло с нами. Не подлежит никакому сомнению, что мы утратили необходимые для культуры этические принципы.

В течение многих десятилетий мы все больше приучаем себя пользоваться относительными этическими критериями и избегать этического толкования любых проблем. Отказ от последовательной этической оценки вещей мы истолковываем как прогресс нашей объективности.

Вместе с тем, однако, оказалось подорванным также наше миро- и жизнеутверждение. У современного человека нет больше стимула усваивать все идеалы прогресса и желать их осуществления. В значительной мере он примирился с действительностью. Он стал намного покорней судьбе и разочарованнее, чем сам себе в этом признается. В одном же отношении он превратился в откровенного пессимиста. Он, в сущности, уже больше не верит в духовный и этический прогресс людей и всего человечества, являющийся на деле душой культуры.

Причина угасания миро- и жизнеутверждения и упадка этики коренится в состоянии нашего мировоззрения. С середины XIX столетия мы переживаем кризис мировоззрения. Нам больше не удастся прийти к концепции универсума, которая позволила бы познать смысл существования человека и человечества и, следовательно, содержала бы идеалы, вытекающие из разумного миро- и жизнеутверждения и этического желания. Все больше и больше мы скатываемся к состоянию, характеризующемуся отсутствием мировоззрения. Отсутствие же мировоззрения предопределяет и отсутствие культуры.

Таким образом, перед нами стоит великий вопрос: как долго сможем мы обходиться без мировоззрения, несущего в себе идеалы совершенствования человека и человечества и этической деятельности во всей их полноте. Если нам удастся опять выдвинуть мировоззрение, которое с достаточной убедительностью сформулирует этическое миро- и жизнеутверждение, то мы остановим начавшийся упадок культуры и вновь придем к подлинной, живой культуре. В противном случае мы будем обречены стать очевидцами краха всех попыток приостановить вырождение культуры. Мы выйдем на верный путь лишь в том случае, если истина, утверждающая, что обновление культуры может последовать только за обновлением мировоззрения, превратится во всеобщее убеждение и вызовет новую потребность в мировоззрении. Но эта истина еще даже не

начала прокладывать себе дорогу. Современный человек по-настоящему еще не ощутил всей тяжести того обстоятельства, что он живет в условиях неудовлетворительного мировоззрения или полного отсутствия какого бы то ни было мировоззрения вообще. Противоестественность и опасность этого положения в первую очередь должна быть доведена до его сознания, подобно тому как человеку, страдающему нарушением чувствительности нервной системы, надлежит разъяснить, что его жизнеспособность под угрозой, хотя он сам и не ощущает этого. Точно так же мы должны побудить наших современников к элементарному раздумью над тем, что такое человек в мире и как он намерен распорядиться своей жизнью. Лишь в том случае, если они вновь проникнутся сознанием необходимости сообщить своему бытию смысл и ценность и таким путем возбудят в себе внутреннюю жгучую потребность в удовлетворительном мировоззрении, будут созданы предпосылки духовного подъема, который вновь вернет нас к культуре.

Однако для постижения пути к удовлетворительному мировоззрению необходимо понять, почему борьба европейского духа за миро- и жизнеутверждающее этическое мировоззрение после преходящих успехов, достигнутых в предыдущие эпохи, оказывается столь безрезультатной начиная со второй половины XIX столетия.

Наше мышление слишком мало занималось культурой, поэтому мы неизменно игнорировали то обстоятельство, что самое существенное в истории философии — это история борьбы за удовлетворительное мировоззрение. Рассматриваемая под таким углом зрения, она предстает перед нами трагической главой в истории человечества.

II. Проблема оптимистического мировоззрения

Для нас, людей Запада, культура состоит в том, что мы одновременно работаем над собственным совершенствованием и совершенствованием мира.

Существует ли, однако, необходимая связь между активностью, направленной вовне, и активностью, направленной вовнутрь? Нельзя ли добиться духовно-этического совершенства индивида, которое является конечной целью культуры, и в том случае, если индивид будет работать лишь над собой, а миру и существующим в нем условиям жизни предоставит развиваться самим по себе? Кто даст нам гарантию, что ход событий, происходящих в мире, поддается влиянию в такой мере, что может быть направлен на содействие достижению подлинной цели культуры — самосовершенствования индивида? Кто убедит нас в том, что он вообще имеет смысл с точки зрения всеобщей эволюции? И не является ли мое направленное на окружающий мир деяние отклонением от направленного на меня самого деяния, к которому все в конечном счете и сводится?

Под воздействием этих сомнений пессимизм индийцев и пессимизм Шопенгауэра отказывают материальным и социальным достижениям, составляющим видимую сторону культуры, в каком бы то ни было значении. Индивиду, по их мнению, не следует заботиться об обществе, народе и человечестве — он должен стремиться лишь к тому, чтобы в самом себе пережить торжество духа над материей.

Это тоже культура, поскольку и здесь преследуется ее цель — духовно-этическое совершенствование индивида. Объявляя ее несовершенной, мы, люди западного мира, не должны проявлять здесь излишней безапелляционности. Действительно ли между внешним прогрессом человечества и ду-

ховно-этическим совершенствованием индивидов существует такая тесная связь, как нам представляется? Не пытаемся ли мы, находясь в плену иллюзии, соединить воедино чужеродные компоненты? Действительно ли дух в одном из упомянутых деяний черпает пользу для другого?

Мы не достигли провозглашенного нами идеала. Мы затерялись в дебрях внешнего прогресса и затормозили процесс интеллектуального самоуглубления и этического совершенствования индивидов. Следовательно, мы не дали никакого практического доказательства правильности нашего воззрения на культуру, что лишает нас права просто отбросить другую, более узкую концепцию культуры, — мы должны полемизировать с нею.

Пессимистическому и оптимистическому мышлению, между которыми до сих пор не было почти никаких точек соприкосновения, в недалеком будущем придется по-деловому полемизировать. Эра мировой философии не за горами, и она будет создана в борьбе за оптимистическое или пессимистическое мировоззрение.

История западной философии — это история борьбы за оптимистическое мировоззрение. Если европейские народы в древности и в новое время достигли определенного уровня культуры, объясняется это тем, что в их мышлении доминировало оптимистическое мировоззрение, которое, не сумев уничтожить пессимизм, во всяком случае, постоянно его подавляло.

Успехи познания, достигнутые в ходе развития нашей философии, не являются чем-то самодовлеющим. Они всегда находятся на службе либо того, либо другого мировоззрения и только таким образом сохраняют свое подлинное значение.

Однако борьба между оптимистическим и пессимистическим мировоззрением не носит открытого характера. Оба мировоззрения не противостоят друг другу со всей откровенностью их аргументации, как равные и одинаково правомерные. Правомерность первого считается более или менее само собой разумеющейся. Заслуживающим внимания признается лишь вопрос о том, как добиться торжества над вторым, используя в качестве доказательств все применимые данные познания и подавляя все попытки защищать его.

Не представляя себе по-настоящему существа пессимистического мировоззрения, западное мышление проявляет поразительное непонимание его. Но у него прекрасное чутье на такое мировоззрение. Обнаруживая отсутствие интереса к деянию, объектом которого является внешний мир, как это характерно, например, для Спинозы, оно тотчас реагирует отрицательно. Никакой объективный подход к действительности, к природе не импонирует ему, так как может привести к недостаточному акцентированию центрального положения человеческого духа в универсуме. Поскольку материализм представляется ему последним возможным союзником пессимизма, оно ведет против материализма ожесточенную борьбу.

В великом споре вокруг гносеологической проблемы, введущемся со времен Декарта до Канта и более поздних философов, отстаивается собственно оптимистическое мировоззрение. Поэтому с таким упорством изыскивается любая теоретическая возможность умаления или полного отрицания значимости чувственного мира. Путем идеализации пространства и времени Кант стремился окончательно утвердить оптимистическое мировоззрение рационализма со всеми его идеалами и требованиями. Только так можно объяснить тот факт, что самые глубокие гносеологические исследования перемежаются у него с наивнейшими мировоззренческими выводами. Великие послекантовские системы, сколь бы сильно они ни отличались одна от другой содержанием и методами

спекуляции, сходны, однако, в том, что все они в своих воздушных замках провозглашают оптимистическое мировоззрения владыкой мира.

Стремясь логически убедительно включить цели человечества в общие цели универсума, европейская философия служит оптимистическому мировоззрению. Кто не участвует в этом или проявляет медлительность, тот ее враг.

Она оказалась права в своей предвзятости по отношению к естественнонаучному материализму, сделавшему намного больше для потрясения основ оптимистического мировоззрения, чем философия Шопенгауэра. При этом естественнонаучный материализм никогда не выступал открыто против оптимистического мировоззрения. Получив возможность после крушения великих систем сесть за один стол с умерившей свои требования философией, он скорее стремился приспособиться к тону, в котором последняя хотела продолжать спор. В лице Дарвина и других ученых философствующее естествознание предпочло трогательно наивные попытки настолько расширительно толковать историю зоологической эволюции, приведшей к появлению человека, что человечество, а с ним и духовное начало вновь стали представляться целью мира так же, как в спекулятивных системах. Однако, несмотря на все благожелательные усилия пришельца, продолжать дискуссию в прежнем духе больше не удавалось. Что пользы в том, что он хотел быть лучше своей репутации? Он благоговел перед природой и фактами больше, чем это было полезно для убедительного обоснования оптимистического мировоззрения, поэтому он подрывал основы оптимистического мировоззрения даже тогда, когда не преследовал такой цели.

К тому пренебрежительному отношению к природе и естествознанию, которое было характерно для прежней философии, мы больше не вернемся. На возврат к мышлению, дающему возможность, как и ранее, логически убедительно включать цели человечества в цели универсума, нечего больше рассчитывать. Следовательно, оптимистическое мировоззрение перестает быть для нас чем-то само собой разумеющимся или доказуемым с помощью философских ухищрений. Оно должно проявить готовность самому обосновать себя.

Обычно заблуждению способствует то обстоятельство, что в истории мышления человечества оптимистическое и пессимистическое мировоззрения редко встречаются в чистом виде. Как правило, они сочетаются таким образом, что одно господствует, а другое на правах непризнанного оппонирует. В Индии терпимое миро- и жизнеутверждение сообщает пессимизму подобие интереса к отрицаемой последним внешней культуре. У нас тайный пессимизм скрывает культуротворческую энергию оптимистического мировоззрения, разрушая нашу веру в духовный прогресс человечества и вынуждая нас оперировать дискредитированными идеалами.

Пессимизм — это ослабленная воля к жизни. Следовательно, он повсюду, где человек и общество уже не находятся больше во власти идеалов прогресса, которые с необходимостью выдвигает последовательная воля к жизни, а опускаются до принятия действительности такой, какова она есть.

Действуя анонимно, пессимизм опаснее всего для культуры. В этом случае он атакует самые ценные идеи жизнеутверждения, оставляя менее ценные нетронутыми. Подобно скрытому магниту, он отклоняет стрелку компаса мировоззрения, которое, не подозревая об этом, принимает ложный курс. В итоге непризнаваемое переплетение оптимизма и пессимизма приводит к тому, что мы продолжаем утверждать ценности внешней культуры, которые мыслящему пессимизму безразличны, и в то же время оставляем на произвол судьбы внутреннее совершенствование, которому он единственно и придает значение. Чувство прогресса в области материального, внушаемое действительностью, сохраняется, в то время как чувство прогресса в области духовного, стимулируемое внутренними импульсами, которые исходят из мыслящей воли к жизни,

иссякает. Так с отливом глубоко погруженное в воду оказывается на мели, а плоское, держащееся на поверхности, продолжает плыть как ни в чем не бывало.

Итак, существо нашей деградации, если свести его к процессам, происходящим в мировоззрении, состоит в том, что подлинный оптимизм незаметно ускользнул от нас. Мы отнюдь не изнеженное и опустившееся от избытка жизненных наслаждений поколение, которому в грозных бурях истории надлежит собраться с силами, чтобы вновь вернуться к деловитости и приверженности идеалу. При сохранившихся деловых качествах в большинстве областей, связанных с непосредственной жизнедеятельностью, мы оскудели духовно. Понимание жизни вместе со всем, что из него вытекает, дискредитировано в глазах индивидов и общества. Высшие силы желания и созидания гибнут в нас, так как оптимизм, на который они должны были опираться, незаметно пропитался пессимизмом.

Для сосуществования оптимизма и пессимизма под общей крышей бездумья характерно то, что одно рядится в одежды другого. За оптимизм выдается то, что в действительности является пессимизмом, а пессимизмом окрещивается то, что в действительности является оптимизмом. То, что обычно считается оптимизмом, — не более как естественная или приобретенная способность видеть вещи в розовом свете. Такое освещение возникает из-за искаженного представления о том, что есть и что должно быть. Токсины, выделяемые туберкулезной палочкой, вызывают в организме больного так называемую эйфорию, ложное ощущение хорошего самочувствия и избытка сил. По аналогии можно говорить о наличии выхолощенного оптимизма у индивидов и общества, которые, сами того не сознавая, заражены пессимизмом.

Подлинный оптимизм не имеет ничего общего с какими-либо снисходительными суждениями. Он состоит в стремлении к осознанному идеалу, который внушает нам глубокое и последовательное утверждение жизни и мира. Поскольку ориентированный таким образом дух здравомыслящ и беспощаден в оценке существующего, он при обычном рассмотрении предстает пессимизмом. Его стремление снести старые храмы, чтобы на их месте возвести более прекрасные, вульгарный оптимизм истолковывает как богохульство.

Единственно законный оптимизм осознанного желания вынужден вести столь тяжелую борьбу с пессимизмом, потому что ему неизменно приходится сначала проследить и разоблачить его в вульгарном оптимизме. Он не в состоянии окончательно искоренить пессимизм и никогда не должен считать, что справился с ним. Как только он допускает его появление в какой-либо форме, возникает опасность для культуры: активность в достижении подлинных целей культуры идет на убыль, хотя удовлетворенность ее внешними успехами еще сохраняется.

Следовательно, различие между оптимизмом и пессимизмом не в том, что первый с большей, а второй с меньшей степенью внутренней убежденности признают за современным положением вещей определенное будущее, а в неодинаковости того, чего хочет воля в качестве будущего. Они являются свойствами не суждения, а воли. То обстоятельство, что ошибочное определение оптимизма и пессимизма до сих пор имело хождение наряду с правильным и в результате вместо двух определений фигурировало четыре, облегчало бездумью игру, в которой оно обманывало нас относительно подлинного оптимизма: пессимизм желания выдавался за оптимизм суждения, а оптимизм желания отвергался как пессимизм суждения. Необходимо вырвать из рук бездумья обе эти крапленые карты, дабы оно не смогло больше обманывать с их помощью мир.

В каком отношении находятся оптимизм и пессимизм в этике?

Существование тесных и своеобразных связей между ними подтверждается

тем, что борьба за оптимистическое или пессимистическое мировоззрение и борьба за этику обычно переплетаются в мышлении человечества. Люди надеются в одном отстоять другое.

Такое переплетение очень удобно для мышления. Для обоснования этики неожиданно используются оптимистические или пессимистические аргументы, а для обоснования оптимизма или пессимизма — этические. При этом западное мышление делает упор на оправдание жизнеутверждающей, то есть деятельной, активной этики, полагая, что именно этим доказывает оптимизм мировоззрения. Для индийского мышления главным является логическое обоснование пессимизма, обоснование же жизнеотрицающей, то есть страдающей, пассивной этики представляется в большей мере производным отсюда.

Путаница, возникающая из-за неправильного разграничения между борьбой за оптимизм или пессимизм и борьбой за этику, пожалуй, как ничто другое, способствовала неясностям в мышлении человечества.

Путаница эта была результатом очевидного заблуждения. Вопрос о том, чему быть — жизне- и мироутверждению или жизне- и мироотрицанию, — в этике выступает совершенно так же, как в борьбе между оптимизмом и пессимизмом. Все, что обнаруживает существенную взаимосвязь, воспринимается как созданное одно для другого. Поэтому оптимизм надеется, что сможет опираться на миро- и жизнеутверждающую этику, а пессимизм питает такие же надежды в отношении этики миро- и жизнеотрицающей. При этом, однако, до сих пор ни одна из двух соотносимых величин не имела прочной опоры, так как ни одна не искала собственного обоснования в самой себе.

III. Этическая проблема

Как человечество приходило к нравственным идеям и как прогрессировало их понимание?

Хаотическая картина откроется тому, кто вознамерится проследить путь этических исканий человечества. Этическое мышление прогрессировало необъяснимо медленно и неуверенно. Можно еще как-то понять, почему задерживалось становление и развитие научного мировоззрения. Оно в своей эволюции зависело от более или менее случайного появления гениальных исследователей, открытия которых в области точных наук и естествознания должны были расширять горизонты мышления и указывать ему все новые пути.

В этике же мышление целиком зависит от самого себя. Оно имеет здесь дело только с самим человеком и его саморазвитием, протекающим по законам внутренней причинности. Почему же тогда оно не прогрессирует? Именно потому, что в данном случае человек является для самого себя обосновываемой и творимой действительностью.

Этика и эстетика — падчерицы философии. И та и другая имеют дело с предметом, недоступным для самоанализа, потому что каждая занимается определенной областью чисто творческого деяния человека. В науке человек наблюдает и описывает процесс действительности и стремится его обосновать. В технике он создает и формирует в процессе применения то, что постиг в действительности вне самого себя. В этической же и художественной деятельности человек следует склонностям и законам, проявляющимся в нем самом. Обосновать эти склонности и законы и сформулировать идеалы их удастся лишь до известной степени. Мышление отстает от своего предмета.

Это проявляется уже в том, что предметы, которыми этика и эстетика оперируют, пытаясь подступиться к действительности, обычно не отвечают своему

назначению, а зачастую оказываются просто нелепыми. И как неэлементарно то, что выдвигается в качестве истин как в этике, так и в эстетике! Какие противоречия в утверждениях! Художник мало может почерпнуть для своего творчества в самых лучших сочинениях по эстетике. Точно так же коммерсант, ищущий в книге по этике совета, как в том или ином конкретном случае согласовать принципы своего ремесла с принципами нравственности, редко найдет удовлетворительный ответ.

Недостатки эстетики не слишком сказываются на духовной жизни человечества. Художественное творчество всегда остается делом одиночек, чья гениальность формируется в большей мере под влиянием самих художественных произведений, чем выводов размышляющей или анализирующей эстетики. В этике же речь идет о творческом акте многих, который в сильной степени предопределен принципами, доминирующими в общем мышлении соответствующего времени. Отсутствие прогресса, который в ней еще возможен, трагично.

Этика и эстетика не являются науками. Наука как описание объективных фактов, обоснование существующих между ними взаимосвязей и обобщение всей совокупности накопленного таким образом материала возможна лишь тогда, когда речь идет о ряде повторяющихся однородных фактов или об одном факте в ряду явлений, когда, следовательно, налицо материя, в которую надлежит внести порядок. Науки о человеческом желании и деянии нет и не может быть. Здесь может идти речь лишь о субъективных и единственных в своем роде фактах, взаимосвязь которых скрыта в загадочном человеческом Я.

Наукой является только история этики, да и то лишь в той мере, в какой может быть научной история одной из сфер духовной жизни.

Следовательно, нет никакой научной этики, есть только этика мыслящая. Философия должна отрешиться от иллюзии, которую питала до сего дня. О том, что хорошо и что дурно, о побудительных мотивах, в которых мы черпаем силу делать одно и избегать другого, никто не может говорить с себе подобными языком ученого. Каждый в состоянии сообщить другим лишь то, что найдет в себе самом способного затронуть и взволновать всех людей, возможно продуманнее, сильнее и яснее, так, чтобы невнятный шепот превратился в полнозвучный голос.

Имеет ли, однако, смысл пашню, уже вспаханную тысячу и один раз, подвергать обработке в тысячу второй? Разве все, что можно сказать об этике, уже не сказано Лао-цзы, Конфуцием, Буддой, Заратустрой, Амосом, Исаией, Сократом, Платоном, Аристотелем, Эпикуром, стоиками, Иисусом, апостолом Павлом, мыслителями Ренессанса, Просвещения и рационализма, Локком, Шефтсбери, Юмом, Спинозой, Кантом, Фихте, Гегелем, Шопенгауэром, Ницше и другими? Разве существует возможность перешагнуть через эти относящиеся к прошлому и противоречащие одно другому убеждения и прийти к новым, которые будут обладать большей и не столь преходящей силой? Возможно ли все, что есть у этих мыслителей этического, соединить в единую идею нравственного, которая аккумуляровала бы энергию всех этических учений прошлого? Мы должны надеяться на это, если не хотим отчаяться в судьбах человечества.

Привносит ли мышление об этике больше этики в мир? Картина хаотичности, характерная для истории этики, способна настроить на скептический лад. С другой стороны, однако, очевидно, что такие корифеи этики, как Сократ, Кант и Фихте, оказали благотворное влияние на многих своих современников. Оживление этического мышления всегда стимулировало появление этических движений, которые помогали соответствующим поколениям с большей эффек-

тивностью решать свои задачи. Если та или иная эпоха не выдвигает мыслителей, способных заставить ее повернуться лицом к проблемам этики, то в итоге снижается нравственность данной эпохи, а заодно и ее способность решать возникающие проблемы.

История этической мысли — наиболее глубинный слой всемирной истории. Среди сил, формирующих действительность, нравственность является первой. Она — решающее знание, которое мы должны отвоевать у мышления. Все остальное более или менее второстепенно.

Поэтому каждый, кто уверен в том, что ему есть что сказать относительно этического самосознания общества и индивидов, имеет право говорить теперь, хотя время выдвигает на первый план политические и экономические проблемы. Неактуальное на первый взгляд является жгуче актуальным. Внести нечто весомое и прочное в решение проблем политической и экономической жизни мы сможем лишь в том случае, если возьмемся за них как люди, стремящиеся прийти к этическому мышлению. Те, кто хоть в чем-то двигает вперед наше мышление об этике, содействуют приближению эры благополучия и мира на земле. Они тем самым занимаются высшей политикой и высшей политической экономией. И если даже они окажутся способными лишь оживить этическое мышление, то и в этом случае они сделают большое дело. Ибо любое размышление над проблемами этики имеет своим следствием рост этического сознания.

Однако, насколько верно, что любая эпоха живет энергией, возникшей в ее мышлении об этике, настолько известно также, что рождавшиеся до сих пор этические идеи по истечении более или менее продолжительного времени утрачивали присущую им силу убедительности. Почему обоснование этики всегда удавалось лишь частично и эпизодически? Почему история этического мышления человечества является историей непостижимых состояний застоя и регресса? Почему нет здесь органического прогресса, при котором одна эпоха становится преемницей и продолжательницей достижений предыдущей? Почему для нас этика — это разрушенный до основания город, в котором разные поколения — одно здесь, а другое там — пытаются кое-как обжиться?

«Проповедовать мораль легко, обосновать ее трудно», — говорит Шопенгауэр, и в этой его фразе заключено существо проблемы.

В любом усилии мышления прийти к этике с большей или меньшей очевидностью заключены поиски некоего заложенного в самом себе основного принципа нравственного, который объединил бы в себе всю совокупность нравственных требований. Никогда, однако, не удавалось действительно сформулировать такой принцип. Разрабатывались лишь его элементы, которые выдавались за целое, пока возникающие трудности не разрушали иллюзию. Как хорошо ни росло дерево, оно так и не выросло, потому что не смогло пустить корни настолько глубоко в землю, чтобы достать до слоя, который надежно обеспечил бы его питанием и влагой.

В какой-то мере хаос этических воззрений станет понятен нам, если мы осознали, что при всей противоречивости и даже взаимоотрицании воззрений во всех случаях речь идет о фрагментах одного и того же основного принципа нравственного. Противоречие коренится в неполноте. Этическое начало есть в том, против чего Кант возражает в этике рационализма, и в том, что он выдвигает взамен; в том, в чем кантовское понятие морали оспаривается Шопенгауэром, и в том, что последний предлагает вместо него. Этичен Шопенгауэр в том, за что на него нападает Ницше, и точно так же этичен Ницше в своем бунте против Шопенгауэра. Необходимо найти великий основной аккорд, в ко-

тором все диссонансы этих многообразных и противоречивых проявлений этического слились бы в гармонию.

Таким образом, этическая проблема — это проблема заложенного в мышлении основного принципа нравственности. Что можно считать общим для всех наших многообразных представлений о добре? Существует ли такое самое общее понятие добра? И если да, то в чем оно состоит и насколько реально и необходимо для меня? Какое влияние оказывает оно на мои убеждения и действия? В какое противоречие с миром способно оно меня вовлечь?

Итак, внимание мышления необходимо направить на основной принцип нравственного. Простое перечисление добродетелей и обязанностей подобно брэнчанию на рояле с претензией на настоящее музицирование. И в полемике с представителями этики предыдущих эпох нас должно заинтересовать лишь то, как они обосновывали этику, а не то, как они ее проповедовали.

Иначе никогда не удастся внести систему в то, что и до сих пор является воплощением бессистемности. Как беспомощен, например, Фридрих Йодль¹ в своей истории этики — наиболее значительном сочинении в этой области, — когда пытается оценивать различные этические воззрения лишь в их соотношении друг с другом! Не сделав попытки оценить, насколько они приближаются к складывающемуся основному принципу нравственности, он оказался неспособным выработать масштаб для сравнения и в результате дает лишь обзор этических воззрений, а не историю этической проблемы.

Только ли ярко выраженные философские попытки важны и значимы для поисков основного принципа нравственного? Нет, всякие, в том числе религиозные и любые другие. Необходимо проследить все этические искания человечества.

Возведение глухой стены между философской и религиозной этикой предопределяется заблуждением, будто одна из них наука, а другая — нет. Однако обе они — ни то, ни другое; обе они — мышление. Только в одном случае мышление освободилось от традиционного религиозного мировоззрения, а в другом сохраняет с ним связь.

Указанное же различие лишь относительно. Конечно, религиозная этика апеллирует к сверхъестественному авторитету. Но это скорее форма, в которой она выступает. На деле же и она, поднимаясь выше в своем развитии, все устойчивее ищет некий в самом себе обоснованный основной принцип нравственного. В любом религиозном гении живет мыслитель-моралист, и каждый сколько-нибудь глубокий философ-моралист в какой-то мере религиозен.

Насколько неопределенна здесь граница, показывает индийская этика. Религиозная ли она по характеру? Философская ли? Рожденная в мышлении жрецов, она стремится быть более глубоким толкованием требований религии. По своей сущности, однако, она философична. У Будды и других она осмеливается наметить шаг от пантеизма к атеизму, не отказываясь от самой себя. Спиноза же и Кант, причисляемые к философской этике, по направлению своих мыслей принадлежат одновременно и к религиозной.

Речь идет лишь об относительном различии в характере мышления. Одни приближаются к основному принципу нравственного более интуитивно, другие более аналитически. Решающим же моментом является глубина, а не характер этического мышления. Мыслитель, действующий более интуитивно, двигает этику вперед, подобно художнику, который, создав значительное произведение, открывает новые горизонты в искусстве. В глубоких моральных сентен-

¹ См.: Jodl F. Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, 2. Aufl., 1. Bd., 1906; 2. Bd., 1912. Мы говорим только об этике западной философии.

циях, подобных благовествованиям Иисуса, вспыхивают искры основного принципа нравственного. Прогресс в постижении нравственного имеет место, даже если обоснование не осуществляется аналогичными способами.

С другой стороны, критически-аналитические поиски основного принципа нравственного могут привести к обедненной этике в силу тенденции принимать во внимание только то, что связано с выдаваемой за него идеей. Вот почему философская этика, как правило, так далеко отстоит от действительной и ее непосредственное воздействие так незначительно. Там, где религиозные мыслители-моралисты могучим словом проникают до чистых вод подземных глубин, философская этика иногда роет только небольшое углубление, в котором образуется всего лишь лужа.

Тем не менее одно только рациональное мышление способно постоянно и уверенно стремиться к основному принципу этики, и оно непременно придет к цели, если станет достаточно глубоким и элементарным.

Слабость всех этических теорий — как религиозных, так и философских — в том, что они непосредственно и естественно не сталкиваются в индивидууме с действительностью. Во многих отношениях они проходят мимо фактов. Они не подходят дифференцированно к переживаниям индивида и поэтому не оказывают на него постоянного воздействия. В результате появляются этическое бездумье и этическая фраза.

Подлинный основной принцип нравственности при всей его универсальности должен быть чем-то поразительно элементарным и сокровенным, что, захватив однажды человека, уже не оставляет его, вмешивается как нечто само собой разумеющееся во все его раздумья, не позволяет вытеснить себя из сознания и вечно провоцирует на полемику с действительностью.

Столетиями люди, бороздя моря, ориентировались по созвездиям. Но затем они преодолели несовершенство этого метода, открыв свойства магнитной стрелки, всегда указывающей на север. С тех пор они безошибочно ориентируются в самую неблагоприятную погоду в самых отдаленных морях. Это прогресс, аналогичного которому мы должны добиваться в этике. Пока вся этика заключена для нас только в этических сентенциях, мы ориентируемся по звездам, которые, как ни ярк их блеск, все-таки лишь относительно надежно указывают нам путь, да и то в любой момент могут быть скрыты от нас наползающим туманом. В штормовую ночь они, как мы убеждаемся сейчас, оставляют человечество в беде. Если же этика станет для нас логически необходимым проявляющимся в нас принципом, начнутся этическое углубление индивидов и неуклонный этический прогресс человечества.

IV. Религиозное и философское мировоззрение

В мировых религиях запечатлены гигантские попытки прийти к этическому мировоззрению.

Религиозные мыслители Китая *Лао-цзы* (род. в 604 г. до н. э.), *Конфуций* (551—479 гг. до н. э.), *Мэн-цзы* (372—289 гг. до н. э.) и *Чжуан-цзы* (ок. 369—286 гг. до н. э.) пытаются найти обоснование этического в миро- и жизнеутверждающей натурфилософии. При этом они приходят к мировоззрению, которое, будучи оптимистически-этическим, содержит стимулы к развитию внутренней и внешней культуры.

Религиозные мыслители Индии — брахманы, Будда (563—483 гг. до н. э.) и индуисты, — как и китайцы, также исходят из мышления о бытии, то есть из натурфилософии. Но их воззрения носят не миро- и жизнеутверждающий, а миро- и жизнеотрицающий характер. Их мировоззрение пессимистически-этично

и, следовательно, содержит стимулы к развитию лишь внутренней культуры при полном безразличии к внешней.

И китайская и индийская религиозность признают лишь *один* мировой принцип. Они монистичны и пантеистичны. Их мировоззрение призвано решить, в какой мере мы можем признать первопричину мира этической и соответственно стать нравственными в преданности нашей воли этой первопричине.

Монистически-пантеистическим мировоззрениям противостоят дуалистические в религиях Заратустры (VI век до н. э.), иудейских пророков (начиная с VIII века до н. э.), Иисуса и Магомета (последний, однако, во всех отношениях неоригинален и может с полным основанием считаться эпигоном). Эти религиозные мыслители в основу своих учений кладут не познание проявляющегося в универсуме бытия, а некий существующий сам по себе взгляд на этическое, который они противопоставляют естественным событиям. Соответственно они принимают два принципа мира — естественный и этический. Первый присущ миру и должен быть преодолен; второй воплощен в некоей существующей вне мира этической личности, которая наделена дефинитивной властью.

Если у китайцев и индийцев основным принципом нравственной была жизнь в смысле мировой воли, то у дуалистов им является инобытие как мир в смысле стоящей вне мира и над миром этической божественной личности.

Слабость дуалистических религий в наивности их мировоззрения, обусловленной отказом от какой бы то ни было натурфилософии. Сила же их в том, что этическое в них представлено непосредственно и поэтому не ослаблено в своей способности воздействия. Им нет необходимости вымучивать этическое и изощряться в его толковании, как это приходится делать монистам, чтобы постигнуть его как исток проявляющейся в природе мировой воли.

В сущности, все мировоззрения дуалистических мировых религий оптимистичны. Они проникнуты надеждой на то, что этическая сила восторжествует над естественной и таким путем поднимет мир и человечество к вершинам подлинного совершенства. Заратустра и ранние иудейские пророки представляют себе этот процесс как своего рода всемирную реформу. Оптимистичность мировоззрения проявляется у них самым естественным образом. Они движимы решимостью преобразовать человеческое общество и побудить народы выполнить свое высокое назначение. И они надеются добиться своей цели. Во всех областях прогресс представляется им полезным. В своем мышлении они связывают уединенно внутреннюю и внешнюю культуру.

У Иисуса оптимистическая сущность мировоззрения подорвана тем, что он ожидает прихода совершенного мира в результате катастрофы существующего. В то время как у Заратустры и ранних иудейских пророков вмешательство Бога в известной мере является лишь завершением направленной на совершенствование мира деятельности людей, у Иисуса оно — единственное, что принимается во внимание. Царство Божье должно наступить сверхъестественным путем. Он не подготавливается культурной работой человечества.

Будучи в основе своей оптимистичным, мировоззрение Иисуса утверждает конечные цели внешней культуры. Но, проникнутое ожиданием конца света, оно индифферентно по отношению к еще предпринимаемым во временном и естественном мире попыткам прийти к организующейся во внешних успехах культуре и занимается лишь внутренним, этическим совершенствованием индивида.

Однако постепенно христианское мировоззрение перестает уповать лишь на конец света и начинает ориентироваться на возможность осуществления Царства Божьего в ходе преобразующего естественный мир процесса развития. В таком виде оно приобретает смысл и интерес с точки зрения совершенствования

ния организации общества и всех служащих ему внешних достижений культуры. В этом случае оптимистическая сторона христианского мировоззрения снова начинает беспрепятственно воздействовать наряду с этической. Сказанное объясняет тот факт, что христианство, выступавшее в античном мире враждебно по отношению к культуре, в новое время более или менее успешно пытается предстать мировоззрением подлинного прогресса во всех областях.

Вопросы, выступающие на первый план в ходе борьбы за этическое и оптимистически-этическое мировоззрение в мировых религиях, полностью аналогичны тем, которые встают и перед западной философией. Великая проблема — слить в мысли воедино универсум и этику.

Все три типа мировоззрения, выступающие в мировых религиях, повторяются и в западной философии. И она также пытается вместить этику в натурфилософию — будь то в миро- и жизнеутверждающую или в миро- и жизнеотрицающую. Или же стремится, более или менее отказавшись от натурфилософии, прийти к мировоззрению, которое было бы этическим само по себе. При этом она делает все возможное, чтобы не признать и замаскировать то наивное и дуалистическое, что на деле присуще последнему методу.

Следовательно, мировоззрения мировых религий и западной философии отнюдь не относятся к различным мирам — они связаны друг с другом внутренними отношениями. Вообще грань между религиозным и философским мировоззрениями крайне неопределенна. Стремящееся постигнуть себя в мышлении религиозное мировоззрение становится философским. Это имеет место у китайцев и индийцев. Философское же мировоззрение, развивающееся вглубь, приобретает религиозный характер.

Хотя западное мышление подходило к проблемам мировоззрения в принципе беспредпосылочно, оно не смогло отгородиться от религиозных мировоззрений. От христианства, например, оно получило решающие стимулы. Попытка трансформировать наивно-этическое мировоззрение Иисуса в философское занимала его в большей степени, чем оно в этом сознается. У Шопенгауэра и его последователей в нем обретает голос также пессимистический индийский монизм, обогащающий его раздумья над существом этического.

Так на западное мышление воздействует энергия всех великих мировоззрений. В результате взаимодействия различных форм мышления и различных проявлений энергии оказывается возможным поднять смутно представляющееся ему оптимистически-этическое мировоззрение до уровня всеобщего убеждения в такой мере, в какой это не удавалось нигде и никогда ранее. Поэтому Запад дальше всех идет в развитии внутренней и внешней культуры.

Действительно обосновать оптимистически-этическое мировоззрение западному мышлению удастся в столь же малой степени, как и любой из мировых религий до этого. Поскольку Запад переживает проблему мировоззрения в ее самом универсальном и живом воплощении, он является средоточием как величайшего прогресса, так и величайших провалов во взглядах на культуру. Ему ведомы роковые смены мировоззрений и страшные времена отсутствия всякого мировоззрения.

Поскольку западное мышление столь подвержено воздействию воззрений любых направлений, в нем отчетливее всего обнажаются проблемы и трудности, на которые наталкиваются поиски оптимистически-этического мировоззрения.

В какой мере история нашего мышления дает нам, людям западного мира, объяснение нашей судьбы? Какой путь указывает она нам для будущих поисков мировоззрения, в котором индивид обретет внутреннюю сущность и силу, а человечество — прогресс и мир?

V. Этика и культура в греко-римской философии

С VII века до н. э. греческий дух начинает освобождаться от мировоззрения, содержащегося в традиционной религии, и направляет усилия на то, чтобы подвести под мировоззрение фундамент познания и мышления.

Сначала — в исследовании бытия и в размышлениях над его сущностью — складывается натурфилософия. Затем начинает свою работу критика. Вера в богов воспринимается уже как неудовлетворительная — не только потому, что течение явлений природы не объясняется правлением обитателей Олимпа, но также и потому, что эти личности уже не удовлетворяют запросам мыслящего, нравственного чувства. Натурфилософия и критика сочетаются у Ксенофана и у Гераклита, живших в VI веке до н. э.

В V веке до н. э. софисты выступают с критикой норм, признанных в сфере общественной жизни и деяний индивида¹. Результат их изысканий уничтожающий. Наиболее умеренные среди этих «просветителей» истолковывают подавляющую часть признаваемых нравственными норм как требования общества, не исключая при этом возможности, что немногочисленные остальные нормы могут быть продиктованы опирающимся на разум здравым смыслом как нравственные сами по себе. Радикальная же молодежь в лагере софистов придерживается тезиса, что вся нравственность, включая и действующее право, выдумана организованным обществом в своих интересах. Следовательно, освобождаясь от этой опеки мыслящий человек сможет сам себе дать свои собственные «нравственные» нормы и во всем следовать единственно лишь своему удовольствию и своим интересам. Так западное мышление в том, что касается проблемы этики и культуры, начинается с резкого диссонанса.

Какие доводы мог выдвинуть Сократ (470—339 гг. до н. э.), выступая против этого движения?

На место просто доставляющего удовольствие он ставит доставляющее удовольствие с точки зрения разума.

Разумом, утверждает он, можно обосновать норму поведения, в которой правильно понятое счастье индивида гармонично сочетается с интересами общества. Добродетель — это подлинное знание.

Мысль о том, что нравственное в соответствии с разумом — это то, что доставляет человеку подлинное удовольствие или (что равнозначно) приносит подлинную пользу, Сократ развивает в различных направлениях в простых, безыскусных беседах по случайным поводам, дошедших до нас в воспоминаниях Ксенофонта². Диалоги Платона рисуют нам Сократа поднявшимся над этим примитивным утилитаризмом и ищущим углубленного понятия добра, направленного на благо души и находящегося в родстве с прекрасным³. Про-

¹ Для знакомства с древней философией и этикой очень важны десять книг сочинения «Жизнь и учения людей, прославившихся в философии», написанного Диогеном Лаэртским в III в. н.э. Именно потому, что изложение в них целиком построено на преданиях, они сохранили для нас многие сведения и взгляды, которые остались бы неизвестными нам, так как произведения соответствующих философов утрачены.

² Ксенофонт, один из полководцев, которые выводили десяти тысячное войско греков из Малой Азии, после смерти Сократа написал воспоминания о нем. Поскольку еще и после смерти Сократа риторы сочиняли обвинительные акты против знаменитого философа. Ксенофонт рассказами о безыскусных беседах учителя стремится навсегда снять с него обвинения в том, что он якобы развращал юношество и насаждал безбожие. Простое, реалистическое изображение Ксенофонтом Сократа представляет исключительную ценность.

³ Вот диалоги, которые в данной связи главным образом могут быть приняты во внимание: «Протагор», «Горгий», «Федр», «Пир», «Федон» и «Филеб».

вести грань между тем, что в этом более прогрессивном воззрении действительно принадлежит учителю, и тем, что вложил в своих диалогах в его уста ученик, невозможно.

То, что Сократ говорил о внутреннем таинственном голосе — «демоне» — как высшем нравственном авторитете в человеке, можно, по видимому, считать достоверным, поскольку об этом речь идет в предъявленном Сократу обвинении. Следовательно, его утилитаристский рационализм дополняется своего рода мистикой. Эмпирическая, то есть продиктованная опытом и ориентированная на опыт, и интуитивная этика еще органически связаны у него и лишь затем у его учеников, киников и киренаиков, с одной стороны, и у Платона — с другой, развиваются изолированно и антагонистически.

Сознает ли Сократ, что, сводя нравственное к доставляющему удовольствие с точки зрения разума, он лишь на один шаг продвигается вперед и останавливается именно там, где начинается настоящая трудность, заключающаяся в выявлении заложенного в разуме наиболее общего содержания нравственного? Или же он столь наивен, что рассматривает свое обобщенно-формальное объяснение как решение вопроса?

Глубокая убежденность, сквозящая во всем его поведении, заставляет предполагать последнее. В простоте и непосредственности его сила. В тот опасный час, когда западное мышление оказывается вынужденным философствовать о проблеме нравственного, дабы задержать разложение греческого общества, начатое неудержимо рвущимся к спору мышлением, афинский мудрец громит скептицизм громадной силой своей убежденности в том, что нравственное можно определить через мышление. Дальше этого общего тезиса он не идет. Он создает новую, проникнутую духом серьезности атмосферу, в которой античное общество бьется над проблемой во все последующие времена. Каким стал бы античный мир без него?

Для этого пролога к западноевропейскому философствованию вокруг проблемы этического характерна индифферентность, с какой Сократ относится к попыткам философии своего времени прийти к некоему всеобъемлющему мировоззрению. Его несколько не интересуют ни данные натурфилософии, ни результаты гносеологических исследований, он занят лишь человеком и его отношением к самому себе и к обществу. Лао-цзы, Конфуций, индийцы, Заратустра, пророки и Иисус пытаются как-то вывести этику из мировоззрения или увязать ее с ним. Сократ ориентирует ее на самое себя. На этой сцене без перспективы в качестве его преемников будут выступать утилитаристы всех последующих столетий.

Здесь обнаруживается весьма примечательное обстоятельство. В формулирование содержания нравственного этика, отказывающаяся от всеобъемлющего мировоззрения, вносит намного больший вклад, чем любая другая. Она — самая деловая. Однако такая изоляция противоестественна. Мысль о том, что этика должна корениться или найти свое завершение во всеобъемлющем мировоззрении, то есть что отношение человека к своему ближнему и к обществу в конечном счете обуславливается отношением к миру, сохраняет свое естественное право на существование. Поэтому этика неизменно — уже у Платона, а затем у Эпикура и в философии стоиков — испытывает потребность вновь соединиться с мировоззрением. В современном мышлении этот процесс продолжается. Однако деловые поиски содержания этического остаются преимуществом тех, кто занимается этикой самой по себе.

У Сократа этическая мистика преданности внутреннему голосу заменяет всеобъемлющее мировоззрение, которое должно обосновать этическое призвание человека.

Три задачи завещал Сократ своим последователям: подробнее определить содержание полезного с точки зрения разума, сформулировать в самом общем виде понятие добра и логически обосновать этику как часть всеобъемлющего мировоззрения.

К чему же приходят те, кто занимается первым вопросом и пытается вывести полезное с точки зрения разума из соответствующего эмпирического постижения удовольствия?

Как только понятие удовольствия пытаются связать с этикой, оно уподобляется магнитной стрелке, оказавшейся вблизи полюса. Непосредственное удовольствие оказывается во всех отношениях несовместимым с требованиями этики. От него, следовательно, отказываются. Его место должно занять постоянное удовольствие. Но такого отступления недостаточно. Постоянное удовольствие в принципе может быть только духовным. Но даже такая точка зрения не выдерживает критики. Размышление над этикой, которая должна делать людей счастливыми, в конечном счете вынуждает отказаться от положительного понятия удовольствия в любой его форме и породниться с отрицательным, которое толкует удовольствие в некотором роде как освобождение от потребности в удовольствии. Таким образом, индивидуалистическая этика практической полезности, называемая также эвдемонизмом, ликвидирует сама себя, как только решается быть последовательной в отношении себя. Таков парадокс, обнаруживающийся в античной этике.

Вместо того чтобы развиваться у последующих поколений, выдвинутый Сократом рационально-этический идеал жизни оказывается пораженным неизлечимой болезнью, потому что живущее в нем понятие удовольствия при попытке собственного обоснования в мышлении отрицает само себя.

Основатель киренской школы *Аристипп* (ок. 435—355 гг. до н. э.), создатель атомистической теории *Демокрит* из Абдеры (ок. 450—360 гг. до н. э.) и *Эпикур* (341—270 гг. до н. э.) стремятся как можно больше сохранить от положительного понятия удовольствия. Киническая школа *Антисфена* (род. ок. 440 г. до н. э.) и берущий свое начало от *Зенона* из Китиона на о. Кипре (ок. 336—264 гг. до н. э.) стоицизм с самого начала приходят к отрицательному понятию¹. Конечный результат в обоих случаях одинаков. Эпикур под конец оказывается вынужденным провозгласить отсутствие потребности в удовольствии самым чистым удовольствием и тем самым причаливает к берегу разочарованности, по которому прогуливаются стоики. Принципиальное различие между двумя этими великими философскими школами древности не в том, что они предлагают человеку в качестве этики. О том, что «мудрец» делает и велит делать, обе школы высказываются зачастую почти одинаково. Разделяет их мировоззрение, с которым соединяется их этика. Эпикуреизм солидаризируется с атомистическим материализмом Демокрита. Он атеистичен, утверждает смертность души и во всех отношениях нерелигиозен. Стоицизм пантеистичен.

У Эпикура и Зенона этика больше уже не считает себя вправе претендовать, как у Сократа, на самостоятельное существование. Она сознает необходимость постигнуть себя в мировоззрении. На этом пути Эпикур движим лишь

¹ Из сочинений киренаиков, киников, Демокрита, Эпикура, Зенона и ранних стоиков до нас почти ничего не дошло. Наши знания о них почерпнуты большей частью из сведений, сообщаемых Диогеном Лаэртским.

Киренаиками утверждавшие наслаждение философы именовались потому, что Аристипп — основатель гедонической школы — был родом из Кирены. Киники, то есть философы, ведущие собачий образ жизни, получили такое название за то, что пренебрегали удобствами и часто опускались в своем личном бытии до грубой «естественности». Наиболее известен среди них *Диоген из Синопа* (ум. в 323 г. до н. э.).

Философия Зенона называется стоической потому, что он проповедовал ее в одном из афинских портиков (Stoa).

стремлением к истине. Он предоставляет слово чисто научному познанию мира. Он не позволяет этике содействовать познанию бытия и вкладывать в него то, что могло бы быть ей выгодным. Насколько она будет бедна или богата, ему безразлично. Единственное, что для него важно, — это истинность мировоззрения. В этом величие Эпикура.

Стоицизм стремится удовлетворить потребность в углубленном, дающем опору душе мировоззрении. Подобно китайским монистам, он стремится придать миру «смысл». Этический рационализм Сократа он пытается распространить на Вселенную. Нравственное должно выявляться как поведение в духе мирового разума.

Стоицизму видится обоснованное в масштабе космоса оптимистически-этическое жизнеутверждение. Однако стоицизм не приходит к нему. Для наивно-этической натурфилософии, подобной той, что встречается у Лао-цзы и в более раннем философском даосизме, ему недостает непосредственности. Он борется за то, чтобы открыть в мировом разуме понятие сознательного действия, но при этом неизменно оказывается отброшенным к понятию просто действия. К тому же этика, с которой он имеет дело, недостаточно универсальна, чтобы вступить в естественную связь с мировым разумом. В силу своего происхождения она поглощена проблемой удовольствия и неудовольствия. Поэтому она не обладает сильным инстинктом действия. Ее горизонты, предопределенные еще вопросами античного гражданства и античного небольшого города-государства, слишком узки. В результате этика не продвинулась еще достаточно далеко вперед, чтобы согласиться с натурфилософским — занимающимся миром и человеком — мышлением. Тем не менее внутреннее побуждение к этому она чувствует.

Следовательно, подобные странные колебания стоицизма происходят оттого, что результаты не соответствуют ожиданиям, оказываясь на поверку гораздо беднее их. Оптимистически-этическое жизнеутверждение античный дух ищет в натурфилософии. Он пытается найти в ней оправдание инстинктам осознанного действия, которые носит в себе еще со времен своей непосредственности, — и не в состоянии сделать этого. При попытке объективного подведения итогов он обнаруживает, что мышление об универсуме ведет только к разочарованности и пессимизму и жить в гармонии с миром — значит со спокойным смирением отдаться во власть потока мировых событий и, когда пробьет час, безмолвно потонуть в этом потоке.

Конечно, стоицизм с глубокой серьезностью говорит об ответственности и долге. Однако, поскольку ему не удастся вывести живое и обоснованное понятие действия ни из натурфилософии, ни из этики, эти его слова звучат как некролог. Он неспособен действительно внушить что-либо связанное с добровольно и целеустремленно предпринимаемой деятельностью. То и дело мышление отесняется на путь пассивности. Натурфилософия дает лишь космический фон для разочарованности и пессимизма, к которым пришла этика. Идеал совершенствования мира усилиями этического и этически организованного человечества, воскрешающий китайский монизм, по-настоящему не увиден и тем более не удержан.

Нельзя без волнения смотреть на то, как складывается судьба античной этики в эпикуреизме и стоицизме. Вместо здоровой, жизнеутверждающей этики, которой Сократ ждет от национального мышления, господствующими становятся разочарованность и пессимизм. Происходит непостижимое обеднение представления о нравственном. Понятие действия не поддается четкому определению. Утрачивается даже то, что традиционно сохранилось от этого понятия в наивном мышлении эллинизма.

Древний грек был больше гражданином, чем человеком. Деятельная преданность коллективу воспринималась им как нечто само собой разумеющееся.

Для Сократа она является обязательной предпосылкой. В беседах, которые Ксенофонт воспроизводит в своих воспоминаниях, Сократ требует от каждого отдельного человека проявлять прилежность, чтобы стать активным гражданином государства. По логике вещей берущее от него свое начало мышление должно было бы углубить эту концепцию выдвижением высших социальных целей. Однако оно не смогло даже удержать ее на том уровне, на каком застало. Оно лишь все больше побуждает индивидов отвлечься от мира и всего, что в нем происходит, и сосредоточить внимание на самих себе.

Так в эпикуреизме и стоицизме этика греческого мышления неудержимо скатывается к этике декадентской. Оказавшись неспособной выдвинуть идеалы поступательной эволюции коллективистских начал, она не в состоянии также стать действительно культуротворящей этикой. На место идеала, действующего в интересах культуры человека, она выдвигает идеал «мудреца». Лишь внутренняя, индивидуальная культура, связанная с сознающим свое благородство и превосходство, оторванным от мира бытием, еще предстает перед ней во всей ее глубине.

Конечно, проповедь разочарованности, безропотного смирения, пессимизма, с которой познавшее жизнь античное мышление обращается к людям, являет собой нечто величественное. Разочарованность и пессимизм — это холл, который ведет к этике. Эпикур же и стоики остаются в этом холле. Разочарованность и пессимизм становятся для них этическим мировоззрением. Поэтому они не способны побудить античное общество шагнуть от непосредственного жизне- и мироутверждения к осмысленному.

Понятие доставляющего удовольствие с точки зрения разума, завещанное Сократом, не способно обеспечить миру полноценное существование. Из него невозможно вывести идеи направленного на коллективность утилитаризма, хотя Сократ и надеялся найти здесь эти идеи. Этическое мышление остается замкнутым в кругу эгоистического. Любая попытка облагораживания доставляющего удовольствие с точки зрения разума приводит к тому, что жизнеутверждение претерпевает дальнейшую метаморфозу в сторону жизнеотрицания. Этот логический факт стал причиной гибели античного Запада, который после критического пробуждения греческого духа могло спасти лишь мыслящее оптимистически-этическое мировоззрение. Мышление античного Запада серьезно восприняло все, что дал ему Сократ, но оно оказалось не в состоянии сделать наследие Сократа жизнеспособным и культуротворящим.

Платон (427—347 гг. до н. э.) и *Аристотель* (384—322 гг. до н. э.) — два других великих мыслителя древности — также не способны были создать этику действия и таким образом обосновать культуру.

Платон ищет общее понятие добра. Однако он покидает указанный Сократом, хотя и не пройденный им до конца путь определения этого понятия посредством индукции. Он отказывается от попытки вывести сущность добра из размышлений о характере, цели и последствиях действия, то есть из его содержания. Он хочет определить ее чисто формально, с помощью абстрактно-логического мышления.

Чтобы прийти к этике, он избирает окольный путь через учение об идеях. Все однородные явления, говорит он, следует понимать только как воспринимаемые нами чередующиеся отражения единого прообраза — для него Платон принимает обозначение «идея». В деревьях проявляется идея дерева, в лошадях — идея лошади. Эта идея, однако, оказывается доступной нам не потому, что, как мы склонны считать, нам удастся абстрагировать из деревьев идею дерева и из лошадей идею лошади. Мы носим ее в себе. Она ведет свое начало не из опыта эмпирического мира, а из воспоминания, которое наша душа взяла

с собой из сверхчувственного, чистого мира идей, когда входила в телесную оболочку. Так мы принесли с собой и идею добра.

Таким образом, Платон в рамках вымученного, страдающего избытком фантастики и полного неясностей учения пытается обосновать этику с помощью теории об особом характере нашего познания чувственного мира. Он предпринимает такую попытку, так как считает, что понятие прекрасного, которое внутренне родственно понятию добра, мы также носим в себе уже готовым, а отнюдь не приходим к нему путем размышлений.

Платон первый из всех мыслителей воспринимает этическое в человеке таким, каково оно е с т ь , — как нечто в высшей степени загадочное. В этом — его великая заслуга. Такое восприятие этического не позволяет ему удовлетвориться попытками исторического Сократа свести добро к тому, что доставляет удовольствие с точки зрения разума. Он убежден, что добро — это нечто абсолютное, принуждающее само по себе. Утверждение такого характера добра представляется Платону, как позднее Канту, великой задачей мышления.

К чему же приводит Платона его попытка? К бессодержательному основному принципу нравственного. Чтобы обеспечить превосходство этого принципа, он выводит его из сферы сверхчувственного путем абстрактных рассуждений. Поэтому ему нет места в действительности и он не может воплотиться в ней. Из него также не могут быть выведены правила конкретных этических действий. В результате Платон, практически трактуя этику, вынужден опираться на популярные добродетели. В «Государстве» он называет такие добродетели: мудрость, мужество, рассудительность и справедливость, — обосновывая их не с помощью общей идеи добра, а с помощью психологии.

Однако собственно этика Платона не имеет решительно ничего общего с такими добродетелями. Если понятие добра выходит за рамки Вселенной, а нематериальный мир является единственно реальным, то только направленные на нематериальное размышления и действия носят этический характер. В мире видимости невозможно осуществить ничего ценного. Человек в нем — вынужденный и бессильный зритель фантазмагии. Любое желание должно уметь отвернуться от мира теней и увидеть подлинные, протекающие на свету события.

Истинная этика — это мироотрицание. Под власть этого тезиса Платон подпал тогда, когда, казалось, уже утвердил этическое в мире чистого бытия. Идеи аскетической бездеятельности выступают в нем наряду с характерным для греков деятельным отношением к действительности. Путанице способствует и то обстоятельство, что он не признает этой противоречивости и придает своим словам то один, то другой смысл. Его этика — хаос, а сам он — виртуоз непоследовательности.

Платон не создает свою мироотрицающую этику сам, а заимствует ее в индийском варианте орфизма и пифагореизма. Каким образом проник в греческое мышление этот пессимизм, возведенный в систему и дополненный учением о реинкарнации, мы не знаем и, вероятно, никогда не узнаем. Параллельное господство в греческом мышлении непосредственного оптимизма и утонченного пессимизма всегда будет оставаться для нас великой загадкой греческой культуры. Если бы, однако, пессимизма не существовало, он непременно был бы создан Платоном. Ибо абстрактный основной принцип нравственного, который Платон выдвигает, чтобы отстоять впервые им осознанный как необходимый абсолютный характер нравственности, не допускает никакого иного содержания, кроме отрицания чувственного мира и естественной жизни.

Участь Платона пугает Аристотеля. Он не хочет возноситься в неведомую высь, в которой потерялся Платон. Но как же складывается его судьба?

Его цель — создать практически пригодную, широко и по-деловому полемизирующую с действительностью этику. О том, насколько преуспел он в ре-

ализации своего замысла, мы можем судить по так называемой «Никомаховой этике» — объемистому сочинению, написанному для его сына Никомаха. Аристотель признает общую идею Сократа о том, что этика — это жажда счастья. Вместе с тем, однако, он полагает, что понятие деятельности должно играть в этике гораздо более важную роль, чем та, которую отводили ей Платон и другие последователи Сократа. Аристотель чувствует, что речь идет о понятии действия, и стремится спасти это понятие. Поэтому он и избегает пути, по которому пошло абстрактное мышление Платона, и отвергает этику удовольствия и неудовольствия, над которой бились киренаики и киники. В его этическом мышлении обретает голос античная жизненная сила.

Интересен способ, с помощью которого он создает предпосылки для реализации своего намерения. Он включает момент деятельности в понятие удовольствия. Это удается ему, так как вся его философия сводится к пониманию бытия как творящей активности. Следовательно, активность составляет сущность и человека. Счастье определяется как сообразная с добродетелью активность. Сообразное с разумом удовольствие — это переживание завершения активности.

Опираясь на понятие удовольствия, которое переживает себя как деятельность, Аристотель близок к тому, чтобы сформулировать этику как углубленное жизнеутверждение и попытаться решить проблему перехода античного мира от непосредственно воспринимаемого к мыслящему мироутверждению. Однако он сворачивает с этой столбовой дороги.

Сталкиваясь с решающим вопросом о том, что придает деятельности нравственный характер, он отходит от проблемы основного принципа нравственного. Этика отнюдь не знание, наполняющее деятельность содержанием, говорит он в опровержение Сократа. Содержание воли является данным. Никакое размышление и никакое познание не в состоянии вложить в нее нечто новое или изменить ее.

Таким образом, этика состоит не в ориентировании воли на цели, указываемые ей познанием, а в саморегулировании ее. Необходимо установить правильное соотношение между данными объемами содержания воли. Предоставленное самому себе желание мечется от одной крайности к другой. Соответствующее разуму обдумывание удерживает его на верной середине. Став таким образом гармоничной, активность человека переживает себя как целесообразно-этическая. Следовательно, добродетель — это постигаемый путем упражнения навык в выборе правильной середины.

Вместо создания этики Аристотель довольствуется учением о добродетели. Это обеднение этического является ценою, которую он платит за возможность прийти к этике, не рискующей оказаться в тупике абстрактностей или разочарованности и пессимизма. Уклоняясь от проблемы основного принципа нравственного, он оказывается способным выдвинуть лишь этику деятельности. Но эта этика таит в себе не живые, а мертвые силы.

Итак, этика Аристотеля — это эстетика волевых импульсов. Она заключается в перечислении добродетелей и в доказательстве того, что каждую из них следует воспринимать как некую середину между крайними качествами. Так, мужество занимает место между отважностью и трусостью, умеренность — между невоздержанностью и бесстрашием, правдивость — между хвастовством и застенчивостью, щедрость — между расточительностью и скупостью, великодушие — между надменностью и малодушием и кротость — между сварливостью и смирением.

В ходе этого путешествия по стране этического делаются интересные открытия. Ведя тонкую и живую дискуссию с читателем, Аристотель заставляет его рассматривать вопросы отношения человека к человеку и к обществу. Ка-

кая глубина и правдивость в его главах о достоинстве и дружбе! Какая борьба вокруг проблемы справедливости!

Никто не в состоянии избежать поистине волшебной притягательной силы «Никомаховой этики». В ней предстает во всей своей величавой простоте благородная, умудренная жизненным опытом личность автора. Однако, насколько выгоден применяемый им метод в техническом отношении, настолько же он не имеет ценности сам по себе. Этическое вступает в конфликт с действительностью, не попытавшись предварительно уяснить свою собственную сущность. Такую ясность, считает Аристотель, оно должно получить в столкновении с действительностью. Но в этом его глубочайшее заблуждение. Он соблазняется наблюдением, что некоторые добродетели — да и те, конечно, лишь более или менее вынужденно — можно истолковать как золотую середину между двумя крайностями. В результате такое наблюдение побуждает его развивать всю этику по этой схеме.

Но одно дело — в известной мере естественное свойство, именуемое обычно добродетелью, и совсем иное — добродетель в подлинно этическом смысле. Середина между расточительностью и скупостью — не этическая добродетель щедрости, а свойство разумной осторожности. Результатом смешения двух свойств всегда является опять-таки лишь свойство. Добродетель же в этическом смысле состоит в том, что свойство ориентируется на идеал самосовершенствования и служит направленной на общее благо цели. Щедрость как этическая добродетель — это пожертвование собственности, служащее цели, которая признается общепользуемой соответствующей личностью, и принесенное таким образом, что при этом эвентуально существующая естественная склонность к расточительству не играет роли, а естественная склонность к скупости нейтрализуется. Храбрость — это дерзание моего существования ради признаваемой мною общепользуемой цели, при котором эвентуально существующая естественная склонность к лихой удали не играет роли, а естественная склонность к боязливости нейтрализуется.

Принесение в жертву имущества или жизни ради общепользуемой цели при всех обстоятельствах этично, в то время как расточительность и скупость, отважность и трусость, будучи простыми, не мотивированными высокой целью свойствами, носят всегда лишь естественный, а не этический характер. Принесется ли имущество или жизнь в жертву ради общепользуемой цели в нужной мере или сверх меры, ничего не меняет в этическом характере этого желания и действия. Ибо здесь находит свое выражение лишь то, в какой степени этическая воля одновременно поддается воздействию благоразумия.

Итак, трактовка Аристотеля основывается на том, что он допускает смешение добродетели в обычном словоупотреблении с добродетелью в этическом смысле. Подлинно этическое он протаскивает контрабандой, выдавая его за равнодействующую двух диаметрально противоположных естественных свойств.

В главе об умеренности — в третьей книге «Никомаховой этики» — автор сам вынужден признать, что теория этического как середины между двумя крайностями нереализуема. Восхищение прекрасным, констатирует он в этой главе, остается при любой степени интенсивности тем, чем оно является само по себе. Об избытке не может быть никакой речи. Делая подобное признание, он не осознает, что тем самым ставит под сомнение и без того неубедительное определение этического как середины в каждом конкретном случае и, подобно Сократу и Платону, признает добро, существующее само по себе и зависящее лишь от собственного содержания.

Аристотель настолько не склонен участвовать в решении проблемы основного принципа нравственного, что нет силы, которая заставила бы его свернуть на этот путь. Он пытается плыть вдоль берега — придерживаться фактов и от-

носиться к этике как к естественной науке. Он забывает лишь о том, что в естествознании мы можем ограничиться формулированием на основе реальных событий гипотез относительно существа этих событий, тогда как в этике обязаны сформулировать основной принцип, предопределяющий течение реальных событий.

Не осознав существа этики, Аристотель не в состоянии развивать ее. Платон поднимается над Сократом и растворяется в абстракциях. Аристотель, стремясь сохранить связь с действительностью, опускается ниже Сократа. Он собирает материал для монументального здания, а возводит легкое дощатое сооружение. Среди тех, кто исповедует учение о добродетели, он один из величайших. Но самый ничтожный из тех, кто осмеливается искать основной принцип нравственного, на голову выше его.

Учение о добродетели так же не может считаться этикой, как хрящ костью. Как странно, однако, что основной принцип этического действия, который Сократ рассматривал как заведомо известный результат разумного осмысления этического, не поддается формулированию! Почему все античные мыслители, искавшие этот принцип после Сократа, неизменно проходили мимо цели? Почему Аристотель вообще отказывается от поисков, ограничиваясь учением о добродетели, в котором вряд ли больше этической жизненной силы, чем в абстрактной этике Платона и в пессимистической этике других мыслителей.

Представления Платона и Аристотеля об идеале культурного государства лишней раз подтверждают их неспособность создать этику действия. Платон развивает свой идеал в «Государстве», Аристотель — в «Политике». Кстати, в то же время и Мэн-цзы излагает китайским правителям учение о культурном государстве.

И Платон и Аристотель отдают себе отчет в том, что государство должно являть собою нечто большее, чем только сообщество, наиболее целесообразно регулирующее совместную жизнь естественно связанных друг с другом людей. Они требуют, чтобы государство обеспечивало подлинное счастье граждан. Но это не только неосуществимо, но и немислимо без добродетели. Следовательно, государство должно в своем развитии превратиться в некий этический институт. «Благопристойные и добродетельные действия являются целью политического общества», — говорит Аристотель.

Таким образом, исторически данное государство должно подпасть под влияние рационально-этического представления о политическом сообществе. В «Государстве» Платон вкладывает в уста Сократа следующие слова: «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари, и владыки не станут благородно и основательно философствовать, и это не сольется воедино — государственная власть и философия... до тех пор... государствам не избавиться от зол».

Когда же дело доходит до более детальной реализации идеала культурного государства, Платон и Аристотель проявляют поразительную предубежденность. Прежде всего в качестве государства будущего они неизменно видят не сообщество, охватывающее весь народ, а лишь целесообразно усовершенствованный греческий город-государство. То, что они втискивают свой идеал в столь узкие рамки, исторически объяснимо, но весьма прискорбно с точки зрения развития философской идеи культурного государства.

Следствием такой ограниченности базы для развития теории культурного государства является беспокойство обоих мыслителей по поводу того, что благополучие города-государства может оказаться подорванным в результате увеличения численности населения. Число жителей должно по возможности постоянно поддерживаться на одном и том же уровне. Аристотель не страшится

выдвинуть предложение о том, чтобы умерщвлять болезненных детей с помощью голода и, кроме того, уничтожать плод в материнском чреве, вызывая преждевременные роды. То, что государство спартанцев, напротив, считает желательным увеличение населения и освобождает любого гражданина, имеющего четверых детей, от всяких налогов, представляется ему неразумным.

Будучи неспособными подняться до общей идеи народного государства, оба мыслителя не в состоянии выдвинуть такую идею и в отношении человека. Они проводят резкую черту между несвободными, с одной стороны, и свободными — с другой. Первые принимаются ими в расчет только как работающие существа, которые должны обеспечить своим трудом материальное благо общества. Судьба их как людей мало интересует Платона и Аристотеля. Существа эти, по мысли обоих философов, не подлежат совершенствованию в соответствии с миссией, осуществляемой культурным государством.

Софисты нападали на рабство — не из соображений гуманности, а из потребности поставить под сомнение правомерность существующих институтов. Аристотель же защищает его как естественное установление, но рекомендует мягкое обращение с рабами.

Ремесленники и вообще все, кто зарабатывает себе право на жизнь трудом своих рук, не должны быть гражданами. «Невозможно человеку, живущему на положении ремесленника или поденщика, удовлетворять требованиям, предъявляемым добродетелью», — говорит Аристотель. Этической оценки труда как такового он еще не знает, хотя и воспринимает счастье как деятельность в соответствии с добродетелью. Так же как и Платон, он еще целиком находится в плену античного воззрения, согласно которому только «свободный» является полноценным человеком.

В деталях идеала государства они расходятся. Аристотель полемизирует с Платоном. К сожалению, до нас не дошли полностью именно те разделы «Политики», в которых он рисует свое идеальное государство. Главное различие между ними в том, что Аристотель последовательнее апеллирует к исторически данному, чем Платон. Он строит свое государство на фундаменте семьи. Платон же сводит государство к семье. У Платона свободные граждане живут в условиях общности имущества, жен и детей. Они не должны обладать никакой собственностью, дабы частные интересы не отвлекали их от деятельности на общее благо. Общность жен и детей позволяет государству заниматься воспитанием людей. Платон определяет, в какие связи могут вступать мужчины и женщины, допуская только те, которые позволяют рассчитывать на получение потомства, в физическом и интеллектуальном отношениях соответствующего требованиям государства. Дети, родившиеся в результате вступления мужчин и женщин в связи, официально не освященные, должны быть либо уничтожены еще в чреве матери, либо уморены голодом после рождения.

Аристотель считает, что для гарантирования качества потомства достаточно зафиксировать в законе допустимый возраст вступления в брак. Женщинам, по его мнению, следует предоставить право вступать в брак с восемнадцати лет, мужчинам — лишь с тридцати семи. Кроме того, бракосочетание должно происходить преимущественно зимой и по возможности при северном ветре.

В чем же, однако, заключается добро, осуществляемое подобным культурным государством? В ответ на этот решающий вопрос Аристотель и Платон в состоянии заявить лишь, что государство должно обеспечить некоему числу своих подданных — свободным — возможность жить без материальных забот в соответствии со своим физическим и духовным воспитанием и вести общественные дела. На другие, этические в более глубоком смысле действия или на сколько-нибудь широко задуманный идеал прогресса оно не ориентировано.

Своеобразная ограниченность античной этики ни в чем не проявляется столь явно, как в недостаточности ее идеала государства.

Этическая оценка человека, как такового, еще не дана. Поэтому государство ставит своей целью совершенствование не всех подданных, а лишь представителей определенного класса.

Нация еще не познана как естественная и этическая величина. Поэтому сплочение различных городских общин во имя более высоких совместных задач еще не принято во внимание. Каждый из городов продолжает жить сам по себе. Платон считает, что достаточно учитывает необходимость национально-го сплочения, требуя, чтобы во время войн между греческими городами дома не разрушались и поля не опустошались так, словно борьба ведется против варваров.

Идея человечества еще не появилась в поле зрения. Поэтому Платону и Аристотелю не под силу заставить свое государство взаимодействовать с другими государствами ради универсального прогресса человечества.

Следовательно, Платон и Аристотель строят свое культурное государство на фундаменте во всех отношениях ограниченного представления о государстве. При этом политическое сообщество города, которое они считают образцом государства, является отмирающей категорией уже во время их деятельности. В то самое время, когда Аристотель пишет свою «Политику», его ученик Александр Великий основывает всемирную империю, а Рим начинает подчинять себе всю Италию.

Гораздо большее значение, чем все внешние изъяны идеала культурного государства, имеет то, что оба мыслителя не способны были влить в свое государство энергию, необходимую для его дальнейшего существования. Идея культурного государства жизнеспособна лишь тогда, когда содержащиеся в мировоззрении стимулы побуждают индивида с энтузиазмом отдаться деятельности на благо организованного общества. Без гражданского идеализма немыслимо никакое культурное государство. Однако Платон и Аристотель не в состоянии были признать подобную предпосылку обязательной для подданных своего государства, так как оба уже раньше пришли к идеалу благоразумно и благородно уединяющегося от мирской суеты мудреца.

Платон открыто говорит об этом. Призванные управлять его государством мудрецы посвящают себя государственной службе лишь потому, что приходит их черед, и рады, когда их сменяют на этом практическом поприще и они снова получают возможность в уединении, мудрые среди мудрых, углубиться в мир чистого бытия.

Аристотель, выдвигая в «Политике» вопрос о том, не следует ли созерцательную жизнь предпочесть политической деятельности, в теории склоняется к последней. «Не правы те, — говорит он, — кто ценит бездеятельность выше, чем деятельность, ибо счастье заключено в деятельности». В то же время в учении о добродетели, излагаемом в «Никомаховой этике», нет ничего, что могло бы побудить индивида поставить свою жизнь на службу обществу.

Конечно, Платон и Аристотель еще придерживаются античного убеждения, что индивид должен посвятить себя служению государству. Однако выведи это убеждение из своего мировоззрения они не в состоянии. Подобно Эпикуру и стоикам, они находятся в плену этики, в которой отсутствует воля к преобразованию мира.

Насколько дальше обоих греков идет в разработке идеала культурного государства Мэн-цзы! Культурное государство у него естественно вытекает из широко задуманного мировоззрения этического действия, поэтому он оказывается в состоянии расширить его рамки и поставить ему на службу лучших людей с лучшими их идеями.

Платон и Аристотель, которым недостает такого мировоззрения, обрече-

ны на догадки и умозрительное конструирование сущности культурного государства. «Государство» Платона — чистый курьез. В «Политике» Аристотеля ценность представляет не сама теория культурного государства, а лишь великолепные деловые полемические замечания о преимуществах и недостатках различных форм государственного устройства и об экономических проблемах.

Итак, античный декаданс начинается не тогда, когда мировая империя подавляет индивида и отменяет нормальные взаимосвязи между человеком и обществом. Он вступает в права сразу после Сократа, поскольку берущее начало от Сократа этическое мышление не в состоянии действительно вывести индивида за его собственные рамки и в качестве деятельной силы поставить на службу этизированию и совершенствованию условий жизни общества.

Между этикой энтузиазма и этикой безропотного смирения, разочарованности и пессимизма не существует промежуточного учения. Этика же разочарованности и пессимизма неспособна представить себе действительные предпосылки культуры, не говоря уже о том, чтобы создать их.

В эпоху империи стоицизм деградирует до морализирующей популярной философии, говорится обычно в трудах по античной философии. На деле же речь идет отнюдь не о деградации, а о серьезной борьбе за живую этику, неожиданно вспыхивающей в позднюю эпоху греко-римского мышления и ведущей к оптимистическо-этической натурфилософии.

Представителями этого движения являются *Луций Анней Сенека* (4 г. до н. э. — 65 г. н. э.) — учитель Нерона, вынужденный по приказу своего ученика вскрыть себе вены; фригийский раб *Эпиктет* (ок. 50 — ок. 138 г. н. э.), которого Домициан в 94 году вместе со всеми философами изгоняет из Рима, и император *Марк Аврелий* (121—180 гг. н. э.), который, будучи воспитан учениками Эпиктета, защищает империю в трудные для нее моменты и во время военного похода пишет философское сочинение «К самому себе»¹.

В классический период своего развития греческая этика проходит через эгоистические соображения полезности, холодные учения о добродетели, аскетическое мироотрицание, разочарованность и пессимизм. Но какое бы направление ее развитие ни принимало, она никогда не выводит человека за пределы его личности.

У Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия она утрачивает этот эгоистический характер. Отрекаясь от духа античности, этика превращается в этику общечеловеческой любви. Она всецело поглощена непосредственным отношением человека к человеку, полным самопожертвования и преданности.

Как же возникает подобное понимание гуманности, столь недостающее классической античности?

Ранние греческие философы-моралисты занимались государством. Их интерес сосредоточен на том, как сохранить воплощенную в городе-государстве организацию общества, дабы свободные могли и дальше вести жизнь свободных людей. По их воззрениям, должен быть реализован тип человека высшего склада. Люди же, окружающие его, принимаются во внимание только как орудия, служащие достижению этой цели.

¹ До нас дошел целый ряд этических сочинений Сенеки, например: «О милосердии» (*De clementia*. Адресовано императору Нерону), «О благодеяниях» (*De beneficiis*), «О безмятежности» (*De tranquillitate animi*), «О ярости» (*De ira*).

Знакомством с учением Эпиктета мы обязаны его ученику — историку и писателю Флавию Ариану. Последний записал лекции своего учителя, составившие восемь книг, четыре из которых сохранились. Параллельно он издал также изречения Эпиктета в виде небольшого «руководства» (*Enchiridion*) по морали.

В популярном философствовании Цицерона (106—43 гг. до н. э.) также уже прорывается наружу живая этика.

Однако в ходе гигантских политических и социальных преобразований, которые приводят к возникновению мировой империи, этот образ мышления перестает быть само собой разумеющимся. В страшных потрясениях очеловечиваются чувства и ощущения. Горизонты этики расширяются. Город-государство, на который ориентировалось этическое мышление, канул в Лету. Мировая империя подавляет всех людей в одинаковой мере. В результате сам человек как таковой становится предметом размышлений и этики. Возникает представление о братстве всех человеческих существ. Распространяются гуманистические взгляды и убеждения. Сенека высказывается против гладиаторских игр. Но и это еще не все. Признается даже нечто большее: внутреннее родство человека с животным.

Теперь, следовательно, когда в поле зрения этики появились человечество и человек как таковой, она достигает глубины и широты охвата, которые позволяют ей стремиться к постижению самой себя в универсальной мировой воле. Отныне натурфилософия и этика действительно могут быть связаны друг с другом. Стоицизм грезил об этом с самого начала. Но он не мог осуществить своей мечты, так как не располагал необходимой для этого живой и всеобъемлющей этикой.

Тот факт, что оптимизм и этика могут занять теперь доминирующее положение в натурфилософии, имеет еще и другую причину. Древняя Стоя нисходила до чистой разочарованности и пессимизма в той же мере, в какой подчинялась побуждениям к критическому мышлению. Со временем, однако, приобретают силу практические и религиозные инстинкты, которые издавна имелись в мировоззрении стоицизма. Позднюю античность характеризуют уже не критицизм, а либо скептицизм, либо религиозность. Поэтому поздний стоицизм может в гораздо большей степени руководствоваться этическими потребностями в мировоззрении, чем ранний. Одновременно он становится глубже и наивнее раннего. Как и китайский этический монизм, он поднимается до этического толкования мировой воли. Появляются стоики, которые, подобно Конфуцию, подобно Мэн-цзы, подобно Чжуан-цзы и даже подобно рационалистам XVIII века, провозглашают этику как нечто имеющее свое обоснование в сущности универсума и человека. Они в состоянии доказать это мировоззрение не более, чем Зенон и его ученики, которые также пришли к нему, но излагают его с внутренней убежденностью и энтузиазмом, отсутствующими у последних.

Все больше возводя мировой принцип до уровня личного, этического бога, Поздняя Стоя следует законам, проявляющимся также в индуизме.

Однако мировоззрение разочарованности и пессимизма, которое она унаследовала от раннего стоицизма, никогда полностью не прекращало своего воздействия на нее. У Сенеки и Эпиктета это мировоззрение сохраняется еще в значительной степени наряду с этической концепцией универсума. Лишь у Марка Аврелия оптимистические мотивы приобретают победное звучание.

С давних пор стоицизм был неунифицированной, стихийной философией. И поздний стоицизм отличается столь большим духовным богатством и жизненностью как раз потому, что осмеливается в значительной мере оставаться именно такой философской школой.

В оптимистически-этическом мировоззрении поздние стоики находят стимулы к деятельности, которые недоступны были античной этике классического периода. Марк Аврелий — утилитарист-энтузиаст, как и рационалисты XVIII века, ибо он, подобно им, убежден в том, что природа сама слила воедино нравственное и то, что полезно отдельному человеку и обществу.

В этих условиях неизбежно опять всплывает классический вопрос античной этики: должен ли мыслитель заниматься общественными делами или нет? Эпи-

кур учил: «Мудрец не свяжется с государственными делами, если его к этому не побудят особые обстоятельства». Зенон утверждал: «Он примет участие в государственных делах, если не возникнет к тому никаких препятствий». Обе школы предоставляют право решать вопрос об уходе в себя самому мудрецу — с той лишь разницей, что, согласно одной, предпосылки для такого решения возникают несколько раньше, а согласно другой — несколько позже. Идея сохраняющей силу при любых обстоятельствах преданности обществу и человечеству еще не входит в сферу досягаемости их этики.

Она появляется у поздних стоиков, так как они обратились к понятию «человечество». Человек, рассуждает Сенека в сочинении о досуге мудреца (*De otio*), принадлежит двум республикам. Одна — велика и всеобъемлюща, она простирает свои границы туда же, куда достигают лучи солнца, и охватывает богов и людей. Другая — гражданами которой мы становимся по случайности нашего рождения. Обстоятельства могут сложиться так, что мудрецу не удастся посвятить себя государственным делам, а придется «от бури спастись в гавани». Может случиться — и Сенека явно подразумевает свое время, — что ни одно из обоих государств не обнаружит намерения терпеть деятельность мудреца. Но и тогда последний все же не уйдет целиком в себя, а будет служить великой республике, совершенствуя убеждения людей и содействуя своими усилиями наступлению нового времени.

У Эпиктета также встречается это углубленное и расширенное понятие долга. Марк Аврелий вообще уже не принимает во внимание невозможность действия в общественной жизни. Его устами говорит властитель, чувствующий себя слугой государства. Его идеалом является гражданин, «который переходит от одного осчастливливающего сограждан деяния к другому и с радостью принимается за все, что возлагает на него государство». «Делай то, что необходимо и что разум от природы предназначенного к государственным делам существа повелевает, и так, как он повелевает».

В середине II века н. э. античное мышление приходит к оптимистически-этическому мировоззрению, содержащему живые идеалы культуры и превосходящему то мировоззрение, которое затем, в XVII веке, положит начало столь могучему и универсальному культурному движению. Для людей же греко-римского мира это мировоззрение приходит слишком поздно. Оно не проникает в массы, а остается привилегией элиты.

Оно не в состоянии проникнуть в массы потому, что массы находятся под воздействием сил, с которыми оно не может объединиться. Пусть даже позднестойческая этика общечеловеческой любви столь близка христианской, что породившейся позже традиции Сенека объявляется христианином, а отец церкви Августин преподносит христианам в качестве образца жизнь языческого императора Марка Аврелия.

Тем не менее оба эти движения не только не могут перейти одно в другое, но даже вынуждены конфликтовать. От Марка Аврелия исходят самые страшные преследования христиан. В свою очередь христианство объявляет стоицизм борьбу не на жизнь, а на смерть.

Где же корни этого рокового антагонизма? Христианство дуалистически-пессимистично, этика поздних стоиков монистически-оптимистична. Христианство считает естественный мир дурным и безнравственным, поздние стоики идеализируют его. И не имеет значения, что этика христианства и этика позднего стоицизма почти идентичны. Они опираются на непримиримые мировоззрения. Маскировке же поддаются любые противоречия в мире, исключая мировоззренческие. Борьба заканчивается поражением оптимистически-этического мировоззрения поздних стоиков, защищавшегося офицерами без армии. Предпринятая на исходе античности попытка реставрации Римской империи и преобразования ее в империю всего человечества терпит неудачу.

Слишком долго оставались узкими горизонты античной философии. Она не выдвинула этических мыслителей, которые своевременно смогли бы привести старый мир к этическому оптимизму, опирающемуся на действительность. Роковым было также то, что естественные науки после столь многообещающего начала волею судьбы, а также в силу того, что философия отвернулась от них, остановились в своем развитии, прежде чем человек открыл закономерности в действии природных сил и тем самым обрел власть над ним. В результате античному человеку не хватает самосознания, которое современному человеку даже в наиболее мрачные периоды истории позволяет сохранить живую веру в прогресс — по крайней мере в самом внешнем ее проявлении. Этот психологический фактор имеет большое значение.

Конечно, способность к художественному творчеству, во всем величии проявляющаяся в греческом духе, — это тоже власть над материей. Но это творческое начало не смогло стимулировать приход человека античности к высшему жизнеутверждению и к вере в прогресс. Оно послужило ему лишь для того, чтобы художественными средствами изобразить самого себя в антагонизме между интуитивным миро- и жизнеутверждением и мыслящим миро- и жизнеотрицанием. Загадочное переплетение радости и тоски, веселья и меланхолии составляет трагическое очарование греческого искусства.

Таким образом, этическое миро- и жизнеутверждение в любом отношении трудно достижимо для античного мира. Поэтому он все больше и больше подпадает под влияние пессимистических мировоззрений, которые уводят от мыслей о действительности и во все новых космических драмах прославляют освобождение духа из плена материи. Восточный и христианский гностицизм, появившийся уже в I веке до н. э. неопифагореизм, ведущий свое начало от *Плотина* (204—269 гг. н. э.), неоплатонизм и все крупные мистические культы идут на исходе античности навстречу религиозному, проникнутому духом отрешенности настроению массы и дают ей то самое избавление от мира, которого она ищет. В этом хаотическом переплетении различных течений христианство побеждает благодаря тому, что является самой сильной религией, обладает как содружество самой мощной организацией и одновременно располагает в рамках своего пессимистического мировоззрения живыми этическими идеями.

Оптимистически-этический монизм поздних стоиков подобен солнечному лучу, который пробился сквозь тучи на исходе долгого мрачного дня античности, в то время как уже надвигается ночь средневековья. Он не способен больше пробудить к жизни никакую культуру. Время для этого миновало. Не сумев прийти к этической натурфилософии, античный дух подпадает под влияние пессимистического дуализма, в котором еще возможна лишь этика очищения, но не этика действия.

Мысли Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия являются озимыми всходами на ниве грядущей культуры.

Этические изречения Сенеки

Ни один человек не благороднее другого, даже если его духовная сущность более высоко организована и более способна к благородному знанию. У всех нас одна прародительница — природа; до этого первоначального предка можно проследить родословную любого человека, будь он знатного или низкого происхождения. — Добродетель ни для кого не закрыта, всем она доступна, всех подпускает к себе, всех приглашает: свободных, вольноотпущенников и рабов, царей и гонимых. Она не смотрит ни на происхождение, ни на богатство: ей достаточно человека как такового.

Заблуждается тот, кто считает, что положение раба накладывает отпечаток на все человеческое существо: более благородная часть последнего остается незатронутой.

Любой человек, даже ничем не выделяющийся, пользуется моим расположением, так как носит имя человека.

Глядя на раба, нужно задуматься не над тем, сколько можно причинить ему зла без последствий для себя, а над тем, сколько природа предоставляет прав, позволяющих бережно и снисходительно обращаться также с теми, кто захвачен в плен или куплен за деньги. — Хотя в отношении раба все дозволено, тем не менее есть нечто такое, что общим правом каждого живого существа определяется как недозванное в отношении человека, потому что его природа такая же, как и твоя.

Вот требование, предъявляемое к человеку: он должен быть полезен максимально многим людям; если это невозможно, то хотя бы немногим; если и это невозможно, то по крайней мере своим ближним; если даже и это невозможно, то самому себе.

Неустанным благожелательством можно завоевать расположение даже дурных людей, и нет такой чертовой и глупой к достойному души... которая не любила бы добро и в конце концов не отблагодарила бы благожелателя. — Мне не выражена благодарность. С чего же мне начать? С того, что делают боги... которые начинают оказывать нам благодеяния, прежде чем мы их распознаем, и покидают нас, так и не услышав нашей благодарности.

Этические изречения Эпиктета

Природа удивительна и полна любви к любому своему творению.

Люди, ждите бога. Когда он вас призвет и освободит от ваших бед, тогда идите к нему; но до тех пор спокойно оставайтесь на том месте, на которое он вас поставил.

Ты носишь в себе бога и не ведаешь этого, несчастный! — Он всегда с тобою, а ты даже не замечаешь, как пятнаешь его своими нечистыми помыслами и низкими делами.

Имей волю смириться с самим собою и предстать правым перед богом; стремиться к внутреннему очищению и единению с собою и с богом.

Чаще всего старайся молчать; говори только самое необходимое, да и то кратко. — Особенно избегай высказываний — в равной мере осуждающего, одобрительного или сравнительного характера — о других людях. — Избегай клятв, а по возможности вообще никогда не клянись или же делай это лишь в самом крайнем случае. — Потребности тела — в пище, питье, одежде, жилье, уходе — удовлетворяй наипростейшим образом. — Не позволяй себе глупых и неуместных шуток, ибо ты при этом рискуешь стать вульгарным и таким образом из-за собственного легкомыслия потерять уважение своих ближних.

Подобно тому как, идя по дороге, ты стараешься не наступить на какую-нибудь колбочку или не вывихнуть ногу, старайся также, чтобы из-за твоих неразумных действий не пострадала душа.

Этические изречения

из сочинения Марка Аврелия «К самому себе»

Все, что происходит, происходит правильно. Внимательно наблюдая окружающее, ты убедишься в этом; все свершается, говорю я, сообразно не только естественному порядку вещей, но и справедливости, как если бы это исходило от существа, распределяющего все по достоинству.

Действуя, я руководствуюсь интересами благополучия людей. Если при этом на мою долю выпадают испытания, я терплю их и соотношу их происхождение с богами и общим первоисточником, из которого вытекают, тесно связанные, все события.

Кто поступает несправедливо, тот кощунствует. Ибо природа создала разумные существа для того, чтобы они приносили пользу друг другу, а не вредили.

Люби человеческий род, следуй божеству.

Если утром тебе не хочется вставать с постели, внушай себе: я просыпаюсь для свершения человеческих дел.

Находи свою полную радость и удовлетворение в том, чтобы, всегда помня о боге, идти от одного общепользующего дела к другому.

Самый лучший способ отмщения — не отвечать злом на зло.

Достоинство человека в том, чтобы любить даже тех, кто его оскорбляет. К такому выводу

ты придешь, внушая себе, что люди — существа одного с нами рода, что они по невежеству и против собственной воли совершают ошибки, что и нас и их через короткое время настигнет смерть...

Добро с необходимостью полезно, а поэтому добрый и благородный муж должен о нем беспокоиться.

Никто не устает в поисках полезного для себя. Пользу же приносит нам естественная деятельность. Итак, неустанно ищи для себя пользу, приноси ее другим.

К животным и вообще всем существам, не наделенным разумом, относись, как разумный человек, великодушно и благородно, к людям же, поскольку они наделены разумом, — с общительной любовью.

Как часть целого пришел ты в жизнь и после смерти вновь обретишь жизнь в том, что уже однажды произвело тебя на свет, вернее, посредством некоего преобразования вновь взойдешь, подобно ростку жизни.

Многие зерна фимиама предназначены для одного и того же алтаря. Одни попадают в огонь раньше, другие позже, но это ничего не меняет.

VI. Оптимистическое мировоззрение и этика в эпоху Ренессанса и после эпохи Ренессанса

Сущность нового времени состоит в том, что оно мыслит и действует в духе миро- и жизнеутверждения, которое до сих пор не выступало еще с такой силой.

Это миро- и жизнеутверждение пробивает себе дорогу в эпоху Ренессанса с конца XIV века. Оно возникает как протест против средневекового порабощения умов. Победе этого движения содействует греческая философия, которая к середине XV столетия после бегства греческих ученых из Константинополя становится известной в своем подлинном виде и в Италии. Мыслителям того времени становится ясно, что философия должна представлять собой нечто более элементарное и более жизненное по сравнению с тем, чему учит схоластика.

Само по себе, однако, мышление античности не смогло бы поддержать основанное на нем новое миро- и жизнеутверждение, ибо в действительности ему не присуще такое отношение к миру и жизни. Огонь поддерживается другим горючим материалом. Люди того времени открывают мир, совершая побег из сферы книжной учености в царство природы. Будучи мореплавателями, они проникают в неведомые страны и определяют размеры Земли. Будучи исследователями, они вторгаются в бесконечность и в тайны универсума и узнают, что в нем действуют закономерные силы и человек способен поставить их себе на службу. Научные открытия и технические достижения *Леонардо да Винчи* (1452—1519), *Коперника* (1473—1543), *Кеплера* (1571—1630), *Галилея* (1564—1642) и других становятся факторами, оказывающими определяющее влияние на мировоззрение.

Будучи движением, питающимся исключительно духовными силами, Ренессанс отцветает относительно быстро, не принеся особых плодов. Устами *Парацельса* (1493—1541), *Бернардино Телезио* (1509—1588), *Джордано Бруно* (1548—1600) и других со всей властью заявляет о себе энтузиастическая натурфилософия. Однако она не добивается признания. Ренессанс не обладает силой для рождения соответствующей его духу миро- и жизнеутверждающей философии. То тут, то там его мышление на короткое время поднимается, подобно морской волне, против мироотрицающего мировоззрения церкви. Затем вновь наступает штиль. Подлинная философия нового времени появляется почти без всякой связи с Ренессансом. Она исходит не из натурфилософии, а из постав-

ленной Декартом гносеологической проблемы и вынуждена затем, отталкиваясь от нее, с трудом вновь искать путь, ведущий к натурфилософии.

Следовательно, миро- и жизнеутверждение оказывается в состоянии добиться признания в новое время не потому, что оно в эпоху Ренессанса оформляется в продуманное мировоззрение. Если ему вплоть до XVIII века, когда оно приходит к победе, удается противостоять воздействию коренящегося в средневековом мышлении и христианстве миро- и жизнеотрицания, то оно обязано этим неуклонному прогрессу теоретического познания и практики. В лице последних новый склад мышления обретает опору, которая не только не поддается внешним воздействиям, но, наоборот, с течением времени становится все более прочной. Так как научное познание невозможно задержать и подавить, господствующей становится вера во всеислие истины. Поскольку становится все более очевидным, что в природе все подчиняется целесообразной закономерности, рождается глубокое убеждение в том, что условия существования общества и человечества также поддаются реорганизации на разумной и целесообразной основе. Человек обретает все большую власть над природой, и для него мало-помалу становится само собой разумеющимся, что достижение совершенства и в других областях является лишь вопросом достаточно сильного желания и умения правильно взяться за дело.

Под постоянно испытываемым воздействием этого нового склада мышления претерпевает изменения и мировоззрение христианства. Оно проникается духом миро- и жизнеутверждения. Постепенно начинает восприниматься как нечто само собой разумеющееся, что дух Иисуса стремится не отказаться от этого мира, а преобразовать его. Родившееся из пессимизма древнехристианское и августинско-средневековое представление о Царстве Божьем отвергается, а его место занимает представление, вытекающее из оптимизма нового времени. Эта происходившая в ходе медленного и многократно прерываемого многовекового (с XV до конца XVIII столетия) процесса переориентация христианского мировоззрения является решающим событием духовной жизни нового времени. При этом христианство на всем протяжении своей эволюции не отдает себе никакого отчета в том, что с ним происходит. Оно убеждено, что ничуть не меняется, а в то же время, переходя от пессимизма к оптимизму, утрачивает свою первоначальную сущность.

Следовательно, человек нового времени становится оптимистичным не потому, что он понял мир посредством углубленного мышления в духе миро- и жизнеутверждения, а потому, что благодаря прогрессу теоретического познания и практики получает власть над миром. Этот рост чувства собственного достоинства и вытекающее отсюда появление все новых желаний и надежд определяют его волю к жизни в столь ярко выраженном положительном смысле.

Античность не смогла воплотить заложенное в человеке от природы миро- и жизнеутверждение в форму миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, так как глубокое размышление над сущностью мира и жизни навязывало ей в качестве логически необходимого результата безропотное смирение. У человека нового времени склад мышления, ориентирующийся на прогресс теоретического познания и практики, соединяется с присущим ему от природы миро- и жизнеутверждением и вместе с ним, не апеллируя к более глубокому размышлению над сущностью мира и жизни, выдвигает оптимистическое мировоззрение.

Дух нового времени не создан ни одним из великих мыслителей. Он постепенно прокладывает себе дорогу, опираясь на непрерывные успехи теоретического познания и практики. Поэтому не случайно, что проект программы мировоззрения нового времени выдвигает *Фрэнсис Бэкон Веруламский* (1561—1626), человек, почти нефилософского склада и к тому же еще далеко не беспо-

рочный в жизни. В основу проекта он кладет тезис «знание есть сила». Картину будущего Бэкон рисует в своей «Новой Атлантиде», где рассказывает, как жители некоего острова благодаря практическому применению всех приобретенных познаний и навыков, а также благодаря разумным размышлениям относительно целесообразной организации общества оказываются в состоянии вести в высшей степени счастливую жизнь¹.

Каково отношение этики к складу мышления, характеризующемуся верой в прогресс, и какое воздействие этого склада мышления испытала она на себе?

Античное этическое мышление, пытаясь получить ясность относительно самого себя, впадало в пессимизм, ибо стремилось определить нравственное как полезное и доставляющее удовольствие индивиду с точки зрения разума. Оно замкнулось в кругу эгоистического и не пришло к социально-утилитаристскому мышлению. Этика нового времени заранее избавлена от такой участи. Ей нет необходимости формулировать мысль о том, что этика представляет собой деяние, направленное на благо других. Это уже общепризнано. Эта мысль — дар христианства новому времени. Мысль Иисуса о том, что этика является деятельным самоотречением одного в пользу других, завоевала себе признание. Отделяющаяся от религии этика наследует от христианства, в недрах которого она формировалась, в высшей степени деятельный и альтруистический образ мышления. Ей надлежит лишь рационально обосновать это достояние.

Исключительное значение имеет то обстоятельство, что навстречу этике нового времени в позднем стоицизме выступает философская этика, в которой соприкасающиеся с христианской нравственностью идеи предстают как продукт рационального мышления. В новое время всходят ростки семян, посеянных Сенекой, Эпиктетом и Марком Аврелием. Немало почерпнуло оно и у Цицерона, найдя в его сочинениях благородную, опирающуюся на мышление мораль. Открытие гуманистической этики позднего стоицизма сочетается в новое время с открытием природы. Новое время идентифицирует гуманистическую этику позднего стоицизма с христианской и противопоставляет схоластической этике, в которой Иисус толкуется по Аристотелю. Через поздний стоицизм оно приходит к осознанию того, что нравственное представляет собою нечто непосредственное. Поскольку Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий во многом говорят, как Иисус, они тем самым содействуют распространению убеждения в том, что подлинно рациональная этика и этика Евангелия идентичны.

На исходе античности поздний стоицизм и христианство, несмотря на единодушие в вопросах этики, растерзали друг друга. В новое время они объединились, чтобы вместе выработать этическое мировоззрение. Почему же стало возможно то, что раньше было невозможным? Потому, что через пропасть, разделявшую их мировоззрения, перекинут мостик. Христианство теперь признает миро- и жизнеутверждение.

Каким же образом, однако, стал возможен этот перелом в христианстве? Этому способствовал тот факт, что оно, несмотря на свое пессимистическое мировоззрение, представляет — поскольку учитывает отношение человека к человеку — деятельную этику. Будучи последовательным до конца, пессимистическое мировоззрение неизбежно должно прийти — как это характерно, например, для индийцев — к чисто мироотрицающей и бездеятельной этике. Однако

¹ Бэкон был канцлером Иакова I Английского, однако за взяточничество в 1621 году был смещен с этого поста. Основными его сочинениями являются «Новый Органон» ("Novum Organum Scientiarum", 1620) и «О достоинстве и приумножении наук» ("De dignitate et augmentis scientiarum", 1623). От «Новой Атлантиды» ("Nova Atlantis", 1604) сохранился лишь один фрагмент. [См.: Бэкон Ф. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1977; т. 2, М., 1978.]

своеобразии мировоззрения Иисуса, проникнутого ожиданием конца света и прихода сверхъестественного Царства Божьего, и непосредственность его этического ощущения приводят к тому, что он, несмотря на свое пессимистическое отношение к естественному миру, провозглашает этику деятельной преданности своему ближнему. Эта деятельная этика способна стимулировать эволюцию от христианско-пессимистического к христианско-оптимистическому мировоззрению. Новое время, следуя своему инстинкту, считает само собой разумеющимся, что этика деятельного отношения человека к человеку предполагает этику, положительно оценивающую деяние как такое, и что эта этика действия в свою очередь принадлежит оптимистическому мировоззрению, жаждущему целеустремленного преобразования условий бытия и надеющемуся на его осуществление.

Следовательно, именно Иисусова этика деятельной преданности позволяет христианству в ответ на интуицию духа нового времени трансформироваться из пессимистического мировоззрения в оптимистическое. Это выражается в том, что новая концепция христианства, когда ей приходится полемизировать со старой, выступает как «религия Иисуса» против «христианства догм».

Итак, появляется — у Эразма и отдельных представителей Реформации еще робко, но затем все явственней — соответствующая духу нового времени интерпретация учения Иисуса, согласно которой последнее представляет собой религию действия в мире. Исторически и фактически такая интерпретация неверна. Мировоззрение Иисуса в части, касающейся будущего естественного мира, в основе своей пессимистично. Религия Иисуса — не религия преобразующего мир деяния, а религия ожидания конца света. И деятельный характер присущ этике Иисуса лишь постольку, поскольку она для достижения внутреннего совершенства, необходимого в свете прихода к Царству Божьему, требует от человека безграничной преданности своему ближнему. Проникнутая энтузиазмом, то есть внешне ориентирующаяся на оптимистическое мировоззрение, этика в пессимистическом мировоззрении — такова грандиозная парадоксальность учения Иисуса.

В новое время, однако, считалось возможным не замечать эту парадоксальность и предполагать наличие в учении Иисуса оптимистического мировоззрения, соответствующего энтузиастической этике и идущего навстречу духу позднего стоицизма и нового времени. Для прогресса духовной жизни Европы это заблуждение являлось необходимостью. Через какие кризисы пришлось бы ей пройти, если бы не удалось естественным образом прикрыть новое мировоззрение авторитетом великой личности Иисуса!

Заблуждение было столь естественным, что не было серьезно поколеблено вплоть до конца XIX века. Когда критическая историография в начале XX столетия высказала новую точку зрения, сводившуюся к тому, что Иисус, несмотря на свою деятельную этику, мыслил и действовал в рамках проникнутого ожиданием конца света пессимистического мировоззрения, она этим навлекла на себя нарекания. Ей инкриминировали, что она низвела Иисуса до роли мечтателя-фанатика, в то время как в действительности она лишь положила конец ложной модернизации его личности¹. И вот на нашу долю выпадает пережить кризис: мы, современные люди, с одной стороны, должны в нашем мышлении встать на позиции мировоззрения миро- и жизнеутверждения, а с другой — принимать этику Иисуса, в основе которой лежит пессимистическое мировоззрение.

О существовании этой ныне очевидной проблемы новое время вначале даже не подозревает. Иисус и представители этики позднего стоицизма вместе

¹ Schweitzer A. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu (1901); Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906).

являются для него главными авторитетами в области этического миро- и жизнеутверждение.

Влияние позднестоиической этики в новое время испытывают *Эразм Роттердамский* (1469—1536), *Мишель Монтень* (1533—1592), *Пьер Шаррон* (1541—1603), *Жан Боден* (1530—1596) и *Гуго Гроций* (1583—1645) — независимо от того, что одни из них больше привержены идеям христианства, а другие вольнодумству. Поздним стоикам Эразм обязан своим правом понимать открытое за церковным учением простое евангелие Иисуса одновременно и как совокупность всех этических исканий философии. Найдя в них же опору, Монтень в своих «Опытах» (1580) удерживается от полного погружения в стихию этического пессимизма. Вдохновляемый поздними стоиками, Боден в «Шести книгах о республике» (1576) противопоставляет принципам макиавеллиевского «Государя» (1515) этический идеал государства. Черпая из того же источника, Пьер Шаррон в своем произведении «О мудрости» (1601) осмеливается утверждать, что этика стоит над традиционной религией и может держать себя независимо по отношению к ней, нисколько не поступаясь при этом своим существом и своей глубиной. К Марку Аврелию восходит известный труд Гуго Гроция «О праве войны и мира» (1625), где он с такой уверенностью формулирует принципы естественного и международного права и тем самым отстаивает требование разума и гуманности в области права.

Вновь зарождающемуся естествознанию ближе всего, пожалуй, мировоззрение Эпикура, *Пьер Гассенди* (1592—1655) пытается возродить его¹. Однако его усилия не приносят успеха. Присущая мышлению нового времени вера в прогресс стихийно прорывает рамки скептицизма и скептической этики. Величия Эпикура, который, повинувшись глубочайшей искренности, пытается сочетать этическое мышление с натурфилософией, не признающей целесообразности в природе, слишком ловкий пророк нового времени не способен ни постигнуть сам, ни внушить своему времени.

Для подобной великой искренности новое время вообще еще не созрело. Оно находилось еще на некритической стадии. Типичен для его духа *Исаак Ньютон* (1643—1727), который был стопроцентным эмпириком в исследовании природы, оставаясь в мировоззрении на наивно-христианских позициях.

Ренессанс и период после Ренессанса ограждены от трудностей, вытекающих для этики и миро- и жизнеутверждения из беспредпосылочно действующей натурфилософии. Мировоззрением для них являются рождающаяся из успехов теоретического познания и практики вера в прогресс и связанная с нею радость деяния.

Через веру в прогресс в этику вливается новая жизнь. Начинают действовать внутренние связи, существующие между этикой и миро- и жизнеутверждением, элементарные стимулы к деятельности, заложенные в христианской этике, получают свободу воздействия. Вера в прогресс указывает им цель — преобразование общества и человечества.

Новым временем движет не подлинно углубленное этическое мышление, а вера в прогресс, которая вытекает из достижений теоретического познания и практики и оказывает влияние на этику, питающуюся идеями стоицизма и христианства. Вера в прогресс тянет телегу; этике поначалу остается лишь сопровождать ее. Однако, по мере того как дорога начинает все круче подниматься вверх и тянуть телегу становится все труднее, наступает черед этики приложить свои силы. Но она оказывается неспособной к этому, так как не обладает собственной силой. В итоге телега, выйдя из повиновения, увлекает за собой назад, под гору, и веру в прогресс и этику.

¹ Gassendi P. De vita, moribus et doctrina Epicuri (1647); Syntagma philosophiae Epicuri (1649). [См.: Гассенди П., Соч. в двух томах, т. 1, М., 1966.]

Задачей философии было переосмыслить миро- и жизнеутверждение, порожденное восторгом перед достигнутыми успехами теоретического познания и практики, превратить его в углубленное, вытекающее из мышления об универсуме и человеческом бытии миро- и жизнеутверждение и на этом фундаменте возвести здание этики. Она не смогла сделать ни того, ни другого.

К середине XIX века, когда становится очевидным, что мы живем миро- и жизнеутверждением, вытекающим только из надежды на успехи теоретического познания и практики, а не из углубленного мышления о мире и жизни, наша судьба уже решена. Оптимистически-этическое мировоззрение нового времени, внесшее столь большой вклад в развитие культуры, обречено на гибель, подобно тому как неизбежно рушится уже высоко взметнувшееся ввысь здание, которое возведено на непрочном фундаменте.

VII. Обоснование этики в XVII и XVIII столетиях

Миро- и жизнеутверждение является настолько само собой разумеющимся для нового времени, что последнее не испытывает никакой потребности в обосновании и углублении его с помощью мышления о мире и жизни. Оно отвергает пессимизм как проявление отсталости и глупости, совершенно не подозревая, насколько глубоки его корни в мышлении.

Однако необходимость обоснования сущности этического оно все-таки признает. Как же оно поступает при этом?

То, что этика представляет собой деятельность, направленную на общее благо, ясно с самого начала. Мышление нового времени гарантировано от участи античного мышления, которое при попытке обоснования этического зашло в тупик разочарованности и пессимизма. Но ему предстоит ответить на вопрос о том, каким образом неэгоистическое возникает рядом с эгоистическим и какова внутренняя связь между ними.

Вновь разыгрываются события, подобные тем, которые последовали за выступлением Сократа, с той лишь разницей, что задача на этот раз поставлена не отдельным мыслителем, а самим духом времени. Снова предпринимаются попытки рассмотреть этическую проблему изолированно, как состоящую в самоанализе отношения индивида к самому себе и к обществу и не имеющую отношения к последним вопросам о смысле мира и жизни. Теперь это представляется гораздо более простым делом, так как мироутверждение и направленная на общее благо деятельность не нуждаются более в доказательстве, но сами фигурируют в качестве предпосылок.

Существуют три способа объяснения взаимосвязи между эгоистическим и альтруистическим. Либо нужно предположить, что эгоистическое в сознании индивида при последовательном размышлении само собой переходит в альтруистическое. Либо следует исходить из того, что альтруистическое возникает в мышлении общества и переходит затем в убеждения индивидов. Либо, наконец, следует вернуться к точке зрения, согласно которой эгоизм и альтруизм извечно уживаются в человеческой натуре. Все три объяснения практикуются с использованием самых различных средств, хотя и не всегда применяются в чистом виде: у некоторых мыслителей одно переходит в другое.

Наиболее целеустремленную попытку вывести психологически преданность благу других из эгоизма предпринимают *Давид Гартли* (1705—1757)¹ и *Поль Анри Гольбах* (1723—1780)².

¹ Гартли Д. Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях (1749). [См.: Английские материалисты XVIII в. Собр. произв. в трех томах, т. 2. М., 1967.]

² Гольбах П. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного (1770). [См.: Гольбах П. А. Избр. произв. в двух томах, т. 1. М., 1963.]

Гартли, сменивший медицину на теологию, стремится рассматривать альтруизм как целесообразное облагораживание первоначального эгоизма, происходящее под воздействием соответствующего разуму мышления. Гольбах, многократно подвергавшийся оскорблениям и нападкам, видит корни альтруизма в том, что индивид, если он правильно понимает свои интересы, постоянно будет сочетать их с интересами общества и, следовательно, направлять свою деятельность также и на последние.

Оба пытаются построить концепцию, по возможности исходя из материалистических предпосылок, чтобы затем увенчать ее идеалистическими выводами. Однако ни более грубые, ни более утонченные предпосылки, ни те и другие вместе не способны увенчать убедительными результатами попытку психологического выведения альтруизма из эгоизма.

Более грубые соображения не глубоки. Вполне очевидно, конечно, что благополучие общества зависит от степени нравственности его членов и что индивид, следовательно, имеет тем больше перспектив в достижении личного благополучия, чем выше нравственность общества. Отсюда, однако, не вытекает, что индивид становится тем более нравственным, чем лучше он понимает свои интересы. Взаимозависимость между ним и обществом носит иной характер. Индивид не пользуется благами общества в той мере, в какой он своим нравственным поведением содействует упрочению его благополучия. Если большинство членов общества, погрязнув в близоруком эгоизме, стремятся только к личному благу, то индивид, действующий по внушению дальновидного эгоизма, приносит жертвы, которые ничего не сулят ему лично, хотя и не оказываются потерянными для общества. Если же состояние общества благодаря нравственному поведению большинства его членов более благоприятно, то индивид извлекает выгоды, даже когда относится к обществу отнюдь не по законам нравственности. Действуя бесцеремонно и близоруко, он ради личного благополучия постарается урвать особенно большой кусок со стола общества, иными словами, доить корову, которую кормят другие. Таким образом, воздействие индивида на благополучие общества и обратное воздействие благополучия общества на благополучие индивида отнюдь не связаны простой взаимозависимостью. Утверждение, будто индивид на основе правильного понятия эгоизма должен заставить себя действовать в интересах общего блага, подобно быстроходному судну, имеющему пробойну.

Поэтому теории психологического выведения альтруизма из эгоизма вынуждены в той или иной форме апеллировать к самопожертвованию индивида. Делается это путем внушения индивиду, что существует не только материальное, но и духовное блаженство. Не только внешнее благополучие, но и уважение других и удовлетворение самим собой должны быть потребностью человека. Но эту потребность он может удовлетворить лишь при условии, что будет заботиться также о благе других. Даже Гольбах, который стремится быть непреклонно рассудительным, позволяет этим аргументам говорить во весь голос.

Следовательно, предпринимаются попытки с помощью выдержанного в басовом ключе понятия блаженства модулировать из обычного эгоизма в одухотворенный.

Тропа, на которую при этом вступают, параллельна той, которая ввергла последователей Сократа в пропасть парадокса. Чтобы перейти от эгоизма к альтруизму и таким образом логически обосновать этику доставляющего удовольствие с точки зрения разума, эпикурейцы стремились приравнять духовное наслаждение к материальному. При этом они достигли лишь того, что этика низошла до разочарованности и пессимизма. В новое время духовное блаженство — опять-таки ради этики — наравне с материальным включается в общее понятие блаженства. И здесь результатом является парадокс.

Материальное и духовное блаженство не соотносятся друг с другом таким образом, что одно продолжается в другом. Когда в интересах этики апеллируют ко второму, то оно не усиливает первого, а устраняет его. Человек, серьезно вознамерившийся ориентироваться также и на духовное блаженство, приходит к тому, что признание со стороны ближних, представляющее ему поначалу полным синонимом духовного блаженства, становится для него все менее существенным. Оно кажется ему слишком жидким клеем, которым пытаются скрепить воедино материальное и духовное блаженство и который капля по капле стекает, не выполняя своего назначения. Все исключительнее переживает он духовное блаженство как состояние, в котором он составляет единое целое с самим собой и поэтому имеет право удостоить самого себя некоторым признанием.

Духовное блаженство приносит удовлетворение само по себе. Либо человек приходит к решению поступать этически, потому что ожидает от этического поведения преобразования внешних условий своего бытия, сулящего пользу и удовольствие. Либо он избирает этот путь, так как находит счастье в подчинении внутреннему побуждению к этическому действию. В последнем случае он абсолютно не принимает в расчет связь между своей нравственностью и своим материальным счастьем. Быть нравственным — для него само по себе счастье, пусть даже это сулит перспективу оказаться в самом невыгодном с материальной точки зрения положении.

Но если духовное блаженство не поддается органическому слиянию с материальным, то напрасны любые попытки представить альтруизм как некий благоороженный эгоизм.

Как только обычное понятие удовольствия подвергается — ради приведения в соответствие с этикой — совершенствованию, оно оказывается обреченным на одухотворение до бесконечности. В античной этике, где совершенствование происходит под воздействием эгоистически определенной этики, понятие удовольствия деградирует до удовольствия, выражающегося в отсутствии такового, и заводит этику в тупик разочарованности и пессимизма. В этике нового времени, где подлежащее совершенствованию удовольствие испытывает влияние альтруизма, оно поднимается до иррационального и надматериального энтузиазма. В обоих случаях речь идет об одном и том же парадоксальном процессе, различие лишь в том, что в первом случае он направлен в сторону отрицательного, а во втором — в сторону положительного.

Следовательно, стремясь вывести этику из удовольствия, или блаженства, мышление приходит к разочарованности и пессимизму или к энтузиазму, к одухотворенно-эгоистическому или одухотворенно-экспансивному образу действия.

Углубленное мышление исключает любую возможность согласования естественного удовольствия и этики.

Объяснение, согласно которому альтруизм является принципом действия, воспринятым индивидом от общества, наиболее характерно для *Томаса Гоббса* (1588—1679)¹, *Джона Локка* (1632—1704)², *Клода Адриана Гельвеция* (1715—1771)³ и *Иеремии Бентама* (1748—1832)⁴.

¹ Гоббс Т. Основы философии, ч. III: О гражданине (1642). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского (1651). О человеке (1658). [См.: Гоббс Т. Избр. произв. в двух томах, т. 1, 2. М., 1964.]

² Локк Дж. Мысли о воспитании (2 ч., 1690). [Русск. перев. — М., 1930.]

³ Гельвеций К. А. Об уме (1758). [См.: Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1973.]

⁴ Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals Legislation. (1789). [Русск. перев. — «Введение в основания нравственности и законодательства». — Бентам И. Избр. соч., т. 1. Спб., 1867.]

По Гоббсу, индивиды должны поручать государству и уполномочивать его побуждать их к деятельности на благо общества. Только таким путем, утверждает он, можно прийти к общему благу, в котором эгоизм индивидов найдет наиболее здоровое проявление. Сами по себе люди не могут отрешиться от близорукого эгоизма и поэтому не в состоянии достичь благополучия. Им не остается ничего другого, кроме как определить в своей среде некий авторитет, который будет силой побуждать их к альтруизму.

Однако внешними средствами организованное общество не может приобщить индивида ко всем действиям, необходимым для всеобщего блага. Оно должно стремиться к тому, чтобы получить власть над индивидом одновременно и путем воздействия на его интеллект силой своего убеждения. Такую возможность учитывает Джон Локк. Согласно его концепции, Бог и общество сообщают принуждают индивида к альтруизму, апеллируя при этом к его эгоизму. В частности, они предусмотрели для обеспечения порядка вещей в разумных пределах поощрения за полезные для общества действия и наказания за действия, наносящие ему вред. В распоряжении Бога поощрения и наказания бесконечной продолжительности. Общество действует двояко: с помощью власти, которой его наделяет юридический закон, и с помощью общественного мнения, применяющего похвалу и порицание как средства духовного принуждения. Движимый желанием и нежеланием человек оказывается перед необходимостью приспособляться к этим столь действенно защищающим общее благо нормам и в результате становится нравственным.

При всех различиях в частностях концепции Гоббса и Локка совпадают в общем понимании этики. Разница, собственно, лишь в том, что у Гоббса бичом размахивает одно общество, в то время как у Локка это делают сообща Бог и общество.

Гельвений, выходец из переселившейся во Францию пфальцской семьи, тоньше и глубже. Подвизаясь в качестве откупщика и землевладельца, он вместе со своей благородной супругой пытался продемонстрировать на практике доброту и справедливость, за которые ратовал в своих сочинениях. Ему ясно, что этика в известной мере следствие энтузиазма. Общество не может навязать ее индивиду, оно может лишь воспитать у него нравственные принципы. В частности, оно прибегает ко всем имеющимся в его распоряжении средствам и уловкам, чтобы оказать нужное воздействие на эгоизм индивида. Особенно пользуется оно его стремлением к признанию и славе. Похвала общества в адрес того, что оно считает «хорошим», является для многих сильнейшим стимулом защиты его интересов. Возможно, у Гельвения было бы менее поверхностное представление об этической деятельности, если бы он — с самыми благими намерениями — не был столь заинтересован в том, чтобы толковать этику как нечто прививаемое воспитанием.

С убеждением Гельвения, что этика возникает как результат энтузиазма, к которому индивид побуждается обществом, полностью солидаризуется Бентам. Однако он проводит в жизнь свои принципы гораздо глубже и последовательнее Гельвения. Из романа он делает хорал.

Роль общества в осуществлении этических норм, по Бентаму, трудно переоценить. В энергичных выражениях он выступает против воззрения, будто совесть человека может решать вопросы добра и зла. Ничто не должно представлять перед судом субъективных ощущений. Действительно нравственный человек принимает этические нормы из рук общества и с воодушевлением реализует их.

Но если общество правомочно диктовать этику, то оно должно прежде всего упорядочить свои этические воззрения. Следовательно, необходимо, как говорит Бентам, научиться связывать с представлением об общепольном четкие и определенные понятия. Затем общество должно с абсолютной последова-

тельностью, не поддаваясь никаким отвлекающим соображениям, положить этот принцип в основу законодательства и формирования этических норм. Речь идет о создании своего рода «моральной арифметики», которой поручено будет рассчитывать полезный эффект всех принимаемых решений.

Сухо и деловито, вникая во все подробности уголовного законодательства и во все нормы нравственного закона, Бентам показывает далее, что принцип максимально возможного счастья для возможно большего числа людей распространяется на всех и дает надежную и точную ориентацию в вопросах добра и зла.

«Мораль в самом общем понимании — это учение об искусстве направлять действия людей таким образом, чтобы производить наибольшую сумму счастья».

Законодательство определяет нравственные действия, которые может диктовать общество. Чтобы оказывать воспитательное влияние, оно должно быть пронизано духом гуманности.

«Однако имеется большое число полезных обществу действий, которые законодательство диктовать не может. Более того, существует множество вредных действий, которые оно не в силах запретить, хотя мораль их запрещает. Словом, у законодательства тот же самый центр, что и у морали, но у него иной объем».

Там, где закон прекращает свое действие, обществу не остается ничего другого, кроме как неустанно внушать индивиду, в сколь сильной степени он служит собственному благу, содействуя благу других. Оно делает это у Бентама без воспитательных ухищрений, характерных для Гельвеция. Общество взывает к чувству правды индивида. Оно падает перед ним ниц и умоляет ради всеобщего блага прислушаться к голосу разума. Таким образом, сухая манера, свойственная труду Бентама об этике, таит в себе своеобразное обаяние, нечто захватывающее. Этим и объясняется огромное влияние, которое оказывал на людей чудак-затворник, редко покидавший свой дом у Вестминстерского парка.

Наибольшей силой воздействия обладают те места его сочинений, где он побуждает людей задуматься не только над непосредственными, но и над более отдаленными, не только над материальными, но и над духовными последствиями какого-нибудь действия или отказа от него. Благотворно мужество, с каким этот фанатик полезности осмеливается представить материальные блага как основу духовных.

Бентам — один из величайших представителей этики. Но его заблуждение столь же велико, как и его пронизательность. Его пронизательность выразилась в том, что он истолковал этику как энтузиазм. Заблуждение же его — в уверенности, что целесообразность энтузиазма гарантируется приравниванием его к воспринятым индивидом убеждениям общества.

Это ставит Бентама в один ряд с Гоббсом, Локком и Гельвецием, хотя в остальных отношениях он гораздо выше их. Подобно им, Бентам считает, что нравственность возникает вне человека. Подобно им, он в своем стремлении объяснить альтруизм заставляет бездействовать этическую личность в человеке и взамен поднимает общество до роли этической личности, чтобы затем связать индивидов трансмиссиями с этим источником энергии. Различие лишь в том, что у этих банальных философов-моралистов индивид становится марионеткой, управляемой обществом в соответствии с этическими принципами, а у Бентама движения его осмысленны, он подчиняется обществу с глубокой внутренней убежденностью.

Итак, этическое мышление из одного парадоксального состояния переходит в другое. Пытаясь сконструировать по образцу античности этику, в которой недостаточно представлена способствующая общему благу активность,

оно приходит к этике, в которой уже нет больше никакой этики, и кончает безропотным смирением и пессимизмом. Избирая же в качестве предпосылки подобную активность, оно приходит к этике без этической личности. Промежуточный путь, предполагающий возникновение у этической личности деятельной этики, способствующей общему благу, оно, как ни странно, проложить не может.

Объяснение альтруизма как некоего облагораживания эгоизма, спонтанно происходящего под воздействием разума или стимулируемого влиянием общества, явно неудовлетворительно и с психологической и с этической точек зрения. Поэтому утилитаризм с необходимостью приходит к убеждению, что альтруизм каким-то образом внутренне присущ человеческой природе наряду с эгоизмом. Разумеется, рядом с эгоизмом он неизменно выглядит отставшим в развитии близнецом, которого в состоянии поставить на ноги только самый тщательный уход. Поэтому сторонники третьего вида объяснения ссылаются на два первых. Они непрерывно подвергают способность к альтруистическому чувству влиянию соображений, ведущих к растворению эгоизма в альтруизме. Обе первые концепции принимаются на службу в качестве кормилиц для третьей.

Среди представителей этого течения заслуживают быть упомянутыми *Дэвид Юм* (1711—1776)¹ и *Адам Смит* (1723—1790)².

Юм единоклюбен с прочими утилитаристами в признании принципа всеобщего блага высшим моральным принципом. Являются ли действия добрыми или злонамеренными, определяется единственно тем, в какой мере они направлены на увеличение общего счастья. Этического или неэтического как такового не существует.

Самосовершенствование человека как цель этики Юм столь же мало принимает во внимание, как и другие утилитаристы. Подобно им, он борется с аскетизмом и другими жизнеотрицающими требованиями христианской этики, так как в них невозможно обнаружить способствующую всеобщему благу полезность.

Что же, однако, побуждает человека содействовать общему благу? На этот вопрос последовательные утилитаристы отвечали: понимание значимости общего блага. Юм не разделяет такой односторонности, так как видит, что она не согласуется с психологическими фактами. Стимулы для благожелательных действий рождаются не из благородных соображений, а из непосредственного сочувствия, утверждает он. Все стоящие на службе общего блага добродетели вытекают из чувства. Решаться на действия в духе любви к людям мы можем лишь потому, что нам присущи элементарное сочувствие счастью других людей и отвращение к их бедам. Нравственными мы становимся благодаря симпатии.

Подобную симпатию было бы логичным признать формой эгоистической потребности счастья, предположив, например, что человек, дабы быть настоящим счастливым, должен видеть вокруг себя счастье. Однако Юм не идет по такому пути. Он хочет не конструировать, а лишь констатировать. Для него достаточно того, что непосредственное сочувствие другим людям оказывается неким заложенным в человеческой природе принципом. Существует предел, утверждал он, наших поисков причинных связей. В любой науке имеется

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе... (1739—1740); Исследование о принципах морали (1751). [См.: Юм Д. Соч. в двух томах, т. 1, 2. М., 1965.]

² Смит А. Теория нравственных чувств (1759). [Русск. перев. — Спб., 1895]; Исследование о природе и причинах богатства народов (1776). [Русск. перев. — М., 1962.]

Адам Смит был профессором морали в Глазго.

несколько общих принципов, вне рамок которых мы не можем искать более общий принцип.

Среди факторов, стимулирующих моральное чувство, большое значение Юм придает «любви к славе». Она побуждает нас всегда смотреть на самих себя глазами других. Стремление добиться уважения окружающих является великим воспитателем добродетели. Здесь Юм рассуждает так же, как Фридрих Великий, которому принадлежит фраза: «L'amour de la gloire est inné dans les belles âmes; il n'y a qu'à l'animer, il n'y a qu'à l'exciter, et des hommes qui végétaient jusqu'alors, enflammés par cet heureux instinct, vous paraîtront changés en demi-dieux»¹.

Адам Смит стремится следовать идее симпатии во всех ее проявлениях. При этом он обнаруживает, что наша способность к сочувствию состоит не только в том, что мы проявляем участие к пережитым другими радости и горю. Она приводит нас, говорит он, также и к общности мыслей с людьми, действующими рядом с нами. Со всей непосредственностью мы испытываем чувство симпатии или антипатии к действиям других людей и к мотивам, лежащим в основе этих действий. Наша этика — продукт опыта наших симпатий. Мы осознаем необходимость учитывать в нашей деятельности одобрение ее побудительных мотивов и тенденции со стороны беспристрастного свидетеля. Следовательно, врожденная симпатия как к переживаниям, так и к деятельности других является полезным регулятором отношений людей друг к другу. Это чувство Бог вложил в природу человека, дабы оно побуждало его к труду на общее благо.

Вопрос о том, в какой мере является прогрессом сравнительно с учением Юма это несколько искусственное расширение понятия симпатии благодаря теории о беспристрастном свидетеле, остается открытым.

В своем знаменитом сочинении об условиях благосостояния народов Адам Смит основывает это благосостояние на свободной во всех отношениях и разумной деятельности эгоизма. О роли этики в экономических вопросах он не говорит. Считая, что экономическое развитие определяется лишь имманентными ему законами, он убежден, что при должной свободе действий этих законов результат будет благоприятным. Странник рационального оптимизма, философ-моралист Адам Смит является также основателем экономического учения *laissez-faire* (манчестерства). Он возглавил борьбу за освобождение торговли от мелочной и наносящей ущерб опеки властей. Ныне, когда экономическая жизнь народов вновь подчинена близорукому вмешательству не владеющих экономическим мышлением властей, мы можем в полной мере оценить величие научного подвига Смита.

Подобно Смицу, сторонником принципа свободы экономической жизни был также Бентам. Однако он выдвигает и этическую концепцию общества; он требует, чтобы оно оказывало возможное содействие прогрессивному устранению различий между богатством и бедностью.

Каково же значение Юма и Смита в развитии этики? Они разрабатывают эмпирически-психологический метод. Подчеркивая значение симпатии, они стремятся подвести под утилитаризм естественный фундамент. В действительности же корригирующая психология начинает подрывать свои позиции. Утилитаризму смутно видится великая концепция, выводящая этику из мышления. Он пытается сделать человека нравственным, побуждая его осознавать глубину и необходимость целей этики.

Это воззрение основывается на убеждении в полной подчиненности воли мышлению. Абсолютная рациональность этического — вот тот фундамент, на котором оно зиждется. Сохраняя верность самой себе, эта концепция не может

¹ "Oeuvres de Frédéric le Grand", vol. IX, p. 98. «Любовь к славе — врожденное свойство прекрасных душ; достаточно их лишь пробудить и всколыхнуть, как появляются люди, которые ранее прозябали, а теперь, воспламененные этим счастливым инстинктом, превратились в полубогов».

признать предпосылками этического полученные в ходе психологического анализа и непознаваемые иным путем факты.

Перед Юмом и Смитом, которые низводят этику до уровня инстинкта, встает вопрос: каким образом этика может быть данной от природы и одновременно подчиненной мышлению? Ибо представители психологического утилитаризма вынуждены признать зависимость ее от мышления. Если бы этика была лишь проявлением инстинкта, ее невозможно было бы расширять и углублять. Невозможно было бы в убедительной для всех форме распространять ее среди людей. В какой мере, однако, возможно воздействие мышления на инстинкт симпатии? Что объединяет их до такой степени, что дело одного может быть продолжено другим?

Если бы Юм и Смит могли представить себе все значение этой великой проблемы этики, ставшей благодаря им актуальной, они должны были бы продолжить исследования, доискиваясь самого общего и самого глубокого смысла принятой ими в качестве основы этики симпатии и пытаясь понять, каким образом она проникает в область мышления.

Однако они не интересуются значением своей констатации, полагая, что с помощью психологии дали достаточно убедительное и вполне разумное объяснение альтруизма. Дух времени со свойственной ему удивительной способностью связывать воедино различные идеи подчиняет себе их концепцию. Популярный утилитаризм уверенно утверждает теперь, что альтруизм следует понимать как рациональное облагораживание эгоизма, как результат влияния общества и к тому же еще как проявление природного инстинкта.

В действительности же психологическая концепция этики создает лишь видимость новой жизни утилитаризма. Она скорее представляет собой введенную ему туберкулезную палочку. Логические выводы из констатации природного с неизбежностью влекут за собой разложение рационалистического утилитаризма. Процесс этот завершается в XIX веке с торжеством биологического мышления.

Юм и Смит открывают траурную процессию на похоронах рационалистического утилитаризма. Однако пройдет еще много времени, прежде чем состоится вынос тела.

Против утилитаристов, которые пытаются вывести сущность нравственного и его обязательность из самого содержания нравственного, выступают интеллектуалисты и интуиционисты. Эмпирическое обоснование этики кажется им угрозой господству нравственного. Этика представляет собой стремление к совершенству — такова в общих чертах их идея. Стремление же к совершенству движет нами потому, что заложено в нас природой. Общепольная деятельность вообще не имеет отношения к этике, а служит лишь проявлением стремления к самосовершенствованию.

Однако интеллектуалисты и интуиционисты не находят достойного выражения для этой более глубокой, всеобъемлющей концепции этики. Они все еще слишком послушно следуют традициям неживого, полусхоластического философствования.

Наиболее сильная их сторона — в выявлении слабостей обоснования этики у Гоббса и Локка, против которых они преимущественно выступают. При этом они высказывают много верного о непосредственной и абсолютной обязательности нравственного закона. Нередко они удачно подчеркивают, что значение нравственного состоит не только в полезности внушенного им действия, но и в достигнутом таким путем самосовершенствовании человека и что предпосылкой нравственности является нравственная личность.

Однако попытки интеллектуалистов и интуиционистов обосновать идею

добра как некую способствующую преобразованию человека силу сводятся к психологизированию — порой остроумному, но чаще искусственному и банальному. Они погрязают в логических дистинкциях, вместо того чтобы исследовать природу человека в ее существе. Они оперируют сведениями, почерпнутыми у философских школ прошлого, не пытаясь противопоставить новым взглядам на этику глубокое толкование проблемы. Во многом они возвращаются к Платону, во многом — сознательно или подсознательно — аргументируют не как философы, а как теологи.

Теории эти различаются в деталях, их борьба обусловлена тем, какое обоснование этического они отстаивают: более интеллектуалистическое, более мистически-чувственное или более теологическое.

Большинство антиутилитаристов принадлежит к Кембриджской школе платоников. Заслуживают упоминания *Ралф Кедворт* (1617—1688)¹, *Генри Мор* (1614—1687)², проповедник *Сэмьюэл Кларк* (1675—1729)³, епископ *Ричард Кемберленд* (1631—1718)⁴ и *Уильям Уолластон* (1659—1724)⁵.

По Кедворту, нравственные истины столь же очевидны, как и математические. Для Мора этическое — это интеллектуальная сила души, обуздывающая инстинкты. Кемберленд исходит из того, что нравственный закон коренится в разуме, которым наделил человека Бог. Кларк, живущий в мире идей Исаака Ньютона, считает нравственный закон духовным двойником закона природы. Уолластон определяет его как логическую правильность.

В сущности, эти мыслители излагают лишь тезис о том, что этическое этично. Они утверждают, что утилитаристский взгляд на этическое слишком прозаичен. Однако им не удается сформулировать в противоположность утилитаристскому воззрению более возвышенный принцип этики, из которого можно было бы вынести более высокое и всеобъемлющее содержание ее. Их этика по содержанию, в сущности, не отличается от этики утилитаристов. Ей только не хватает великого энтузиазма, характерного для последней. Интеллектуалисты и интуиционисты не способны создать живую этику самосовершенствования.

Какова же внутренняя связь между стремлением к самосовершенствованию и общепольной деятельностью? Этот кардинальный вопрос этики всплывает в ходе полемики между утилитаристами и их консервативными противниками. Однако на первых порах он еще завуалирован и лишь в мышлении Канта проступает отчетливо.

Особое место в этическом мышлении XVIII столетия занимает граф *Антони Эшли Купер Шефтсбери* (1671—1713)⁶. Он выступает не только против утилитаристов, но и против интеллектуалистов и интуиционистов, стремясь встать на промежуточную точку зрения. Он открыто признает, что содержание этики утилитарно. Однако он не выводит этическое ни из соображений полезности, ни из интеллекта, считая, что своим происхождением оно обязано области чувств. Вместе с тем он, как и Адам Смит несколькими годами позже, подчеркивает родство этического и эстетического.

¹ Cudworth R. Intellectual System of the Universe (1678); Treatise concerning Eternal and Immutability Morality (1731, посмертно).

² More H. Enchiridium ethicum (1667).

³ Clarke S. A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation (1706).

⁴ Cumberland R. De legibus naturae disquisitio philosophica (1672).

⁵ Wollaston W. The Religion of Nature delineated (1722).

⁶ Shaftesbury A. A. C. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times (три тома, 1711). Во второй том включена первоначально (1699) изданная отдельной книгой этическая работа "Inquiry concerning virtue and Merit". Эту работу Дени Дидро издает в 1745 году на французском языке.

Главное же то, что он выдвигает живую, сочетающуюся с этикой натурфилософию. Он убежден, что в универсуме царит гармония и назначение человека — пережить в себе эту гармонию. Эстетическое чувство и этическое мышление являются для него формами слияния с божественной жизнью, которая стремится к самовыражению как в духовном бытии человека, так и в природе.

Начиная с Шефтсбери, этика с каменистых нагорий спускается в цветущую долину. Утилитаристы еще ничего не знают о мире. Они ограничивают этику рамками отношений человека к обществу. Знания о мире антиутилитаристов неверны. Они разрабатывают этику методами школьной теологии и школьного философствования о Вселенной. Шефтсбери же переносит этическое мышление на почву реального универсума, увиденного им сквозь призму идеализирующего оптимизма, и приходит таким путем к непосредственному и универсальному понятию нравственного.

Натурфилософская мистика начинает вплетать волшебные нити в европейское мышление. Вновь царит дух Ренессанса, но теперь он подобен уже не ревущему урагану, как у Джордано Бруно, а ласкающему ветерку. Шефтсбери мыслит пантеистически — более пантеистически, чем сам себе в том признается. Но это не тот пантеизм, который сотрясает эпоху мировоззренческими столкновениями и вступает в конфликт с теизмом. Это господствующий также в индуизме и позднем стоицизме безопасный пантеизм, который не выдвигает никаких принципиальных вопросов, а претендует лишь на роль гальванизатора веры в Бога.

Освободительное действие Шефтсбери на духовную жизнь своего времени связано также с тем, что он предоставляет этике гораздо большую свободу от религии, чем это осмеливались делать до него. Религия, считает он, не должна решать судьбы этики, напротив, ей надлежит доказывать свою истинность своим отношением к чистым этическим идеям. Шефтсбери осмеливается даже трактовать христианское учение о вознаграждении и наказании как не соответствующее чисто этическим соображениям. Чистая этика, согласно его взглядам, существует лишь там, где добро делается ради добра. Свою оптимистически-этическую натурфилософию Шефтсбери представил на суд времени лишь в виде наброска. Он высказывает идеи, не давая им настоящего обоснования, не испытывая потребности продумать их до конца. С легким сердцем переходит он от одной проблемы к другой. Какое различие между его натурфилософией и натурфилософией Спинозы! Однако натурфилософия Шефтсбери отвечает запросам времени. Шефтсбери предлагает ему то, что для него ново и что его воодушевляет, — этику, соединенную с живым мировоззрением.

Вера в прогресс подкрепляется соответствующим ей живым мировоззрением. Этот процесс, начавшийся благодаря Шефтсбери в первые десятилетия XVIII века, оказал влияние на все столетие. Поэтому сочинения Шефтсбери, вскоре распространившиеся по всей Европе, стали событием в духовной жизни XVIII века. Влияние Шефтсбери испытали на себе Вольтер, Дидро, Лессинг, Кондорсе, Моисей Мендельсон, Виланд, Гердер и Гёте, а популярным мышлением он завладел целиком. Вряд ли кто оказывал столь непосредственное и сильное воздействие на формирование мировоззрения своего времени, как этот болезненный человек, скончавшийся в Неаполе, не дожив до сорока трех лет.

Прямыми продолжателями этики Шефтсбери являются *Фрэнсис Хатчесон* (1694—1747)¹ и епископ *Джозеф Батлер* (1692—1752)². Однако они лишают ее той плавной неопределенности, которая сообщает ей привлекательность и силу. Хатчесон, резко подчеркивающий независимость этики от теологии, ее родство с эстетическим и ее утилитаристское содержание, стоит ближе к своему

¹ Hutcheson F. An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue (1725); A System of Moral Philosophy (1755, посмертно).

² Butler J. Fifteen Sermons upon Human Nature or Man considered as a Moral Agent (1726).

учителю, чем Батлер, который в меньшей степени солидаризируется с утилитаризмом и с христианской точки зрения оспаривает оптимизм мировоззрения Шефтсбери.

Признанным же наследником Шефтсбери является *Иоганн Готфрид Гердер* (1744—1803). В своей работе «Идеи к философии истории человечества» (4 тома, 1784—1791) он трансформирует оптимистически-этическую натурфилософию в философию истории.

VIII. Закладывание основ культуры в век рационализма

Оптимистически-этическое мировоззрение, отражающее веру XVIII столетия в прогресс, позволяет людям того времени выдвинуть идеалы культуры и приступить к их осуществлению. Их отнюдь не трогает то, что попытки обособить этику с помощью разума оказались полностью неудовлетворительными, если они вообще отдают себе в этом отчет. Убежденность в возможности рационального познания мира в оптимистически-этическом духе помогает им подняться над внутренними проблемами этики. Союз, который вера в прогресс и этика заключили друг с другом в новое время, скреплен мировоззрением. И вот они сообща берутся за дело. Разумные идеалы должны быть осуществлены.

Итак, этическое и оптимистическое становятся господствующими в мировоззрении XVIII века, хотя в действительности они не были обоснованы. Скептицизм и материализм, подобно непокорным кочевым ордам, рыщут вокруг крепости. Однако поначалу они еще неопасны. Обычно они сами воспринимают значительную долю веры в прогресс и этического энтузиазма. Вольтер являет собой пример скептика, который находится под воздействием собственных его эпохе оптимистических и этических идей.

Отдельные элементы мировоззрения рационализма совпадают с оптимистически-этическим монизмом Конфуция и поздних стоиков. Но энтузиазм, движущий мировоззрением рационализма, несравненно более силен, чем у последних. Обстоятельства, при которых оно возникает, благоприятствует этому. В результате это мировоззрение становится популярной, элементарной силой.

Под воздействием мировоззрения, основанного на благородной вере, но подкрепленного вместе с тем и авторитетом познания, люди XVIII века провозглашают и осуществляют идеалы культуры, знаменуя своей деятельностью наступление величайшей эпохи в истории культуры человечества.

Характерным для этой рвущейся к действию веры в прогресс является поразительное пренебрежение прошлой и настоящей действительностью. Эта действительность во всех ее проявлениях представляется людям новой веры несовершенной, подлежащей замене более совершенной.

Восемнадцатый век абсолютно неисторичен. Он отворачивается от того, что было и что есть, от добра и зла, считая себя призванным выдвинуть взамен нечто более этическое и разумное, а следовательно, и более ценное. Это убеждение ведет к тому, что целая эпоха утрачивает дар постижения гениальных творений человеческого духа. Готика, старая живопись, музыка Иоганна Себастьяна Баха и поэзия ушедших эпох воспринимаются как искусство, возникшее во времена еще не облагороженного вкуса. Творчество, опирающееся на рациональный фундамент, как полагают, приведет к рождению нового искусства, которое во всех отношениях будет выше искусства прошлых эпох. В угаре этой самонадеянности посредственный берлинский музыкант Цельтер переписывает

партитуры баховских кантат. В угаре этой самонадеянности почтенные рифмоплеты перекраивают на свой лад тексты изумительных старых немецких хоралов и заменяют своими жалкими опусами оригиналы церковных песнопений.

Эта наивная попытка раздвинуть границы своих созидательных возможностей, включив искусство в процесс перестройки, безусловно, была заблуждением, причем неоднократно осмеянным. Однако насмешки не могут серьезно умалить значение созданного. Во всех областях, где речь идет о преобразованиях на основе рациональных и де й, — а работа, здесь проделанная, значит для закладывания основ культуры намного больше, чем неудачи в искусстве, — люди XVIII века оказываются способными к созидательной деятельности, как никакое поколение на земле до них, да, пожалуй, и после них. Предстоящая работа не пугает их. Во всем они добиваются поразительных результатов.

Люди оказываются достаточно смелыми, чтобы вторгнуться даже в сферу религии. В расчлененности религии на различные борющиеся между собой вероисповедания они усматривают факт, противоречащий велению разума. Традиционные формулировки религии, говорят они, могут пользоваться лишь относительным, а не абсолютным авторитетом. Вера во всех своих разнообразных проявлениях представляет собой лишь более или менее несовершенное выражение сообразной с разумом этической религии, которая должна быть в равной мере ясной и убедительной для всех людей. Следовательно, нужно стремиться к рационалистической религии и признавать в вероисповеданиях истинным лишь то, что ей соответствует.

Разумеется, церкви ополчаются против этого духа. Однако долгое время противостоять напору столь широко распространившихся в ту эпоху новых убеждений они не в состоянии. Протестантизм капитулирует первым, поскольку он с самого начала доступен подобным веяниям. Ведь еще со времен гуманизма *Ульриха Цвингли* (1484—1531) и итальянцев *Лелия Социна* (1525—1562) и *Фауста Социна* (1539—1604) он таит в себе рационалистические течения¹. Подавляемые до сих пор, они вырываются теперь на свободу.

Католицизм проявляет большую сопротивляемость. Прошлое позволяет ему быть независимым от духа времени. Сильная организация служит ему защитой. Но и он вынужден во многом уступать новому духу времени и даже снизить до того, чтобы объявить свои учения, насколько это возможно, символическим выражением рационалистической религии.

Если утилитаристская этика в основе своей является детищем английского духа, то в формировании рационалистической религии участвует вся Европа. *Герберт Чербери* (1583—1648), *Джон Толанд* (1670—1722), *Антони Коллинз* (1676—1729), *Мэтью Тиндаль* (1657—1733), *Давид Юм* (1711—1776), *Пьер Бейль* (1647—1706), *Жан Жак Руссо* (1712—1778), *Вольтер* (1694—1778), *Дени Дидро* (1713—1784), *Герман Замуэль Реймарус* (1694—1768), *Готфрид Вильгельм Лейбниц* (1646—1716), *Христиан Вольф* (1679—1754), *Готхольд Эфраим Лессинг* (1729—1781), *Моисей Мендельсон* (1729—1786) и многие другие независимо от того, в какой степени они солидаризируются с церковью и как далеко заходят в критике, кладут свой камень в основание великого здания, в котором должно обитать благочестие просвещенного человечества². Посвященные истории религии труды таких представителей немецкой историографии, как *Иоганн За-*

¹ Свободная, отвергающая догмы религиозность социнианства сохранилась главным образом в Польше, Голландии, Венгрии. Англии и Северной Америке. Ее более близкие и более отдаленные последователи называли себя также латитудинариями и унитариями. То обстоятельство, что религиозный рационализм ранее нашел себе прибежище в литературе, облегчило его появление в XVIII столетии.

² Сочинение Тиндаля носит название «Христианство так же старо, как сотворение мира...» ("Christianity as old as the Creation ...", 1730). Известное произведение Пьера Бейля «Исторический и критический словарь» ("Dictionnaire historique et critique") впервые было издано в двух томах в 1695—1697 гг. [Русск. перев. — т. 1, 2. М., 1968.]

ломо Землер (1725—1791), Иоганн Давид Михаэлис (1717—1794) и Иоганн Август Эрнести (1707—1781), содержат научные данные, облегчающие разграничение в религии вечных истин и обусловленных временем убеждений.

Вероисповедание рационалистической религии представляет собой не что иное, как оптимистически-этическое мировоззрение в христианской формулировке, выдержанной в духе христианского теизма и веры в бессмертие. Всеведущий и всемилостивый Создатель сотворил мир и поддерживает в нем разумный порядок. Люди наделены свободой воли и открывают в своем сердце и своем уме нравственный закон, призванный вести индивидов и человечество к совершенству и осуществить на земле высшие цели Бога. Каждый человек носит в себе неуничтожимую душу, воспринимающую его этическое поведение как высшее счастье и начинающую после его смерти чистое, духовное существование¹.

В прошлом эта вера в Бога, добродетель и бессмертие в наиболее чистом виде была представлена в учении Иисуса. Ее элементы встречаются во всех высокоразвитых религиях.

Господство оптимистически-этического мировоззрения в XVIII веке объясняется удачной трансформацией христианства в это мировоззрение — при одновременном исключении содержащегося в христианском учении миро- и жизнеотрицания. Представители нового мировоззрения считают Иисуса открывателем рационалистической религии, с самого начала и затем в течение столетия остававшимся непонятым и лишь теперь нашедшим подлинное понимание. Достаточно перечитать выдержанные в рационалистическом духе жизнеописания Иисуса, принадлежащие Францу Фолькмару Рейнгарду (1753—1812) и Карлу Генриху Вентурины (1768—1849)². Оба автора прославляют Иисуса как борника просвещения и народного счастья. Трансформация исторической картины облегчается благодаря тому, что в Евангелиях доминируют этические наставления, в то время как составляющее их основу позднеудейско-пессимистическое мировоззрение большей частью изложено лишь в общих чертах.

Как непосредственный результат стирания конфессиональных различий с середины XVIII столетия вступает в права веротерпимость там, где незадолго до того еще практиковалось преследование инакомыслящих. Последним жестоким актом конфессиональной нетерпимости является изгнание протестантов из Зальцбургского края зальцбургским архиепископом графом фон Фирмианом в 1731—1732 годах.

С середины столетия начинается также движение против ордена иезуитов, признанного врагом терпимости. Оно привело в 1773 году к упразднению ордена папой Климентом XIV³.

Не ограничиваясь борьбой с нетерпимостью, рационалистическая религия выступает и против суеверий. В 1704 году философ и юрист из Галле Кристиан Томазий (1655—1728) публикует свои тезисы против процессов над ведьмами⁴. К середине столетия суды в большинстве государств Европы уже отказываются разбирать дела по обвинению в колдовстве. Последний смертный приговор вынесен колдунье в 1782 году в Гларусе в Швейцарии.

К концу XVIII столетия считается уже хорошим тоном выразить отвраще-

¹ Наиболее впечатляющим и, пожалуй, наиболее глубоким документом рационалистической религии является глава «Исповедь савойского викария» в романе Руссо «Эмиль» (1762).

² Reinhard F. V. Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf (1781). Venturini K. H. Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth (1800—1802). Выдержки из этих рационалистических жизнеописаний Иисуса приводятся в книге: Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906).

³ Изгнание иезуитов из Португалии завершилось в 1759 году, из Франции — в 1764, из Испании и Неаполя — в 1767 и из Пармы — в 1768 году.

⁴ Thomasius Chr. Kurze Lehrsätze von dem Laster der Zauberei mit dem Hexenprozeß (1704).

ние ко всему, что хоть в какой-то мере связано с убеждениями, основанными на суеверии.

Воля к прогрессу, столь характерная для XVIII столетия, сокрушает наряду с религиозными также и национальные предрассудки. Передовые умы века зовут к ломке национальных рамок и указывают на человечество как на величину, с которой следует соразмерять идеалы. Образованные люди привыкают видеть в государстве не столько национальный организм, сколько правовую и экономическую организацию. Пусть правительства воюют между собой — в сознании народов укореняется идея братства народов.

В правоведении воля к прогрессу также становится господствующей. Идеи Гуго Гроция завоевывают признание. Выше всех традиционных правовых норм люди XVIII века ставят в своем сознании право, основанное на разуме. Только такое право должно обладать постоянным авторитетом, и на него должны быть ориентированы правовые нормы. Основные, одинаково обязательные для всех правовые принципы надлежит выводить из природы человека. Соблюдение этих принципов и тем самым гарантирование каждому человеку его личного достоинства и неприкосновенного минимума неотъемлемых свобод является первой задачей государства. Провозглашение прав человека североамериканскими штатами и французской революцией лишь санкционирует то, что уже созрело в умонастроениях времени.

Первым государством, в котором отменяются пытки, становится Пруссия. Эта мера предписана личным указом Фридриха Великого в 1740 году. Во Франции применение пыток сохраняется вплоть до революции... и даже после нее. При Директории в ходе допросов роялистских заговорщиков практикуется выкручивание пальцев¹.

Наряду с борьбой против бесправия и негуманного права разворачивается движение за целесообразность права. Бентам поднимает свой голос против законов, поощряющих ростовщичество, против бессмысленных таможенных барьеров и жестокости колонизации.

Наступает эра авторитета целесообразности и нравственности. Чиновничество усваивает понятия долга и чести, вновь забытые в наше время. Без шума проводятся коренные, давно лелеемые реформы в управлении.

Осуществляется великий процесс воспитания в человеке гражданина. Общественное благо становится мерилом велений правителей и послушания подданных. Одновременно прилагаются усилия к тому, чтобы каждый человек воспитывался в духе, соответствующем его человеческому достоинству и его благу. Начинается борьба с невежеством.

Рациональное прокладывает себе дорогу также в материально-бытовой сфере жизни. Дома строятся уютнее, поля лучше обрабатываются. Усовершенствования такого рода проповедуют даже с церковных кафедр. Теория, согласно которой разум дан человеку для последовательного и всестороннего его использования, играет в те времена важную и благотворную роль при толковании Евангелия, хотя форма, в которую это выливается, вызывает порой недоумение. Так, нередко случается, что в проповедях попутно сообщается о наилучших способах удобрения почвы, об обводнении и дренаже лугов. Если дженнеровская противооспенная прививка в некоторых местностях получает столь быстрое признание, то происходит это благодаря разъяснительной деятельности проповедников.

Для века рационализма характерно возникновение тайных обществ, ставящих своей целью содействие материальному и нравственному прогрессу человечества. В 1717 году группа представителей аристократии Лондона реорганизуется братство, образовавшееся некогда в результате объединения членов сред-

¹ См.: Lenôtre G. Les Agents royalistes sous la Révolution. — "Revue des Deux Mondes", 1922.

невековых цеховых братств каменщиков и к описываемому времени уже отмиравшее, в так называемый масонский орден, перед которым ставит задачу содействовать рождению нового человечества. К середине столетия масонство распространяется по всей Европе, переживая период расцвета. Князья, чиновники и ученые вступают в этот орден и черпают в нем вдохновение для своей реформаторской деятельности.

Аналогичные цели преследовал основанный в 1776 году в Баварии орден иллюминатов (просветленных), деятельность которого была запрещена в 1784 году реакционным баварским правительством, находившимся еще под влиянием иезуитов. По замыслу создателей назначение ордена иллюминатов — служить духовным противовесом ордену иезуитов, организационную структуру которого он, однако, заимствовал.

Существование тайных союзов, деятельность которых направлена на совершенствование человечества на основе разума и нравственности, представляется людям XVIII века настолько естественным, что они предполагают существование таких союзов и в прошлом. В целом ряде рационалистических жизнеописаний Иисуса высказывается мнение, что секта ессеев на Мертвом море, о которых сообщает иудейский историк Иосиф Флавий (I в. н. э.), была одним из подобных орденов и поддерживала связи с такими же братствами в Египте и Индии. Ею якобы воспитан и подготовлен к роли мессии Иисус, который должен был, обладая авторитетом почитаемой народом святой личности, действовать в интересах подлинного просвещения. В известном жизнеописании Иисуса Карла Вентурини это предположение разрабатывается во всех подробностях. Вентурини считает, что братья из тайного союза инсценировали чудеса Иисуса.

То обстоятельство, что воля к прогрессу воплощается в тайные союзы, охватывающие всю Европу, разумеется, во многом содействует ее дееспособности.

Нельзя не признать, однако, что люди века рационализма мельче своих дел. Конечно, у каждого из них есть свое лицо, но их индивидуальностям не хватает глубины. Этих людей формирует энтузиазм, который присущ мышлению времени и который они разделяют со многими современниками. Индивид обретает лицо, принимая готовое мировоззрение, служащее ему опорой и определяющее его идеалы. Единственное, что он вносит с в о е г о , — это умение воодушевлять. Поэтому столь поразительно сходны между собой люди того времени. Все они пасутся на одном пастбище.

Никогда еще идеи целесообразного и этического не обладали такой властью над действительностью, как среди этих людей с их плоским оптимизмом и наивной моралью. Но ни одно сочинение не отразило их завоеваний с точки зрения зарождения, характера, масштабов и значимости. Лишь мы можем в полной мере осознать э т о , — мы, переживающие трагедию утраты наиболее ценного из завоеванного ими и не имеющие сил возместить потерю. Они господствовали над фактами в такой мере, какую мы не можем себе даже представить.

Только мировоззрение, способное сделать то, что оказалось под силу мировоззрению рационализма, имеет право судить его. Величие этой философии — в ее мозолистых руках.

Великая реформаторская деятельность не доводится до конца, во-первых, в силу внешних обстоятельств, препятствующих этому, а во-вторых, потому, что мировоззрение рационализма расшатывается изнутри. Чрезмерная уверенность в очевидности разумного ведет к недооценке сил, отстаивающих неприкосновенность существующего, и побуждает проводить реформы даже там, где

они еще недостаточно подготовлены работой мысли. За такими неудачными попытками следуют срывы, надолго задерживающие движение вперед. Нечто подобное происходит в Юго-Восточной Европе. Иосиф II — австрийский император, правивший с 1764 по 1790 год, — являет собой тип государя-реформатора. Он отменяет пытки, выступает против смертной казни, упраздняет крепостное право, предоставляет евреям гражданские права, вводит новое законодательство и новое судопроизводство, ликвидирует классовые привилегии, борется за равенство всех перед законом, защищает угнетенных, строит школы и больницы, провозглашает свободу печати и свободу передвижения, отменяет все формы государственной монополии, содействует развитию земледелия и промышленности.

Но Иосиф II восседает на троне, не имеющем опоры. Он декретирует перечисленные реформы — и притом одну вслед за другой — в стране, которая, находясь еще целиком под духовной властью тогдашней католической церкви, не была к ним готова и вдобавок отличалась особой отсталостью, так как лежала на границе между тогдашней Европой и Азией. От сословий, которые должны были поступиться своими привилегиями, Иосиф II не мог ждать готовности к самопожертвованию, а от простого люда — понимания и сочувствия. Стремясь организовать монархию на единой и целесообразной основе, он вступает в конфликт с составляющими ее национальностями. Введением свободы печати, государственной системы просвещения и ограничением числа монастырей, которое было продиктовано экономическими соображениями, он навлекает на себя недовольство церкви. Благородный государь-реформатор, пытавшийся строить на песке, умирает, надломленный многочисленными неудачами. Итак, в Австрии воля к прогрессу в период своего наивысшего подъема приводит в силу обстоятельств лишь к тому, что проблемы этого государства становятся окончательно неразрешимыми, а положение в Европе еще более осложняется.

Во Франции на троне восседают люди, не способные к проведению реформ. Здесь идеи энергично подготавливают почву для реформ. Но они тем не менее не проводятся, так как властители решительно не понимают духа времени и ведут государство к развалу. Борьба за реформы кончается насилием, а власть ускользает от образованных и попадает в руки черни, из которых ее принимает гений — Наполеон. Этот уроженец острова, лежащего на стыке тогдашней Европы и Африки, — человек, не получивший глубокого образования и не испытывавший на себе влияния всего богатства идей своего времени. Движимый лишь властолюбием, он предопределяет течение событий в Европе и ввергает ее в войны, в результате которых она окончательно нищает. Итак, с востока и запада на здание, воздвигаемое волей к прогрессу, валится одна беда за другой.

Французскую революцию можно уподобить снегу, выпавшему на зацветающие деревья. В то время повсюду бесшумно и исподволь происходит многообещающее преобразование. В умах людей готовится нечто в высшей степени ценное. При сколько-нибудь нормальных условиях перед народами Европы могла бы открыться исключительно благоприятная перспектива развития. Вместо этого наступает хаотический период истории, в ходе которого воля к прогрессу вынуждена так или иначе приостановить свою работу и стать безучастным зрителем. Первый натиск идеи реформ, во всем сознательно ориентированных на целесообразное и этическое, ослабевает.

Воле к прогрессу суждено было столкнуться с фактом, к которому она оказалась совершенно неподготовленной. До сих пор ей приходилось бороться лишь с более или менее отжившей действительностью. Однако во время Французской революции и последующих событий она сталкивается с действительностью, подчиненной стихийным силам. До сих пор она признавала лишь гений рационалистического мышления. В Наполеоне она вынуждена признать в качестве силы личную творческую гениальность.

Проведя свою огромную, однако чисто административно-техническую реорганизацию Франции, Наполеон создает новое государство. Разумеется, его деятельность также подготовлена работой рационализма, поскольку последний потряс устои старого и выдвинул идею необходимости нового. Однако новое государство, становящееся теперь фактом, является не этически-рациональным, а лишь технически хорошо функционирующим государством. Его достижения вызывают восхищение. Цветник, который воля к прогрессу заложила, чтобы выращивать благородные растения, превращают в обычную пашню, приносящую хороший урожай. То, что стихийно действующие силы столь грандиозно утверждают себя, внушает благородному и возвышенному, но не гениальному духу времени неуверенность, от которой он уже не может избавиться. Гегель, увидевший Наполеона после Иенского сражения, говорит, что узрел мировой дух восседающим на коне. В этих словах — выражение духовного смятения того времени.

Последующее развитие идет вразрез с духом времени. Казавшийся неоспоримым авторитет идеала, согласующегося с разумом, начинает сдавать свои позиции. Признание завоевывают силы действительности, не ориентирующиеся на этот идеал.

В течение того времени, когда воля к прогрессу является изумленным наблюдателем событий, вновь поднимается авторитет исторически данного, с которым, как полагали, было покончено. В религии, в искусстве и в праве опять начинают — на первых порах весьма и весьма робко — смотреть на прошлое другими глазами. Оно уже не рассматривается лишь как нечто подлежащее замене. Теперь уже решаются признать, что оно таит в себе немало оригинального и ценного. Повсюду силы действительности, захваченные ранее врасплох, начинают оказывать сопротивление. Завязывается партизанская война против воли к прогрессу.

Вероисповедания перестают признавать свою капитуляцию перед рационалистической религией. Исторически сложившееся право начинает восставать против рационалистического права. В атмосфере накала страстей, которую создают наполеоновские войны, национальная идея приобретает новое значение. Она направляет на себя всеобщее преклонение перед идеалами и начинает его поглощать. Бои, которые теперь ведут между собой не кабинеты, а народы, становятся роковыми для идеалов мирового гражданства и братства народов. Возрождение национальной идеи делает неразрешимыми многие политические проблемы европейского значения. Теперь становится невозможной наряды с превращением Австрии в монолитное современное государство и цивилизация России. Началось роковое движение Европы навстречу собственной гибели под воздействием находящейся в ней не-Европы.

Наполеоновские времена, уходя, оставляют Европу в жалком состоянии. Идеи далеко идущих реформ не могут ни выдвигаться, ни тем более осуществляться. Актуальны лишь рассчитанные на данный момент паллиативные начинания. В итоге воля к прогрессу не может по-настоящему собраться с силами.

Роковым для нее оказывается также то, что теперь все более или менее независимо мыслящие личности подпадают под власть этой новой оценки фактов действительности и начинают болезненно реагировать на одностороннее доктринерство рационалистического образа мыслей.

Однако положение, в котором очутилась воля к прогрессу, далеко еще от того, чтобы называться критическим. Романтика и чувственное восприятие действительности навязывают ей пока только мелкие стычки. Долгое время власть еще принадлежит ей. Бентам остается великим авторитетом. Русский император Александр I, правивший страной с 1801 по 1825 год, предписывает

учрежденной им комиссии по разработке нового законодательства во всех сомнительных случаях испрашивать совета у англичанина. Мадам де Сталь считает даже, что роковое время, в которое она жила, потомки назовут не веком Бонапарта, а веком Бентама¹.

Самые благородные умы того времени все еще непоколебимо верят в близкую и окончательную победу целесообразно-нравственного. Включенный якобинцами в список приговоренных к смертной казни философски мыслящий математик и астроном маркиз *Жан Антуан де Кондорсе* (1743—1794), укрывшись в темной камерке на рю де Фоссуайер в Париже, пишет свой «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»². Затем, преданный, он блуждает в каменоломнях Кламара, где рабочие признают в нем аристократа, несмотря на его отнюдь не аристократическое одеяние, и гибнет в тюрьме Бурля-Рен, приняв яд. Его сочинение, проникнутое верой в этический прогресс, завершается описанием близкого будущего, когда прочное господство разума обеспечит каждому человеку права, гарантирующие его человеческое достоинство, и создаст во всех отношениях целесообразные и этические условия жизни людей.

Конечно, Кондорсе и его единомышленники многого не учитывают. Их вера в благоприятный исход развития была бы оправданна, если бы воле к прогрессу угрожали только неблагоприятные внешние обстоятельства — новый подход к оценке действительности и романтическая идеализация прошлого. Но реальная угроза намного серьезнее. Уверенность рационализма основана на том, что он считает оптимистически-этическое мировоззрение доказанным. Однако оно отнюдь не доказано, а жидется, подобно мировоззрению Конфуция и поздних стоиков, на наивном толковании мира. В результате любое более глубокое мышление, даже если оно не направлено против этого мировоззрения или стремится упрочить его, должно в конечном счете действовать на него разлагающе. Поэтому-то столь роковую роль в расшатывании его основ сыграли Кант и Спиноза. Кант подрывает основы оптимистически-этического мировоззрения, стремясь глубже обосновать сущность этического. Спиноза — мыслитель XVII века — вносит в него сумятицу, когда его натурфилософия через сто лет после его смерти становится предметом изучения.

На стыке веков, задержавшись перед препятствием, обусловленным внешними и духовными причинами, оптимистически-этическое мировоззрение начинает прозревать открывающиеся в нем тяжелые проблемы.

IX. Оптимистически-этическое мировоззрение Канта

По общему направлению своих мыслей *Иммануил Кант* (1724—1804) не выходит за рамки оптимистически-этического мировоззрения рационализма³. Но он чувствует, что фундамент этого мировоззрения недостаточно глубок и прочен. И он усматривает свою задачу в том, чтобы подвести под оптимистически-этическое мировоззрение рационализма надежную во всех отношениях базу. Для этого ему представляются необходимыми более глубокая этика и ме-

¹ Высказывание ее воспроизведено в английском журнале «Атлас» 27 января 1828 года.

² Condorset J. A. de. Esquisse d'un, tableau historique des progress de l'esprit humain. В 1795 году, после смерти автора, эта работа была опубликована на средства Национального конвента.

³ Кант И. Критика чистого разума (1781); Основы метафизики нравственности (1785); Критика практического разума (1788); Критика способности суждения (1790); Религия в пределах только разума (1793); Метафизика нравов (1797). [См.: Кант И. Соч. в шести томах, т. 1—6. М., 1963—1966.]

нее наивная самонадеянность в подходе мировоззрения к вопросу о сверхчувственном.

Подобно английским интеллектуалистам и интуиционистам, Кант не одобряет того, что этика, в которой новое время находит удовлетворение и черпает стимулы к деятельности, выводится лишь из соображений о всеобщей полезности этического действия. Как и они, Кант чувствует, что этика — это нечто большее, что она должна проистекать в конечном счете из стремления человека к самосовершенствованию. В то время, однако, как его предшественники увязают в премудростях полусхоластической философии и теологии, он ищет решения проблемы на путях чистого этического мышления. При этом он приходит к выводу, что первичность и господство нравственного будут обеспечены лишь в том случае, если последнее неизменно будет осознаваться нами только как самоцель, но никогда как средство к достижению цели. Каким бы общепользным и целесообразным ни было этическое деяние, оно тем не менее должно возникнуть в нас из чисто внутренней необходимости. Утилитаристская этика должна капитулировать перед этикой непосредственно и абсолютно повелевающего долга. В этом смысл учения о категорическом императиве.

Для английских антиутилитаристов характерна была общая с утилитаристами мысль о том, что между нравственным законом и эмпирическим законом природы имеется существенная связь. Кант же утверждает, что нравственный закон не имеет ничего общего с естественным мировым порядком и целиком вытекает из надмировых побуждений. Первым после Платона он вновь воспринимает этическое как необъяснимый факт в самих нас. С покоряющей силой пишет он в «Критике практического разума» (1788) о том, что этика является желанием, которое позволяет нам подняться над самими собою, освобождает нас от естественного порядка чувственного мира и приобщает к более высокому мировому порядку. Формулирование этого тезиса — великое научное достижение Канта.

Однако в разработке и детализации его Кант менее удачлив. Тот, кто утверждает абсолютный характер этического долга, должен указать также, каково абсолютное, самое общее содержание нравственного. Он должен сформулировать принцип поведения, который был бы абсолютно обязательным и лег бы в основу всех самых различных этических обязанностей. В противном случае задача будет решена лишь частично.

Когда Платон говорит о надмировом характере и необъяснимости этики, его мировоззрение представляет ему соответствующий надмировому характеру и необъяснимости этики содержательный основной принцип нравственного. Поэтому он и в состоянии определять этику как очищение и освобождение от чувственного мира. Эту свою собственную этику он развивает тогда, когда остается последовательным в своих взглядах. Там же, где ему не удается обойтись без деятельной этики, он возвращается к популярному учению о добродетелях.

Кант — дитя духа нового времени — не может признать этикой миро- и жизнеотрицание. В результате он, будучи в состоянии лишь частично следовать Платону, приходит к выводу, что ему суждено взяться за довольно трудную задачу — вывести направленную на эмпирический мир, целесообразно действующую этику из надмировых, не predeterminedенных никакой эмпирической целесообразностью побуждений.

Решить таким образом поставленную проблему Кант не в состоянии. Более того, в формулировке, которую он предлагает для нее, она вообще неразрешима. Но он даже не отдает себе отчета в том, что подошел к проблеме логически необходимого основного принципа нравственного. Ему достаточно формально считать нравственный долг абсолютно обязательным. Он не хочет признать, что долг остается пустым понятием, если в него одновременно не вкла-

дывать определенное содержание. Возвышенность основного принципа нравственного он оплачивает его бессодержательностью.

Намеки на попытку сформулировать содержательный основной принцип нравственного встречаются в «Основах метафизики нравственности» (1785) и затем в «Метафизике нравов» (1797). В сочинении 1785 года он выдвигает тезис: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству». Но вместо того чтобы посмотреть, в какой мере можно вывести из этого принципа всю совокупность нравственных обязанностей, он позднее, в сочинении 1797 года, предпочтет ставить перед этикой две задачи — собственное совершенство и чужое блаженство — и рассуждать относительно служащих этому добродетелей.

Обосновывая направленную на собственное совершенство этику, Кант с уверенностью приходит к выводу, что все относящиеся к ней добродетели должны восприниматься в некотором роде как выражение искренности и благоговения перед собственным духовным бытием. Но он не поднимается до понимания того и другого как некоего единства. Столь же мало усилий он прилагает к тому, чтобы обнаружить внутреннюю связь между жаждой собственного совершенства и стремлением к общему благу и таким путем дойти до корней этического как такового.

Насколько далек Кант от рассмотрения проблемы основного принципа нравственного с точки зрения его содержания, видно уже из того, что он упорствует в своем предельно узком понимании области этического. Он делает все для того, чтобы по возможности сузить границы этики. Он сводит ее к обязанностям человека по отношению к человеку. Отношение человека к нечеловеческим существам он не включает в этику. Лишь косвенно вводит он в нее запрещение мучить животных, упоминая об этом среди обязанностей человека по отношению к самому себе. Жестокое обращение с животными, говорит он, притупляет в нас сочувствие к их страданиям, в результате чего очень полезная с точки зрения нравственности в отношении других людей естественная склонность ослабляется и постепенно угасает.

Вандализм разрушения прекрасного облика так называемой неживой природы, по мнению Канта, неэтичен лишь потому, что противоречит обязанностям человека в отношении самого себя, так как наносит ущерб содействующему нравственности чувству любви не из одной только выгоды.

Если ограничить область этического отношением человека к человеку, то все попытки прийти к основному принципу нравственного с абсолютно обязательным содержанием заранее обречены на неудачу. Абсолютность предполагает универсальность. Если действительно существует основной принцип нравственного, то он не может не касаться отношения человека к жизни как таковой во всех ее проявлениях.

Следовательно, Кант не берется за развитие этики, соответствующей его углубленному понятию этического. В общем и целом он делает не что иное, как ставит существующую утилитаристскую этику под протекторат категорического императива. За гордым фасадом он возводит убогий «дом-казарму».

Его воздействие на современную ему этику двойственно. Он содействует ее развитию, побуждая к углубленному размышлению над сущностью этического и над этическим назначением человека. Вместе с тем, однако, он препятствует развитию этики, поскольку лишает ее присущей ей непосредственности. Сила этики рационалистического века коренится в ее наивно-утилитаристском энтузиазме. Благодаря своим конкретным положительным целям она поддается непосредственному восприятию человеком. Кант делает ее ненадежной, подвер-

гая эту непосредственность восприятия сомнению и настаивая на этике, вытекающей из гораздо менее элементарных соображений. Глубина достигается за счет жизненной активности, потому что одновременно не выдвигается глубоко и непосредственно воздействующий, наполненный конкретным содержанием основной принцип нравственного.

Иногда Кант прямо-таки стремится замутить естественные источники нравственного. Так, например, он не хочет признавать этическим непосредственное сострадание. Внутреннее переживание страдания другого, по его мнению, отнюдь не долг в подлинном смысле слова, а лишь слабость, удваивающая количество зла в мире. Любая помощь должна вытекать из принципиальных соображений о долге содействовать счастью других людей.

Лишая этику ее естественной простоты и непосредственности, Кант ослабляет также связь, существующую между этикой и верой в прогресс, благодаря которой обе они стали столь деятельными. Роковое расторжение плодотворного союза между ними, происходившее в течение XIX века, частично начато им.

Кант подвергает этику своего времени опасностям, стремясь заменить наивную рационалистическую концепцию этического углубленной и не будучи в то же время в состоянии выдвинуть соответственно углубленный, непосредственно убеждающий, наполненный содержанием основной принцип нравственного. Он работает над обновлением фундамента, не подумав, что тем временем здание, лишенное опоры, даст серьезные трещины.

Кант проходит мимо определенного по содержанию основного принципа нравственного, так как в процессе углубления понятия этического преследует цель, лежащую за пределами этики. Он пытается соединить этический идеализм с вытекающей из теории познания идеалистической концепцией мира. Из такого соединения должно, по его мнению, результироваться этическое мировоззрение, способное удовлетворить критическое мышление.

Почему Кант с ригоризмом, сознательно снижающим значимость обычного, нравственного опыта, осмеливается утверждать, что нравственный закон не имеет ничего общего с естественным мировым порядком, а является трансцендентным? Потому что он стремится признать эмпирически данный в пространстве и времени чувственный мир тоже лишь как форму проявления нечувственного, составляющего собственно действительность. Понятие нравственного с точки зрения соответствия его чисто внутренне-духовному долгу является для Канта как бы приставной лестницей, к которой он прибегает, чтобы подняться в сферу бытия в себе. Он не испытывает никакого головокружения, поднимаясь с этикой над любым эмпирическим опытом и над любыми эмпирическими целями. Он хочет подняться с нею как можно выше и при этом никогда не считает ее слишком априорной потому, что рядом устанавливает другую столь же высокую лестницу — лестницу гносеологического идеализма, чтобы они взаимно поддерживали друг друга.

В силу чего теоретическое предположение о том, что в основе мира чувственных явлений лежит нечувственный мир бытия в себе, приобретает значение для мировоззрения? В силу того, что в понятии абсолютного долга, которое человек переживает в себе, налицо факт мирового порядка именно того же нечувственного мира. Отсюда, согласно Канту, вытекает возможность через этику поднять до уровня достоверных истин ценные для оптимистически-этического мировоззрения категории нечувственного мира — идеи Бога, этической свободы воли и бессмертия, которые в противном случае всегда оставались бы проблематичными.

Рационализм возводит здание этики на неприемлемом для критического мышления фундаменте, безапелляционно утверждая с точки зрения теоретиче-

ского познания идеи Бога, этической свободы воли (добродетели) и бессмертия, составляющие его оптимистическое мировоззрение. Кант же строит оптимистически-этическое мировоззрение в виде сооружения на сваях, вбитых этикой. В качестве логически необходимых требований (постулатов) этического сознания эти три идеи, по его мнению, в состоянии претендовать на действительность.

Однако подобный план обоснования оптимистически-этического мировоззрения нереален. Только идея этической свободы воли может служить логическим требованием нравственного сознания. Чтобы выполнить свое намерение сделать "постулатами" также идеи Бога и бессмертия, Кант вынужден отказать от строго логической аргументации и прибегнуть к самым рискованным софизмам.

Гносеологический и этический идеализм невозможно соединить, какой бы привлекательной ни казалась такая попытка на первый взгляд. При таком соединении событие, которое происходит по закону причинности, основанной на свободе, и становится известным человеку через нравственный закон, идентифицируется с событием, совершающимся в мире вещей в себе. Происходит роковое смешение этического с духовным. Если чувственный мир представляет собой лишь форму проявления некоего нематериального мира, то любое событие, протекающее в сфере пространственно-временной причинности, основанной на необходимости, представляет собой только параллельное явление событий, свершающихся в сфере духовной причинности, основанной на свободе. Следовательно, любое событие — будь то человеческое деяние или природное явление — может считаться, в зависимости от того, как его рассматривать, одновременно духовным и свободным и одновременно естественным и необходимым. Если этическое свободное деяние рассматривать в плане выводов гносеологического идеализма, то либо все мировые события, понимаемые как духовные события, этичны, либо же вообще не существует этических событий. В результате предпринятого соединения гносеологического и этического идеализма Кант отказывается от сохранения различия между человеческими деяниями и мировыми событиями. Этика же как раз и живет упомянутым различием.

Гносеологический идеализм — опасный союзник этического. Мировой порядок нематериального события носит надэтический характер. Слияние этического идеализма с гносеологическим никогда не даст этического мировоззрения: результатом неизменно будет лишь надэтическое мировоззрение.

Этике нечего ждать от гносеологического идеализма, скорее нужно опасаться его. Дискредитирование реальности эмпирического мира оказывает этическому мировоззрению плохую услугу, более того, наносит ему прямой вред.

Этике присущи материалистические инстинкты. Она стремится к участию в эмпирическом событии и к преобразованию условий в эмпирическом мире. Если же эмпирический мир — это только "явление" некоего протекающего в нем или за ним духовного мира, то этика становится беспредметной. Стремиться воздействовать на определенную в самой себе игру явлений не имеет никакого смысла. Таким образом, этика может признать утверждение, что эмпирический мир представляет собой явление, только с тем ограничением, что воздействие на явление — это одновременно и воздействие на лежащую в его основе действительность. Но в этом случае она вступает в конфликт со всем гносеологическим идеализмом.

Кант становится жертвой тех самых роковых сил, которые сыграли свою роль также в стоическом, индийском и китайском монизме. Как только мышление пытается постигнуть этику в связи с мировыми событиями, оно тотчас же — независимо от того, отдает ли себе в том отчет или нет, — приходит к надэтическому методу толкования. Сообщить этике характер этического мировоззрения — значит примирить ее с натурфилософией. В этом случае этика

в какой-то мере фактически будет поглощена натурфилософией, хотя на словах и будет спасена. Соединение этического идеализма с гносеологическим — это стремление установить связь между этикой и натурфилософией окольным путем, пытаясь при этом перехитрить логику фактов. Но она не дает себя перехитрить. Отождествление этического с духовным ведет к трагическому результату.

Этическое — это не иррациональное, которое становится объяснимым при переходе из мира явлений в область лежащего в его основе нематериального бытия. Его духовная сущность иного рода. Она зиждется на том, что природное событие как таковое в человеке вступает в противоречие с самим собой. Поэтому этическая воля и этическая свобода воли не поддаются объяснению с помощью какой бы то ни было теории познания и никакой теории познания не могут служить опорой.

Воспринимая нравственный закон и эмпирическую закономерность природы в абсолютном противоречии друг другу, Кант вступает на путь дуалистического мировоззрения. Затем, однако, стремясь удовлетворить запросам цельного оптимистического мировоззрения, которое предписывает ему дух времени, он с помощью хитроумного комбинирования этического и гносеологического идеализма вновь перебирается на путь монистического метода толкования.

Кант велик в этике, велик в теории познания. Но как творец мировоззрения он зауряден. Благодаря его углубленному восприятию сущности этического, которое приводит его к дуалистическому мышлению, проблема оптимистически-этического мировоззрения предстает в совершенно новом свете. Обнажаются трудности, о существовании которых до этого не могли и предполагать. Кант не вникает в их существо. Честолюбивая мечта быть Коперником этического мировоззрения ослепляет его. Он уверен, что сможет истолковать трудности этического мировоззрения лишь как недоразумения, которые сами по себе рассеются, как только его гносеологический идеализм поставит на место необъяснимых видимых условий фактические. В действительности же он заменяет испробованное рационалистами наивное оптимистически-этическое толкование мира хитроумным.

Он не дает себе труда заняться вопросом, в чем, собственно, заключается оптимистически-этическое мировоззрение, к каким конечным выводам и требованиям оно сводится и в какой мере эти выводы и требования обеспечены переживанием нравственного закона. Он принимает их на веру в формулировке «Бог, свобода (добродетель) и бессмертие», которую дал им рационализм, и стремится поднять их в этом наивном изложении до уровня достоверных истин.

Так в философии Канта самая поразительная непродуманность вплетена в ткань глубочайшей мысли. Необычайной силы воздействия новые истины всплывают в ней. Но они лишь наполовину достигают цели. Абсолютный характер этического долга постигнут, но его содержание не обосновывается. Переживание этического воспринято как великая тайна, благодаря которой мы постигаем себя как нечто «иное, чем мир»; однако predetermined этим дуалистическое мышление в своем воздействии дальше не идет. То, что конечными выводами мировоззрения являются утверждения этической воли, признается, но последствия этого преимущества воли над познанием продумываются не до конца.

Кант дает людям своего времени огромной силы импульсы. Гарантировать же им оптимистически-этическое мировоззрение, с которым они жили, он не в состоянии. На деле его миссия, хотя сам он и его современники заблуждаются на сей счет, в том, чтобы углубить это мировоззрение и... сделать его ненадежным.

Х. Натурфилософия и мировоззрение Спинозы и Лейбница

В то самое время, когда начинается воздействие Канта на умы, поиски мировоззрения поддаются под влияние мыслей совершенно иного склада: распространение получают также идеи скончавшегося более чем столетием раньше мыслителя *Баруха Спинозы* (1632—1677)¹. «Критика чистого разума» выходит в 1781 году. А в 1785 году Ф. Г. Якоби в своих адресованных Моисею Мендельсону письмах «Об учении Спинозы» вновь привлекает внимание к философу, которого до этого времени третировали, не пытаясь понять.

Спиноза хочет вывести этику из подлинной натурфилософии. Он не пытается оптимистически-этически толковать универсум или подходить к нему с меркой какой-либо теории познания. Во всех отношениях он берет универсум таким, каков он есть. Следовательно, его философия представляет собой элементарную натурфилософию. Но он излагает ее незлементарно. Следуя Декарту в постановке проблемы и манере изложения, он направляет мышление об универсуме по «геометрическому» пути, сводя его к последовательному нанизыванию аксиом, дефиниций, теорем и доказательств. В его философствовании перед нами предстает грандиозная, но застывшая, подобно ледяной пустыне, натурфилософия.

Свое главное сочинение — оно увидело свет лишь после смерти автора, так как сам он не решился его опубликовать, — Спиноза назвал «Этика». Название это не вполне точно, ибо в самом сочинении почти так же подробно, как этика, развивается и натурфилософия. Лишь избавившись от всех наивностей в мышлении об универсуме, читатель, по мнению Спинозы, может приступить к этике. То, что этику автор также расчленяет на отдельные доказываемые им теоремы, наносит ущерб ее изложению.

В своей попытке найти обоснование этики в натурфилософии Спиноза идет по такому пути: все сущее, говорит он, дано в бесконечном бытии, которое можно назвать как Богом, так и природой. Для нас и в нас это бесконечное бытие представляется в двух формах — как мышление (дух) и как протяжение (материя). В этой проникнутой божественным началом природе все, в том числе и человеческие поступки, обусловлено необходимостью. Существует только событие, но не деяние. Следовательно, смысл жизни человека может состоять не в том, чтобы действовать, а только в том, чтобы подходить ко все более ясному пониманию своего отношения к универсуму. Счастливым человек становится тогда, когда не только естественным образом принадлежит универсуму, но и предается ему с сознательной готовностью и духовно возвышается в нем.

Таким образом, Спиноза требует более высокого переживания жизни. Наряду со стоиками, индийскими и китайскими мыслителями, он принадлежит к великой семье натурфилософов монистически-пантеистического направления. Подобно им, Спиноза понимает Бога только как совокупность природы, признавая лишь в этом роде единое в себе понятие Бога. Попытки, направленные на то, чтобы в интересах этического мировоззрения одновременно представить Бога стоящей вне универсума этической личностью, воспринимаются им как прегрешение против мышления. Ведь они преследуют единственную цель — с помощью признанного или непризнанного дуализма обеспечить исходные предпосылки для создания оптимистически-этического мировоззрения. Предпринимаемые на окольных — наивно-религиозных — путях, они направ-

¹ «Богословско-политический трактат» ("Tractatus theologico-politicus", 1760) издан анонимно. «Этика» ("Ethica ordine geometrico demonstrata", 1677) и «Политический трактат» ("Tractatus politicus". 1677) изданы посмертно и анонимно. [См.: Спиноза Б. Избр. произв., т. 1, 2. М., 1957.] Первое полное собрание сочинений Спинозы осуществлено в 1802—1803 гг.

лены на достижение цели, к которой рационалистическое, оптимистически-этическое толкование универсума стремится прийти прямым, но не менее наивным путем.

Трагический итог монистического мышления в стоицизме, в индийской и китайской философии заключается в том, что последовательная в отношении самой себя натурфилософия приходит к разочарованности, пессимизму и безропотному смирению, а не к этике. Избежал ли Спиноза этой участи?

Подобно Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и всем китайским мыслителям, Спиноза отстаивает оптимистический монизм, не подозревая, что у него есть великие предшественники, жившие под другим небом и в другие времена¹. Его смирение носит миро- и жизнеутверждающий характер. В отличие от индийцев Спиноза воспринимает бесконечное бытие не как нечто невещественное, а как наполненную содержанием жизнь. Поэтому для него совершенство, к которому должен стремиться человек, — не предвосхищение загробного бытия, а основанное на глубоких размышлениях проживание жизни. Устами Спинозы, как и устами Чжуан-цзы, говорит возвышенно эгоистическое миро- и жизнеутверждение.

Таким образом, стремление человека, который не хочет обманываться в отношении самого себя, направлено не на какое-то признаваемое ценным действие, а лишь на то, чтобы сохранить свою жизнь и прожить ее наиболее совершенным образом. Он делает добро другим людям отнюдь не ради них, а неизменно лишь ради самого себя.

Спиноза отказывается от того, к чему пришла современная ему этика, сложившаяся под воздействием религии: он не рассматривает альтруизм как нечто относящееся к существу этики. Он замыкается на мысли о том, что любая этика в конечном счете направлена на обеспечение наших собственных, хотя и высших, духовных интересов. Добровольно, дабы ни о чем другом не думать, кроме логически необходимого, он возвращается в тот самый плен, в котором пребывала античная этика.

Если бы Спинозе представилась такая возможность, он, подобно Чжуан-цзы, спорил бы с моралью любви и долга. Но поскольку он и так уже восстал против себя власти, еврейских и христианских теологов и вдобавок еще почти всю философию, ему приходится быть осторожным и незаметно прививать людям жизневоззрение мыслящего, глубокого эгоизма.

Подобно Богу — олицетворению универсального бытия, — пришедший к пониманию сущности вещей человек также действует не в соответствии с целями, а по внутренней необходимости. Он делает лишь то, что относится к совершенному переживанию жизни, и ничего больше. Добродетель — это способность к высшему самосохранению. Высшее же самосохранение имеет место тогда, когда разум становится высшим эффектом и когда человеком овладевают стремление к познанию и бесстрашие, которые освобождают его, то есть заставляют его определять себя через самого себя путем самоуглубления в собственную сущность. Обычный человек подчинен внешним обстоятельствам, не ведая своего предназначения и своей судьбы, он мечется из стороны в сторону, подобно утлону суденышку на разбушевавшихся волнах. Следовательно, этика состоит в том, что мы переживаем нашу жизнь больше в проявлении ее через наше мышление, чем через нашу телесную оболочку.

Действуя по внушению глубокого, просветленного разумом эгоизма и исключительно под влиянием аффектов духа, человек поступает во всех отношениях благородно и великодушно. Насколько возможно, он стремится к тому, чтобы за испытываемые им ненависть, гнев и презрение воздавать любовью

¹ *Лао-цзы* (род. ок. 604 г. до н. э.). Дао-дэ-цзин; *Чжуан-цзы* (IV век до н. э.). Подлинная книга о южной стране цветов; *Ле-цзы* (IV век до н. э.). Подлинная книга об истоках первопричины.

и благородством, ибо он знает, что ненависть всегда порождает неудовольствие. Он же любую цену пытается создать вокруг себя атмосферу мира.

Никогда человек не действует коварно и лживо, но всегда искренне и откровенно.

Ему нет необходимости испытывать сочувствие. Живя в соответствии с разумом, он делает доступное добро обдуманно, по зрелом размышлении и, следовательно, не нуждается в том, чтобы переживаемое неудовольствие стимулировало появление у него великодушия и благородства. Он избегает сочувствия, ибо все больше и больше уясняет себе, что все, что происходит, происходит по необходимости божественной природы и в соответствии с вечными законами. Не находя в мире ничего заслуживающего ненависти, насмешки и презрения, он не видит также ничего, что пробуждает сочувствие. Человек должен стремиться быть добродетельным и жизнерадостным. Если у него есть сознание того, что он уже сделал добро в доступных ему границах, он может со спокойной душой предоставить людей и мир их дальнейшей судьбе. Нет нужды проявлять участие сверх доступной возможности личного эффективного содействия страждущему.

Могуществен мудрец, исповедующий высшее жизнеутверждение. Он имеет власть над самим собой, власть над другими людьми и власть над условиями бытия. Как все-таки созвучны мысли Спинозы идеям Лао-цзы, Чжуан-цзы и Ле-цзы!

Спиноза на собственном опыте проверяет свою этику. В условиях непрязательной свободы ведет он свою жизнь, которой рано кладет конец чахотка. Приглашение преподавать философию в Гейдельбергском университете отвергается им. Он строг в отношении самого себя. Его безропотное смирение просветляется присущей ему мягкой чертой снисходительного человеколюбия. Преследования, которым он подвергается, не в состоянии ожесточить его.

Стремясь мыслить лишь чисто натурфилософски, Спиноза тем не менее не посвящает себя исключительно изучению двух естественных категорий натурфилософии — природы и отдельного человека, как некоторые из его китайских предшественников. Он проявляет также интерес к организованному обществу. Для него очевидно, что переход человека из «естественного» в «гражданское» состояние является прогрессом. Вынужденный жить вместе с себе подобными, человек свободнее, когда ко всеобщему согласию определено, каковы обязанности каждого и как обществу и его членам надлежит строить свои взаимоотношения. Таким образом, государство должно обладать достаточной властью, чтобы издать всеобщие предписания относительно образа жизни граждан и путем применения наказаний обеспечить своим законам необходимое уважение.

Действительная же преданность обществу представляется Спинозе неуместной. По его мнению, человеческое сообщество становится совершенным в той мере, в какой индивиды руководствуются в своей жизни разумом. В противоположность своему современнику Гоббсу Спиноза, следовательно, ждет прогресса общества не от административных мероприятий, а от совершенства образа мыслей его членов. Государство должно воспитывать в гражданах не покорность, а подлинную потребность в свободе. Ни при каких обстоятельствах оно не имеет права подавлять изъявления искренности своих граждан. Поэтому оно обязано также проявлять терпимость к любым религиозным воззрениям.

Как ни идет Спиноза навстречу духу времени, в одном он не может с ним согласиться — в том, что в мире надлежит осуществлять объективно разумные этические цели.

Намного опередив своих современников, он пришел к универсальному понятию этики. Он признает, что с точки зрения последовательного мышления любое этическое поведение может сводиться лишь к отношению индивида

и универсума. Став же в этом роде универсальной, этика сталкивается с вопросом: в какой мере отношение индивида к универсуму может пониматься как воздействие на универсум? От ответа на этот вопрос зависит, может ли быть выдвинута подлинная этика деятельности или же этика существует лишь постольку, поскольку и смирение может быть истолковано как этика.

Это и есть подводный камень, столь опасный для любой подлинной натурфилософии. Если какой-нибудь мыслитель думает, что в состоянии благополучно обойти его и благодаря собственной находчивости и благоприятному ветру избежать крушения, все равно подводные течения в конце концов вынесут смельчака на мель, и ему уготована та же судьба, что и его предшественникам. Подобно Лао-цзы и Чжуан-цзы, подобно индийцам, стоикам и вообще всем последовательным мыслителям-натурфилософам предыдущих эпох, Спиноза не в состоянии прийти к тому, чего требует э т и к а, — не в состоянии понять отношение человека к универсуму не только как духовную, но одновременно и как осмысленно-деятельную преданность ему. Инстинктивно все, кто внутренне противится учению философа-одиночки, осознают, что обновленная самостоятельная натурфилософия несет с собой нечто такое, что представляет опасность для оптимизма и этики мировоззрения. Поэтому в XVII и XVIII столетиях все и вся стремятся третировать философию Спинозы.

Больше всего этой эпохе недостает оптимизма. Ужасное землетрясение, разрушившее в 1755 году Лиссабон, порождает в массах сомнения — действительно ли миром правит всеумудрый и всеблагий Создатель. Вольтер, Кант и многие другие мыслители того времени высказываются об этом событии, отчасти признавая свою растерянность, отчасти пытаясь найти новые возможности для оптимизма.

Сколь мало приходится ждать оптимизму и этике от подлинной натурфилософии, видно на примере не только Спинозы, но и *Готфрида Вильгельма Лейбница* (1646—1716)¹. В своей «Теодицее» (1710) Лейбниц пытается воздать должное оптимистическому мировоззрению. Здесь ему помогает то, что его натурфилософия обладает намного большей жизненностью и намного большей приспособляемостью к действительности, чем натурфилософия Спинозы. И он полон решимости пустить в ход все свое мастерство, чтобы сообщить действительности оптимистический смысл. Тем не менее ему с трудом удастся лишь сформулировать тезис о том, что фактически существующий мир — самый лучший из всех вообще возможных.

К тому же оптимизм, который ему как-то еще удастся спасти, не пригоден для мировоззрения, так как не содержит в себе энергии, необходимой для направленного на окружающий мир этического действия. Там, где Лейбниц последователен, он, как и Спиноза, остается в плену натурфилософии. Все трудности, которые вытекают для этики из детерминистской натурфилософии Спинозы, встречаются и в натурфилософии Лейбница. Благодаря тому, что Лейбниц не переносит единство мышления (духа) и протяжения (материи) в область абсолютного, а реализует в бесчисленных мельчайших индивидуальностях (он называет их монадами), которые в своей совокупности составляют универсум, его натурфилософия более соответствует многообразной действительности, чем философия Спинозы. Во многих отношениях он предвосхищает современную, опирающуюся на учение о клетке натурфилософию. Но и он всецело находится в плену проблематики Декарта. Он не признает наличия живой связи между индивидуальностями, в которых соединены мышление и протяжение, а ограничивает их существование, признавая их силами, обладающими лишь

¹ Лейбниц Г. В. Новая система природы и общения между субстанциями... (1695); Новые опыты о человеческом разуме (1704); Монадология (1704). [См.: Лейбниц Г. В. Соч. в четырех томах, т. 1. М., 1982.]

способностью представления. Их сущность, с точки зрения Лейбница, в том, что каждая — независимо от других — более смутно или более отчетливо осознает универсум.

Для Спинозы возможность прийти к этике состоит в том, что может быть предпринята попытка дать этическое толкование мистическому отношению человека к абсолютному. Для Лейбница этот путь закрыт, поскольку он не признает подобное абстрактное абсолютное совокупностью универсума. Поэтому не случайно, что он нигде подробно не философствует об этике. Его натурфилософии никак не удается прийти к этике.

Но вместо того чтобы согласиться с таким результатом и выдвинуть проблему взаимоотношения между этикой и натурфилософией, он влетает в свою философию традиционные сентенции об этике и определяет добро как любовь к Богу и к людям.

В натурфилософии Лейбниц значительнее Спинозы, так как больше апеллирует к живой действительности. В борьбе же за подлинное мировоззрение он намного слабее его, ибо Спиноза больше тяготеет к элементарным категориям, признает противоречие между этикой и натурфилософией центральной проблемой мировоззрения и под этим углом зрения берется за его преодоление.

Если бы Лейбниц остался последовательным до конца, он, подобно представителям индийской философии санкхья, согласно которой мир также состоит из множества вечных индивидуальностей, неизбежно пришел бы к атеизму. Вместо этого он, пытаясь спасти удовлетворительное мировоззрение, включает в свою натурфилософию теистическое понятие Бога. Заставляя ее говорить оптимистическим, этическим и теистическим языком, Лейбниц делает ее приемлемой для XVIII века. Доведенная популяризацией *Христиана Вольфа* (1679—1754) до неузнаваемости, философия Лейбница содействует обоснованию немецкого рационализма.

Но в результате предательства натурфилософии, совершенного с лучшими намерениями, Лейбниц не может предотвратить им самим вызванного пробуждения натурфилософского мышления. Сам того не желая, он содействует росту влияния Спинозы.

При этом ориентация на подлинную натурфилософию означает для духа того времени шаг в неведомое, полное опасностей. Поэтому он сопротивляется ей изо всех сил. В конце концов, однако, после того как Кант и Спиноза общими усилиями расшатали устои рационалистического, оптимистически-этического мировоззрения, этой уютно обставленной пристройки к зданию действительного мира, он все-таки вынужден предпринять попытку вывести оптимизм и этику из непосредственного мышления о сущности мира. Полностью осуществить это намерение вызвалась спекулятивная немецкая философия.

XI. Оптимистически-этическое мировоззрение И. Г. Фихте

Спекулятивная философия в воображении своем уже видит цельное оптимистически-этическое мировоззрение. Стремясь кратчайшим путем открыть подлинный смысл мира, она отказывается анализировать явления универсума и затем уже делать вывод о его сущности. Вместо индуктивного метода спекулятивная философия прибегает к дедуктивному. Она пытается на путях чистого и абстрактного мышления постигнуть, как из понятия бытия развился действительный мир. Она, таким образом, представляет собой фантастическую натурфилософию в логическом облачении.

Правомерность такого отношения к действительному миру спекулятивное мышление обосновывает выводами теории познания, согласно которым мир, как мы его видим, является собой более или менее наше представление о нем и мы так или иначе творчески причастны к его возникновению. Следовательно, логика, которая властвует в конечном Я, надлежит воспринимать как производную логики, действующей в абсолютном. Поэтому индивид способен вывести в своем мышлении мотивы и процесс эманации эмпирического мира из понятия бытия. Спекуляция, то есть конструктивная логика, является ключом к загадочным вратам познания мира.

По своей сущности спекулятивная немецкая философия родственна греко-восточному гностицизму, который выдвигал в первые столетия нашей эры философские системы, доказывавшие возникновение чувственного мира из чистого бытия¹. Системы гностицизма призваны обосновать мировоззрение искупления. Они ориентированы на решение вопроса о том, как духовные индивидуальности, находящиеся в мире материи, попали в него и как они вновь могут вернуться из него в мир чистого бытия. Спекулятивная немецкая философия, напротив, ищет миропознание, которое призвано сообщить смысл деятельности духовных индивидуальностей в мире. Спекулятивное мышление в начале нового летосчисления дуалистично и пессимистично, а в начале XIX столетия — монистично и оптимистично. Метод же синтеза мировоззрения в обоих случаях одинаков.

Среди представителей спекулятивной философии выделяются: *Иоганн Готлиб Фихте* (1762—1814), *Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг* (1775—1854) и *Георг Вильгельм Фридрих Гегель* (1770—1831). Однако лишь Фихте и Гегель создают законченные и отличающиеся своеобразием философские системы. Шеллинг останавливается на натурфилософии и стоит почти полностью в стороне от ведущейся в то время борьбы за оптимистически-этическое мировоззрение. Находясь в постоянном движении, его мышление последовательно воспринимает все возможные точки зрения и соответственно носит то более естественнонаучный, то более Спинозианский, то, наконец, более христианский характер. И ни разу Шеллинг не предпринимает попытки обосновать этику.

Фихте начинает свою деятельность на поприще философии как антипод Спинозы². Доводя мысли Канта до конца, он стремится вырвать у универсума громкое признание оптимистически-этического.

Кант, по его мнению, совершил ошибку, заключающуюся в том, что оба своих открытия — гносеологический идеализм и этику категорического императива — он не соединил нитями внутренней связи, которая существует между ними.

Что означает утверждение, что нравственный закон и чувственный мир осуществляются во мне? Вот исходный пункт философствования Фихте.

Через категорический императив я узнаю, что мое собственное Я является определенной в себе волей к деятельности. Соответственно любая вещь в себе,

¹ Крупнейшими представителями гностицизма являются *Василид*, *Валентин* и *Маркион* (все трое жили в первой половине II века н. э.). В начале этого столетия повсюду бурно вырастают гностические системы, как в начале XIX века спекулятивные. Оба великих отца церкви — *Климент Александрийский* (конец II века н. э.) и *Ориген* (начало III века н. э.) — пытаются согласовать гностическую спекуляцию с теологией.

² Fichte I. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). [Русск. перев. — «Основы общего наукоучения». — Фихте И. Г. Избр. соч., т. 1. М., 1916.]; *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798); *Die Bestimmung des Menschen* (1800). [Русск. перев. — «Назначение человека». Спб., 1905.]; *Anweisung zum seligen Leben* (1806); *Reden an die deutsche Nation* (1808). Издание полного собрания сочинений Иоганна Готлиба Фихте осуществил в течение 1845 и последующих годов его сын Иммануил Герман Фихте.

которую я предполагаю за явлением как лежащую в основе его, также представляет собой определенную в себе волю к деятельности. Да и сущность бесконечного бытия не может состоять ни в чем ином. Таким образом, универсум представляет собой форму проявления бесконечной, в самой себе определенной воли к деятельности.

Почему абсолютное Я выявляется в чувственном мире? Почему бытие открывается как становление? Поняв это, я постигну смысл мира и моей жизни.

Являясь бесконечной волей к деятельности, абсолютное Я не может упорствовать в том, чтобы быть Я. Оно выдвигает не-Я в качестве преграды для самого себя, чтобы постоянно ее преодолевать и тем самым осознавать самого себя как волю к деятельности. Этот процесс происходит во всем множестве смертных разумных существ. В их способности созерцания осуществляется чувственный мир. Необходимость преодоления последнего они переживают как таинственно проявляющийся в них и связывающий их с мировым духом долг. Таков смысл философии тождества Я и не-Я.

Следовательно, дело не только в том, что мир существует лишь в моем представлении: он и порождается во мне только потому, что во мне есть нечто, в чем может принять участие моя воля к выполнению долга. Явления становления и уничтожения, которые я проецирую из глубины своей души вовне, существуют лишь для того, чтобы я мог на их фоне воспринять самого себя как этическое существо. Таким образом, гносеологический идеализм и категорический императив, если они объединят свои усилия и один станет на плечи другому, смогут заглянуть за занавес, скрывающий тайну мира.

Кант не согласен с тем, что система Фихте является завершением его философии. Но Фихте и в самом деле в рамках собственной гениальной концепции доводит до конца идеи, намеченные в «Критике чистого разума» и в «Критике практического разума», и сводит мысли кёнигсбергского философа в законченное миро- и жизнеутверждающее этическое мировоззрение. В общедоступной форме он излагает свое мировоззрение в сочинении «Назначение человека» (1800). Эта книга принадлежит к наиболее впечатляющим свидетельствам борьбы за этическое мировоззрение.

Фихте наполняет содержанием абстрактный абсолютный долг Канта. По его убеждению, человеку как орудию вечно деятельного абсолютного Я надлежит предписывать себе назначение содействовать тому, чтобы «подчинить весь чувственный мир господству разума».

Наполнив содержанием основной принцип нравственного, Фихте получает возможность дедуцировать из него частные требования. Но выведенное им учение об обязанностях из-за слишком общего характера основного принципа нравственного выглядит оторванным от жизни. Из этого основного принципа, собственно, ничего и невозможно вывести, кроме требования о том, чтобы человек во всех жизненных ситуациях выполнял обязанности, всякий раз вытекающие для него из его назначения и заключающиеся в содействии установлению господства разума над природой. В результате Фихте различает общие обязанности, возлагаемые на человека как такового, и особые, выпадающие на его долю в зависимости от его способностей, общественного положения и рода деятельности. Последним придается особое значение.

Определяя этику как деятельность, направленную на подчинение чувственного мира разуму, Фихте сводит утилитаристскую этику рационализма к формуле поистине космической и таким путем дает всеобъемлющее и глубокое обоснование характерному для его времени этическому энтузиазму. И здесь он реализует то, что Канту только смутно виделось.

Одновременно он ведет борьбу против представителей популярной философии Просвещения, а в одном из полемических сочинений нападает и на Кристофа Фридриха Николаи. В принципе же он может инкриминировать им лишь то,

что они по-прежнему стремятся ограничить этику и веру в прогресс рамками наивного мировоззрения здравого человеческого разума вместо того, чтобы черпать их из мировоззрения, вытекающего из соединения гносеологического идеализма и этики категорического императива. Настаивание на несовершенном рационализме после того, как совершенный реализован Кантом и им самим, представляется ему преступлением перед истиной. Началом мудрости является для него проникновение в сущность парадокса, заключающегося в том, что «сознание действительного мира вытекает из потребности действия, а не потребность действия из сознания мира».

Следовательно, дух мировоззрения Фихте — это, в сущности, дух рационализма. Различие лишь в том, что Фихте уверен, что ему удалось проникнуть в сущность бытия, и поэтому выступает с еще большей убежденностью и с еще более пламенным энтузиазмом. Он буквально подстегивает людей к работе над совершенствованием мира. С огромным пафосом внушает он им необходимость прислушиваться к внутреннему голосу, зовущему их к действиям и подсказывающему им в любой ситуации их бытия определенный долг, и иметь в виду, что они тем самым выполняют высшее и единственное назначение своей жизни.

Внутренняя потребность в действии вызывает у нас жажду лучшего мира, чем тот, который мы видим вокруг себя. Вера в лучший мир является той пищей, которой мы живем. Фихте объявляет себя сторонником безграничного оптимизма. «Все дикое проявления грубой силы, перед которыми человеческая власть превращается в ничто, все эти опустошающие ураганы, эти землетрясения, эти вулканы не могут быть чем-либо иным, кроме как последним сопротивлением дикой массы закономерно прогрессирующей, живительной, целесообразной эволюции, к которой она понуждается вопреки своему собственному стремлению... Природа должна стать для нас все более поддающейся разгадке и изучению вплоть до самых затаенных глубин, и человеческая сила, просветленная разумом и вооруженная своими изобретениями, должна без всяких усилий овладеть ею и раз завоеванное спокойно удерживать за собою»¹. Здесь Фихте декламирует песню песней веры в прогресс, которую с начала эпохи Ренессанса сочиняет дух нового времени, живущий достижениями науки и практики. Как самый простодушный рационалист, Фихте убежден, что природа — это упрямый буйвол, на которого в конце концов будет надет хомут.

То, что человечество придет к совершенству и к состоянию вечного мира, для Фихте так же очевидно, как извечное совершенство природы. Правда, мы пока что переживаем период застоя и временного регресса. Но когда этот период останется позади и «все полезное, что будет открыто на одном конце земли, тотчас же будет сообщаться и станет известно всем, тогда человечество благодаря общим усилиям избавится от застоя и регресса в своем развитии и, сделав огромный качественный скачок, превратится в такой феномен, для которого у нас пока еще нет даже подходящего названия».

В ранних сочинениях в отличие от более поздних Фихте не признает еще за государством важной роли. В «Основах естественного права» (1796) оно является для него лишь защитником права и порядка. В сочинении «Замкнутое торговое государство», увидевшем свет в 1800 году, он возлагает на государство организаторскую работу и социальные обязанности. В «Речах к немецкой нации» (1808) он объявляет его воспитателем нравственности и стражем гуманности.

Человек, пришедший с помощью гносеологического идеализма к высшему рационализму, даже под влиянием самого горького опыта не может отрешиться от своего оптимизма. Ведь он осознал, что чувственный мир является

¹ Эта и последующая цитаты приведены из «Назначения человека».

лишь внешней преградой, которую создала себе бесконечно действующая воля, чтобы преодолеть ее. Это сообщает ему внутреннюю независимость в отношении событий окружающего мира. Ему нет нужды постигать каждое из них в отдельности. Многое он может оставить не разрешенным для себя как недопустимое для своего конечного духа. Главное же, к чему все сводится, он постиг: действительным в мире может считаться только дух, не материя.

Как частица вечно действующего духа человек возвышается над миром и сам по себе тоже вечен. Страдания, выпадающие на его долю, затрагивают лишь природу, «с которой он удивительным образом связан», но не его самого как существо, стоящее выше любой природы. Смерти он тоже не боится: ведь он умирает не для себя, а лишь для тех, кто продолжает жить после него. «Любая смерть в природе — это рождение... Природа — сплошная жизнь. Не смерть убивает, а новая живая жизнь, начинающаяся и развивающаяся за спиной старой. Смерть и рождение — лишь борьба жизни с самой собою ради того, чтобы представляться все более просветленной и все более похожей на самое себя». В подобных же выражениях китайский монист Чжуан-цзы провозглашает, что жизнь сама по себе вечна и смерть индивидов означает лишь, что одно существование переливается в другое.

Фихтевская философия абсолютной деятельности является выражением сильной этической личности ее автора, который с неистовством и самопожертвованием берется за самые различные задачи и изнуряет себя такими усилиями. Тем не менее действительно соединить гносеологический и этический идеализм в логически необходимое этическое мировоззрение не под силу и ему. Невозможность реализации такого намерения очевидна.

Чтобы постигнуть этику в мировых событиях, Фихте, как и все другие мыслители, предпринимавшие такую попытку, отказался от возможности дифференцировать человеческие действия и мировые события. Жажда деятельности мирового духа, говорит он, переживает себя в человеке как воля к этическому деянию. Но поскольку весь мир наполнен волей к деятельности, которая стимулируется ею самою воздвигаемыми преградами, любое событие является лишь выражением этой воли. Каково же тогда различие между естественным и этическим событием, между действием как таковым и этическим действием?

Целесообразное действие, опирающееся на знание и желание и направленное на подчинение чувственного мира разуму, этично, определяет Фихте. Что означает это при более детальном рассмотрении? То, что конечный дух становится нравственным, вникая в игру бесконечного духа, направленную на преодоление им самим созданных преград, и принимая ее всерьез. В результате Фихте обнаруживает, что в мировоззрении, вытекающем из соединения этического и гносеологического идеализма, этика уже не имеет никакого смысла.

А что значит «подчинить весь чувственный мир господству разума»? Это понятие этического не только слишком расплывчато, но и фантастично. В ограниченной мере человек способен поставить себе на службу силы природы, что вместе с Фихте — несколько предвзято — можно считать не только целесообразным, но и в самом широком смысле этическим действием. На землю он оказывает некоторое «влияние», на мир — никакого. То, что человек гигантским небесным телам дает названия и рассчитывает траекторию некоторых из них, не означает, что он подчиняет их господству разума. Точно так же его влияние на живые существа морских глубин сводится лишь к тому, что он ловит некоторых из них и дает им наименования.

Стремясь отстоять этическую мировую цель, Фихте фальсифицирует свидетельство о рождении мира, назначая последнему в отцы категорический императив, а в матери — теорию познания идеализма. Но это ему нисколько не

помогает. Вытекающая отсюда этическая мировая цель не может удовлетворить этическое мышление.

Воспринимая бесконечный дух, частью которого является конечный, как волю к деятельности, Фихте стремится утвердить мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения. В действительности же он благодаря этому приходит лишь к повышенному миро- и жизнеутверждению. С помощью спекулятивного мышления он контрабандой протаскивает в него понятие долга и затем объявляет такое «усовершенствованное» миро- и жизнеутверждение этическим. Итог его усилий аналогичен результатам, к которым пришли в свое время китайские натурфилософы, столь же безуспешно пытавшиеся вывести этику из миро- и жизнеутверждения.

Деятельное возвышение в абсолютном, как его представляет себе Фихте, являет собой нечто громадное. Но как и его противоположность — проявляющееся в акте мышления возвышение в абсолютном, — оно не элично, а надэлично. То, чего недостает мистике возвышения в абсолютном, чтобы быть этической мистикой, недостижимо ни через повышение, ни через снижение воли к деятельности.

Фихтевская мистика деятельности, побуждающая человека растрчивать свою энергию в мире, имеет такое же отношение к этике действия, как Спинозианская мистика познания, возвышающая человека в мире, к этике самосовершенствования. Но и та и другая может лишь в очень незначительной мере подняться до уровня действительной этики.

Проявляющееся в акте мышления возвышение в абсолютном ближе к натурфилософии, чем осуществляющееся в акте деятельности. Брахманы, Будда, Лао-цзы, Чжуан-цзы, Спиноза и мистики всех времен пережили в нем свое слияние с бесконечным как обретение покоя. Фихтевская мистика действия находится больше в сфере дуалистического мышления, чем действительной натурфилософии. Она является чем-то энтузиастически вынужденным. Фихте предается ей — и с полным основанием, так как он чувствует, что интересы деятельной этики будут лучше соблюдены в мистике действия, чем в любой другой. Но коль скоро он целиком поглощен натурфилософией, ему, даже находясь в плену идеала деятельной этики, приходится все больше погружаться в естественные квиетистские выводы натурфилософии. Он продельывает эволюцию, в результате которой приближается к мировоззрению Спинозы. В сочинении «Наставление к блаженной жизни», увидевшем свет в 1806 году — через шесть лет после «Назначения человека», — высшим для него является уже не этическое, а религиозное. Последний смысл жизни, признает он теперь, — не действовать в духе Бога, а погружаться в Бога. «Самоуничтожение — это вступление в высшую жизнь»¹.

Конечно, Фихте считает, что тем самым лишь углубляет свое мировоззрение без ущерба для его этической энергии. Конечно, он сам до конца дней своих остается неистовым духом, сжигающим свою жизнь в деятельности ради прогресса мира. Но его мысли подчинились натурфилософии. Сам себе не отдавая в том ясного отчета, он признает, что из натурфилософии вытекает только духовный, но не этический смысл мира и жизни. Спиноза с усмешкой наблюдал бы, как он возвращается к идее, за рамки которой натурфилософия сама по себе не может выйти.

Фихте первым высказал на языке философии, что элично только то мировоззрение, которое понимает энтузиастически деятельную преданность универсуму как нечто обоснованное в сущности мира и жизни. Однако путь, который он избирает для реализации этой идеи, заводит в тупик. Вместо более глубоко-

¹ Fichte I. G. Anweisung zum seligen Leben.

го проникновения в существо вопроса о том, почему этическое событие, вытекающее из мирового духа и направленное на мир, все-таки отлично от мирового события, и обоснования сущности этого различия он реализует намеченный Кантом план, который состоит в том, чтобы с помощью гносеологического идеализма провозгласить этическое мировоззрение логически необходимым. Многие его современники верят вместе с ним, что этическое мировоззрение благодаря этому действительно станет господствующей силой. Даже те, кто не в состоянии целиком постигнуть глубокомыслие философии Я и не-Я, поддаются под власть этической личности, которая заявляет о себе в сочинениях Фихте.

Итак, философия Фихте непосредственно содействовала сохранению, укреплению и усилению оптимистического и этического духа рационализма. От этого энтузиаста исходит могучий импульс для развития этики и культуры. Но судно, на котором он вместе со своими единомышленниками бороздит при благоприятном ветре море познания, имеет пробойну, и катастрофа является лишь вопросом времени.

Убежденность в том, что живое побуждение к этическому долгу и к этическому действию, которое он переживает в себе, вытекает из постижения сущности универсума, является иллюзией Фихте. Но его подход к проблеме оптимистически-этического мировоззрения, признание того, что обычные методы ничего не дают для ее решения и что, следовательно, на очередь должны встать более или менее насильственные, обнаруживают в нем великого мыслителя.

ХII. Шиллер, Гёте, Шлейермахер

Большое значение имело то обстоятельство, что углубленное оптимистически-этическое мировоззрение Канта и Фихте нашло в лице *Фридриха Шиллера* (1759—1805) представителя, который нес его в народ со всей силой своего поэтического дара. Шиллер, имея склонность к философии, пытается к тому же еще и упрочить это мировоззрение. Он стремится расширить фундамент этического путем установления его связи с эстетическим.

«В письмах об эстетическом воспитании человека» (1795) он утверждает, что искусство и этика постольку связаны друг с другом, поскольку в обоих человек свободно и творчески относится к чувственному миру. «Переход от страдательного состояния ощущения к деятельному состоянию мышления и воли совершается не иначе, как при посредстве среднего состояния эстетической свободы... Нет иного пути сделать чувственного человека разумным, как только сделав его сначала эстетическим». Однако Шиллер не поясняет, каким образом пробужденная в человеке эстетическим воспитанием потребность в свободе действительно предрасполагает его к нравственности. Его сочинение при всем внимании, с которым оно было встречено и которого действительно заслуживает, носит в большей мере риторический, чем объективно-практический характер. В глубь проблемы взаимоотношения между эстетическим и этическим автор не проник.

В противоположность Шиллеру *Иоганн Вольфганг Гёте* (1749—1832) почти так же враждебно относится к мировоззрению углубленного рационализма, как и к мировоззрению обычного. Он не может разделять уверенность современников в обоснованности оптимистических и этических убеждений. Главное, что отличает его от Канта, Фихте и Шиллера, — это благоговение перед действительностью природы. Природа для него — нечто в себе, а не только нечто, соотносящееся с человеком. Гёте не требует от нее, чтобы она целиком подчинилась нашим оптимистически-этическим намерениям. Он не насилует ее ни

гносеологическим или этическим идеализмом, ни самонадеянной спекуляцией, а живет в ней как человек, который с удивлением созерцает бытие и не умеет свести свое отношение к мировому духу ни к какой формуле.

Декарт увел философию нового времени на ложный путь, разложив мир на протяженную и мыслящую субстанции и отказав им еще вдобавок в возможности взаимного воздействия. В последующие времена мыслители ломают голову над проблемой этих параллельных форм бытия и пытаются выразить сущность мира с помощью законченных формул. То, что мир являет собой жизнь и в этой жизни заключена загадка загадок, для них отнюдь не очевидно. В результате они в своем философствовании проходят мимо самого главного. Невольно оглядываясь на своего предшественника Декарта, два великих представителя натурфилософского мышления — Спиноза и Лейбниц — приходят лишь к более или менее мертвой натурфилософии. Под влиянием Декарта Кант и Фихте лишают себя возможности сделать объектом своего философствования действительный мир.

Таким образом, Декарт и этическая вера в прогресс объединяются для совместного пренебрежения природой. Они не замечают, что природа жива и существует ради себя самой. Не разделяя такого отношения к природе, Гёте осмеливается признать, что ничего не понимает в философии. Его величие в том, что он в эпоху абстрактного и спекулятивного мышления имел смелость оставаться элементарным.

Пораженный загадочной, замкнутой жизнью природы, Гёте упорствует в великой незавершенности мировоззрения. Пытливо вглядывается он в окружающее, вопрошающе смотрит на него. Он стремится мыслить оптимистически. Идеи Шейфсбери оказывают и на него свое волшебное воздействие. Но он не может согласиться с оптимизмом, который все громче декларируется вокруг него. Миро- и жизнеутверждение не являются для него столь же простыми, как для Фихте и Шиллера. Он стремится к этическому мировоззрению, но в то же время признает, что не может его реализовать. Поэтому он не решается придавать природе какой-то смысл. Но зато жизни он хочет придать смысл. Он ищет его в полезной деятельности. Вместиť мировоззрение активности в натурфилософию является для него внутренней необходимостью. Свое убеждение в том, что действие дает единственное настоящее удовлетворение в жизни и что в нем, следовательно, заключен таинственный смысл бытия, он выражает в «Фаусте» как нечто такое, что он постиг в своих странствованиях по жизни и что хочет утвердить, не будучи в состоянии дать ему полного объяснения.

Гёте отстаивает понятие этического действия. Но он не может обосновать его, так как натурфилософия не способна дать ему какой-либо этический масштаб. Она не может предоставить Гёте то, в чем вынуждена была отказать китайским монахам и Спинозе.

Современники не в состоянии оценить значимость ориентирующегося на действительность мировоззрения Гёте. Незавершенность гётевского мировоззрения отпугивает и раздражает их. Знание мира и жизни, которое не укладывается в определенную систему, а задерживается на стадии постижения фактов, не встречает у них понимания. Они остаются при своем оптимизме и этике.

Фридрих Шлейермахер (1768—1834)¹ враждебно относится и к обычному и к углубленному рационализму, так как не может освободиться от

¹ Schleiermacher Fr. Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799); Monologe (1800). [Русск. пер. в. — «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи». М., 1911.]; Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803); Der christliche Glaube (1821—1823); Entwurf eines Systems der Sittenlehre (1835, посмертно).

влияния Спинозы. Вся его деятельность направлена на то, чтобы, насколько возможно, представить спинозианскую натурфилософию как этику и как христианскую религию. При этом случается, что он маскирует ее то под одно, то под другое.

Действенная этика, по Шлейермахеру, обрекает человека лишь на роль этического и совершенствующего мир индивида. Такого рода энтузиазм подвергает его опасности потерять самого себя и стать безликим. Он забывает, что его первый долг — быть наедине с самим собой, заглянуть в себя и из человеческого существа превратиться в личность.

Эта оппозиция Шлейермахера деятельному энтузиазму рационализма проступает в его монологах — прекрасных самонаблюдениях, написанных к первому новому году XIX столетия. Читая их, трудно отделаться от впечатления, что это Лао-цзы и Чжуан-цзы осуждают морализм Конфуция и его фанатическую веру в прогресс.

Первой задачей человека является, по Шлейермахеру, пережить единение с бесконечным и узреть в нем мир. И только то, что затем выявится как достойный человека образ действий, поистине имеет смысл и нравственное значение.

Этика Спинозы состояла в том, чтобы стремиться к высшему самосохранению и переживать жизнь больше в проявлении ее через наше мышление, чем через нашу телесную оболочку. Этика Шлейермахера сводится к тому же. Различие лишь в попытке Шлейермахера связать с нею более всеобъемлющий интерес к миру, чем это имеет место у Спинозы. В этом ему помогает вера в имманентный прогресс.

Нам, говорит он, незачем добиваться какого-либо иного совершенства вещей, кроме того, которое в них уже заложено. Следовательно, этика — это не установление законов, а выявление и описание существующих в самом мире тенденций самосовершенствования и поведение в духе этих тенденций. Нравственный закон не противостоит закону природы, а преследует те же цели, что и последний. Он лишь представляет собой такой закон природы, который в человеке пришел к осознанию самого себя.

Следовательно, для Шлейермахера — в отличие от Фихте — речь идет не о том, чтобы подчинить универсум господству разума, а лишь о том, чтобы оказать стремящемуся к реализации в нем единству природы и разума поддержку в сфере человеческой деятельности. «Любое эпическое знание является выражением всегда уже начатого, но никогда не завершающегося воплощения разума в природе». Этика представляет собой «созерцательную науку». Она ориентируется и на естествознание, и на историю человечества.

Вытекающая из этого основного воззрения этика, подобно этике Лао-цзы и Чжуан-цзы, оказывается настолько обесцвеченной, что уже не обладает никакой действительной силой. Она играет лишь подчиненную роль, как ни пытается Шлейермахер своим блестящим изложением замаскировать реальное положение вещей. Ибо у него то, что придает смысл бытию человека, являет собой нечто недействительное — переживаемое в чувстве единение с бесконечным.

Благодаря умелой диалектике этика Шлейермахера, казалось бы, выходит за рамки этики Спинозы. Его мировоззрение — это, в сущности, мировоззрение Спинозы, обогащенное верой в имманентный прогресс. Поэтому этика Шлейермахера предстает в несколько более ярких тонах по сравнению с этикой Спинозы.

Так живая натурфилософия у Гёте и спинозианская у Шлейермахера минуют почву, на которой стоят оптимистически и этически мыслящие энтузиасты начала XIX века. Однако толпа не обращает внимания на столь опасные действия. Она устремляет взоры на фейерверк, который демонстрируют ей Кант и Фихте, а Шиллер сопровождает декламацией стихов. Но в это самое

время в небо взлетают гирлянды огней, бросающие особенно яркие снопы света: за дело взялся великий мастер фейерверков — Гегель.

ХIII. Надэтическое оптимистическое мировоззрение Гегеля

Создавая свою спекулятивную философию, Фихте уделял внимание прежде всего этике. Гегель же стремился исследовать главным образом вопрос истины, причем глубже и основательнее, чем Фихте¹. Отталкиваясь от фактов, он намерен открыть смысл бытия. Поэтому он не соглашается с попыткой Фихте, основываясь на этике, насильственным путем сделать отцом мира категорический императив, а матерью — теорию познания идеализма. Прежде чем выдать миру свидетельство о рождении, он проводит конкретные исследования. Он изучает законы событий, проявляющиеся в ходе истории, кладет эти законы в основу конструкции мира, которая должна объяснить его возникновение из понятия бытия. Философия Гегеля становится, таким образом, космической философией истории. Здание, насколько можно его обозреть, построено солидно. Поэтому идеи Гегеля кажутся убедительными даже тогда, когда они теряются в бесконечности.

Но что же считает Гегель принципом исторического процесса? Становление, утверждает он, происходит путем естественного прогресса, который осуществляется через проявление следующих друг за другом противоположностей и их постоянное примирение. Как в мышлении, так и в действительности каждый тезис порождает антитезис. Оба объединяются потом в синтезе, в котором сохраняется все ценное, что содержалось в обеих противоположностях. Затем каждый синтез выступает вновь как тезис для нового антитезиса. Из них вновь рождается синтез, и так происходит вечно.

По такой схеме Гегель рассматривает весь ход истории. Из нее он выводит также законы логики. Потому он уверен, что из его схемы должно быть ясно, каким образом логически развиваемый из понятия бытия мир понятий переходит затем в мир действительности. Эту фантазию он подает так великолепно, что даже нам, защищенным от ее чар, понятно, как может пьянить она.

В то время как Фихте пытается придать этическое значение процессу развития чистого бытия в мир действительности, Гегель заранее исходит из утверждения о том, что смысл бытия мира в конечном итоге может быть только духовным. Абсолютное, рождая мир, не имеет никакой другой цели, кроме познания самого себя. Абсолютное есть бесконечно созидающий дух, но существует оно не для того, чтобы бесконечно творить, как полагал Фихте, а для того, чтобы в процессе своего творения возвращаться в самое себя.

В природе абсолютное осознает себя недостаточно ясно. Лишь в человеке оно по-настоящему постигает себя, причем процесс этот проходит три ступени. В человеке, занятом только самим собой и природой, абсолютное выступает еще как субъективный дух. В общем сознании людей, которые в целях правовой и этической организации объединяются в человеческое общество, абсолютное превращается в объективный дух и одновременно на основе заложенных в нем понятий обретает способность быть творческим. В искусстве, религии и филосо-

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа (1807); Наука логики (три части, 1821—1826); Энциклопедия философских наук (1817); Философия права (1821); Философия истории (1840); Собрание сочинений в 18-ти томах издано его учениками (1832—1945). [Русск. пер. в. — Собр. соч., т. 4. М., 1959; т. 5. М., 1937; т. 6. М., 1939; т. 1. М.—Л., 1930; т. 2. М.—Л., 1934; т. 3. М., 1956; т. 7. М.—Л., 1934; т. 8. М.—Л., 1935.]

фии он осознает себя как дух, в себе и для себя существующий, преодолевший противоположности субъекта и объекта, мышления и бытия, как абсолютный дух. В искусстве абсолютное созерцает себя как таковое; в религии оно представляет себя как таковое; в философии, чистом мышлении, оно осознает себя как таковое. Там, где мыслится мир, абсолютное постигает себя самое.

В откровенном благоговении перед истиной Гегель капитулирует перед тем властным роком, которому Спиноза покоряется с улыбкой и против которого восстают Фихте и Шлейермахер. Его мировоззрение представляет собой надэтическую мистику. Этическое является в нем лишь фазой в развитии духа. Он понимает культуру не как нечто этическое, а только как нечто духовное.

Стремясь подкрепить свое положение о том, что нравственное не есть нечто самостоятельное, а лишь феномен духа, Гегель призывает на помощь французский язык. «*Моральное*, — говорит он, — следует брать в том более широком смысле, в котором оно означает не только *морально-доброе*. Le moral во французском языке противопоставляется physique и означает духовное, интеллектуальное вообще»¹.

Понятие этического, которым оперирует Гегель, чрезвычайно широко. Оно заключается в том, что «воля в качестве своих целей имеет не субъективные, т. е. своекорыстные, интересы, но всеобщее содержание»². Дело мышления — закрепить это всеобщее содержание в отдельном.

Если бы Гегель глубже проанализировал тот факт, что воля индивида ставит себе всеобщие цели, и понял бы ее как нечто загадочное, ибо такой она на самом деле и является, то ему не удалось бы так легко отмахнуться от этической проблемы, как он это сделал. Он должен был бы понять, что дух, обнаруживающийся в воле, своеобразен, что он не входит ни в какую более высокую сферу и ничему не подчиняется. В этом случае Гегель смог бы поставить проблему взаимоотношения духовного и нравственного.

Но Гегель настолько поглощен своей целью завершить разработку спекулятивного оптимистического мировоззрения, что возникновение этического начала в человеке рассматривает не как таковое, а лишь как феномен развития надындивидуального духа. Вместо того чтобы исследовать, каким образом индивидуальный дух в человеке может одновременно являться и надындивидуальным и осознавать себя как бытие, единое с абсолютным, Гегель пошел по пути объяснения высших интересов индивидуального духа его взаимоотношением со всеобщим духом коллектива. Гегель считает самонадеянными попытки индивидуального духа как такового понять свое отношение к универсуму, как это имело место в индийской философии. Единение с абсолютном есть акт всеобщего духа коллективности, достигнутого в своем развитии высшего этапа. И только тогда, когда индивидуальный дух связан с абсолютным, как река с водами озера, в которое она впадает, он приобщается к жизни абсолюта. Это и есть тот роковой поворот к всеобщему, надындивидуальному, в котором и обнаруживается философия Гегеля.

В целом, следовательно, значение этики Гегеля только в том, что она создает условия для возникновения общества, в общем духе которого абсолютный дух может познать самого себя. Нравственным человек становится только при добровольном подчинении требованиям, которые общество признает целесообразными для создания более высокой духовности.

Для Гегеля не существует индивидуальной этики. Его совершенно не занимают глубокие проблемы этического самосовершенствования и отношения между людьми. Начиная говорить об этике, он всегда имеет в виду только семью, общество и государство.

¹ Гегель Г. В. Ф. Соч., т. 3, с. 301.

² Там же, с. 280.

У Бенгама этика дополняет право. Гегель же включает одно в другое. Примечательно, что Гегель не создал никакой этики. Его высказывания об этике можно найти только в философии права.

Свою задачу Гегель видит прежде всего в том, чтобы показать, что по своей внутренней сущности государство выступает не только в виде правового, но и этически-правового учреждения. Фихте сделал государство этическим воспитателем индивидов. Для Гегеля же оно является внутренним содержанием любого этического действия, «обладающей самосознанием нравственной субстанции», по его выражению. Самое ценное из всего нравственного содержания осуществляется в государстве и посредством государства. Такая преувеличенная оценка роли государства является естественным следствием недооценки духовной значимости индивидуальности как таковой.

Гегель не мог принять совершенно невыполнимую задачу Фихте — обосновать этику как нечто космическое, имеющее своим содержанием подчинение мира разуму. Чувство реального не позволяет ему примириться с подобными фантазиями. Но то, что Гегель вообще отказывается от космического понятия этики, становится для него роковым. Вместо того чтобы позволить этике и натурфилософии вступить в полемику в спекулятивном мышлении, он уже заранее жертвует этикой. Он не разрешает этике осознать себя как отношение индивида к универсуму, как это имело место в философии Спинозы, Фихте и Шлейермахера. Ей не разрешается также выступать и как отношение в смысле универсума, как это было у китайских монахов. Этике отводятся лишь нормы регулирования отношений между индивидом и обществом. Но она ни в коем случае не может выступать в качестве созидательной идеи при формировании мировоззрения на натурфилософской основе. Гегель обращается с этикой подобно камешку, закладываемому в стену пригнанный камень.

В силу того что Гегель отводит этике роль подготовительного момента в реализации духовного смысла мира, его учение становится удивительно похожим на взгляды брахманов. И Гегель и брахманы, как последовательные мыслители, открыто признают, что мышление о мире и лежащее в основе мира абсолютное могут достичь единения лишь в духовном, но не в этическом смысле, почему они и оценивают этику только как подготовительный момент на этом пути. У брахманов этика подготавливает человека к интеллектуальному акту, в котором он осознает в себе абсолютное и умирает в нем. У Гегеля она помогает становлению общества, во всеобщем духе которого абсолютное способно осознать себя. Нисколько не меняет дела и то обстоятельство, что брахманы понимают свою интеллектуалистскую мистику индивидуалистически, как миро- и жизнеотрицающую, а Гегель, напротив, придает ей миро- и жизнеутверждающий смысл и признает себя в качестве условия свершения интеллектуального акта наличие необходимой духовности, порождаемой обществом. Различие здесь носит весьма относительный характер и не затрагивает внутреннего родства обоих мировоззрений. Одно является противоположностью другого, но оба определяют этику только как этап духовности.

Так же как и у брахманов, у Гегеля этике отведено определенное место в философии, но она не становится необходимой ее частью. В философии брахманов решающими для становления сознания единства с абсолютным являются в конечном итоге лишь достигнутая ступень миро- и жизнеотрицания и глубина созерцания. У Гегеля общество, создающее духовность, в которой абсолютный дух постигает себя в конечном, существует только благодаря праву, а не благодаря этике и праву. Его этика только разновидность права.

У брахманов этика является своего рода фоном, на котором протекает определенный этап в развитии идеи миро- и жизнеотрицания. У Гегеля же эти-

ка — это форма проявления миро- и жизнеутверждения. Мировоззрение Гегеля есть, собственно, надэтическая мистика миро- и жизнеутверждения, в то время как у брахманов она представляет собой надэтическую мистику миро- и жизнеотрицания.

Гегель совершенно открыто подтверждает именно такое понимание этики в своем знаменитом предисловии к «Философии права», написанном 25 июня 1820 года. Он заявляет там, что мы не создаем образ действительности согласно идеалам, возникающим в нашем духе, а только воспроизводим образ, в котором действительный мир утверждает сам себя и одновременно нас в себе в своем имманентном стремлении к прогрессу. «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно». Мы должны познать это вечное, которое обнаруживается во временном и преходящем и развивается в нем, и соединиться таким образом с действительностью. Задача философии состоит не в создании идеи о том, что должно быть. Она только должна понять то, что есть. Философия не создает какого-либо нового временного этапа, она есть лишь современная ей эпоха, постигнутая в мышлении. В роли науки о том, каков должен быть мир, она приходит всегда слишком поздно. Она получает слово только тогда, когда действительность уже завершила процесс своего развития. «Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек». Истинное познание действительности должно вселить в человека чувство полного удовлетворения.

Рационализм представляет собой этическую веру в прогресс в соединении с этическим стремлением к прогрессу. Такое понимание рационализма пытались углубить Кант и Фихте. В переработке Гегеля он стал только верой в прогресс... верой в имманентный прогресс. Крупнейший умозрительный мыслитель надеялся, что он сможет обосновать этот прогресс в космическом масштабе. В этом пункте он смыкается с философией Шлейермахера. Вообще, системы этих философов в конечном итоге не так уже далеки друг от друга. Скрытая вражда обоих мыслителей не имела фактически никаких объективных оснований.

Современники Гегеля не заметили всей глубины стратегического отступления, сделанного им. Они простосердечно выказывали свою радость по поводу великого размаха, каким была отмечена система Гегеля. Их радость была тем более непосредственной, что он сам лишь единственный раз ясно высказался о конечных следствиях своей философии в своем предисловии к «Философии права». То, что у него происходит затмение луны этики, не вызывает обычного в таком случае волнения, так как благодаря этому солнце его космически обоснованной веры в прогресс сияет еще ярче. Под влиянием рационализма люди того времени привыкли рассматривать этику и веру в прогресс как органически связанные между собой, потому-то они и оценили прилив оптимизма, вызванный философией Гегеля, как новое укрепление этики.

Схематизм Гегеля, утверждавшего, что прогресс осуществляется в смене следующих друг за другом и постоянно разрешаемых в положительном синтезе противоположностей, поддерживал оптимизм в трудные времена и служит ему поддержкой вплоть до сегодняшнего дня. Гегель создает то обнадеживающее понимание действительности, с которым Европа переходит во вторую половину XIX века, так и не обнаружив, что она где-то оставила этику. А между тем он может выдвинуть свою оптимистическую философию истории, из которой вырастает все его мировоззрение, лишь потому, что живет в такое время, когда человечество движимо творческими убеждениями, основанными на этической энергии удивительной силы. Великий философ истории не может вскрыть причины прогресса, свидетелем которого он является. Он пытается объяснить действием естественных сил то, что возникло благодаря этическому началу.

В мировоззрении Гегеля распадается союз между этикой и верой в прогресс, поддерживавший духовную энергию нового времени. Вследствие такого разрыва оба этих начала погибают. Этика умирает, а освободившаяся от нее вера в прогресс оказывается духовно беспомощной, так как она становится верой в имманентный прогресс, утрачивая энтузиастический характер прежней веры в прогресс. С Гегелем рождается дух, который создает свои идеалы эмпирически из действительности и которому свойственна больше вера в прогресс, чем содействие его осуществлению. Гегель стоит на капитанском мостике океанского парохода и объясняет пассажирам тайны сложного устройства его двигателей и секреты вычисления курса. Но он упускает из виду, что необходимо постоянно поддерживать огонь в топках. Поэтому скорость движения судна постепенно падает. Наконец оно вообще останавливается. Оно теряет управление и становится игрушкой стихии.

XIV. Поздний утилитаризм. Биологическая и социологическая этика

Философская мысль Европы не смогла понять во всей глубине тот факт, что спекулятивная философия также не способна обосновать с помощью натурфилософии оптимистически-этическое мировоззрение. Когда речь идет о спекулятивной философии, то имеется в виду прежде всего философия, блеснувшая и угасшая, подобно молнии, в Германии. Остальная Европа почти не замечает Фихте и Гегеля, точно так же, как ранее она мало внимания уделила и Канту. Она не понимает, что эти авантюристические акции в борьбе за оптимистически-этическое мировоззрение предпринимаются полководцами, которые сознают, что, действуя обычным способом, битву выиграть нельзя. Распространено было убеждение, что победа уже давно одержана и никаких сомнений в этом быть не может. Лишь позднее в Англии и Франции поняли, что намеревались сделать Кант, Фихте и Гегель в борьбе за мировоззрение и что означали их замыслы.

Умиравшая философия рационализма кажется европейскому мышлению еще жизнеспособной. Поколение людей живет обычно не той философией, которую оно породило, а той, которую создала предшествующая эпоха. Мы видим еще блеск звезды на небосводе, в то время как в действительности она давно уже не существует. Нет в мире ничего более инертного, чем мировоззрение.

Популярная утилитаристская этика, следовательно, не осознает того факта, что в течение первой половины XIX века она все более и более утрачивает свой мировоззренческий характер вследствие развития исторического, романтического, натурфилософского и естественнонаучного способов мышления. Уверенная в поддержке здравого человеческого рассудка, она еще довольно успешно обслуживает общество. Когда же эта этика делает предположения относительно своего будущего развития, то исходит из возможности соглашения и с позитивизмом — этим трезвым мировоззрением точной науки — при условии, что с рационализмом действительно покончено. Рационализм и в самом деле незаметно переходит в своего рода популярный позитивизм. Попытки интерпретировать универсум в оптимистически-этическом духе продолжают, хотя уже не так непосредственно и не с таким энтузиазмом, как раньше. В таком виде рационализм держится до конца XIX века и сохраняет при этом свое влияние на формирование культуротворческих убеждений или как самостоятельное учение, или объединяясь с популярной религиозностью.

Итак, в то время как Кант, Фихте и Шлейермахер пытаются устранить проблему этики, Бентам предлагает миру свою этику. В целях распространения своих идей он основывает в Париже в 1829 году журнал «Утилитер». В Англии

его поддерживает журнал «Вестминстер ревью». Благодаря переводу Ф. Бенеке его книги «Принципы гражданского и уголовного законодательства» ему открывается путь в Германию. Умирая — он умер в 1832 году, через год после Гегеля, — Бентам мог утешаться мыслью о том, что этика, столь понятная уму и душе, повсеместно одержала победу.

Все прежние виды обоснования утилитаризма продолжают свое существование в XIX веке. *Фридрих Эдуард Бенеке* (1798—1854)¹ — переводчик Бентама — и *Людвиг Фейербах* (1804—1872)² вновь предпринимают попытки, начатые еще Гартли и Гольбахом, вывести неэгоистическую этику непосредственно из эгоистической и обосновать ее с помощью углубленного психологического анализа. Бенеке надеется показать, как благодаря постоянному воздействию разума на чувства желания и нежелания у человека развивается способность вырабатывать моральную оценку, — способность, которая является высшей целью деятельности всестороннего совершенствования человеческого общества. Фейербах выводит альтруизм из присущего человеку стремления понять интересы других людей и увидеть в них свое отражение. Поэтому, говорит он, стремление человека к счастью теряет свой первоначально независимый характер, оно всегда связано со счастьем других. В конечном итоге под влиянием привычки человек совершенно забывает, что путем своего участия в создании счастья другому он старается удовлетворить только свое собственное стремление к счастью, и воспринимает свою заботу о счастье других людей как долг.

Эрнст Лаас (1837—1885) вновь выдвинул идею, согласно которой этика заключается в том, что индивид в силу привычки и в конечном итоге бессознательно усваивает нормы, выработанные обществом³.

В принципе, однако, утилитаризм XIX века опирается на тезис Юма и Смита о том, что неэгоистическое начало уживается в человеке с эгоистическим.

Огюст Конт (1798—1857) в своей «Социальной физике»⁴ считает великим достижением своего времени признание основополагающей социальной тенденции человеческой природы. По его мнению, будущее человечества зависит от того, насколько разум будет правильно и постоянно оказывать влияние на это качество человека и способствовать таким образом развитию естественного стремления к высшим и разумнейшим достижениям. Если естественный эгоизм многих индивидов соединен с уступками ради общества, то из этого разумного взаимодействия рождается общество, постоянно совершенствующееся экономически и нравственно.

Защитником и продолжателем идей утилитаризма в Англии является *Джон Стюарт Милль* (1806—1873)⁵, развивавший идеи своего отца *Джеймса Милля* (1773—1836).

Неожиданную помощь утилитаристская этика получает со стороны естествознания. Биология провозглашает, что она в состоянии объяснить происхо-

¹ Beneke F. E. Grundlegung zur Physik der Sitten (1822); Das natürliche System der praktischen Philosophie (3 тома, 1837—1840). Из-за своей поддержки утилитаризма и борьбы против Канта Бенеке вызвал неприязнь Гегеля и был вынужден в 1822 году отказаться от лекций, которые он читал в качестве приват-доцента в Берлинском университете. После смерти Гегеля он вернулся в университет.

² Фейербах Л. Сущность христианства (1841). Бог, свобода и бессмертие с точки зрения антропологии (1866). [См.: Фейербах Л. Избр. филос. произв., т. 1—2. М., 1955.]

³ Laas E. Idealismus und Positivismus (3 тома, 1879—1884).

⁴ «Социальная физика» — 4-й том «Курса позитивистской философии» Конта. — Comte A. Cours de philosophie positive (6 томов, 1830—1842).

⁵ Милль Дж. Ст. Основы политической экономики (2 тома, 1848). [Русск. перев. — т. 1—3. М., 1980—1981]; Утилитарианизм (1863). [Русск. перев. — М., 1900.] Милль первый ввел в философию понятие «утилитарный» в качестве обозначения соответствующего вида этики.

ждение того самоотречения, которое заложено вместе с эгоистическим началом в природе человека и, как утверждают, не может быть выведено из него. Неэгоистическое начало в человеке, учит биология, происходит в действительности из эгоистического. Но оно не возникает каждый раз заново как результат размышлений индивида. Этот поворот — итог долгого и медленного процесса, происходившего во всем роде, и является в настоящее время наследуемым качеством. Убеждение в том, что благо индивида обеспечивается лучше всего, когда многие индивиды трудятся для общего блага, выработалось на основе опыта борьбы за существование. Поведение на основе этого принципа передавалось из поколения в поколение и закрепилось затем как неотъемлемое качество индивида. Люди получили это качество как потомки стадных животных, которые устояли и выжили в борьбе за существование, так как их социальные инстинкты были развиты наиболее сильно.

Эти идеи высказали *Чарльз Дарвин* (1809—1882)¹ в своей книге «Происхождение человека» и *Герберт Спенсер* (1820—1903)² в своих «Основаниях этики». Оба ссылаются друг на друга.

Альтруизм рассматривается, следовательно, как нечто естественное и одновременно осознанное, а отношение между двумя началами этической природы человека — альтруизмом и эгоизмом — обосновывается как некоторое разумное явление. На этом основано также убеждение в том, что взаимодействие обоих начал, установившееся еще в прошлом, будет совершенствоваться и в будущем. Со временем оба этих инстинкта должны все больше осознаваться как взаимозависимые. От спорадического альтруизма, служащего в царстве животных целям производства и сохранения потомства, люди в своем развитии поднялись до постоянного альтруизма, служащего целям сохранения семьи и общества. Это чувство альтруизма необходимо все время совершенствовать, что удастся сделать, если компромисс между эгоизмом и альтруизмом будет становиться все более ясным и целесообразным. Сначала мы должны усвоить на первый взгляд парадоксальное положение о том, что — говоря словами Спенсера — общее счастье может быть достигнуто главным образом благодаря стремлению всех индивидов к собственному счастью, счастье же индивида, напротив, может быть достигнуто благодаря стремлению к общему счастью лишь частично.

«Социальная физика» Конта нашла, таким образом, у Дарвина и Спенсера естественнонаучное обоснование.

Довольный тем, что он был поддержан современной биологией и эволюционной теорией как некое естественное явление, утилитаризм продолжал свой путь. Но он не стал в результате этого более жизнеспособным. Он все медленнее продвигается вперед. Дыхания ему уже не хватает. Что с ним? Его этическая энергия иссякает, потому что он вообразил себя естественным явлением. Этика перестает быть этикой по мере сближения ее с естественным процессом. Это сближение губительно для нее не только тогда, когда этика выводится из натурфилософии, но и тогда, когда она обосновывается биологией.

Этика заключается в том, что в человеке естественный процесс вступает в противоречие с самим собой на основе сознания. Чем дальше отодвигается это противоречие в сферу инстинктивного, тем слабее становится этика.

Конечно, этика рождается там, где нечто, заложенное первоначально как инстинктивное в нашей воле к жизни, осознается разумом и развивается далее на рациональной основе. Но весь вопрос в том, чтобы выяснить, что представляет собой эта последняя и первоначальная основа инстинкта солидарности,

¹ Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор (2 тома, 1871). [См.: Дарвин Ч. Соч., т. 1—9. М.—Л., 1935—1959.]

² Спенсер Г. Социальная статика (1851). [См.: Спенсер Г. Соч., т. 1—7. Спб., 1898—1900.]

которая затем развивается мышлением далее за пределами инстинкта, и каким путем происходит весь этот процесс. Дарвин и Спенсер, выдавая за этику психику стадного животного, показали тем самым, что они не поняли сущности проблемы отношения инстинкта и разума в этике. Когда природа намеревается создать совершенное стадо, она не апеллирует к этике, а вкладывает индивидам — скажем, муравьям или пчелам — инстинкты, благодаря которым они успешно строят свое сообщество.

Однако этика есть проявление солидарности на основе свободного разума, направленной не только на себе подобного индивида, но и на все живое. Этика Дарвина и Спенсера в корне ложна, так как она слишком узка и не оставляет места иррациональному. Социальный инстинкт, который заменил у них симпатию Юма и Смита, стоит ниже, чем эта последняя, и он, конечно, менее пригоден для того, чтобы обосновать настоящую этику.

Переход эгоизма в альтруизм неосуществим даже тогда, когда этот процесс переносят из сферы индивида в сферу рода. Так как в этом случае процесс становится длительным, то он позволяет учитывать тончайшие переходы в этой линии развития и накапливать наследственно приобретенные признаки. Но действительно этическое самоотречение этим не объясняется. Плоды этики подвешиваются на дерево социального инстинкта, но само это дерево не плодоносит.

Сила утилитаризма — в его наивности. Бентам и Смит еще обладают этой наивностью. Они понимают общество как сумму многих индивидов, а не как органическое целое. Все их стремления направлены к тому, чтобы побудить людей делать взаимно добро.

У Джона Стюарта Милля этой наивности уже нет. Милль, а в еще большей степени Спенсер и другие представители этого направления придерживаются того мнения, что этика поведения индивида в отношении к другому индивиду не может быть обоснована рациональным путем. Следовательно, заключают они, «научная этика» может иметь дело только с отношениями между индивидами и организованным обществом как таковым.

Наивный утилитаризм Бентама объясняет индивиду, насколько нуждается общество в его самоотречении, чтобы сделать счастливыми своих членов, и апеллирует к энтузиазму человека. Биологический и социологический утилитаризм пытается установить некоторое равновесие между эгоизмом и альтруизмом человека. Он стремится быть социальной наукой в сфере духовной жизни.

Адам Смит еще четко разграничивает этику и социологию. Выступая в качестве моралиста, он умолкает как социолог, и, наоборот, говоря на языке социолога, он отказывается от роли моралиста. Затем оба этих подхода к этике переплетаются, причем таким образом, что этика включается в социологию.

В этике наивного утилитаризма речь идет об энтузиазме человека, в биолого-социологической — о добросовестном обслуживании сложного механизма организованного общества. В первом случае неоправданные нецелесообразные действия могут быть квалифицированы как растрата сил, во втором — как нарушение жизни организма. Таким образом, усовершенствованный утилитаризм приходит к весьма неубедительному суждению об индивидуальной этике, возникающей из этических убеждений индивида и ничего общего не имеющей с биологией и социологией.

Утилитаристы более позднего времени ясно понимали, что в области индивидуальной этики открытий уже больше не сделаешь. Они считали ее малоинтересной, второстепенной областью, вникать в которую не имеет никакого смысла. Поэтому они ограничились разработкой, образно говоря, плодородной прибрежной полосы социальной этики. Конечно, они видели, что реки,

орошающие эту низменность, берут свое начало в районе индивидуальной этики. Но вместо того чтобы проследить течение этих рек вплоть до истоков, они заботятся только о том, чтобы защитить эту низменность от возможного затопления в результате разлива рек. По этой причине они отводят их воды в глубокие каналы, и земля начинает страдать от засухи.

Научная этика предпринимает невозможное — она пытается объективно регулировать альтруизм человека. Она намерена привести в движение жернова мельницы без перепада воды и стрелять из полунатянутого лука.

Какими же вымученными кажутся высказывания Спенсера об абсолютной и относительной этике! С точки зрения естественных этических принципов абсолютная этика заключается в том, что человек постигает в себе непосредственно абсолютный этический долг. В связи с тем, что абсолютная этика не ставит никаких границ альтруизму человека и требует, по существу, самопожертвования, почти отрицающего само существование и действие человека, она при столкновении с действительностью должна решать, до какой степени может доходить самопожертвование и в какой мере может быть разрешен минимум компромиссов, необходимый для продолжения жизни и деятельности человека. Научная, биологическая этика не должна заниматься вопросом возникновения прикладной, относительной этики из абсолютной. Спенсер «переплавляет» понятие абсолютной этики и создает свое понятие поведения совершенного человека в совершенном обществе. Мы не должны, говорит он, представлять себе идеального человека самого по себе, мы должны думать, как он будет жить в идеальных социальных условиях. «Согласно гипотезе развития, обе этики обуславливают друг друга, и только там, где они сосуществуют, возможно идеальное поведение человека».

Итак, рассматриваемая этика возникает объективно. Она определяется тем соотношением, в котором находятся общество и индивид в теперешнем несовершенном состоянии. Место живого понятия абсолютной этики занимает фикция. Этика социологического утилитаризма вооружает человека весьма относительными нормами, подверженными влиянию времени и социальных условий. Подобные нормы только в слабой степени могут стимулировать волю человека к этическому. Более того, они приводят его в смятение, поскольку лишают его элементарного убеждения в том, что он должен поступать в соответствии с совершенными нормами независимо от характера имеющихся условий и что он должен бороться с обстоятельствами по своему внутреннему побуждению, даже не будучи уверенным в каком-либо успехе.

Спенсер больше биолог, чем моралист. Этика для него — концепция, в которой господствует принцип полезности, переработанный вместе с приобретенным опытом в клетках мозга и передаваемый по наследству. Тем самым Спенсер отбрасывает те внутренние силы, которыми живет этика. В результате исчезает стремление человека к совершенствованию личности, достигаемому только в этике, и жажда духовной удовлетворенности, также поддерживаемая только этикой.

Этика Иисуса и религиозных мыслителей Индии отходит от социальной этики к индивидуальной этике. Утилитаризм, ставший научной этикой, отказывается от индивидуальной этики во имя одной лишь социальной этики. В первом случае этика может продолжать существовать, поскольку она еще сохраняет за собой основу жизни и лишилась только периферийных участков. Во втором случае она старается утвердиться на периферии и отказаться от центра жизни. Индивидуальная этика без социальной — несовершенная этика, которая, однако, может быть очень глубокой и жизненной. Социальная этика без индивидуальной — это изолированный от всего тела орган, не получающий никаких жизненных соков. Она постепенно оскудевает, прекращая свое существование в качестве этики.

Бессилие научной, биологической этики проявляется не только в том, что она остановилась на утверждении относительности всех этических норм, — она не в состоянии больше должным образом защищать идеи гуманизма.

В эволюции этики господствует неумолимая закономерность. Античная этика выработала принцип гуманизма, потеряв в лице позднего стоицизма интерес к организованному обществу, существовавшему в античном государстве. Современный утилитаризм вновь теряет чувство гуманности — и в той мере, в какой он все последовательнее превращается в этику социально организованного общества. Иначе и быть не может. Сущность гуманности состоит в том, что индивиды никогда не могут мыслить со столь безличной целесообразностью, как это свойственно обществу, и приносить отдельную жизнь в жертву какой-либо цели. Мораль, направленная на процветание организованного общества, не может предложить ничего другого, кроме жертвования индивидами или группами индивидов. У Бентама, утилитаризм которого еще наивен и целиком занят проблемой отношения индивида к другим индивидам, идея гуманизма сохраняет свою целостность и непосредственность. Биологический, социологический утилитаризм вынужден отказаться от нее как от сентиментальности, которая не идет ни в какое сравнение с действительно этическим образом мысли. Поэтому социологическая этика в значительной степени способствует тому, что современное мировоззрение утрачивает отвращение к антигуманному. Утилитаризм заставляет индивидов принять убеждения общества, вместо того чтобы сохранить некоторую дистанцию между человеком и обществом.

Общество не может существовать без жертв. Этика, исходящая из индивидуальной этики, старается распределить эти жертвы таким образом, чтобы они благодаря альтруистическим чувствам индивидов были по возможности добровольными, а тяжесть жертв для тех, кто их приносит, несколько облегчалась благодаря участию других индивидов. Эта этика есть учение о самопожертвовании. Социологическая этика, отвергающая индивидуальную этику, утверждает, что прогресс общества осуществляется, согласно неумолимым законам, ценою свободы и счастья индивидов и групп индивидов. Она есть учение о «жертвах».

Совершенно закономерно, что биологический и социологический утилитаризм постепенно, но неизбежно приходит к убеждению, что он, собственно, не преследует цели дать наибольшее счастье наибольшему числу людей. Эта цель, сформулированная Бентамом, отодвигается теперь утилитаризмом как сентиментальная и заменяется идеей, более соответствующей действительности. То, что должно осуществиться в условиях все более расширяющегося взаимодействия между индивидом и обществом, не есть — если об этом сказать открыто — повышение благополучия индивида или общества, а... есть просто дальнейшее улучшение и совершенствование жизни. Как бы ни старался утилитаризм противиться этому выводу, ясно одно — став биологическим и социологическим, он изменяет свой этический характер и оказывается на службе у надэтических целей. Правда, Спенсер еще борется за то, чтобы удержать его в колеях естественного этического чувства.

Утилитаризм, направленный на улучшение и совершенствование жизни, уже не считает обязательными для себя требования гуманизма, более того — он полон решимости при соответствующих обстоятельствах выйти за рамки этих требований. Утилитаризм полностью подчинен биологии.

Если предположить, что благополучие общества зависит от использования достижений биологии и социологии, то в таком случае исчезает необходимость оставлять некоторые этические нормы поведения на усмотрение индивида. Его можно обязать выполнять эти нормы при условии, что отношения между ним

и обществом будут благодаря применению экономических и организационных мер развиваться в наиболее целесообразной форме. Здесь наряду с социальной этикой выступает на сцену социализм. Первыми социалистами были *Анри де Сен-Симон* (1760—1825)¹, *Шарль Фурье* (1772—1837)², *Пьер Жозеф Прудон* (1809—1865)³ — во Франции, фабрикант *Роберт Оуэн* (1771—1858)⁴ — в Англии, *Фердинанд Лассаль* (1825—1864)⁵ и другие — в Германии. *Карл Маркс* (1818—1883)⁶ и *Фридрих Энгельс* (1820—1895) выдвигают в «Капитале» последовательную программу, в которой они требуют уничтожения частной собственности и установления государственного регулирования труда и распределения продуктов труда.

«Капитал» — это вполне доктринерское сочинение, оперирующее дефинициями и таблицами, но никак достаточно глубоко не рассматривающее жизненно важных вопросов и сими условий жизни. Широта его воздействия объясняется проповедуемой им верой в наличествующий в самих явлениях и автоматически вытекающий из них прогресс. Здесь предпринимается попытка вскрыть механизм истории и показать, как последовательная смена различных общественных устройств — рабства, феодализма, буржуазного наемного труда — ведет к окончательной замене частного производства государственно-коммунистическим как к логическому завершению всей эволюции. Благодаря Марксу гегелевская вера в имманентный прогресс, хотя и в несколько ином его понимании, стала убеждением масс. Гегелевский оптимистический взгляд на действительность одержал победу. В связи с появлением социализма этический утилитаризм утрачивает свое значение. Надежды масс обращаются больше не к тому, что может сделать для общества все более крепнущая и более эффективная по своему социальному воздействию мораль, а к тому, что может быть достигнуто в результате освобождения сил, заложенных в самих вещах.

Утилитаризм продолжает еще оставаться в моде среди интеллигенции как эффективная идеология реформизма. В соревновании с социализмом возникает даже сильное движение, призывавшее всех людей, общество и государство к целенаправленной борьбе против социальной нужды. Одним из руководителей этого движения был *Фридрих Альберт Ланге* (1828—1875), автор «Истории материализма» (1866). В своем труде «Рабочий вопрос и его значение для современности и будущего» (1866) он рассматривает социальные задачи времени и целесообразные меры для их решения и призывает к этическому идеализму, без которого, по его мнению, не может быть достигнут положительный результат⁷. Это движение поддерживает также и христианство. В 1864 году епископ из Майнца Кеттелер в своей книге «Рабочий вопрос и христианство» выступил за создание христианско-социальной идеологии⁸.

¹ Сен-Симон А. Организатор (1819—1820); Катехизис промышленников (1823—1924). [См.: Сен-Симон А. Избр. соч., т. 1—2. М.—Л., 1948.]

² Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир (1829). [Русск. перев. — Фурье Ш. Избр. соч., т. 3—4. М.—Л., 1954.]

³ Прудон П. Что такое собственность? (1840). [Русск. перев. — М., 1919.]

⁴ Оуэн Р. Опыт об образовании характера (1813—1814). [Русск. перев. — М., 1893]; Книга нового нравственного мира (7 частей, 1836—1849). [См.: Оуэн Р. Избр. соч., т. 1—2. М., 1950.]

⁵ Лассаль Ф. Система приобретенных прав (2 тома, 1860); Открытое письмо центральному комитету по поводу созыва всеобщего германского рабочего конгресса (1863). [См.: Лассаль Ф. Соч., т. 1—3. М., 1925.]

⁶ Маркс К. Манифест Коммунистической партии (1848, совместно с Ф. Энгельсом); Капитал (I том, 1867, II и III тома изданы в 1885 и 1894 годах Ф. Энгельсом). [См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4; т. 23, 25, ч. I, II.]

⁷ В том же духе выдержана книга берлинского экономиста Густава Шмоллера «О некоторых основных вопросах права и народного хозяйства» (1875). Шмоллер был главой так называемых «катедер-социалистов».

⁸ Первым, кто считал долгом христианства участвовать в решении социальных вопросов, был *Фелисите де Ламенне* (1782—1854). Его книга «Слова верующего» (1833) была проклята папой в 1834 году.

Представители английского духовенства *Фредерик Денисом Морис* (1805—1872) и *Чарлз Кингсли* (1819—1875) ратуют за социальную направленность христианства. Свою знаменитую проповедь «Послание церкви рабочим» Кингсли произнес в воскресенье 22 июня 1851 года перед рабочими, прибывшими в Лондон на Первую всемирную выставку. Ввиду того что его выступление вызвало сильное возбуждение в народе, епископ Лондона запретил ему в дальнейшем произносить проповеди¹.

В России *Лев Толстой* (1828—1910)² освобождает от оков могучую силу этического мышления Иисуса. Он не истолковывает его слова, подобно другим теоретикам, в духе системно ориентированной целесообразности социального идеализма, но принимает их в изначальной значимости, как исповедь абсолютного, неупорядоченного самоотречения. Его «Исповедь», получившая в 80-е годы столь широкое распространение во всем мире, низвергает на современное христианство раскаленную лаву первых веков христианства.

Наибольших успехов достигает социально-этическое движение в Германии, так как здесь оно встречает содействие государства в лице Гогенцоллернов. В 1883 и 1884 годах рейхстаг принимает — вопреки отрицательному отношению к ним социал-демократической партии — законы в защиту рабочих, которые в своем роде могут считаться образцовыми.

Среди самих социалистов отдельные трезво мыслящие теоретики, подобно *Эдуарду Бернштейну* (1850—1932)³ и другим, приходят к убеждению, что никакие самые продуманные мероприятия по социальной организации общества не окупают себя, если не используют в качестве оборотного капитала силу этического идеализма. Это было возвратом к идеям Лассаля.

Итак, мир получил действенное социально-этическое учение. Но оно образует только один рукав в русле большой реки. Господствовавшее во времена рационализма всеобщее убеждение в том, что предлагаемые реформы должны осуществляться под эгидой этики, теряет свою силу. Этика, стремящаяся создавать будущее человеческого общества, ценится все меньше и меньше. Свидетельством разрыва веры в прогресс с этикой, характерным для умонастроений масс, стала победа государственного социализма Маркса над социальными идеями Лассаля, допускающими гораздо более естественное взаимодействие сил действительности. Эта победа оказалась роковой для истории развития культуры всего человечества. Путаница в представлениях о культуре и разрушение культуротворящих убеждений были следствием этого губительного разрыва. Здесь дух нового времени отрекся от того, что составляло самую основу его могущества.

Сколь удивительна судьба этики! Утилитаризм ограждает себя от всякой натурфилософии, стремясь быть этикой, заботящейся только о практической

¹ С нищетой рабочих общественность Англии познакомилась благодаря роману Кингсли «Восток» (1848) и двум статьям Генри Мейоса в «Морнинг кроникл» (14 и 18 декабря 1849 года). Тот факт, что христианский социализм раньше всего появляется в Англии и Франции, объясняется высоким развитием в этих странах промышленности, обостряющей социальные проблемы.

² Толстой Л. В чем моя вера? [Нем. перев. — „Worin besteht meine Glaube" (1884); франц. перев. — «Ma religion» (1884); англ. перев. — "Christ's Christianity" (1885).] См. также: «Так что же нам делать?» (1886). [Нем. перев. — „Was sollen wir denn tun?" , 1886.] Этическое христианство Толстого, сочетающееся у него с пренебрежительным отношением к культуре, близко взглядам первых христиан. Но оно не решает поставленной им задачи: возродить могущество этической мысли Христа в современных условиях и при современных умонастроениях. Толстой — великий возмутитель умов, но не вождь.

³ Bernstein E. Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (1899). [Здесь и далее даты рождения, приводимые автором (geb. 1850), дополнены в русском переводе датами смерти, принимая во внимание, что со времени написания книги (1923) прошло более 60 лет. — *Ред.*]

стороне жизни. Но потому ему и не удается избежать своей судьбы — погнубить от натурфилософии. При попытке утвердить себя и раскрыть до конца свою сущность он становится биологическим и социологическим утилитаризмом, тем самым он теряет свой этический характер. Помимо своей воли он вынужден заниматься явлениями и процессами природы, не оставив без внимания и космические проблемы. Стремясь быть только практической этикой человеческого общества, утилитаризм на деле становится «природным». Положение не спасает и то, что удалены все сучки; шипы ранят руку. Ни одна этика не может избежать дискуссии с натурфилософией.

XV. Шопенгауэр и Ницше

Большим несчастьем следует считать то, что оба крупнейших мыслителя-моралиста второй половины XIX века — Шопенгауэр и Ницше — не помогают времени найти то, в чем оно нуждается, — социальную этику, которая вместе с тем была бы на самом деле этикой. Они разрабатывают исключительно индивидуальную этику, на основе которой не может сформироваться социальная этика, и поэтому даже их ценные сами по себе идеи не могут приостановить нависшую деморализацию философии.

Общим для них был интерес к элементарной этике. Они не занимаются абстрактными космическими спекуляциями. Этика для них — это проявление воли к жизни. Поэтому по своему внутреннему существу она носит космический характер.

У Шопенгауэра воля к жизни становится этической, когда он обращается к миро- и жизнеотрицанию, у Ницше — когда он провозглашает углубленные миро- и жизнеутверждение.

С точки зрения своей элементарной этики эти два философа, стоящие на резко противоположных позициях, становятся судьями всего того, что считается этикой в их эпоху.

Артур Шопенгауэр (1788—1860) опубликовал свои работы в начале XIX столетия. Его книга «Мир как воля и представление» появилась в 1819 году¹. Однако интерес к этой книге возник только в 1860 году, когда спекулятивная философия окончательно обанкротилась и ощущалась общая неудовлетворенность этикой популярного утилитаризма и этикой эпигонов Канта.

Самым значительным представителем кантианства старшего поколения был *Фридрих Герbart* (1776—1841). Его влияние сказалось прежде всего в психологии, исходя из которой он стремится обосновать этику в своей «Всеобщей практической философии» (1808). Всю область нравственного он сводит к пяти непосредственным суждениям вкуса, сравнимым с эстетическими суждениями и ни к чему не сводимым. К ним относятся: идеи внутренней свободы, совершенства, благорасположения, права и справедливости. Этическим началом воля становится только в случае, если ее рассматривать под углом зрения этой чистой интуиции, хотя и фокусируемой опытным путем.

Вместо того чтобы искать основной принцип нравственного, Герbart постулирует несколько связанных друг с другом этических идей. Поэтому его

¹ Все, что написал Шопенгауэр после этой книги, законченной им в тридцатилетнем возрасте, было или дополнением к ней, или популяризацией ее: «О воле в природе» (1836), «Две основные проблемы этики» (1840), «Парерга и Паралипомена» (два тома, 1851). [См.: Шопенгауэр А. Полн. собр. соч., т. 1—4. М., 1910.]

«бледная» этика не имеет никакой убедительной силы. Его учение об обществе и государстве гораздо более обоснованно.

К последователям Канта принадлежит и *Иммануил Герман Фихте* (1797—1879), сын Иоганна Готлиба Фихте, так называемый Фихте-младший, автор «Системы этики» (2 тома, 1850—1853), пользовавшейся в свое время большой популярностью.

Шопенгауэр первый в западноевропейской философии разработал последовательную миро- и жизнеотрицающую этику. Истоком его этики является индийская философия, с которой Европа познакомилась в начале XIX века¹. При изложении своего мировоззрения он исходит, как и Фихте, из гносеологического идеализма Канта. Подобно Фихте, он определяет сущность вещи в себе, лежащей в основе всех явлений, как волю, но не как волю к действию, а более непосредственно и верно, как волю к жизни. Мир, говорит он, я понимаю только по аналогии с самим собой; самого себя я понимаю как чувственное явление во времени и пространстве — если рассматривать со стороны — и как волю к жизни — если рассматривать изнутри. Согласно этой идее, все, что встречается в мире явлений, есть проявление воли к жизни.

Но что же означает тогда мировой процесс? Не что иное, как совокупность бесчисленных индивидуальностей, берущих свое начало в универсальной воле к жизни и ставящих себе цели исходя из внутреннего побуждения, постоянно ищущих удовлетворения. Они постоянно испытывают разочарование, убеждаясь в том, что стремятся к желанной, но недостижимой цели. Они постоянно должны преодолевать препятствия. Их воля к жизни постоянно приходит в конфликт с другими волями к жизни. Мир бессмыслен, и всякое бытие есть лишь страдание. К такому пониманию мира приходит воля к жизни только в высших существах, одаренных способностью постигать совокупность того, что является волей к жизни помимо них, как мир явлений. Когда тотальность бытия рассматривается таким образом, тогда человек в состоянии правильно понять самого себя и бытие вообще.

Мысль о том, что человек есть нечто ценное в мире, является *idée fixe*, овладевшей волей к жизни в европейской философии. Познав самого себя, человек понял, что оптимистическое мироутверждение ему не нужно. Оно может только увлечь его от одного страдания к другому, от одного разочарования к другому. Единственное, к чему он должен стремиться, — выход из этой бессмысленной игры, в которой он, ослепленный, участвует; только в миро- и жизнеотрицании он обретет покой.

Для Спинозы смысл всего мирового процесса состоит в том, что на определенном этапе развития мира возникают высшие существа, познающие себя в абсолютном; для Фихте — в том, что стремление абсолютного к деятельности осознает себя как этический принцип в высших существах; для Гегеля — в том, что абсолютное приходит к адекватному познанию самого себя в высших существах; для Шопенгауэра — в том, что в высших существах абсолютное узнает о себе самом и избавляется от слепого инстинкта жизнеутверждения, заложенного в нем. Таким образом, смысл мирового процесса он усматривает в том, что конечное и бесконечное познаются друг в друге. Спиноза, Фихте и Гегель не могут ясно показать — и в этом слабость их мировоззрения, — какое значение это проживание в сфере конечного имеет для абсолютного. Для Шопенгауэра значение это огромно. В человеке берет свое начало универсальная воля к жизни, направленная на то, чтобы освободиться от волнений и страданий и обрести путь мира.

Так начинается переход бытия в ничто. Ничто есть ничто, конечно, только

¹ В 1802—1804 гг. *А. Г. Анкетиль-Дюперон* (1731—1805) опубликовал в двух томах собрание текстов 50 упанишад с латинским переводом.

для воли к жизни, преисполненной стремлением к жизнеутверждению и к познанию мира. Эта идея, эта нирвана буддистов не может быть определена в наших чувственных образах.

Тот факт, что Шопенгауэр излагает свое пессимистически-этическое мировоззрение, так же как и Фихте свое оптимистически-этическое, исходя из гносеологического идеализма, не имеет того значения, какое он ему приписывает. Эту связь навязывает ему пример индийской философии. Сам по себе пессимизм может и не обосновываться гносеологическим идеализмом. Трагедия воли к жизни остается той же самой независимо от того, с какими декорациями и в каких костюмах она разыгрывается.

Философия Шопенгауэра остается простой натурфилософией даже в облачении кантовской теории познания.

В чем состоит этическое содержание его этики?

Как и индийская этика, этика Шопенгауэра выступает в трех формах: как этика смирения, как этика универсального сострадания и как этика мироотречения.

О смирении Шопенгауэр говорит много и высокопарно. Он становится поэтом, описывая человека, который, стремясь к самосовершенствованию, принимает удары судьбы не наивно, как стимул к борьбе против трудностей, а только как стимул к освобождению от мира. В перипетиях жизни, отравляющих ему все существование, и в несчастье, которое грозит сокрушить его, человек чувствует себя отторгнутым от всего того, в чем он видел некогда какую-то ценность, и в нем рождается победное чувство уверенности в том, что ничто в мире не может уже причинить ему горя. Таким образом, пашня смирения, которую оставила невозделанной философская этика нового времени, вновь засеивается Шопенгауэром.

Этика — это сострадание. Всякая жизнь есть страдание. Воля к жизни, ставшая осознанной, превращается в глубокое сострадание всем существом. Эта воля понимает не только страдание людей, но и всего живого вообще. То, что в обычной этике называется «любовью», является по существу только состраданием. В этом всеобщем сострадании воля к жизни отрешается от себя самой. Так начинается ее очищение.

Сколько усилий прилагают Кант, Гегель и другие философы, чтобы исключить из этики непосредственное сострадание как не согласующееся с их теорией! Шопенгауэр снимает этот запрет. Фихте, Шлейермахер и все те, кто обосновывает этику исходя из изобретаемой ими в муках мировой цели, требуют, чтобы люди каждый раз взбирались на самые высокие ступеньки их философствований для того, чтобы найти там мотивы для нравственных действий. У социологических утилитаристов человек должен сначала кропотливо дефинировать понятие этического. Шопенгауэр же разрешает человеку прислушиваться к своему сердцу — явление неслыханное для философской этики. Элементарно этическое, загоняемое ранее в угол, у Шопенгауэра вновь обретает свое место.

Другие философы, опасаясь зайти в тупик со своими теориями, ограничивают этику исключительно вопросами отношения человека к человеку. Боязливо внушают они ему мысль о том, что сострадание к животным неэтично, что оно имеет некоторое значение только в целях сохранения в людях добропорядочных идей. Шопенгауэр рушит эти преграды и возвещает любовь к бедным животным.

Шопенгауэр отбрасывает все, что другие философы выдвигали в качестве основы этического отношения человека к организованному обществу, даже и то, что заслуживает внимания. У него вызывает насмешку переоценка этической роли государства Фихте и Гегелем. Шопенгауэр застрахован от опасности втискивать в рамки этики вещи, которые в них не укладываются. Он изумите-

льно ярко обосновывает свою мысль о том, что этика относится к бытию иного рода, чем мир. Он не склонен идти на уступки, так как не считает себя, подобно другим, сторонником той этики, которая стремится утвердить целесообразное в мире. Поскольку его мировоззрение является миро- и жизнеотрицающим, он проповедует элементарную этику там, где другие не могут себе этого позволить. Ему не нужно также — в отличие от других — отталкиваться от Христа и религиозной этики. Он всегда может сослаться на то, что его философия лишь обосновывает то, что для христианства и индийцев всегда было сущностью этики. Как известно, Шопенгауэр утверждал, что христианство восприняло дух индуизма и, возможно, ведет свое происхождение в какой-то степени от индуизма¹.

Элементарная этика вновь завоевывает свое место в мыслящем мировоззрении. Отсюда понятен и этот восторг, который вызвал Шопенгауэр, когда он наконец стал известен. Тот факт, что в течение сорока лет игнорировалось все значительное, что он изложил в своих трудах, останется самым интересным событием в истории европейского мышления. Оптимистическая философия считалась в то время чем-то настолько само собой разумеющимся, что тот, кто на нее покушался даже во всеоружии самых убедительных этических идей, не мог быть услышан. И позднее многие мыслители примыкали к Шопенгауэру, привлеченные только его естественно звучащими афоризмами, но всегда отказывались вникать в его последовательное мировоззрение миро- и жизнеотрицания. Ими руководило правильное чувство.

Взгляды Шопенгауэра близки мировоззрению брахманов, так как содержанием их является последовательное миро- и жизнеотрицание. Его мировоззрение также представляет собой в конечном итоге не этическое, а надэтическое учение. Если он о некоторых разделах этики говорит элементарнее, нежели Спиноза, Фихте, Шлейермахер и Гегель, то он все-таки не становится от этого более этическим, чем они. Подобно им, он тонет в ледяном море надэтической философии — только на южном полюсе, а не на северном. Ценой, которую он платит за то, что идет несколько дальше в построении элементарной этики, является его миро- и жизнеотрицающее мировоззрение. Его мировоззрение разрушительно.

У Шопенгауэра, как и у индийцев, этика является только фазой миро- и жизнеотрицания. Лишь в этих рамках она имеет ценность, сама по себе она ничто. Во всяком случае, сквозь его этически окрашенное миро- и жизнеотрицающее мировоззрение проглядывает миро- и жизнеотрицание как таковое. Подобно зловещему солнцу, сверкает оно на небосводе, в то время как этику заволакивает тучами, от которых напрасно ожидают освежающего дождя.

Всякое этическое деяние становится иллюзорным, поскольку заранее предполагается миро- и жизнеотрицание. Сострадание Шопенгауэра есть только рассудочное сострадание. Сочувствующее сострадание ему, как и индийским мыслителям, неизвестно. Оно не имеет смысла, как не имеет смысла любое желание и действие в этом мире. Невозможно смягчить участь и других существ, так как их несчастье заключается в безнадежно мучительной воле к жизни. Единственным доступным для сострадания действием может быть только стремление раскрыть перед волей к жизни обман, в котором она пребывает, и открыть ей таким образом путь к безмятежности и покою миро- и жизнеотрицания. Сострадание Шопенгауэра, так же как у брахманов и Будды, по существу, теоретическое. Слова религии любви звучат у него сами по себе. До на-

¹ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление, т. 2. М., 1909, гл. 41.

стоящей любви им очень далеко. На пути действительной этики любви стоит, как и у индийских мыслителей, идеал бездеятельности.

Но и этика самосовершенствования у него представлена больше на словах, чем на деле. Действительно, этическим является лишь внутреннее освобождение от мира при условии, что личность получает в этом случае возможность действовать в мире в качестве более чистой силы. Но этого как раз у Шопенгауэра, как и у индийцев, нет. Миро- и жизнеотрицание является для них самоцелью. Это мировоззрение остается таким даже и там, где исчезает его этический характер. Еще выше, чем этика, стоит, говорит Шопенгауэр, аскетизм. Все, что служит подавлению воли к жизни, согласно его точке зрения, вполне оправданно. Правы те, кто отказывается от любви и потомства в намерении уменьшить число жизней на Земле. Кто по зрелом размышлении выбирает самоубийство и после полного подавления воли к жизни путем воздержания от пищи, подобно брахманам, пытается погасить огонь лампы, тот поступает, как истинный мудрец. Осуждать можно только самоубийство от отчаяния. Оно не согласуется с действительным жизнеотрицанием, напротив, оно только подтверждает жизнеутверждающую волю, которая оказывается при определенных обстоятельствах недовольной условиями, в которых она находится¹.

Итак, этика Шопенгауэра простирается до той области, где имеет силу миро- и жизнеотрицание, которое в состоянии сохранять в себе этическое содержание. Она является лишь прелюдией и подготовкой к освобождению от мира. В конечном итоге снятие воли к жизни происходит в интеллектуальном акте. Если человек понял, что весь мир явлений — суета сует и что его воля к жизни не должна серьезно считаться с миром и самой собой, то он обрел избавление от жизни. Вопрос о том, как долго он еще будет сознательно принимать участие в игре, не имеет уже никакого значения.

Пессимистическому мировоззрению Шопенгауэра не свойственны то величие и спокойствие, которыми преисполнены индийские мудрецы. Он ведет себя подобно нервному и болезненному европейцу. Там, где восточные мудрецы величественно вступают в мир надэтического, постигнув по всей глубине идею освобождения от мира, и минуют добро и зло как давно преодоленные этапы пути, Шопенгауэр выглядит бедным европейским скептиком². Неспособный жить созданным им самим мировоззрением, он цепляется за жизнь, как за деньги, ценит гастрономические наслаждения больше, чем улады любви, и презирает людей сильнее, чем им сочувствует. Чтобы оправдать себя, он выдвигает в книге «Мир как воля и представление» (где он говорит именно о подавлении воли к жизни) против того, чтобы переживающий священный поворот в своем создании превращался в святого. «Вообще, — пишет он, — странно требовать от моралиста, чтобы он не проповедовал иных добродетелей, кроме тех, какие сам имеет»³. Задачей философии он считает воспроизведение сущности мира в абстрактных, общих и четких понятиях и внедрение ее в виде таких рефлексивных отображений в устойчивые, сложившиеся понятия рассудка.

Здесь философия Шопенгауэра совершает самоубийство. Гегель с полным правом говорил, что философия есть рефлектирующее, а не императивное мышление, ибо его философия не стремилась быть ничем иным. «Мир как воля и представление», однако, обращается к воле к жизни в назидательном и заклинающем тоне. Эта книга должна, таким образом, быть признана жизнеисповеданием своего создателя.

То, что Шопенгауэр на мгновение перестает говорить скептически об эти-

¹ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление, т. 1. гл. 69.

² О том, что человек, постигший в совершенстве идею миро- и жизнеотрицания, становится святым, несмотря на то что он может совершать, согласно обычным воззрениям, неэтические поступки, говорят упанишады и тексты «Бхагавадгиты».

³ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление, с. 398.

ке, имеет веское основание. В существовании самого миро- и жизнеотрицания, которое он выдает за этику, заложена невозможность его последовательного развития. Уже у брахманов и Будды эта философия вынуждена сделать большие уступки жизнеутверждающему мировоззрению. У Шопенгауэра, однако, эти уступки идут так далеко, что он даже не пытается согласовать теорию и практику и вынужден прибегать к явно сомнительным идеям.

Правда, Шопенгауэру удается лишь ярко раскрыть этическое покрывало, которое он набрасывает на свое миро- и жизнеотрицание. Но создать из него подлинную этику ему не удается, как не удалось это и индийским мыслителям.

Фридрих Ницше (1844—1900) в начале своей творческой деятельности развивал идеи в духе Шопенгауэра¹. Один из выпусков «Несвоевременных размышлений» носит подзаголовок «Шопенгауэр как воспитатель». После этого он проделал такой путь развития, который привел его к идеалу научного позитивизма и утилитаризма. Самим собой он становится только тогда, когда, начиная с «Веселой науки» (1882), пытается создать Философию высокого жизнеутверждения, обращая свое мировоззрение против Шопенгауэра, против Христа и против утилитаризма.

Его критика философской и религиозной этики носит страстный и резко враждебный характер, но одновременно она глубоко содержательна. Он бросает подобной этике два упрека: первый заключается в том, что она не в ладах с истиной, и второй — она не позволяет человеку стать личностью. Он высказывает то, что уже давно назрело. Еще скептики вскрыли многие недостатки подобной этики. Но Ницше излагает свою критику как человек, ищущий истину и озабоченный духовным будущим человечества, и придает ей тем самым новое звучание и новое значение. Современная ему философия полагала, что решила в основном этическую проблему, согласившись с точкой зрения биологического и социологического утилитаризма в том, что в области индивидуальной этики нельзя уже сделать никаких открытий. Ницше опровергает все эти утверждения и показывает, что любая этика покоится прежде всего на индивидуальной этике. Она вновь выдвигает в элементарной форме вопрос о сущности добра и зла, с которым, как считалось, уже давно покончено. У Ницше, как и у Канта, — хотя в ином освещении — вновь четко предстала истина, утверждающая, что этика по своему внутреннему существу есть самосовершенствование. Поэтому Ницше и принадлежит достойное место в первом ряду моралистов человечества. Его никогда не забудут те, кто испытал всю силу воздействия его идей, когда его страстные творения, подобно весеннему ветру, обрушились с высоких гор в низины философии уходящего XIX века, ибо они останутся всегда благодарны этому мыслителю, защищавшему истину и веру в личность.

Этика, согласно Ницше, утратила свою истинность именно потому, что не почерпнула повседневные понятия добра и зла из размышлений человека о смысле его жизни, а изобрела их сама с целью сохранить отдельных индивидов в подчинении коллективу. Слабые убеждают себя, что любовь и сострадание хороши, потому что это их устраивает. Так все люди, пребывая в заблуждении, пытаются принудить себя считать высшим смыслом существования самопожертвование и служение другим. Но эти идеи не становятся действительно их внутренним убеждением. Они живут, не имея собственного представления о том, что делает ценной их жизнь. Истина, которую они исповедуют вместе

¹ Ницше Ф. Несвоевременные размышления (4 выпуска, 1873—1876); Человеческое, слишком человеческое (3 тома, 1878—1880); Веселая наука (1882); Так говорил Заратустра (4 выпуска, 1883—1885); По ту сторону добра и зла (1886); К генеалогии морали (1887); Воля к власти (из научного наследия, 1906). [См.: Ницше Ф. Полн. собр. соч., М., 1909—1912; Соч. в двух томах, т. 1—2. М., 1990.]

с т о л п о й, — это мораль покорности и самопожертвования. Но они сами не верят в эту истину, чувствуя, что самоутверждение есть нечто естественное, в своих действиях они руководствуются им, не признаваясь себе в этом. Они не подвергают сомнению социально-этические авторитет идеи смирения и самопожертвования, а, наоборот, способствуют тому, чтобы укрепить ее, действуя из страха, что кто-либо более сильный, чем они, станет для них опасным в случае, если разрушатся эти сдерживающие людей этические оковы.

Итак, существующая этика есть учение, с помощью которого обманывают человечество, с одной стороны, а с другой — сами люди обманывают себя.

Подобные гневные речи Ницше оправдываются тем, что этика смирения и самопожертвования принципиально избегала деловой и ясной полемики с действительностью. Эта этика держалась, собственно, на том, что оставляла туманной саму меру жизнеотрицания. В теории она пропагандирует принцип жизнеотрицания, в действительности же она протаскивает свою неестественную и хилую идею жизнеутверждения. Ницше разоблачает ее ложный пафос и доказывает, что только та этика может стать действенной этикой, которая в результате собственного размышления постигает смысл жизни и честно polemизирует с действительностью.

Индивидуальная этика должна предшествовать любой социальной этике. Первый вопрос, который призвана рассматривать этика, состоит в том, чтобы выяснить, что она служит не обществу, а совершенствованию индивида. Признает ли она в человеке личность или нет? Существующая этика, говорит Ницше, на этот вопрос положительно ответить не может. Она не дает возможности человеку развиваться, уподобляя людей изуродованным шпалерным деревьям. Идею смирения и самопожертвования она преподносит людям как понятие совершенства. Но она абсолютно не понимает сущности этического, заключающегося в том, что человек един по своей природе и истинен в себе.

Что благородно? — решительно вопрошает Ницше, ставя тем самым перед своими современниками этот забытый этический вопрос. Те, кого взволновала истина, клокоставшая в этом вопросе, и страх, дрожью прозвучавший в нем, глубоко поняли, что дал миру этот отшельник.

Если жизнеотрицание таит в себе так много неестественного и сомнительного, оно не может быть этикой. Этика должна содержать в себе высшее жизнеутверждение.

Что же означает это высшее жизнеутверждение? Фихте и вообще философы спекулятивного направления усматривают его сущность в том, что воля человека осознает свою принадлежность бесконечной воле и поэтому приобщается к универсуму не только в силу естественных законов, а входит в этот универсум сознательно и по своему желанию в качестве активной энергии в русле бесконечной воли. Ницше утверждает, что в этом случае не предлагается какого-либо убедительного содержания высшим мотивам жизнеутверждения, так как оно остается в сфере абстракций. Сам же Ницше намерен любой ценой ограничиться рамками элементарной, естественной морали. По этой причине он, как и философы типа Сократа, избегает философствования об универсуме. Он высмеивает тех, кто не удовлетворяется принижением человека, но еще и искажает реальную картину мира, выдавая за него свои собственные представления о нем. Он хочет размышлять лишь о сущности воли к жизни и о способе ее наиболее полного воплощения в жизнь.

Первоначально Ницше надеялся обосновать высшую мораль жизнеутверждения как развитие воли к жизни, к высшей духовности. Однако при первых же попытках изложения этих идей они принимают несколько иную форму. Высшая духовность предстает на деле как отказ от естественных стремлений

и естественных требований к жизни и переходит, по существу, в жизнеотрицание. Высшее жизнеутверждение может заключаться только в том, что все содержание воли к жизни претерпевает максимальный подъем. Человек реализует смысл своей жизни лишь при условии свободного и абсолютно сознательного утверждения всего, что в нем есть... в том числе и своего стремления к власти и всех своих желаний.

Ницше, однако, не в состоянии устранить противоречие между духовным и естественным в природе человека. Как только он начинает выдвигать естественное, духовное отходит на задний план. Постепенно, под заметным влиянием прогрессирующей психической болезни, его идеальный человек превращается в «сверхчеловека», который выходит победителем из всех испытаний, посылаемых ему судьбой, и в беспощадной борьбе утверждает свою власть над другими людьми.

Ницше был заранее обречен в своих попытках преобразовать жизнеутверждение в высшее жизнеутверждение на более или менее бессмысленную растрату жизненных сил. Он действительно пытался уловить высшее стремление воли к жизни, не замечая никакой связи ее с универсумом. Но высшее жизнеутверждение может существовать только там, где оно пытается осознать себя и как мироутверждение. Жизнеутверждение само по себе не в состоянии перейти в высшее жизнеутверждение, какую бы форму оно ни принимало, — в лучшем случае оно может только подняться на ступень выше. Не имея ясной цели, оно, подобно судну с закрепленным рулем, кружится на одном месте.

Но Ницше инстинктивно отвергает идею преобразования жизнеутверждения в мироутверждение и отрицает такой путь развития его в высшее и этическое жизнеутверждение. Преобразование жизнеутверждения в мироутверждение означает смирение перед миром. А это свидетельствует о том, что в самом жизнеутверждении обнаружилось моменты жизнеотрицания. Но именно это объединение Ницше и стремится устранить из мира по той причине, что обычная этика потерпела крах на этом...

Ницше далеко не первый среди западных мыслителей защищал теорию прожигания жизни. Задолго до него это делали греческие софисты и другие философы. Однако существует и большое различие между ним и его предшественниками. Они защищали мораль прожигания жизни потому, что это доставляло им наслаждение. Он же вкладывает в это более глубокий смысл, считая, что в победном наслаждении жизнью утверждается сама жизнь и в таком возвышении жизни воплощается смысл бытия. Поэтому гениальные и сильные личности должны стремиться только к тому, чтобы дать полный простор развитию тех великих начал, которые заложены в них¹.

Самому Ницше не были известны его подлинники предшественники. Как и у Спинозы, их надо искать в Китае. Там жизнеутверждение пыталось познать самое себя. У Лао-цзы и его учеников оно еще этически наивно. В учении Чжуан-цзы оно принимает форму веселой разочарованности, у Ле-цзы превращается в стремление к таинственной власти над вещами, у Ян-цзы, наконец, становится оправданием безоглядного «прожигания» жизни. Этика Ницше представляет собою европейскую форму синтеза учений Ле-цзы и Ян-цзы. Создание философии жестокости было возможно, конечно, только в Европе.

Заратустра становится у Ницше символом борца за истину, считающего

¹ В последнее время *Макс Штирнер* (1806—1856) — его настоящее имя Каспар Шмидт — в связи с его книгой «Единственный и его собственность» (1845), в которой он излагает теорию полного эгоизма, рассматривается как предшественник Ницше. Но таковым он не является. Он не дал глубокого философского обоснования своему анархическому эгоизму. Он выступает только в роли резонера и не поднимается выше уровня греческих софистов. Он не испытывает, подобно Ницше, священного трепета перед жизнью.

добром естественную жизнь, и гения, отвергающего иудейско-христианский образ мышления.

По существу, Ницше не более «неэтичен», чем Шопенгауэр. Отправляясь от этического начала, содержащегося в жизнеутверждении, он возводит само это жизнеутверждение в ранг этики. На этом пути он сталкивается с абсурдностью самой идеи абсолютного утверждения жизни так же, как когда-то пережил это Шопенгауэр на пути абсолютного отрицания жизни. Воля к власти Ницше выглядит не более предосудительно, чем воля к самоуничтожению Шопенгауэра, как она предстает в аскетических разделах его трудов. Интересно отметить, что каждый из них ведет себя в личной жизни иначе, чем предписывает ему его мировоззрение. Шопенгауэр далеко не был аскетом — скорее бонвиваном, а Ницше нельзя было назвать властолюбцем, но скорее замкнутым и робким.

Жизнеутверждение и жизнеотрицание не составляют непосредственно этики. Если проанализировать их до конца, то окажется, что они вообще не относятся к этике. Эти завоевания оптимистической китайской и пессимистической индийской философии особенно явственно обнаруживают себя в Европе в учении Ницше и Шопенгауэра, так как они были единственными мыслителями Европы, которые пытались в элементарной форме рассуждать о воле к жизни, причем каждый крайне односторонне. Вместе взятые, они дополняют друг друга, но в своих попытках вновь воскресить элементарные этические идеи жизнеотрицания или, соответственно, жизнеутверждения (которые в свою очередь отвергают первое) они вынесли приговор этическому учению европейской философии. Оба они при разработке своих учений о жизнеотрицании или жизнеутверждении в конце концов отошли от самой этики, подтвердив тем самым еще раз, что истинная этика не заключается ни в жизнеотрицании, ни в жизнеутверждении, а представляет собой загадочное соединение того и другого.

XVI. Исход борьбы европейской философии за мировоззрение

Попытки спекулятивной философии обосновать этику, исходя из познания сущности мира, потерпели крах. Этика, созданная на естественнонаучной и социологической основе, оказалась беспомощной. Шопенгауэр и Ницше не в состоянии были создать более или менее удовлетворительную этику, хотя они и попытались вновь привлечь внимание к элементарным вопросам этики.

Итак, в последние десятилетия XIX века этика оказалась в незавидном положении. Однако она не утратила бодрости духа и сохранила благую уверенность в том, что существует достаточно «научно» обоснованных данных, способных обеспечить ей надежное существование.

Это убеждение она вынесла из ряда философских трудов — преимущественно академических учебников этики. Их авторы придерживаются того взгляда, что этика, подобно мостовой арке, должна быть возведена на двух опорах. Первая опора — это естественная этическая предрасположенность человека; вторая — это потребности общественные, влияющие на формирование убеждений человека. Авторы видят свою задачу в том, чтобы осуществить строительство здания этики — а в том, что это возможно, они уверены — с помощью добротного материала современной психологии, биологии и социологии при распределении нагрузки на обе опоры, согласно строгому инженерному расчету. По существу же это не что иное, как возрождение точки зрения Юма на новой основе.

Такую посредническую роль в объединении этики с точки зрения этической личности и этики с точки зрения общества пытаются выполнить; *Генри Сэдживик* (1838—1900)¹, *Лесли Штефен* (1832—1904)², *Сэмьюэл Александер* (1858—1938)³, *Вильгельм Вундт* (1832—1920)⁴, *Фридрих Паульсен* (1846—1908)⁵, *Фридрих Йодль* (1849—1914)⁶, *Георг фон Гизики* (1851—1895)⁷, *Харальд Гёффдинг* (1843—1931)⁸ и др. При всем разнообразии применяемых приемов этих по духу философии родственных ученых самым оригинальным был Лесли Штефен, самым солидным — Вильгельм Вундт и самым «этичным» — Харальд Гёффдинг.

Гёффдинг частично допускает, что этика возникает из идей, ограничивающих суверенитет сиюминутного. «Доброе становится, — пишет он, — действие, которое сохраняет цельность жизни и дает содержанию жизни полноту и жизненность, недобрыми становятся такие действия, которые характеризуются более или менее решительной тенденцией разрушить цельность жизни и ущемить ее содержание. К этому надо еще добавить инстинкты симпатии, переносащие наше желание или нежелание на желания или нежелания других. Цель этики — всеобщее благоденствие».

Некоторые из этих философов особое ударение делают на этическом содержании индивида, другие же основным в этике считают благо общества. Общими для всех являются попытки объединить этику нравственной личности с этикой утилитаризма, не обосновывая при этом их высшее единство. Поэтому те главы, в которых они касаются проблемы основного принципа нравственного, оказываются самыми неясными и самыми неинтересными. Читая эти главы, всегда чувствуешь, как их авторы бывают рады, когда преодолевают это болото и переходят к разделам о различных школах в истории этических учений или к обсуждению отдельных конкретных вопросов этической практики. Там же, где они касаются практических вопросов, ясно видно, что у них нет надежного этического принципа. Их дискуссия по проблемам, выдвигаемым жизнью, носит характер нащупывания проблем. Аргументы, с помощью которых они доказывают какое-либо положение, приобретают то один, то другой смысл. Довольно часто эти философы выдвигают очень интересные объяснения той или иной этической проблемы. Но все-таки понятие нравственного начала не получает у них действительного объяснения или какой-либо углубленной трактовки. Критерием действительной этики можно считать то, насколько правильно решаются проблемы нравственного содержания личности и отношения человека к человеку, то есть проблемы, с которыми мы сталкиваемся ежедневно и ежечасно и в рамках которых формируется нравственная личность. Этого мы не находим в указанных академических трудах. Поэтому, отдавая им дань уважения, нельзя не признать, что в целом они не в состоянии были дать мышлению своего времени действенный этический импульс.

Эта компилятивная этика не осталась без ответа со стороны других философов. На нее ополчились в Германии кантианцы *Герман Коген* (1842—

¹ Sidgwick H. *The Methods of Ethics* (1874).

² Stephen L. *The Science of Ethics* (1882).

³ Alexander S. *Moral Order and Progress. An Analysis of Ethical Conceptions* (1889).

⁴ Wundt W. *Ethik; Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens* (1887).

⁵ Паульсен Ф. Система этики (1889). [Русск. перев. — М., 1900.]

⁶ Jodl F. *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft* (2 тома, 2 изд. 1906 и 1912).

⁷ Gizycki G. V. *Mordphilosophie, allgemeinverständlich darge stellt* (1888).

⁸ Höffding H. *Ethik* (1887).

Критически относился к современной научной этике *Георг Зиммель* (1858—1918): Simmel G. *Einleitung in die Mordwissenschaft* (1892).

1918)¹, Вильгельм Герман (1846—1922)², в странах английского языка — последователи интуитивистов Джеймс Мартино (1805—1900)³, Фрэнсис Брэдли (1846—1924)⁴, Томас Грин (1836—1882)⁵, Саймон Лаури (1829—1909)⁶ и Джеймс Сет (1860—1930)⁷.

При глубоких расхождениях по некоторым частным вопросам эти мыслители сходятся в одном пункте, а именно в том, что они отвергают принцип обоснования этики как путем апелляции к этическому началу в человеке, так и ссылками на требования общества. Они выводят этику исключительно из содержания нравственной личности. Они заявляют, что человек становится нравственной личностью только тогда, когда он выходит за границы своего Я и действует в интересах общего блага.

Коген и Герман стремятся создать цельную этику путем наполнения пустого категорического императива Канта некоторым содержанием, добытым с помощью логических операций. Они пытаются восполнить то, что Кант не смог сделать в «Основах метафизики нравственности» и в «Метафизике нравов». У Когена чистая воля получает основание в идее общности людей и в идее объединения людей в государство, а затем благодаря такой чисто логической операции утверждается этическое Я. Полученная таким путем этика включает в себя следующие черты: правдивость, скромность, верность, справедливость, гуманность. Свое завершение она получает в образе государства как высшей ступени нравственного духа. Однако во всем ее построении слишком заметно то, что она рождена не жизнью, а философской оригинальностью и игрой ума автора. «Чистая воля» представляет собой абстракцию, которая не может служить основанием чего бы то ни было. Вильгельм Герман не дедуцирует этику абстрактным логическим путем, наоборот — он открывает ей дверь опыта. Он видит этику в том, что «индивид покоряется власти общепринятого в мышлении». Но человек приобщается к этике, только когда он видит себя в другом, как в зеркале, и понимает, какое поведение может способствовать установлению отношений доверия. Таким образом, мысль о безусловном требовании возникает у человека спонтанно, преобразуясь затем в определенную по содержанию мысль, рожденную «опытом человеческого общения, отношений доверия».

Герман не создал этой философской этики. Он сделал для нее лишь некоторые наброски, служащие введением к теологической этике, причем не менее искусственной, чем первая. Его идеи родственны теории Адама Смита о беспристрастном свидетеле⁸.

Мартино, Грин, Брэдли, Лаури и Сет пытаются обосновать единую этику только потребностью человека в самосовершенствовании. Среди упомянутых авторов Мартино более или менее последовательно продолжал идеи кембриджских платоников XVIII столетия. Согласно его взглядам, этика начинается там, где человек признает идеал совершенства, данный ему Богом вместе с жизнью, и руководствуется им в своем поведении. Грин, Брэдли, Лаури и Сет заметно испытывали влияние И. Г. Фихте. Этическое начало, по их мнению, заключается в том, что человек, как глубоко деятельная личность, безудержно растрачивает свои силы и таким путем достигает истинного приобщения к бес-

¹ Cohen H. Kants Begründung der Ethik (1877); Ethik des reinen Willens (1904).

² Hermann W. Ethik (1901). Во Франции пытался возродить этику Канта Шарль Ренувье (1838—1903); Renovier Ch. Science de la morale (1869).

³ Martineau J. Type of Ethical Theory (2 тома, 1885).

⁴ Bradley F. Ethical Studies (1876).

⁵ Green Th. Prolegomena to Ethics (1883, посмертно).

⁶ Laurie S. Ethica, or the Ethics of Reason (1885).

⁷ Seth J. Study of Ethical Principles (3 изд. 1894).

⁸ См. с. 135 наст. изд.

конечному духу. Наиболее последовательно излагает эту идею Грин. При этом он затрагивает и проблему отношения культуры и этики и утверждает, что все завоевания человеческой деятельности, в частности политическое и социальное совершенствование общества, не имеют никакого значения сами по себе — их истинная ценность определяется только тем, насколько они способствуют достижению индивидами наибольшего внутреннего совершенства. Таким образом, вновь появляется на арене извращенное понимание культуры. В Америке представителем этой этики самосовершенствования был *Джосая Ройс* (1855—1916)¹.

В своем стремлении представить всю этику как этику самосовершенствования — другими словами, вывести все нормы поведения из внутренней необходимости — эти философы, по существу, высказали идеи жизнеспособной этики. Активная разработка основного принципа нравственного даже при условии, что это связано со всеобщими на первый взгляд абстрактными понятиями, всегда дает практически ценные результаты, хотя при этом решение самой проблемы мало продвигается вперед.

Эти мыслители понимают этику как высшее жизнеутверждение, связанное с активной деятельностью человека, внушаемой ему мировым духом. Фактически они стоят на точке зрения деятельной мистики И. Г. Фихте, хотя и отбрасывают его спекулятивную аргументацию.

Они не только не решают, а даже не ставят вопроса о том, каким образом высшее жизнеутверждение обретает эту свою деятельность в качестве содержания, когда совершенно ясно, что эта деятельность находится в противоречии с мировым процессом. Они понимают высшее жизнеутверждение как самоотречение, то есть, другими словами, как жизнеутверждение, проявляющееся в жизнеотрицании.

Как возникает этот парадокс? Насколько вообще возможна такая ориентация воли, противоречащая естественной воле к жизни? Почему человек должен быть другим, чем мир, если он хочет жить в гармонии с мировым духом и действовать в согласии с ним? И вообще, какое значение имеет его поведение для происходящих в универсуме событий?

Идеи *Альфреда Фулье* (1838—1912)² и *Жана Мари Гюйо* (1854—1888)³ также вращаются вокруг понятия этики как высшего жизнеутверждения. Но и они понимают нравственность как самоотречение, то есть как жизнеутверждение, в котором обнаруживается жизнеотрицание. Надо сказать, что они разрабатывают эти проблемы более глубоко, чем английские и американские приверженцы этики самосовершенствования, ибо предпринимая попытки обосновать этику с помощью натурфилософии. Поэтому в их трудах всплывают вопросы, которые раньше не привлекали внимания. Впервые они выдвигают проблему оптимистически-этического мировоззрения в его единстве, истолковывая ее всеохватывающе и элементарно.

Солидную философскую аргументацию получает у Фулье вопрос о воле к жизни. Он утверждает, что идеи, связанные с этическими идеалами, представляют собой, как и все человеческие идеи, не только нечто присущее мышлению — они есть проявление тех сил, которые толкают человека к совершенствованию бытия⁴. Вообще человек должен ясно представлять себе, что эволюция, которую совершает бытие в мировом процессе, обусловлена идеями-

¹ Royce J. The Spirit of Modern Philosophy (1892); Religious Aspects of Philosophy (4 изд. 1892).

² Fouillée A. Critique des systèmes de morale contemporaine (1883). [Русск. перев. — СПб., 1898.]; L'evolutionisme des idées-forces (1890). La morale des idées-forces (1907).

³ Guyau G. M. La morale anglaise contemporaine (1879); Esquisse d'une morale Sans obligation ni sanction (1885); L'irréligion de l'avenir (1886). [См.: Гюйо Ж. М. Собр. соч., т. 1—5. СПб., 1898—1901.]

⁴ «В каждой идее содержится некоторый импульс; ни одна идея не есть только мыслимое состояние».

силами и объяснима в конечном итоге с психологической точки зрения. Своего апогея эта эволюция достигает в осознанных идеях человека. В этом высшем существе действительность начинает творить идеалы, выходящие уже за границы самой действительности, и благодаря этому действительность выходит и за границы самой себя. Этика, таким образом, представляет собой результат эволюции мира. Идея самосовершенствования через самоотречение, которую человек ощущает в себе как нечто загадочное, есть тем не менее естественное проявление воли к жизни. Человеческое Я, достигшее высшей ступени желаний и воображения, разрастается затем до таких пределов, что начинает распространять свою власть и на других людей. Самоотречение не есть, следовательно, задача Я, а есть лишь проявление экспансионистских стремлений этого Я¹. Человек, занимающийся самоанализом, узнает, что высшее жизнеутверждение проявляется не в том, что естественная воля к жизни переходит просто на ступень воли к власти, а в том, что он сам себя «распространяет». «Действуй так против других, как если бы ты осознавал их так же, как себя».

Жан Мари Гюйо, ученик и друг Фулье, в своей книге «Нравственность без обязательства и без санкции» пытается провести идею этого этически-экспансивного жизнеутверждения. Обычная этика, говорит он, беспомощно останавливается перед неразрешимой для нее проблемой противоречия Я и остальных людей. Но живая природа не останавливается на этом. Индивидуальная жизнь экспансивна, ибо она есть жизнь. Так же как физический мир содержит в себе импульс, побуждающий производить себе подобную жизнь, так и духовный мир стремится расширить свое существование путем включения в себя себе подобных. Жизнь не есть только принятие пищи, она — воспроизводство и «плодоношение». Жить по-настоящему означает не только вбирать в себя, но и расходовать себя. Человек — это организм, который всегда обнаруживает себя в других. Его совершенство есть совершенство самообнаружения. В этих рассуждениях находит свое более глубокое выражение юмовское понятие симпатии.

Фулье и Гюйо жили вместе в Ницце и Ментоне, где они находились на лечении. Они много спорили друг с другом о высшем нравственном жизнеутверждении во время частых прогулок по побережью. В те же годы живший там Ницше вынашивал свою идею жизнеутверждения по ту сторону добра и зла. Ему были известны их труды так же, как и им его. Но лично они не были знакомы².

Глубина рассуждений Фулье и Гюйо позволила им перейти от философии этического становления воли к жизни к натурфилософии. В рамках миро- и жизнеутверждающей натурфилософии они стремятся обосновать этику как логически необходимое углубление жизнеутверждения. В этом они смыкаются с идеями китайских монистов. То, что пытались, но не смогли сделать Спиноза и Фихте, пытаются теперь сделать они, веря, что их натурфилософия стоит ближе всего к понятию жизненного бытия.

Плывя по бурным волнам возвышенного жизнеутверждения, они нетерпеливо налегают на весла, торопясь достичь берега этики. Они уже думают, что достигли его... Но волны вновь относят их прочь, как это всегда случалось и с их предшественниками.

Они не могут убедительно показать, что высшее жизнеутверждение благодаря внутренней противоречивости, присущей вещам, становится нравственным самоотречением ради других. Эта их попытка преобразования естественного мировоззрения в этическое может быть принята только мышлением, ко-

¹ «Наше сознание распространяет свое совершенство на других экспансионистским образом».

² В 1902 году Фулье в книге «Ницше и безнравственность» высказал свою оценку Ницше. Сохранились также и заметки Ницше о трудах Фулье и Гюйо.

торое вынуждено сделать этот скачок, так как у него нет никакой другой возможности выбраться на берег из гонимой волнами лодки.

Этика Фулье и Гюйо, таким образом, представляет собой энтузиастическое понимание жизни, понимание, до которого поднимается человек в своей полемике с бытием, стремясь утвердиться и действовать в универсуме в соответствии с той высшей ценностью, которую он в себе чувствует.

Фулье и Гюйо являются приверженцами элементарной этики, подобно Шопенгауэру и Ницше. В отличие от них, однако, они не плывут с закрепленным рулем в море миро- и жизнеутверждения или миро- и жизнеотрицания, а твердо берут курс на таинственное объединение мироутверждения, жизнеутверждения и жизнеотрицания, образующее этическое жизнеутверждение... Но этот курс выводит их в бесконечный океан. Земли они так и не достигают.

Для того чтобы этика могла познать себя как необходимую ориентацию воли к жизни и стать затем этическим мировоззрением, она должна полемизировать с натурфилософией. При этом этика всегда пыталась — так было у рационалистов, у Канта и спекулятивных философов — вложить в мир более или менее глубокий оптимистически-этический смысл или по меньшей мере — как это было у Спинозы — придать отношению индивида к универсуму некоторый этический характер. Фулье и Гюйо также ведут борьбу с натурфилософией, стремясь утвердить этику и этическое мировоззрение. Но одновременно они мужественно оценивают вероятный исход своей борьбы — эта черта характерна для н и х , — а именно невозможность реализации своего замысла. Но какова тогда будет судьба этики и этического мировоззрения? Они останутся, хотя и должны были бы разрушиться, решают Фулье и Гюйо.

На вопрос: «Может ли идея добра в конце концов иметь объективное значение?» — Фулье отвечает в своей книге «Мораль идеи-силы», что с полной уверенностью этого нельзя утверждать. В конце концов, человек сам отвечает за то, что он принимает мораль экспансивного жизнеутверждения потому, что считает ее единственным, что придает жизни ценность. Из любви к идеалу он отменяет все сомнения и приносит себя в жертву этому идеалу, не заботясь о том, выйдет что-нибудь из этого или нет.

В таком же духе выдержана и книга Гюйо «Нравственность без обязательства и без санкции». Он утверждает, что в человеке живет и толкает его вперед внутренняя сила. Пойдет ли человек вперед один или его идея окажет когда-нибудь влияние на природу?.. Всегда вперед!.. «Может быть, наша Земля, может быть, человечество достигнуто когда-нибудь невиданной цели, которую они сами себе поставят. Никто не руководит ими, никто не прокладывает путь для них; руль давно сломан, а может быть, его и вообще не было; его надо сделать — это великая задача, и это наша задача». Нравственные люди плывут по океану событий на обломках корабля без руля и мачт с надеждой достигнуть земли когда-нибудь и где-нибудь.

Эти фразы звучат как предчувствие конца оптимистически-этического понимания мира. Фулье и Гюйо были величайшими из всех мыслителей, разрабатывавших вопросы мировоззрения. Они бесстрашно отказались от старого понимания этики и провозгласили величие этики в принципе.

Однако они не идут до конца по той тропе, на которую вступили. Сделав этику независимой от того, будет или не будет узаконено ее действие в общей целостности мирового процесса как целесообразный и необходимый его момент, они признали одновременно наличие конфликта между мировоззрением и жизневоззрением, — конфликта, оставшегося, собственно, незамеченным в прежней философии. Но они не приводят никаких разъяснений сути этого конфликта, они не обосновывают даже той смелости, с которой жизневоззрение противопоставляет себя мировоззрению. Они довольствуются пророчеством о том, что этика и этическое мировоззрение будут и впредь процветать,

подобно огромным оазисам, питаемым подземными водами, и им будут не страшны песчаные бури скептицизма, которые превратят в пустыню эту обширную землю оптимистически-этического миропонимания, где человек должен жить. В глубине души они надеются, что этого не произойдет. Их уверенность в том, что натурфилософия, нацеленная на познание сущности бытия, в конце концов станет этикой и этическим мировоззрением, поколеблена не до конца.

В связи с тем, что Фулье и Гюйо излагают свои идеи в гипотетической форме и не всегда строго обосновывают их, они не оказывают на философию уходящего XIX и наступающего XX столетия того влияния, которое должны были бы оказать. Необходимо заметить также, что их эпоха не созрела тогда еще и для отказа от познания, который они подготовили.

Предшественницей этики Фулье и Гюйо можно считать ту этику, наброски которой сделал *Фридрих Альберт Ланге* в своей «Истории материализма» (1866). Этика, говорил он, есть поэтическое воображение, к которому человек всегда стремится, так как в нем живет идеал. Человек поднимается над действительностью, не находя в ней удовлетворения. Он несет в себе нравственное начало, ибо благодаря ему жизнь приобретает некоторую определенность, по которой он тоскует... Этика есть освобождение от мира.

Ланге, следовательно, также пришел к пониманию того, что непосредственное философствование о мире и жизни вырабатывает этическое мировоззрение не как логическую необходимость, а как жизненную необходимость. Но как и оба француза, он только высказывает эту мысль, не продумывая до конца все ее предпосылки и следствия.

Своеобразным дополнением этики Фулье, Гюйо и Ланге, хотя и без ссылок на них, служит малоизвестный труд берлинского врача Вильгельма Штерна об истории возникновения этики¹. Сущность нравственного, говорит он, есть стремление к сохранению жизни посредством защиты от всяких вредных вмешательств, благодаря чему индивид ощущает свою сплоченность с другими одушевленными существами и может противостоять вредным воздействиям природы. Как же возникают у человека такие взгляды? Они возникают благодаря тому, что бесчисленные поколения живых существ самых различных видов должны были вместе бороться за свое существование против сил природы и в этой общей заботе утрачивали чувство вражды друг к другу, стремясь сообща организовать защиту против грозящего им уничтожения или вместе погибнуть. Это чувство, возникшее в глубокой древности и развивавшееся в течение жизни миллиардов поколений, определило затем и психику живого существа. Любая этика есть утверждение жизни, которое основывается на осознанном всеми представлении об угрозе жизни.

Насколько глубже, чем Дарвин, рассуждает Штерн! У Дарвина чувство растущей угрозы для жизни всех особей рождает всего-навсего только стадный инстинкт сплоченности одновидовых существ. У Штерна же это чувство развивается в своего рода чувство солидарности со всеми живыми существами. Границы снимаются. Человек испытывает чувство солидарности с животными, так же как и животное с ним, хотя и не так полно. Этика есть не только нечто, присущее лишь человеку, но и нечто, заложенное в любом существе, хотя и менее развитое в нем. Самоотрицание есть чувство глубокого инстинктивного самосохранения. В активном или пассивном смысле ко всем существам может быть применим принцип нравственного.

Главнейшей заповедью этики является, следовательно, тот принцип, что человек не должен причинять никакого зла ни одному одушевленному суще-

¹ Stern W. Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft (1897).

ству, пусть даже низшему и даже тогда, когда он вынужден прибегать к обороне, и что человек должен по мере своих сил своим положительным поведением содействовать пользе других существ.

У Фулье, Гюйо и Ланге этика полемизирует с натурфилософией, но не становится космической. Она впадает в анахронизм, ибо продолжает рассматриваться как регламентирование отношения человека к себе подобным, вместо того чтобы стать нормой поведения человека по отношению ко всем живым существам и бытию вообще. У Штерна этика делает этот само собой разумеющийся шаг.

Только этика, ставшая универсальной и космической, способна предпринять исследование основного принципа нравственного. Только она способна действительно разумно полемизировать с натурфилософией.

Этика *Эдуарда Гартмана* (1842—1906) также пытается осознать себя в рамках натурфилософии¹. Его «Философия бессознательного» соприкасается во многом с идеями Фулье. Но в мировоззрении Гартман идет другими путями. Вместо того чтобы при полемике этики с натурфилософией дать ей ощутить внутреннюю свободу, он вновь вынуждает ее ориентироваться на натурфилософию. Его натурфилософия пессимистична. Она вынуждена сознаться в том, что не в состоянии открыть в мировой истории какого-либо разумного принципа. Поэтому, заключает Гартман, подобно индийцам и Шопенгауэру, мировой процесс есть нечто, что должно прийти к покою. Все, что существует, должно постепенно перейти в блаженство безволия. Этика и есть то убеждение, которое помогает свершить этот путь.

Довольно туманным языком Гартман формулирует в конце «Феноменологии нравственного сознания» свое пессимистически-этическое мировоззрение: «Реальное бытие есть воплощение божества, мировой процесс есть история страданий воплотившегося Бога и одновременно путь к избавлению распятого во плоти; нравственность выполняет при этом роль помощника, сокращающего этот путь страданий и избавлений».

Но вместо того чтобы показать далее, что представляет собой эта этика и как она реализуется, Гартман пытается объяснить, что все этические воззрения, существовавшие когда-либо в истории, имеют свое оправдание. Он намерен всем им дать место в единой эволюции, с необходимостью вырабатывающей пессимистическую этику.

Гартман утверждает, что любой моральный принцип, появившийся когда-либо в истории, всегда претерпевает изменения, ибо он ищет для себя некоторого дополнения. Он изживает себя и уступает затем место более высокому моральному принципу, логически вытекающему из него. Таким путем вырабатывается в человеке и человечестве нравственное сознание, прогрессирующее от одного морального принципа к другому вплоть до высшего познания. Человек проходит ступени от примитивного индивидуалистически-эвдемонического морального принципа через авторитарную, эстетическую, чувственную и разумную мораль, являющуюся еще субъективной, к объективной морали заботы о всеобщем благе. Пройдя все эти ступени, мораль приобретает, кроме того, черты эволюционного принципа развития культуры. В этой сфере прежний моральный принцип становится надморальным, так как человек уже постигает, что у этики существует еще более высокий идеал, чем только благополучие общества и его членов, — «борьба за сохранение и развитие культуры». Согласно обычным взглядам, такое понимание этики не является этическим и должно полностью исчезнуть, чтобы затем появиться в форме этики миро- и жизнеотрицания.

¹ Hartmann E. Philosophie des Unbewußten (1869). [Русск. пер. в. — «Сущность мирового процесса или философия бессознательного». М., 1873—1875]; *Phänomenologie des sittlichen Bewußtsein* (1879).

Благодаря такому пониманию логики развития этики Гартман застрахован от того, чтобы протестовать как рядовой моралист против неэтической культуротворящей этики уходящего XIX столетия. Напротив, Гартман понимает, что он служит этическому прогрессу, приветствуя неизбежное появление этой этики, а затем энергично помогая ее полному исчезновению. Гартман утверждает поэтому, что человек привык рассматривать этику счастья людей и народов как сентиментальность и что он должен наконец решиться серьезно заняться надэтической этикой развития жизни и культуры. Все, что необходимо для развития культуры, человек должен рассматривать как добро. Человек не должен поэтому впредь осуждать войну от имени этики. «Исходя из принципа культурного развития, мы должны признать все эти протесты несостоятельными, так как войны являются главным средством расовой борьбы, то есть естественным расовым отбором внутри человечества. Подготовка народов к успешному ведению войны составляет один из важнейших образовательных и воспитательных моментов человечества на всех этапах культурного развития и останется таковым, по-видимому, впредь»¹. Даже экономическая нищета и возникающие вследствие этого войны рассматриваются им с точки зрения высокого этического духа как ступень, служащая достижению более высокой цели. Страдания наемных рабов, во сто крат большие страданий древних рабов, необходимы на пути культурного развития. Вызванная этим состоянием борьба пробуждает новые силы и оказывает большое воспитательное воздействие. Процесс создания культуры требует наличия привилегированного меньшинства как носителя ее идей. Благотворительность и филантропия должны использоваться весьма умеренно. Не следует уничтожать в мире нужду, ибо она служит стимулом деятельности.

Культурный процесс не исключает того положения, что более высокая в культурном отношении раса покорит весь мир. Эта раса должна размножаться как можно интенсивнее. Для того чтобы побудить женщин этой расы к активному выполнению выпадающей на их долю задачи, необходимо несколько поднять их духовный уровень. Этого можно достигнуть путем внушения им высокого чувства патриотизма и национального долга, пробуждения у них чувства исторической ответственности и привлечения их на сторону фанатических защитников принципа культурного развития. «Для этой цели необходимо у женщин положить в основу школьного преподавания в старших классах историю культуры»².

Задача состоит, следовательно, в том, чтобы стремиться к дальнейшему совершенствованию расового типа и достичь таким образом той ступени культуры, на которой «мировой дух интенсивно осознает сам себя».

В своей философии истории и натурфилософии Гартман придерживается, следовательно, принципа надэтического мировоззрения, то есть того мировоззрения, за которое пили на брудершафт Гегель и Ницше, увенчивая лавровым венком принципы относительности и антигуманности биологически-социологической этики.

Гартман, однако, не смог убедительно показать, как и когда надэтическая этика возвышенного жизне- и мироутверждения переходит в высшую этику миро- и жизнеотрицания и каким образом должна быть построена эта высшая этика, в которой человек выполняет роль избавителя абсолютного духа. Об этом достаточно красноречиво свидетельствуют, одновременно подтверждая неестественность его попыток, те туманные модуляции понятий, к которым он прибегает в последних главах своей книги. Явно бессмысленно пытаться строить цельное мировоззрение, приставив к туловищу Гегеля голову Шопен-

¹ Gartmann E. Phänomenologie... S. 670.

² Ibid., S. 700.

гауэра. Принявшись за это, Гартман заранее обрек на провал свой замысел обоснования естественным путем этического мировоззрения с помощью возвышенного жизнеутверждения.

Эдуард Гартман явно предпочитает занятиям этикой разработку истории этики. Вместо того чтобы подарить миру самую этическую этику, он осчастливил его открытием принципа имманентного прогресса в истории этики и помог таким образом окончательно ввести в заблуждение эпоху, прозябавшую в плену ложного оптимизма, лишённого духовности и нравственности.

Из истории этики ничего нельзя почерпнуть, кроме ясного представления о проблеме этики. Тот же, кто открывает в ней принципы автоматически протекающего нравственного прогресса человечества, извращает факты в угоду своей жалкой конструкции истории.

Анри Бергсон (1859—1941)¹ полностью отказывается от попытки объединить натурфилософию и этику. Старания *Хьюстона Стюарта Чемберлена* (1855—1927)² и *Германа Кейзерлинга* (1880—1946)³ в этой области абсолютно безуспешны.

В своей философии природы Бергсон не исходит из роли субъекта-наблюдателя. Он мастерски анализирует сущность процесса познания. Его исследование о возникновении представления о времени и связанных с этим процессов, происходящих в сознании, создает живую картину этого сложного взаимодействия. Рассуждения Бергсона весьма поучительны также и в том отношении, что он не удовлетворяется поверхностной констатацией фактов — наоборот, он показывает, что истинное знание бытия приходит через своего рода интуицию. Философствовать означает ощущать наше сознание как эманацию господствующего в мире творческого начала. Итак, натурфилософия Бергсона внутренне родственна философии Фулье. Разница заключается в том, что Бергсон в отличие от Фулье не стремится вывести миро- и жизневоззрение из натурфилософии. Он ограничивается тем, что рассматривает его с точки зрения проблем гносеологии. Бергсон даже не приступает к анализу нравственного сознания, проходят долгие годы, но он так и не осуществляет своего намерения и не разрабатывает этики на натурфилософской основе. Он довольствовался тем, что постоянно развивал новые варианты своих теорий о внутреннем познании действительности, и, видимо, не понял того, что любое углубление познания мира приобретает действительное значение только тогда, когда оно помогает человеку постичь свое назначение в жизни. Он хочет, чтобы волны событий миновали человека, как будто человек обитает на острове, а не плывет по океану действительности.

Во время войны кинотеатры Германии были переполнены. Люди шли в кино, чтоб забыть про голод. Философия Бергсона весьма живо воспроизводит на экране мир, который Кант изобразил на неподвижном полотне. Но он не утолил этим голод по этике, который испытывало его время. Он не смог предложить такого мировоззрения, которое неотъемлемо включало бы в себя и жизневоззрение. Налет квиетизма, скепсиса лежит на его философии.

Чемберлен пытается построить натурфилософию, которая одновременно была бы и нравственным мировоззрением. Его труд «Иммануил Кант» (1905),

¹ Bergson H. Sur les données immédiates de la conscience (1889); Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps et de l'esprit (1896); L'évolution créatrice (1907). [См.: Бергсон А. Собр. соч., т. 1—5. Спб., 1913—1914.]

² Chamberlain H. Sh. Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts (1899); Immanuel Kant (1905); Goethe (1912).

³ Keyserling H. Das Gefüge der Welt (1906); Das Reisetagebuch eines Philosophen (2 тома 1919); Philosophie als Kunst (1920).

посвященный, собственно, изучению ряда философских проблем и попыткам их решения в истории философии, призывает объединить натурфилософию Гёте, рассматривающую само становление как вечное бытие, с учением Канта о сущности долга. Это необходимо сделать, по его мнению, потому, что только таким путем можно достичь действительной культуры. Но он был не в состоянии осуществить это свое намерение.

Используя философию Чемберлена в качестве отправного пункта, Кейзерлинг строит планы выхода за рамки философии Бергсона. Он намерен ясно познать не только сам мир, но и жизнь и процессы, происходящие в мире. Однако с той башни, на которую он взбирается, видно только ниву мудрости. Нива же этики исчезает для него в туманной дымке. Высочайшая идея, говорит Кейзерлинг в конце своей книги «Строение мира», есть идея истины. Человек хочет познавать, потому что «познание — независимо от того, служит ли оно непосредственно целям жизни или нет, — само по себе есть целесообразная реакция на внешний мир». В процессе истинного познания человеческий дух вступает во взаимодействие с универсумом. Жизнь сама в себе уже включает целесообразность.

Кейзерлинг считает нормальным, когда мировоззрение великих людей возвышается над обычным моральным уровнем. Нельзя упрекать Леонардо да Винчи в том, что он так же охотно служил французскому королю, который изгнал Сфорца — его благодетелей, как и этим последним. «Всякий великий человек — законченный эгоист». Для того, кто постиг живую жизнь во всей ее широте и глубине и вступил во взаимоотношения со Вселенной, интересы рода человеческого представляют собой частности, которые не могут привлекать его внимание.

В предисловии ко второму изданию своего «Строения мира» (1920) Кейзерлинг сознается, что не нашел никакого решения этической проблемы. В своей книге «Философия как искусство» (1920) он объявляет самой благородной задачей эпохи задачу создать тип мудреца, воспитать его и обеспечить ему необходимое уважение и поле деятельности.

Мудрец — это человек, способный постичь истину, человек, в котором звучат все струны жизни и который вырабатывает в себе из всех издаваемых ими звуков свой самобытный тон. Он не обязан дать миру пригодное для всех мировоззрение. Более того, мудрец сам не имеет какого-либо раз навсегда определенного мировоззрения — его мировоззрение все время изменяется. Неизменно для него лишь то, что он смотрит на свою жизнь как на некоторую целостность и на живое взаимодействие с универсумом и в этом процессе остается самим собой. Таким образом, последним словом этого философствования о мире и жизни является истинное и благородное жизнеутверждение...

Тем самым натурфилософия подтверждает, что она не может создать этику.

У философов меньшего масштаба натурфилософия пребывает еще во власти самообмана. Обычный натурфилософский монизм, величие которого состоит в том, что он является выражением элементарного стремления к истине в эпоху, жаждущую этой истины, продолжает еще надеяться, что способен каким-то образом создать этику на основе своего понимания сущности жизни, развития жизни от низшего к высшему, на основе внутренней связи индивидуальной жизни с жизнью универсума. Характерно, однако, что представители подобного монизма в своих поисках этики идут различными путями. Во взглядах на этику обычной естественнонаучной натурфилософии господствуют удивительная беспомощность и беспорядочность. Многие ее представители пытаются использовать понимание нравственного как единения с универсумом, которое мы находим у стоиков или у Спинозы. Некоторые из них испытывают влияние Ницше и полагают, что истинная этика есть высшее, аристократическое жи-

знеутверждение, не имеющее ничего общего с требованиями «демократической» социальной этики¹. Другие же, подобно И. Унольдуну в книге «Монизм и его идеалы» (1908), пытаются объединить натурфилософию и этику, считая, что социально целесообразная деятельность людей является конечным результатом развития органического мира. Встречаются также и естественнонаучные натурфилософы, которые удовлетворяются тем, что компилируют всеобщую этику из того, что обычно считается моралью, и затем пытаются представить ее как продукт натурфилософии. В книге *Эрнста Геккеля* (1834—1919) «Мировые загадки» (1899) подобная этика пристроена в виде кухни к дворцу натурфилософии. Фундаментальный принцип монистического учения о нравственности изложен в ней как равноправие эгоизма с альтруизмом, как их равновесие. Оба являются естественными законами. Эгоизм служит целям самосохранения индивида, альтруизм — рода. Этот «золотой нравственный закон» предлагается считать равноценным тому, который был высказан Иисусом и другими моралистами до него в форме требования — возлюби ближнего, как самого себя. Разбавленный водой Спенсер подается под маркой христианства.

Неумолимое развитие мышления приводит к тому, что философия на рубеже XIX и XX столетий или продолжает разрабатывать надэтическое мировоззрение, или находит себе прибежище в этических руинах. Великая немецкая спекулятивная философия начала XIX столетия является прелюдией к ее финалу. В то время этическое мировоззрение утверждает в спекулятивной натурфилософии. При этом оно, как это произошло у Гегеля, становится надэтическим. Позднее этика полагает, что она может обосновать себя «естественнонаучно» через психологию, биологию и социологию. Но по мере того как она это делает, ее усердие ослабевает. Позже, когда в результате развития естественных наук и в результате внутренних перемен в философии натурфилософия, оформляющаяся в полном согласии с научным наблюдением природы, становится единственно возможной философией, этика вновь пытается обосновать себя в рамках натурфилософии, обнимающей собой мир в целом. Однако натурфилософия в состоянии объяснить смысл жизни как развитие и совершенствование жизни лишь частично. Поэтому этика должна искать пути объяснения совершенствования жизни как чего-то, совершающегося в рамках этических идей. К этой цели стремится современная философия, идя самыми различными путями, однако она никогда не достигает ее.

Пытаясь обрести основу в натурфилософии, с тем чтобы создать властно требуемое временем убедительное этическое мировоззрение, этика так или иначе оказывается на краю гибели. Если же она действительно стремится каким-то образом предстать как естественное развитие жизни, то ее характер изменяется, и она фактически перестает быть этикой. В другом варианте она вообще исчезает — так было у Кейзерлинга, у которого этика уступила место надэтическому мировоззрению; так было у Бергсона, у которого этика не беспокоила натурфилософию никакими нравственными проблемами.

Таким образом, солнце этики нашего поколения заволокло тяжелыми тучами. Черной тучей навинулась натурфилософия. Надэтическая и неэтическая философия заполнила наш разум, подобно потоку воды, с шумом заливающего поля и луга. Эта философия причиняет страшные разрушения там, где не представляют подлинных размеров катастрофы, чувствуя лишь, что дух времени отменяет все нравственные нормы.

¹ См., например: Braun O. Monismus und Ethik. — In: "Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter", 1. Bd., 1908. Убожество этой этики становится очевидным сразу, как только автор начинает излагать ее содержание.

Повсюду вырастают учения о культуре, полностью отрицающие этику. Совершенно непонятным образом общество начинает благосклонно относиться к теориям, провозглашающим относительность всех этических норм, и к идеям антигуманности. Оторванная от этического желания, вера в прогресс постепенно выхолащивается. В конце концов она становится только фасадом, за которым скрывается пессимизм. Пессимизм общества находит свое выражение в том, что требования духовного прогресса общества и человечества не принимаются более всерьез. Мы привыкли к тому, что высокие надежды предыдущих поколений предаются осмеянию. Мы лишились истинного миро- и жизнеутверждения, проникающего в глубины духовной сущности людей. Мы боимся признаться себе в том, что уже многие десятилетия наши души разъедает ржавчина пессимизма.

Беспомощно наблюдаем мы крушение материальной и духовной культуры, лишенные этических идеалов прогресса и отданные во власть текущих событий.

Новое время сделало такой большой вклад в развитие культуры только благодаря вере в оптимистически-этическое мировоззрение. Но мышление не способно было обосновать это мировоззрение как составляющее суть вещей, и в итоге мы, сознательно или бессознательно, пришли к состоянию полного отсутствия мировоззрения, к состоянию пессимизма, отсутствия самых элементарных этических убеждений и очутились на краю гибели.

Однако оптимистически-этическое мировоззрение столь же далеко от объявления о своем банкротстве, как далеки от объявления финансового банкротства нынешние разрушенные государства Европы. Но как во втором случае фактические банкротство обнаруживается в том, что бумажные деньги теряют свою ценность, так и в случае с этикой банкротство дает о себе знать в том, что истинные и глубокие идеалы культуры теряют постепенно свою власть над людьми.

XVII. Новый путь

Величие европейской философии в том, что она стремилась создать оптимистически-этическое мировоззрение, слабость же ее в том, что она всегда торопилась найти для него обоснование, не пытаясь уяснить себе сначала трудности подобного обоснования. Задача нашего поколения — продолжить углубленные поиски истинного и полноценного мировоззрения и положить конец прозябанию человечества, лишённого мировоззрения.

Наше время бессмысленно бьется, как упавшая лошадь, запутавшаяся в постромках. Оно стремится решить трудные проблемы, с которыми встретилось, с помощью чрезвычайных мер и новой организации. Напрасно. Упавшая лошадь может подняться на ноги только тогда, когда с нее снимут всю сбрую и дадут выпрямить голову. Наш мир поднимется на ноги, когда поймет, что его выздоровление зависит не от каких-либо мероприятий, а от новых идей.

Но путь к новым убеждениям людям укажет только истинное и полноценное мировоззрение.

Единственным полноценным мировоззрением является оптимистически-этическое мировоззрение. Его возрождение зависит от нас. Сможем ли мы доказать его истинность?

Все значение этой проблемы подтверждается историей борьбы мыслителей, которые на протяжении столетий пытались доказать необходимость оптимистически-этического мировоззрения, но вновь и вновь подпадали под власть недолговечных иллюзий, считая, что им удалось это сделать. Мы теперь мо-

жем отдать себе отчет в том, почему те или другие, казавшиеся перспективными попытки оканчивались и не могли не окончиться неудачей. Поняв это, мы будем застрахованы от заблуждений и неудач при поисках единственно правильного пути.

Общим итогом прежних поисков является признание того, что оптимистически-этическое толкование мира, с помощью которого намеревались обосновать оптимистически-этическое мировоззрение, неосуществимо. А казалось бы, что может быть логичнее и естественнее подобного согласного звучания смысла жизни и смысла бытия! Так заманчиво объяснить собственное существование ссылкой на сущность и значение мира! Дорога, по которой мы так просто взбираемся на гребень предгорья, кажется нам ведущей к вершинам познания — и, только поднявшись выше, мы видим, что она обрывается перед пропастью.

Мысль о том, что смысл человеческой жизни может быть постигнут только в рамках смысла всего мира, представляется настолько очевидной, что даже постоянные неудачи при попытках ее обоснования не в силах поколебать веру в нее. В таких случаях полагают лишь, что неверно взяли за дело. Поддавшись влиянию теории познания, мы пытаемся преуменьшить реальность мира, чтобы потом легче было с ним расправиться. У Канта, спекулятивной философии и у некоторых представителей «спиритуалистической» популярной философии, имеющей хождение вплоть до настоящего времени, сохраняется надежда достичь цели путем комбинации гносеологического и этического идеализма. Поэтому философия, изложенная в академических учебниках, энергично выступает против непосредственного мышления, которое намерено создать мировоззрение, не получив при этом крещения у Канта пламенем огня и святым духом. Но и это предприятие тщетно. Изошренные и хитроумные попытки оптимистически-этического толкования мира столь же безуспешны, сколь и самые наивные. То, что наше мышление пытается выдать за познание, на деле оказывается всего лишь неоправданной интерпретацией мира.

Однако против такого обвинения мышление борется с мужеством отчаяния, так как оно боится оказаться беспомощным перед проблемой жизни. Какой же смысл мы должны будем придать человеческой жизни, если мы заранее откажемся от познания смысла мира?! Но мышлению не остается ничего иного, как примириться с фактами.

Бесперспективность попытки вывести смысл жизни из смысла бытия определяется прежде всего тем, что в мировом процессе не обнаруживается той целесообразности, которая могла бы подчинить себе деятельность человека и человечества. На одной из самых маленьких планет одного из миллионов созвездий на протяжении короткого отрезка времени живут человеческие существа. Сколько еще они будут жить? То или иное повышение или понижение температуры Земли, колебание оси созвездия, поднятие уровня моря или изменение состава атмосферы могут послужить причиной гибели человечества. Может случиться, что и сама Земля, подобно целым космическим мирам, погибнет в результате какой-либо катастрофы во Вселенной. Мы не знаем, что человек означает для Земли. Насколько же тщетными перед лицом универсума оказываются наши попытки придать смысл бесконечному миру, — смысл, исходящий от человека и направленный только на объяснение его жизни!

Дело не только в этой колоссальной диспропорции масштабов универсума и человека. Конечно, уже одно это свидетельствует о невозможности логически оправданного включения целей человечества в универсум. Однако такая попытка обречена на провал еще и потому, что нам не удалось открыть всеобщей целесообразности мирового процесса. Все, что мы обнаруживаем целесообразного в мире, оказывается лишь изолированной целесообразностью.

При воспроизведении и поддержании определенной формы жизни природа

действует удивительно целесообразно. Но из этого обстоятельства никак нельзя сделать вывод о том, что природа способна соединить все эти отдельные цели во всеобщую целесообразность. Природа не пытается объединить отдельные жизни во всеобщей жизни. Она представляет собой удивительно творческую и одновременно бессмысленно разрушительную силу. Мы беспомощны перед ней. Осмысленное и бессмысленное в осмысленном — вот сущность универсума.

Европейская философия пыталась игнорировать эти элементарные истины. Больше она этого делать не может. Бесплезно даже пытаться продолжать это делать. Факты сами сделали свой вывод. Оптимистически-этическое мировоззрение господствует еще как догма, но люди не имеют больше морали миро- и жизнеутверждения, которую можно было бы вывести из этого мировоззрения. Люди охвачены чувством беспомощности и пессимизма, хотя они и не признаются в этом самом себе.

Нам не остается ничего другого, как сознаться в нашем непонимании мира: он для нас сплошная загадка. Наше познание разъедает скепсис.

И если до сих пор мышление пыталось как-то связать мировоззрение и жизневоззрение, то сейчас мы охвачены скептическим пониманием жизни. Действительно ли мировоззрение тянет на буксире жизневоззрение и, погибая, должно ли оно увлечь за собой на дно также и жизневоззрение? Не приказывают ли обстоятельства разрубить буксирный трос и попытаться заставить жизневоззрение идти самостоятельным ходом?

Этот маневр не так уж неожидан, как кажется. Когда философы полагали, что выводят жизневоззрение из мировоззрения, они не замечали, что в действительности их отношение было обратным, поскольку мировоззрение они строили по образцу жизневоззрения. То, что они выдавали за философию мира, на самом деле было интерпретацией мира через жизневоззрение.

Поскольку жизневоззрение европейского мышления было оптимистически-этическим, то и мировоззрению, вопреки фактам, был придан такой же характер. Воля мыслителей бессознательно насильствовала познание. Жизневоззрение выступало в роли суфлера, мировоззрение — в роли актера. Следовательно, утверждение о том, что жизневоззрение происходит от мировоззрения, было фикцией.

У Канта это бессознательное насилие над познанием проводится уже методически. Его учение о «постулатах практического разума» означает не что иное, как предоставление воле решающего слова в последних показаниях мировоззрения. Кант проделывает это так ловко, что создается впечатление, будто воля не навязывает познанию своей власти, а оно само добровольно признает ее и принимает со всеми подобающими парламентскими атрибутами. Он поступает так, как будто призван теоретическим разумом, чтобы придать возможным в себе истинам действительности логически необходимую истинность.

У Фихте воля диктует познанию свое мировоззрение, не прибегая при этом ни к какому дипломатическому искусству.

С середины XIX столетия в естественных науках возникает направление, которое вообще уже не требует, чтобы мировоззрение сообразовывалось с научно установленными фактами. Ценные идеи традиционного мировоззрения должны оставаться в силе, даже если они и не соответствуют данным познания мира. С момента, когда *Дюбуа-Реймон* (1818—1896) опубликовал свои лекции «О границах познания природы» (1872), представители естественных наук начинают считать хорошим тоном признавать себя некомпетентными в вопросах мировоззрения. Постепенно возникает модное учение о двоякой истине. Наиболее яркое выражение это направление находит в «Союзе Кепле-

ра», основанном в 1907 году представителями естественных наук. Они заходят так далеко, что объявляют приемлемыми даже некоторые мировоззренческие положения в формулировках церковных авторитетов. Это новое учение о двоякой истине получило свое философское обоснование в теории ценностных суждений. *Альбрехт Ричль* (1822—1889) и его последователи пытались доказать правомерность религиозного мировоззрения наряду с естественнонаучным. Следует заметить, что любая религия, стремящаяся сохранить свой философский ореол, прибегает к подобному рода приемам. В философии прагматизма *Уильяма Джеймса* (1842—1910) полунаивно, полущинично признается, что воля сама создает постулаты мировоззрения.

Нельзя не признать тот факт — а после Канта это признавалось в самых различных вариантах, — что многие положения мировоззрения берут свое начало в воле, сформированной под влиянием определенных убеждений. Разрушение чувства истинности, производимое теперь не по наивности, а полусознательно путем искусной интерпретации мира, играет роковую роль в мышлении нашего времени.

Но зачем же продолжать творить эту несправедливость и держать познание в подчинении у воли с помощью темных сил тайной полиции? Мировоззрения, рожденные в такой ситуации, как правило, являю собой жалкое зрелище. Волю и познание надо поставить в честные отношения друг к другу.

В том, что раньше называли мировоззрением, объединены два воззрения — на мир и на жизнь. До тех пор пока можно было питать иллюзии относительно того, что оба этих воззрения живут в гармонии и дополняют друг друга, не было никаких поводов возражать против такого союза. Но теперь, когда уже нельзя больше скрыть их несовместимость, необходимо отказаться от всеобщего понятия мировоззрения, органически включающего в себя жизневоззрение. Мы не можем теперь наивно полагать, что жизневоззрение порождается воззрением на мир. Мы не можем больше втайне возводить жизневоззрение в мировоззрение. Мы переживаем поворотный момент в мышлении. Наступило время суровой критики, которая должна освободить нас от прежней наивности и недобросовестности. Мы должны решиться предоставить жизневоззрению и воззрению на мир свободу и затем начать откровенную полемику между ними. Мы должны признать, что с жизневоззрением, состоящим из убеждений, рожденных нашей волей к жизни, но не подтвержденных данными познания мира, мы выходим за границы того, что образует наше мировоззрение.

Этот отказ от мировоззрения в старом смысле, то есть от единого, замкнутого в себе мировоззрения, вызывает болезненную реакцию нашего мышления. Мы оказываемся в состоянии раздвоенности, против которого постоянно внутренне восстаем. Но мы должны довериться фактам. Наша воля к жизни поставила перед собой невыполнимую задачу, и она не смогла вновь обрести себя в своих здоровых убеждениях и в многообразной воле к жизни, как она проявляется в мире. Мы надеялись создать себе жизневоззрение из фактов познания мира. Но нам суждено жить убеждениями, которые рождаются из внутренней необходимости.

В старом рационализме разум пытался обосновать мир. В новом он поставил себе цель объяснить волю к жизни, заложенную в нас. Таким образом, мы вновь возвращаемся к элементарной философии, которая занимается вопросами миро- и жизневоззрения, непосредственно интересующими человека, и которая пытается объяснить и поддержать жизнеспособность рождающихся у нас идей. Мы хотим вновь обрести силу для этического миро- и жизнеутверждения в жизневоззрении, опирающемся на самое себя и откровенно полемизирующем с познанием мира.

XVIII. Обоснование оптимизма через понятие воли к жизни

Мы должны решить две задачи: во-первых, перейти от наивного миро- и жизнеутверждения к глубоко осознанному и, во-вторых, от этических побуждений перейти к созданию логически стройной этики.

Углубленное миро- и жизнеутверждение состоит в том, что мы обладаем волей сохранять жизнь и все существующее, если оно каким-либо образом подвластно нам, и рассматривать жизнь как высшую ценность. Оно требует от нас признания идеалов материального и духовного совершенствования людей, общества и человечества и постоянного руководства ими в своей деятельности и стремлениях. Оно не разрешает нам ограничиваться в своих действиях только самими собой, но требует от нас, чтобы мы проявляли живой и деятельный интерес ко всему, что совершается вокруг нас. Всегда и везде проявлять беспокойный интерес к миру и не искать покоя в самоуглублении — вот к чему обязывает нас глубочайшее миро- и жизнеутверждение.

Мы начинаем свой жизненный путь преисполненные непосредственного миро- и жизнеутверждения. Воля к жизни, заложенная в нас, дает это нам как нечто само собой разумеющееся. Но когда пробуждается сознание, то всплывают вопросы, превращающие все, ранее бывшее само собой разумеющимся, в проблемы. В чем смысл твоей жизни? Что тебе надо в мире? Возникающая при этом полемика между познанием и волей к жизни обрушивает на человека множество противоречивых фактов. Факты говорят о том, что жизнь манит нас тысячью ожиданий, из которых почти ни одно не исполняется. А исполненное желание чаще всего приносит разочарование, ибо только ожидаемая радость есть истинная радость; в исполненном желании скрывается уже нежелание. Беспокойство, разочарование и страдания — вот наша участь в том коротком отрезке времени, который лежит между нашим рождением и смертью. Дух пребывает в беспощадной зависимости от тела. Наша жизнь находится во власти бессмысленных событий и может быть уничтожена в любой момент. Воля к жизни дает мне стимул к действию. Но деятельность моя подобна действиям того, кто пашет море плугом и сеет семена в борозды волн. Чего достигли те, кто действовал до меня? Какое значение имело то, к чему они стремились, для бесконечного мира? Обманом воля к жизни стремится склонить меня к тому, чтобы я продолжал влачить свою жизнь и давать жизнь новым существам, которым уготована та же жалкая участь, что и мне, и таким образом способствовать этой вечной игре.

Мысли, на которые наталкивается воля к жизни, когда она начинает размышлять, имеют крайне пессимистический характер. Не случайно, что все религиозные учения, за исключением китайского, были в большей или меньшей степени пессимистическими и никогда не обольщали человека обещанием счастья в земной жизни.

Кто в силах остановить нас и не дать воспользоваться свободой, чтобы закончить с жизнью? Каждому мыслящему человеку знакомы эти мысли. Они захватывают нас еще сильнее, когда мы думаем о том, что все люди ломают голову над загадками бытия, хотя и не всегда говорят об этом.

Что же заставляет нас, находящихся в здравом рассудке, отвергать мысль о том, чтобы покончить с жизнью? Инстинктивное противодействие этому акту. Воля к жизни сильнее, чем пессимистическое убеждение. Инстинктивное благоговение перед жизнью подавляет все другое, ибо мы суть воля к жизни...

Даже наиболее последовательное пессимистическое мировоззрение брахманизма делает уступку воле к жизни, одобряя добровольную смерть только тогда, когда человек уже прожил значительную часть своей жизни. Будда идет

еще дальше. Он осуждает насильственный уход из жизни и требует, чтобы сначала умерла в человеке его воля к жизни.

Таким образом, всякий пессимизм непоследователен. Он не распахивает двери свободе, а делает уступки фактам жизни. Пессимистическая индийская философия пыталась при этом сделать меньше всего уступок и поддерживала неосуществимую фикцию чистой жизни, отрешенной от всего того, что происходит в мире. В европейской философии, где расхождение между волей к жизни и пессимистическими воззрениями несколько приглушено и затуманено, потому что официальная мораль пронизана оптимистическими идеями, эти уступки еще больше. Возникает бездумная воля к жизни, которая заставляет человека брать как можно больше счастья от жизни, не осознавая при этом, зачем оно ему, собственно, нужно.

Причем совершенно не важно, в какой степени сохраняется мораль миро- и жизнеутверждения. Там, где люди не вырабатывают глубокой морали миро- и жизнеутверждения, существует менее глубокая, но не менее жизнеспособная и истинная воля к жизни.

Обычно мышление отнимает у воли к жизни силу непосредственности, цельности, но не дает взамен никакой другой идеи, в которой она могла бы почерпнуть новые, свежие силы. Такая воля сохраняет еще жизненную энергию, но уже не способна преодолеть пессимизм. Родник превращается в болото.

Это и есть чувство, определяющее жизнь человека, хотя он и не признается себе в этом. Люди скудно питаются этим жалким счастьем и теми тщеславными идеями, которые они получили при рождении. Они бредут по дороге жизни, поддерживаемые сознанием навязанного им элементарного долга.

Иногда их воля к жизни испытывает состояние опьянения. Сияние весеннего солнца, цветущие деревья, бегущие облака, колышущиеся поля — все это возбуждает их. Многообразная воля к жизни, обнаруживающаяся в этих прекрасных картинах, увлекает и людей. Охваченные ликованием, они хотят слиться с этой колоссальной симфонией, которую слышат вокруг. Мир кажется им в этот момент прекрасным... Но опьянение проходит. Теперь этот шум, который раньше казался им музыкой, звучит как диссонанс. Красота природы омрачается страданиями, которые они наблюдают повсюду. Они вновь начинают понимать, что находятся в положении людей, потерпевших кораблекрушение, гонимых ветром по бескрайнему морю. Волны то швыряют их лодку в пучину, то выбрасывают на гребень волны, и они видят то солнце, то черные тучи.

Они пытаются теперь убедить себя, что в том направлении, куда их гонят ветры, лежит земля. Воля к жизни ослепляет их сознание, принуждая его создавать такую картину мира, которая отвечает ее надеждам. Воля заставляет сознание начертить карту, которая подтверждала бы надежду людей увидеть землю. Тогда они вновь принимаются усиленно грести, пока не опускают от усталости руки и не разочаровываются в морском миреже...

Такой путь совершает воля к жизни, лишенная идеи.

Так что же остается делать воле к жизни: бездумно плыть дальше или погибнуть в пучине безвыходного пессимизма? Нет. Конечно, воля к жизни плывет по бескрайнему морю. Но она должна поднять паруса и взять твердый курс.

В роли потерпевшего кораблекрушение выступает воля к жизни, стремящаяся познать мир; в роли смелого морехода — воля к жизни, стремящаяся познать самое себя.

Воля к жизни не обречена влачить жалкое существование в тех условиях, которые создает ей плохое, остающееся неудовлетворительным знание мира.

Она может питаться жизненными соками, которые находятся в ней самой. Познание, которое я приобретаю благодаря своей воле к жизни, богаче, чем познание, добываемое мною путем наблюдений над миром. В моей воле к жизни таятся такие ценности, она побуждает меня к такому отношению к миру и к жизни, которые не находят себе оправдания в мышлении о мире и бытии. Зачем же тогда заставлять волю к жизни познавать мир или поступать еще более бессмысленно — возводить познание мира на уровень воли к жизни? Будет правильно и понятно, если мы станем рассматривать идеи, заложенные в воле к жизни, как высшее и самое авторитетное познание.

Мое знание о мире есть знание внешнее, а потому всегда несовершенное. Знание же, полученное моей волей к жизни, непосредственно определяется сокровенными стимулами жизни, такой, какова она есть.

Высшим знанием, следовательно, является знание о том, что я должен доверять моей воле к жизни. Это дает мне в руки компас для плавания, которое я должен совершить ночью и без карты. Поэтому стремление прожить жизнь правильно, возвышенно и благородно является естественным. Всякое принижение воли к жизни — это заблуждение или явление патологическое.

Сущностью воли к жизни является ее стремление прожить жизнь. В ней заключена внутренняя сила, заставляющая ее осуществить свою цель как можно совершеннее. В цветущем дереве, в изумительных формах медузы, в стеблях травы, в кристаллах — повсюду она стремится достичь присущего ей совершенства. Во всем, что существует, действует сила, стремящаяся к идеалу. В нас, существах свободных, мыслящих и способных к целесообразной деятельности, стремление к совершенству развито настолько сильно, что мы испытываем неудержимое желание достичь высшей материальной и духовной ценности в нас самих и во всем подвластном нам бытии.

Мы не знаем, каким образом возникло в нас это стремление. Но оно дано нам вместе с жизнью. Мы должны следовать этому стремлению, если хотим оставаться верными таинственной воле к жизни, заложенной в нас.

Когда же воля к жизни переживает кризис, пытаюсь осмыслить непосредственно данную ей идею миро- и жизнеутверждения, то мышление должно помочь ей, заставив ее продумать все идеи, заложенные в ней, и подчиниться им. Решающим фактором для судьбы нашего бытия является то, что воля к жизни становится в нас истинной для себя самой и остается навсегда таковой, что она не обедняется, а, наоборот, развивается в совершенную жизненность.

Когда воля к жизни ясно осознает себя, то она одновременно поймет, что может положиться только на себя. Ее задача — стать независимой от мира. Познание мира может ей подсказать, что ее стремление поднять собственную жизнь и все подвластное ей живое на высшую ступень в масштабах всего мирового процесса по меньшей мере проблематично. Она в этом не обманывается. Ее миро- и жизнеутверждение включает свой смысл в себе самом. Оно порождается внутренней необходимостью и довольствуется этим. Только через призму этой идеи мое существование приобщается к целям таинственной, универсальной воли к жизни, обнаружением которой я являюсь. В углубленном миро- и жизнеутверждении я испытываю благоговение перед жизнью. Сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию.

Благоговение перед жизнью вызвано влиянием бесконечной, неисчерпаемой, все увлекающей воли, на которой держится все сущее. Она поднимает нас над всяким познанием вещей и уподобляет нас дереву, не боящемуся никакой засухи, так как оно посажено у ручья. Всякое жизнелюбивое смирение берет начало в этом благоговении перед жизнью и в его наполненности идеалами.

В благоговении перед жизнью кроется и смиренность в самом элементарном и самом глубоком смысле, не отягощенном еще познанием мира. Чувство светлого всепрятия рождается только внутренней необходимостью и поэтому не спрашивает о конце.

Но и воля к жизни, ставшая сознательной и пришедшая к глубокому миро- и жизнеутверждению, также стремится к счастью и добивается успеха, ибо воля к жизни есть воля к осуществлению идеалов. Однако она не живет только этим счастьем и успехами. Если ей выпадает счастье, то она рада этому и благодарно принимает его. Но она полна решимости действовать и тогда, когда ей отказывают в счастье и успехе. В этом случае она подобна тому пахарю, который сеет, не рассчитывая собрать урожай.

Воля к жизни — не пламя, которое постоянно нуждается в топливе благоприятных событий. Она горит чистым светом и тогда, когда использует лишь свои внутренние ресурсы. Даже когда события обрекают ее на страдания, она не перестает быть деятельной волей. В глубоком благоговении перед жизнью воля к жизни придает ценность нашему существованию даже тогда, когда, согласно обычным представлениям, оно утратило уже всякий смысл, ибо и в этом существовании она переживает свою свободу от мира. Мир и спокойствие излучает тогда человек и приобщает других людей к таинству, заключающемуся в том, что все мы в своих действиях и страданиях должны сохранять свободу для того, чтобы правильно прожить жизнь.

Истинное смирение не означает усталость, а скорее тихий триумф, который празднует воля к жизни, испытывающая тяжелое давление жизненных обстоятельств. Такое смирение расцветает только на почве глубокого миро- и жизнеутверждения.

Итак, наша жизнь есть вечная полемика нашей воли к жизни с миром, — полемика, в которой мы постоянно отстаиваем тезис о том, что никогда не согласимся на принижение воли к жизни. Никогда не кончится в нас борьба между оптимизмом и пессимизмом. Мы все время идем по краю пропасти пессимизма. Если то, что мы переживаем в нашей собственной жизни или в истории человечества, угнетающе действует на нашу волю к жизни и лишает нас чувства бодрости, мы можем потерять опору и вместе с оторвавшимся камнем скатиться в пропасть. Но, зная, что внизу нас ожидает смерть, мы вновь нащупываем надежную тропу...

Пессимизм овладевает нами подобно тому, как коварное блаженство покоя охватывает человека, падающего в изнеможении в снежный сугроб. Не надо ничего ждать, не надо стремиться к тому, к чему призывают нас идеалы осознанной воли к жизни! Исчезает всякое беспокойство там, где мы можем устало отдаться покою!.. Голос познания нежно уговаривает наши желания приспособляться к фактам....

О, этот роковой покой, который убивает людей, человечество, культуру!

И вот когда мы думаем, что загадки, которыми мы окружены, уже не могут больше причинить нам страданий, вновь появляется сфинкс и преподносит еще одну страшную загадку, которая грозит окончательным уничтожением воли к жизни. Но, даже содрогаясь от ужаса перед этой необъяснимой загадкой, мы должны уметь отрешиться от нее.

Пессимистическое познание преследует нас до последнего вздоха. Поэтому так важно, чтобы воля к жизни наконец раз и навсегда освободилась от понимания мира и выработала в себе навык самосохранения и убеждение в том, что она должна руководствоваться всегда только тем, что заложено в ней самой. То с отчаянием, то отважно идет воля к жизни своим путем в бесконечном хаосе загадок, выполняя свое сокровенное предназначение и достигая единения с бесконечной волей к жизни.

XIX. Проблема этики в свете истории этики

Мышление, проникающее в сущности вещей, всегда приходит к идее непоколебимого миро- и жизнеутверждения. Теперь следует попытаться разработать этику. А для того, чтобы предостеречь себя от всяких случайностей, необходимо из прежних этических учений взять все ценное, что в них имеется.

Чему учит история этики?

Самым общим результатом рассмотрения истории этики является признание того, что этическая мысль всегда стремилась открыть всеобщий основной принцип нравственного.

Основной принцип нравственного должен быть обоснован с логической необходимостью и давать возможность человеку вести непрерывную, живую и конкретную полемику с действительностью.

Выдвинутые ранее основные принципы нравственного абсолютно неудовлетворительны. Это очевидно, потому что они никогда не были доведены до конца без того, чтобы не оказаться в тисках парадоксов или не утратить этический смысл.

Античное мышление понимало нравственное как доставляющее удовольствие с точки зрения разума. Но ему не удалось выработать, исходя из этой точки зрения, этику активного самоотречения. Втиснутое в рамки эгоистически-альтруистических норм, оно закончилось этически окрашенной моралью смирения.

Этическое мышление нового времени было с самого начала социально-утилитаристским. Для него было само собой разумеющимся, что каждый индивид жертвует собой ради других людей и ради общества в целом. Когда же мышление нового времени пытается действительно обосновать и довести до конца эту самую собой разумеющуюся этику самоотречения, оно приходит к странным, по существу противоречивым, выводам. То вдруг самоотречение оказывается у него утонченным эгоизмом; то оборачивается чем-то навязанным индивиду силой или воспитанным в нем обществом; то, как у Бентама, из идей господствующих в обществе, становится его убеждениями; то преподносится как инстинкт, которому человек повинуетя. Первый вариант неосуществим, второй, третий и четвертый — неудовлетворительны, так как привносят этику в человека извне. Последний вариант заводит в тупик. Если самоотречение есть действительно инстинкт, то тогда надо объяснить, каким образом на него может влиять мышление и каким образом этот инстинкт превращается в разумную, всестороннюю и добровольную деятельность — а только в этом случае он может быть признан как этический принцип. Утилитаризм вообще не видит этой своей внутренней проблемы, не говоря уже о том, чтобы решать ее. Он слишком спешит получить практические результаты. Наконец, он отдаёт себя во власть биологии и социологии, приобретая форму бурно развивающейся и развиваемой морали стадного животного. Тем самым он ставит себя окончательно ниже уровня действительной этики.

Хотя этика самоотречения исходит из самых элементарных и самых существенных вопросов этики, все же ей не удается достичь более или менее удовлетворительного уровня. Кажется, что она уже близка к пониманию сущности основного принципа нравственного, но она всегда проходит мимо него.

Наряду с этими двумя вариантами этики — этики как стремления к доставляющему удовольствию с точки зрения разума и этики самоотречения ради ближнего и общества — появляется третья этика: этика как стремление к самосовершенствованию. В этой этике слишком много смелого и абстрактного. Она гордо отказывается исходить из общепринятого содержания этического, как это делал утилитаризм, и ставит мышлению противоположную зада-

чу — вывести содержание этики из стремления к самосовершенствованию.

Платон, первый представитель этики самосовершенствования на Западе, и Шопенгауэр хотели решить эту задачу подобно индусам, то есть путем возведения идеи миро- и жизнеотрицания в основной принцип этического. Но из этого ничего не получилось. Доведенная до своего логического завершения, идея миро- и жизнеотрицания не только не создает этику, а, наоборот, ликвидирует ее.

Кант, современный реставратор этики самосовершенствования, выдвинул понятие абсолютного долга, не вложив в него никакого содержания. Тем самым он продемонстрировал свое бессилие и неспособность создать этику, основанную на стремлении человека к самосовершенствованию.

Если этика самосовершенствования действительно намерена обосновать свое содержание, то она должна искать его или в миро- и жизнеотрицании, или в высшем миро- и жизнеутверждении. Первое исключается, значит, остается только второе.

Спиноза интерпретировал высшее миро- и жизнеутверждение как осознанное возвышение в универсуме. Тем самым его попытка создать действительную этику потерпела неудачу, он смог обосновать лишь идею этически окрашенного смирения. Шлейермахер приложил много искусства, чтобы этой этической окраске придать более жизнерадостный тон. Ницше избегал идти по пути морали смирения, но пришел к идее миро- и жизнеутверждения, причем с этическим содержанием только в той степени, в какой она согласуется с идеей стремления к самосовершенствованию.

Единственным философом, которому до определенной степени удалось придать принципу самосовершенствования этический смысл в рамках морали миро- и жизнеутверждения, был И. Г. Фихте. Результат, однако, не представлял особой ценности, так как в качестве предпосылки принималось основанное на недозволенных спекуляциях оптимистически-этическое понимание сущности универсума и отношения к нему человека.

Таким образом, этика самосовершенствования не в состоянии была дать основному принципу нравственного удовлетворительное этическое содержание. Этика же самоотречения не в состоянии была прийти от содержания этики к логически обоснованному основному принципу нравственного.

Попытка античных философов представить этику как мораль доставляющего удовольствие с точки зрения разума для нас не имеет сейчас никакого значения, ибо слишком очевидно, что эта этика совершенно не признает загадки самоотречения и не может ее решить. Итак, речь может, по существу, идти только о двух, причем резко противоположных, вариантах этики — об этике, признающей в качестве своего содержания идею самоотречения и идущей от него к этике самосовершенствования, и об этике, исходящей из идеи самосовершенствования и стремящейся обосновать самоотречение в качестве логически необходимого содержания самосовершенствования.

Можно ли достичь синтеза этих двух вариантов этики? Другими словами — так ли соотносятся друг с другом понятия самоотречения и самосовершенствования, что одно включает в себя другое?

Если до сего времени не было выявлено их внутреннее единство, то не потому ли это произошло, что предыдущий анализ понятий самоотречения и самосовершенствования не был достаточно глубок и широк?

Прежде чем пытаться рассмотреть глубоко и всеобъемлюще понятия самоотречения и самосовершенствования, необходимо еще раз проанализировать, к каким результатам пришли европейские этические школы.

Прежде всего необходимо признать, что этика ничего полезного не может получить от гносеологии. Преуменьшение реальности чувственного мира при-

несло ей кажущийся успех. Мышление надеялось подкрепить оптимистически-этическое толкование мира возможностью его спиритуализации. Но потом выяснилось, что этику так же невозможно вывести из этического толкования мира, как невозможно обосновать миро- и жизнеутверждение оптимистической интерпретацией мира. Выяснилось, что в этом загадочном мире этика может обосновать себя только собой. Теперь необходимо раз и навсегда понять бесполезность всех попыток соединить этический и гносеологический идеализм. Этика может оставить в покое пространство и время.

Она испытывает уважение к гносеологическим исследованиям сущности пространства и времени, но интересоваться ими не может. Она признает постоянное стремление духа к познанию, но при этом понимает, что результаты этого познания не могут затронуть существа миро- и жизневоззрения. Ей достаточно знать, что весь чувственный мир есть проявление определенных сил, то есть загадочной и многосторонней воли к жизни. В данном случае этика мыслит спиритуалистически. Материалистической же она остается постольку, поскольку утверждает такую взаимосвязанность явлений и сил, в которой воздействии на явление оказывает влияние на скрытую в этом явлении силу. Без этого обусловленного миром явлений воздействия воли к жизни на волю к жизни этика окажется беспредметной. Но этика при этом оставляет в стороне как неподведомственную ей задачу попытки исследовать, чем объясняется это отношение явлений и сил с точки зрения теории познания и вообще объяснимо ли оно. Как и естественные науки, этика пользуется здесь правом беспристрастности.

В этой связи интересно отметить, что именно у представителей естествонаучного материализма и встречается энтузиастический этический идеализм, в то время как представители спиритуалистической философии обычно были хладнокровными моралистами.

Из отказа этики от помощи гносеологического идеализма следует, что этика ничего не требует и ничего не ждет от спекулятивной философии. Она заранее отказывается от любого вида этического толкования мира.

Далее, из истории этики видно, что ее нельзя рассматривать просто как продолжение естественного процесса в человеке. В нравственном сознании человека естественный процесс оказывается в противоречии с самим собой. Природа знает только слепое жизнеутверждение. Воля к жизни, обнаруживающая себя в силах природы и в живых существах, стремится утвердить себя. Но в человеке это естественное стремление приходит в противоречие с некоторым другим его таинственным стремлением. Жизнеутверждение пытается вобрать в себя жизнеотрицание, с полным самоотречением служа другим живым существам и стремясь охранить их от невзгод или уничтожения, возможно, даже и путем самопожертвования.

Конечно, самоотречение играет определенную роль не только у людей. В качестве спорадического инстинкта оно проявляется в чувстве половой и родительской любви. В качестве постоянного инстинкта его можно наблюдать у некоторых представителей животного мира (муравьи, пчелы), являющихся несовершенными индивидуальностями ввиду того, что они бесполой. Эти явления содержат уже некоторый намек на скрытое в нравственном человеке переплетение жизнеутверждения и жизнеотрицания. Но они не объясняют его. Там, где обычно проявлялся спорадический инстинкт или инстинкт несовершенных индивидуальностей, и то только в рамках особых условий, требующих солидарности особей, теперь рождается постоянное, осмысленное, добровольное, безграничное чувство, с помощью которого индивиды намерены осуществить высокую идею жизнеутверждения. Как же это происходит?

Мы вновь оказываемся перед проблемой роли, которую играет мышление в становлении этики. Нечто, в зачатке существовавшее в инстинкте, подхватыва-

вається, розширяється і доводиться до совершенства. Оно поглинає зміст інстинкту і намагається здійснити його новим і послідовним способом.

Яким-то образом мислення грає роль при становленні життєутвердження. Оно побуждає волю до життя визнати і зрозуміти життєутвердження, проявляючись і виявляючись во всіх формах життя, як аналогію того життєутвердження, яке закладено в ній самій. На основі цього мироутвердження виникає життєотрицання як засіб для здійснення цього утвердження іншої життя. Етично не кожне життєотрицання само по собі, а тільки те, яке служить мироутвердженню і завдяки йому стає цілеспрямованим.

Етика є таємниче звучання трьох тонів, в якому життєутвердження і мироутвердження звучать як основний тон і квінта. Третьою є життєотрицання.

Далі, важливо з'ясувати, що ж дали пошуки величини інтенсивності і простору цього життєотрицання, яке знаходиться на службі мироутвердження. Спробували визначити цю величину об'єктивно. Напрасно. Суть самоотречення заключається в суб'єктивному і безмежному проявленні.

В історії етики завжди панував страх перед всім нерегульованим. Тому без кінця предпринимались спроби визначити самоотречення в межах раціонального. Але кожний раз це робилося за рахунок природності і життєвості етики. Життєотрицання залишається чимось ірраціональним і тоді, коли воно служить цілеспрямованості. Неможливо створити раз і назавжди встановлений рівень компенсації між життєутвердженням і життєотрицанням. Їх стосунки постійно напружені. І коли настає розрядка, це є ознакою того, що етика гине. По своїй природі етика є безмежний ентузіазм. Звичайно, цей ентузіазм виходить з мислення. Але логічно його не пояснити. Той, хто предпринймає подорож до істинної етики, повинен пам'ятати, що його може увлечь за собою водоворот ірраціонального.

С суб'єктивно-ентузіастическою сутністю етики зв'язана і неможливість перетворити етику моральної особистості в етику, придатну для суспільства. Здається само собою зрозумілим, що з правильної індивідуальної етики утвориться правильна соціальна етика і що одна продовжує другу подібно тому, як пригород служить продовженням міста. В дійсності ж співвідношення їх інше; вулиці однієї не переходять незаметно в вулиці іншої. Їх планування вироблялося за принципами, не зобов'язаним узгоджувати плани будівництва обох етик.

Етика моральної особистості індивідуальна, не регламентована і абсолютна. Етика ж, створена для процвітання суспільства, надіндивідуальна, регламентована і відносна. Тому моральна особистість не може безропотно підкорятися етиці суспільства, навпаки, вона перебуває в постійній полеміці з нею. Почти завжди вона змушена протестувати проти неї, оскільки вважає її значно нижче за свій рівень.

В кінці кінців між ними виникає антагонізм через різну оцінку поняття гуманності. Гуманність складається в тому, що людина ніколи не повинна приноситися в жертву якійсь-будь цілі. Етика моральної особистості намагається поважати гуманність. Етика суспільства не здатна на це.

Там, де людина поставлена перед альтернативою — або заради своїх інтересів пожертвувати щастям і навіть життям іншої людини, або погодитися на шкоду самому собі, — він завжди в стані виконати вимоги етики і вибере тим самим останній варіант. Суспільство ж мислить категоріями надіндивідуальними і переслідує цілі, що стоять над окремими особистостями, і тому не може в такій мірі, як індивідуальна етика, враховувати ін-

тересы счастья и жизни отдельного человека. Его этика в принципе антигуманна. Но люди постоянно оказываются в такой ситуации, когда должны выступать в качестве исполнительного органа общества. Здесь-то и возникает конфликт между обеими этическими системами. Для того чтобы добиться победы в этом столкновении, общество старается всячески ущемить авторитет этики нравственной личности, хотя втайне оно вынуждено признать ее превосходство. Этика общества хочет иметь рабов, которые бы не восставали.

Даже общество, этика которого стоит сравнительно высоко, представляет собой опасность для своих членов. Когда же становятся явственными дефекты этики общества и когда общество начинает оказывать к тому же слишком сильное духовное влияние на индивидов, тогда этика нравственной личности погибает. Такое явление мы наблюдаем в современном обществе, этическая совесть которого роковым образом заглушается биологически-социологической и националистической извращенной этикой.

Величайшим заблуждением прежнего этического мышления было непонимание и непризнание разнородности этики нравственной личности и этики, созданной в интересах общества. Оно всегда полагало, что обе этики можно и должно отлить из одного куска. Это привело к тому, что этика нравственной личности была принесена в жертву этике общества. С этим надо покончить. Надо ясно понять, что они находятся в конфликте друг с другом и конфликт этот не следует смягчать. Или этика нравственной личности доведет этику общества, насколько это возможно, до своего уровня, или она сама будет сведена до уровня этики общества.

Для предотвращения этого зла недостаточно внушить человеку, что в целях предупреждения духовного вреда он должен находиться в постоянном конфликте с этикой общества. Необходимо выработать такой основной принцип нравственного, который бы дал возможность нравственной личности последовательно и успешно отстаивать себя в полемике с этикой общества. Раньше не могли дать ей в руки это оружие, так как этика рассматривалась просто как широчайшее самоотречение ради общества.

Этика нравственной личности и этика, созданная обществом, не сводятся одна к другой и не являются равноценными. Подлинная этика есть только первая. Вторая не есть собственно этика. Мышление должно признать основной принцип абсолютной этики, если оно вообще хочет создать этику, так как оно не осознавало этого раньше, оно и не продвинулось в решении этого вопроса. Прогресс этики состоит в том, что мы смело решаемся оценивать этику общества пессимистически.

Этика, служащая интересам общества, по существу, означает, что общество апеллирует к сознанию индивида, чтобы добиться от него того, что не может навязать ему принуждением и законом. Этика общества сможет приблизиться к настоящей этике, только выяснив свое отношение к этике нравственной личности и приведя свои требования к индивиду в соответствие с нормами последней. В той мере, в какой общество принимает характер нравственной личности, его этика становится этикой нравственного общества.

Мышление вообще должно заняться вопросом о том, что же относится к этике, как связаны между собой разные ее стороны.

К этике относится этика пассивного самосовершенствования путем достижения внутреннего освобождения от мира (безропотное смирение), этика активного самосовершенствования путем установления нравственного отношения человека к человеку и этика нравственного общества. Этика есть, следовательно, целая звуковая гамма. От неэтического мы переходим к этическому только тогда, когда безропотное смирение начинает звучать как этическое смирение. Затем эти более живые и ясные звуки этики смирения переходят в аккор-

ды этики активного самосовершенствования. Следом за ними вступают более или менее приглушенные шумы этики общества, и, наконец, звук затухает в законодательных нормах общества, которые уже только условно можно назвать этическими.

Все прежние этические учения были фрагментарными. Они использовались в той или другой октаве звукового ряда. Индусы и воспринявший их взгляды Шопенгауэр занимались главным образом этикой пассивного самосовершенствования, а Заратустра, иудейские пророки и великие моралисты Китая — только вопросами активного самосовершенствования. Интересы западной философии нового времени ограничивались почти исключительно этикой общества. Античные мыслители не вышли за рамки этики смирения: выбранный ими исходный пункт не давал им этой возможности. Самые глубокие мыслители нового времени — Кант, Фихте, Ницше и другие — предугадывали этику активного самосовершенствования.

Для европейского мышления характерно предпочтение исключительно верхней октавы, звуков нижней октавы оно не знает. В его этике нет баса, так как оно не признавало этики смирения. Ему казалась наиболее совершенной этика долга, то есть активная этика. Спиноза так и остался непонятым своим временем, ибо он представлял этику смирения.

Роковой слабостью мышления нового времени было непонимание смирения и характера отношений, устанавливающихся между этикой и смирением.

В чем же заключается совершенная этика? В этике пассивного самосовершенствования и в этике активного самосовершенствования. Этика, созданная в интересах общества, является лишь корректирующим дополнением этики активного самосовершенствования.

Такое понимание совершенной этики заставляет признать необходимость ее полемики с этикой общества.

XX. Этика самоотречения и этика самосовершенствования

Теперь, когда мы достаточно ориентированы в проблемах и результатах, достигнутых прежней этикой, мы можем попытаться рассмотреть вопрос о внутренних связях между этикой самоотречения и этикой самосовершенствования с тем, чтобы сформулировать истинный, основной принцип нравственного.

Почему не удастся мыслить их соединенными?

В этике самоотречения заложена где-то ошибка, в результате которой она понимается слишком узко. Социальный утилитаризм занимался в принципе только вопросом самоотречения ради людей и ради человеческого общества. Напротив, этика самосовершенствования есть нечто универсальное. Она имеет дело с отношением человека к миру. И если этике самоотречения суждено сблизиться с этикой самосовершенствования, то первая должна также стать универсальной и направить деятельность человека не только на другого человека и общество, но и вообще на всякую жизнь, где бы она ни проявлялась в мире.

Однако прежняя этика не стремилась сделать ни одного шага к углублению понятия самоотречения.

Подобно аккуратной хозяйке, которая, убрав комнату, закрывает дверь, заботясь о том, чтобы в комнату не вошла собака и не испачкала лапами чистый пол, европейские мыслители тщательно следят за тем, чтобы в их этику не пробрались никакие звери. Упорство, которое они проявляют, стремясь узаконить и возвести в принцип традиционное бездушие, граничит с нелепо-

стью. Они или вообще отбрасывают чувство сострадания к животным, или всячески принижают его. Если же они допускают это чувство в несколько большем размере, то стараются оправдать его всеми средствами, а иногда чуть ли не извиняются за него.

Может показаться, что Декарт с его утверждением, что животные — это машины, околдовал всю европейскую философию.

Даже такой значительный мыслитель, как Вильгельм Вундт, превратно по-дает свою этику. Он, например, пишет: «Объектом сочувствия может быть только человек... Животные сотворены вместе с нами; этим словом наш язык подтверждает, что, лишь восходя к конечной причине всего сущего — акту творения, мы можем признать их в какой-то мере близкими нам. Поэтому по отношению к животным у нас могут возникать душевные движения, родственные сочувствию. Но для настоящего сочувствия недостает всегда основного условия — внутреннего единства нашей воли с их волей». Венцом этой мудрости является утверждение, что о чувстве радости у животных вообще не может быть и речи — как будто Вундт никогда не видел, как пьет воду бык, когда испытывает жажду.

Кант резко подчеркивает, что этика имеет дело с вопросом о долге человека по отношению к другому человеку. «Человеческое» обращение с животными он вынужден оправдывать, рекомендуя рассматривать его как упражнение, способствующее развитию чувства соучастия к другим людям.

Бентам признает чувство сострадания к животному также главным образом как средство, противодействующее развитию бессердечия у людей, хотя он иногда и говорит о нем как о само собой разумеющемся.

В своей книге «Происхождение человека» Дарвин упоминает, что чувство симпатии, господствующее в социальном инстинкте, может стать в конце концов настолько сильным, что способно будет распространиться на всех людей и даже на животных. Однако подробно Дарвин не занимается этой проблемой и значением данного факта, довольствуясь тем, что формулирует этику человеческого стада.

Европейское мышление признает в качестве догмы, что этика, собственно, имеет дело с отношением человека к человеку и обществу. Попытки свергнуть эти устаревшие представления, предпринятые Шопенгауэром и Штерном, не были правильно поняты.

Такая отсталость тем более необъяснима, что индийская и китайская философия на заре своего развития рассматривали этику как учение о доброжелательном отношении ко всем существам. Интересно, что они пришли к этой точке зрения независимо друг от друга. Вряд ли можно предполагать — как это обычно делается, — что тонкие и глубокие заповеди относительно обращения с животными, изложенные в популярной китайской этике, в книге «Кан-ин-пен» («О наградах и наказаниях»), сформировались под влиянием буддийской морали¹. Они не упражняются в метафизических размышлениях относительно единства всех существ, как это отмечалось в развитии индийской этики, в них говорит живое этическое ощущение мира, и оно заставляет их сделать все выводы, кажущиеся им просто естественными.

Если европейское мышление противится тому, чтобы придать самоотречению универсальный характер, то это связано с его стремлением создать рациональную этику, содержащую общезначимые рецепты. Но перспектива создания такой этики реальна только в случае, если она имеет под собой твердую почву

¹ Книга эта создана около XI века н. э. «Обращайтесь человечно с животными, не причиняйте боли насекомым, растениям и деревьям», — гласит одно из изречений этой книги. В ней запрещается: «дразнить людей и животных, стрелять из лука в птиц, охотиться на четвероногих, изгонять насекомых из разных щелей, пугать птиц, спящих на дереве, забивать норы и разрушать гнезда птиц». Наслаждение охотой осуждается в ней как тяжкое моральное преступление.

в сфере интересов человеческого общества. Этика же, занимающаяся вопросами отношения человека к другим существам, теряет эту основу — она поглощена целиком рассмотрением проблемы существования как такового. Хочет она того или не хочет, но вынуждена пойти на риск бесконечной полемики с натурфилософией.

Таково положение вещей. Теперь уже ясно, что объективная нормативная этика общества, если она вообще возможна в такой форме, никогда не будет действительной этикой, а будет только ее придатком. Далее также ясно, что действительная этика будет всегда субъективной, наполненной дыханием иррационального энтузиазма и полемизирующей с натурфилософией. Этика самоотречения, таким образом, не имеет оснований отказываться от так или иначе неизбежного риска. Дом ее сожжен. Она пошла в мир искать себе счастья.

Итак, она осмеливается признать, что самоотречение должно совершаться не только ради человека, но и ради других существ, вообще ради любой жизни, встречающейся в мире и известной человеку. Эта этика поднимается до идеи отношения человека к человеку лишь как выражения его отношения к бытию и миру вообще. Этика самоотречения, приобретающая характер космической этики, может теперь надеяться найти точки соприкосновения и объединиться с этикой самосовершенствования, бывшей с самого ее зарождения космической.

Но для того, чтобы этика самосовершенствования могла объединиться с этикой самоотречения, она должна сначала сама стать по-настоящему космической.

С самого ее зарождения этика самосовершенствования была космической, так как самосовершенствование, по идее, может заключаться только в том, что человек становится в истинное отношение к бытию, находящемуся в нем и вне его. Свою естественную внешнюю принадлежность к бытию человек хочет сделать внутренней, духовной, а свое пассивное и активное отношение к вещам хочет определять своим участием в этом бытии.

Но в этом стремлении человек до сих пор достиг только ступени пассивного участия в мире бытия. Ему не удалось проявить его в активной форме. В этой односторонности и заключается невозможность взаимопроникновения этики самосовершенствования и этики самоотречения и создания совершенной этики пассивного и активного самосовершенствования.

В чем же причина того, что этика самосовершенствования не смогла выйти из круга пассивности, несмотря на все предпринятые ею попытки? Причина кроется в том, что она свое духовное, внутреннее самоотречение направила на абстрактное понятие бытия, а не на действительное бытие. Поэтому она стала в ложное отношение к натурфилософии.

Откуда происходит это заблуждение? Оно есть следствие трудностей, с которыми встретилась этика самосовершенствования, когда она пыталась понять себя в рамках натурфилософии.

Такую же попытку предпринимала и китайская философия, правда, в несколько чуждой для нас, но глубокой форме. Она полагала, что «безличное» мирового процесса каким-то образом скрывает тайну истинно этического. В соответствии с этим китайская философия, определяя сущность духовного самоотречения ради бытия, утверждала, что люди отрешаются от своих внутренних субъективных мотивов и подчиняют свое поведение законам объективности, которые они открывают в мировом процессе.

Много усилий приложили Лао-цзы и Чжуан-цзы, чтобы выяснить это глубокое «становление в подобие миру». Удивительно звучат мелодии такой этики в «Дао-дэ-цзине» Лао-цзы, но они не образуют симфонии. Смысл событий для нас не понятен. Все, что мы знаем о нем, сводится к тому, что всякая жизнь «проживается». Истинной этикой жизни «в соответствии со смыслом событий»

была бы, во всяком случае, этика Ян-цзы и Ницше. Напротив, предположение о том, что в мировом процессе господствует объективность, подающая пример для поведения людей, есть не что иное, как попытка этического истолкования мира, предпринятая при очень скудном арсенале средств. Это бытие в соответствии со смыслом мира у Лао-цзы и Чжуан-цзы означает внутреннее освобождение от душевного беспокойства и от внешних событий, связанное с ослаблением всяких тенденций к активности. Там, где жизнь в соответствии со смыслом мира создает действительно активную этику, как это было у Конфуция и Мо-цзы, там и смысл мира получает иное толкование. Там, где вообще человеческое мышление возводит «бытие-в-подобие-миру» в э т и к у, — там этическая воля человека так или иначе приписывает мировому духу этический характер, с тем чтобы найти в нем самое себя.

Так как в мировом процессе нельзя обнаружить мотивов этических действий, то этика самосовершенствования должна слить пассивную и активную этику в простом акте духовного, внутреннего самоотречения ради бытия. Из этого акта как такового, без предварительного признания какого-либо этического качества бытия, она должна вывести обе этики. Только в этом случае мышление приходит к совершенной этике, не впадая при этом в наивность и не прибегая к хитроумным уловкам.

Все это и составляет ту проблему, над решением которой напрасно билась этическая мысль всех времен и народов, — мысль, рассматривавшая эту проблему в духе истинной натурфилософии. У китайцев, индийцев, стоиков, Спинозы, Шлейермахера, Фихте, Гегеля, в мистике единения с абсолютным — всюду она превращалась в этику смирения и внутреннего освобождения от мира и никогда — в этику активной деятельности в мире и воздействия на мир.

Очень редко она действительно признавала, что не достигла удовлетворительных результатов. Обычно она только расширяла свои основы и пыталась любым путем поддержать активную этику и связать ее в какой-либо форме с этикой смирения. Чем последовательнее философы, тем скромнее были результаты.

У Лао-цзы и Чжуан-цзы, у брахманов и Будды, у ранних стоиков, у Спинозы, Шлейермахера и Гегеля, у великих монистических мистиков активная этика сведена почти к нулю. У Конфуция, Мэн-цзы, индуистских мыслителей, представителей позднего стоицизма и у И. Г. Фихте она делает большие усилия, чтобы утвердить себя. Ей удавалось это сделать только в той мере, в какой она призывала на помощь наивное и явно искусственное мышление.

Всякое миро- и жизневоззрение, которое намерено полностью удовлетворить мышление, есть мистика. Мировоззрение должно стремиться указать смысл жизни человеку таким образом, чтобы он не успокаивал себя идеей о том, что закономерно существует в бесконечном бытии, оно должно сделать это так, чтобы человек постиг эту закономерность в акте сознания как принадлежащую ему внутренне и духовно.

Этика самосовершенствования внутренне едина с мистикой. Судьба мистики решает и ее судьбу. Создать этику самосовершенствования не означает ничего иного, как обосновать этику с помощью мистики. Со своей стороны мистика представляет собой ценное миро- и жизневоззрение только в той мере, в какой она сама этическая.

Но ей не удается быть этической. Переживание единения с абсолютным, бытия в мировом духе, возвышения в Боге — и как там еще ни называй — акт, по существу, не этический, а духовный. Индийская философия осознала это глубокое различие. Она выдвигает в различных формулировках основной тезис: «Духовность не есть этика». Мы, европейцы, остались наивными в делах мистики. То, что мы иногда причисляем к мистике, есть обычно в той или иной степени христианская — то есть, другими словами, этически окрашенная — мистика.

Поэтому мы и склоны заблуждаться относительно этического содержания мистики.

Если проанализировать мистику всех времен и народов в целях определения ее этического содержания, то окажется, что оно ничтожно мало. Даже этика смирения, которая, кажется, закономерно принадлежит мистике, в рамках мистики более или менее значительно поражена бессилием. Вследствие отсутствия активной этики, с которой она должна бы быть связана, она теряет опору и уходит все дальше и дальше в область уже не этического смирения. Возникает мистика, которая не служит уже целям самосовершенствования, что было раньше ее глубоким призванием, а выдвигает в качестве самоцели возвышение в абсолютном. Чем чище мистика, тем дальше идет эта эволюция. Мистика становится миро- и жизневоззрением поглощенности конечного бытия бесконечным или превращается — как это было у брахманов — в гордую мистику бытия бесконечного в конечном. Этика самосовершенствования, которая возникает из мистики, постоянно пребывает в опасности погибнуть в этой мистике.

Тенденция мистики стать надэтической вполне естественна. Фактически отношение к бескачественному и лишенному каких-либо потребностей абсолютному не имеет ничего общего с самосовершенствованием. Она становится чистым актом сознания и приводит к духовности, столь же бессодержательной, как и само абсолютное. Чувствуя свою слабость, мистика пытается стать более этической, чем она есть, или по крайней мере казаться более этической. Даже индийская философия предпринимает попытки в этом направлении, хотя она, с другой стороны, смело и истинно оценивает положение и ставит духовное над этическим.

Чтобы правильно определить ценность этического содержания мистики, следует проанализировать то, что она заключает в себе в качестве собственно этики, а не то, что она привносит в этику или что о ней говорит. Но тогда окажется, что этическое содержание даже христианской мистики ничтожно мало. Мистика является не другом, а, скорее, врагом этики. Она поглощает ее. И все же, несмотря на это, этика, удовлетворяющая мышление, рождается из мистики. Любая самая глубокая философия и самая глубокая религия есть в конце концов не что иное, как борьба за этическую мистику и за мистическую этику.

Преисполненные стремлением создать активное миро- и жизневоззрение, мы, европейцы, не придали мистике правильного направления. Она живет у нас на птичьих правах и дает о себе знать спорадически. Инстинктивно мы чувствуем, что она находится в антагонизме с активной этикой. Поэтому мы не ощущаем никакой внутренней связи с ней.

Мы совершаем огромную ошибку, полагая, что можем прийти к этическому миро- и жизневоззрению, удовлетворяющему наше мышление, отвергнув мистику. До сих пор мы лишь выдумываем миро- и жизневоззрение. Оно хорошо, ибо приобщает людей к активной этике. Но оно не истинно. Поэтому оно всегда саморазрушается. Оно к тому же и не глубоко. Поэтому европейское мышление делает людей нравственными, но поверхностно. Так как европеец предельно сыт активной этикой, рожденной выдуманным мировоззрением, то он не испытывает больше в ней никакой внутренней потребности.

Наступило время, когда мы должны отказаться от этого заблуждения. Миро- и жизневоззрение активной этики только тогда глубоко и прочно овладеет мышлением, когда оно будет сформировано на основе мистики. Вопрос о том, что люди намерены сделать из своей жизни, не может быть решен, если их вытолкнут в мир «плеткой» активности, не давая возможности прийти в себя. По существу на этот вопрос может ответить лишь миро- и жизневоззрение. Оно-то и объяснит человеку его духовное, внутреннее отношение к бытию, благодаря

которому пассивная и активная этика становится естественной необходимостью.

Прежняя мистика этого сделать не смогла, так как она была надэтической. Мышление должно, следовательно, прийти теперь к этической мистике. Нам необходимо подняться до духовности, являющейся этической, и до этики, включающей в себя всю духовность. Только в этом случае мы станем по настоящему жизнеспособны.

Этика должна родиться из мистики. Мистика же со своей стороны никогда не должна думать, что она существует только ради самой себя. Она не цветок, а только его чашечка. Цветком является этика. Мистика же, существующая только для самой себя, есть неумная острота.

Прежняя мистика ушла в надэтическое, так как она была абстрактна. Абстракция — это смерть для этики, ибо этика есть живое отношение к живой жизни. Итак, мы должны отказаться от абстрактной мистики и обратиться к мистике живой.

Понятия «бытие», «абсолютное», «мировой дух» и другие подобные им выражения не обозначают ничего действительного, а только нечто вымышленное и поэтому совершенно непонятное. Действительно только то, что обнаруживается в явлениях бытия.

Каким же образом мышление пускается на такое бессмысленное предприятие, а именно рекомендует человеку духовно постигнуть не связанные с действительностью мысли? Через посредство двоякого искушения — общего и особенного.

Мышление, необходимо связанное с языком, усваивает зафиксированные в языке абстракции и символы. Эта монета имеет хождение лишь постольку, поскольку позволяет представлять вещи кратким способом, вместо того чтобы подавать их так обстоятельно, как они даны сами по себе. Но затем оказывается, что мышление оперирует этими абстракциями и символами так, как будто они обозначают нечто, данное в действительности. Таково общее искушение.

Особое искушение состоит в том, что самоотречение человека ради бесконечного бытия заманчиво просто формулируется с помощью абстракций и символов. В результате этой операции создается впечатление, что человек приобщается к тотальности бытия, к его духовному содержанию.

Все это прекрасно прodelывается на словах и в мыслях. Действительность же не знает ничего о том, что индивид может обрести какое-то отношение к тотальности бытия. Так как действительность знает только бытие, обнаруживающееся в отдельных существах, то она знает только отношение отдельного существа к другому отдельному существу. Если, следовательно, мистика намерена быть истинной, то ей ничего не остается, как отбросить всякие привычные абстракции и признать, что с таким понятием бытия она ничего разумного сделать не может. К абсолютному она должна быть настолько же равнодушной, насколько равнодушен бывает к своему прежнему фетишу негр, обращенный в новую веру. Она должна с полной серьезностью обратиться к мистике действительности. Она должна отбросить все декорации и декламации сцены и вновь обрести себя в живой природе.

Нет никакого понятия бытия, а есть только бесконечное бытие в бесконечных проявлениях. И только благодаря тем явлениям, с которыми я вступаю в некоторое отношение, я устанавливаю связь моего бытия с бесконечным бытием. Самоотречение моего бытия ради бесконечного бытия есть самоотречение моего бытия ради всех явлений бытия, которые нуждаются в моем участии и которым я могу отдать свои силы.

Сфере моего влияния принадлежит лишь бесконечно малая часть бесконечного бытия. Все остальное проходит мимо меня, как далекие корабли, которым

я подаю непонятные для них сигналы. Ради же того, что принадлежит сфере моего влияния и что нуждается в моем участии, я осуществляю духовное, внутреннее самоотречение в бесконечном бытии и придаю тем самым моему бедному существованию смысл и богатство. Река нашла свое море.

В самоотречении ради абсолютного возникает только мертвая духовность. Это чисто интеллектуальный акт. В нем не даны мотивы действия. Даже этика смирения смогла влачить на этой почве интеллектуализма лишь жалкое существование. В мистике же действительности это самоотречение перестает быть чисто интеллектуальным актом и становится таким актом, в котором участвует все живое человека. В нем господствует, таким образом, духовность, которая в элементарной форме заключает в себе стремление к деятельности. Жесткая правда того, что духовность и этика имеют разную природу, теряет здесь свою силу. Здесь они едины и суть одно и то же.

Отныне могут объединиться этика самосовершенствования и этика самоотречения. Они становятся теперь космическими в натурфилософии, представляющей мир таким, каков он есть. Они находят поэтому контакт в той точке, где располагается всеобъемлющая идея живого самоотречения ради живого бытия. В ней смыкаются и переплетаются пассивное и активное самосовершенствования, постигающие себя как следствие одного и того же внутреннего побуждения. Ставши единым, они не нуждаются теперь в том, чтобы создавать совершенную этику воздействия на мир на основе освобождения от мира. Совершенство уже дано. Чудесной гармонией звучит теперь этика, начиная от мелодий, в которых смирение воспринимается уже как этика, и кончая высокими тонами, в которых этика переходит в шумы мотивов, выдаваемых обществом за этику.

Субъективная ответственность, и вглубь и вдаль уходящая в бесконечное, ответственность за всю жизнь, принадлежащую сфере влияния человека, ответственность, которую постиг человек, ставший внутренне свободным от мира, и которую он пытается реализовать в ж и з н и, — это и есть этика. Она рождается из миро- и жизнеутверждения, а осуществляется в жизнеотречении. Внутренне она связана с оптимистическим желанием. Теперь вера в прогресс уже не может быть отделена от этики, подобно плохо прикрепленному колесу у повозки. Обе они прочно насажены на одну ось.

Единственно возможный, содержательный, постоянно, живо и конкретно полемизирующий с действительностью принцип этики гласит: самоотречение ради жизни из благоговения перед жизнью.

XXI. Этика благоговения перед жизнью

Сложны и трудны пути, на которые должно вновь встать заблудшее этическое мышление. Но его дорога будет легка и проста, если оно не повернет на кажущиеся удобными и короткими пути, а сразу возьмет верное направление. Для этого надо соблюсти три условия: первое — никоим образом не сворачивать на дорогу этической интерпретации мира; второе — не становиться космическим и мистическим, то есть всегда понимать этическое самоотречение как проявление внутренней, духовной связи с миром; третье — не предаваться абстрактному мышлению, а оставаться элементарным, понимающим самоотречение ради мира как самоотречение человеческой жизни ради всего живого бытия, к которому оно стоит в определенном отношении.

Этика возникает благодаря тому, что я глубоко осознаю мироутверждение, которое наряду с моим жизнеутверждением естественно заложено в моей воле к жизни, и пытаюсь реализовать его в жизни.

Стать нравственным означает стать истинно мыслящим.

Мышление есть происходящая во мне полемика между желанием и познанием. В своей наивной форме эта полемика проявляется тогда, когда воля требует от познания, чтобы оно представило ей мир в такой форме, которая бы соответствовала импульсам, скрытым в воле, и когда познание пытается удовлетворить это требование. Место этого диалога, заранее обреченного на безрезультатность, должен занять другой, истинный, в котором воля требовала бы от познания только того, что оно действительно само может познать.

Если познание будет давать только то, что оно может познать, то воля будет получать всегда одно и то же знание, а именно: во всем и во всех явлениях заложена воля к жизни. Постоянно углубляющемуся и расширяющемуся познанию не останется ничего другого, как вести нас все глубже и дальше в тот загадочный мир, который раскрывается перед нами как всеобщая воля к жизни. Прогресс науки состоит только в том, что она все точнее описывает явления, в которых обнаруживается многообразная жизнь, открывает нам жизнь там, где мы ее раньше не подозревали, и дает в руки средство, с помощью которого мы можем так или иначе использовать познанный процесс развития воли к жизни. Но ни одна наука не в состоянии сказать, что такое жизнь.

Для миро- и жизневоззрения результаты познания сказываются в том, что человек не в состоянии уже пребывать в бездумье, ибо познание все больше наполняет его тайной вездесущей воли к жизни. Поэтому различие между ученым и неученым весьма относительно. Неученый, преисполненный при виде цветущего дерева тайной вездесущей воли к жизни, обладает большим знанием, чем ученый, который исследует с помощью микроскопа или физическим и химическим путем тысячи форм проявления воли к жизни, но при всем его знании процесса проявления воли к жизни не испытывает никакого волнения перед тайной вездесущей воли к жизни, напротив, полон тщеславия от того, что точно описал кусочек жизни.

Всякое истинное познание переходит в переживание. Я не познаю сущность явлений, но я постигаю их по аналогии с волей к жизни, заложенной во мне. Таким образом, знание о мире становится моим переживанием мира. Познание, ставшее переживанием мира. Познание, ставшее переживанием, не превращает меня по отношению к миру в чисто познающий субъект, но возбуждает во мне ощущение внутренней связи с ним. Оно наполняет меня чувством благоговения перед таинственной волей к жизни, проявляющейся во всем. Оно заставляет меня мыслить и удивляться и ведет меня к высотам благоговения перед жизнью. Здесь оно отпускает мою руку. Дальше оно может уже меня не сопровождать. Отныне моя воля к жизни сама должна найти свою дорогу в мире.

Познание открывает мне мое отношение к миру не тогда, когда пытается возвестить мне, что означают те или иные проявления жизни в масштабе всего мира. Оно не оставляет меня на поверхности, но ведет в глубины. Оно ставит меня внутренне в отношении к миру и заставляет мою волю переживать все, что ее окружает, как волю к жизни.

Философия Декарта исходит из положения «Я мыслю, следовательно, я существую». Это убогое, произвольно выбранное начало уводит ее безвозвратно на путь абстракции. Его философия не находит контакта с этикой и задерживается в мертвом миро- и жизневоззрении. Истинная философия должна исходить из самого непосредственного и всеобъемлющего факта сознания. Этот факт гласит: «Я — жизнь, которая хочет жить, я — жизнь среди жизни, которая хочет жить». Это не выдуманное положение. Ежедневно и ежечасно я сталкиваюсь с ним. В каждое мгновение сознания оно появляется предо мной. Как из непересыхающего родника, из него постоянно бьет живое, охватывающее все факты бытия миро- и жизневоззрение. Из него вырастает мистика этического единения с бытием.

Как в моей воле к жизни заключено страстное стремление к продолжению жизни и к таинственному возвышению воли к жизни, стремление, которое обычно называют желанием, и страх перед уничтожением и таинственным приращением воли к жизни, который обычно называют болью, так эти моменты присущи и воле к жизни, окружающей меня, независимо от того, высказывается ли она или остается немой.

Этика заключается, следовательно, в том, что я испытываю побуждение выказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой. В этом и состоит основной принцип нравственного. Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей.

Фактически можно все, что считается добрым в обычной нравственной оценке отношения человека к человеку, свести к материальному и духовному сохранению и развитию человеческой жизни и к стремлению придать ей высшую ценность. И наоборот, все, что в отношениях людей между собой считается плохим, можно свести в итоге к материальному и духовному уничтожению или торможению человеческой жизни, а также к отсутствию стремления придать жизни высшую ценность. Отдельные определения добра и зла, часто лежащие в разных плоскостях и как будто бы не связанные между собой, оказываются непосредственными сторонами одного и того же явления, как только они раскрываются в общих определениях добра и зла.

Но единственно возможный основной принцип нравственного означает не только упорядочение и углубление существующих взглядов на добро и зло, но и их расширение. Поистине нравствен человек только тогда, когда он повинуется внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Он не спрашивает, насколько та или иная жизнь заслуживает его усилий, он не спрашивает также, может ли она и в какой степени ощутить его доброту. Для него священна жизнь как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одно насекомое. Когда летом он работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожженными крыльями на его стол.

Если, идя после дождя по улице, он увидит червяка, ползущего по мостовой, то подумает, что червяк погибнет на солнце, если вовремя не доползет до земли, где может спрятаться в щель, и перенесет его в траву. Если он проходит мимо насекомого, упавшего в лужу, то найдет время бросить ему для спасения листок или соломинку.

Он не боится, что будет осмеян за сентиментальность. Такова судьба любой истины, которая всегда является предметом насмешек до того, как ее признают. Когда-то считалось глупостью думать, что цветные люди являются действительно людьми и что с ними следует обращаться, как со всеми людьми. Теперь эта глупость стала истиной. Сегодня кажется не совсем нормальным признавать в качестве требования разумной этики внимательное отношение ко всему живому вплоть до низших форм проявления жизни. Но когда-нибудь будут удивляться, что людям потребовалось так много времени, чтобы признать несовместимым с этикой бессмысленное причинение вреда жизни.

Этика есть безграничная ответственность за все, что живет.

По своей всеобщности определение этики как поведения человека в соответствии с идеей благоговения перед жизнью кажется несколько неполным. Но оно есть единственно совершенное. Сострадание слишком узко, чтобы стать понятием нравственности. К этике относится переживание всех состояний и всех побуждений воли к жизни, ее желания, ее страсти полностью проявить себя в жизни, ее стремления к самосовершенствованию.

Более объемлюща любовь, потому что она одновременно несет в себе и со-

страдание, и радость, и взаимное устремление. Но она раскрывает этическое содержание только в некотором сопоставлении, пусть даже естественном и глубоко. Создаваемую этикой солидарность она ставит в отношении аналогии к тому, что физически более или менее преходяще допускается природой между двумя полами или между родителями и их потомством.

Мышление должно стремиться сформулировать сущность этического как такового. В этом случае оно должно определить этику как самоотречение ради жизни, мотивированное чувством благоговения перед жизнью. Если выражение «благоговение перед жизнью» кажется очень общим и недостаточно жизненным, то тем не менее оно является именно тем, которое передает нечто, присущее человеку, впитавшему в себя эту идею. Сострадание, любовь и вообще все, связанное с высоким энтузиазмом, передано в нем адекватно. С неутомимой жизненной энергией чувство благоговения перед жизнью вырабатывает в человеке определенное умонастроение, пронизывая его и привнося в него беспокойство постоянной ответственности. Подобно винту корабля, врезающемуся в воду, благоговение перед жизнью неудержимо толкает человека вперед.

Этика благоговения перед жизнью, возникшая из внутреннего побуждения, не зависит от того, в какой степени она оформляется в удовлетворительное этическое мировоззрение. Она не обязана давать ответ на вопрос, что означает воздействие нравственных людей на сохранение, развитие и возвышение жизни в общем процессе мировых событий. Ее нельзя сбить с толку тем аргументом, что поддерживаемое ею сохранение и совершенствование жизни ничтожно по своей эффективности по сравнению с колоссальной и постоянной работой сил природы, направленных на уничтожение жизни. Но важно, что этика стремится к такому воздействию, и потому можно оставить в стороне все проблемы эффективности ее действий. Для мира имеет значение тот факт, что в мире в образе ставшего нравственным человека проявляется воля к жизни, преисполненная чувством благоговения перед жизнью и готовностью самоотречения ради жизни.

Универсальная воля к жизни постигает себя в моей воле к жизни иначе, чем в других явлениях мира. В них эта воля обнаруживается в качестве некоторой индивидуализации, которая — насколько я могу заметить со стороны — является только проживанием-самой-себя, но не стремится к единению с другими волями к жизни. Мир представляет собою жестокую драму раздвоения воли к жизни. Одна жизнь утверждает себя за счет другой, одна разрушает другую. Но одна воля к жизни действует против другой только по внутреннему устремлению, но не по убеждению. Во мне же воля к жизни приобрела знание о другой воле к жизни. В ней воплотилось стремление слиться воедино с самой собой и стать универсальной.

Почему же воля к жизни осознает себя только во мне? Связано ли это с тем, что я приобрел способность мыслить обо всем бытии? Куда ведет меня начавшаяся во мне эволюция?

На эти вопросы ответа нет. Для меня навсегда останется загадкой моя жизнь с чувством благоговения перед жизнью в этом мире, в котором создающая воля одновременно действует как разрушающая воля, а разрушающая — как создающая.

Мне не остается ничего другого, кроме как придерживаться того факта, что воля к жизни проявляется во мне как воля к жизни, стремящаяся соединиться с другой волей к жизни. Этот факт — мой свет в темноте. Я свободен от того незнания, в котором пребывает мир. Я избавлен от мира. Благоговение перед жизнью наполнило меня таким беспокойством, которого мир не знает. Я черпаю в нем блаженство, которого мне не может дать мир. И когда в этом ином, чем мир, бытии некто другой и я понимаем друг друга и охотно помогаем друг другу там, где одна воля мучила бы другую, то это означает, что раз-

двоенность воли к жизни ликвидирована. Если я спасаю насекомое, то, значит, моя жизнь действует на благо другой жизни, а это и есть снятие раздвоенности жизни. Если где-нибудь и каким-либо образом моя жизнь действует на благо другой, то моя бесконечная воля к жизни переживает единение с бесконечным, в котором всякая жизнь едина. Я испытываю радость, которая сохраняет меня от прозябания в пустыне жизни.

Поэтому я воспринимаю в качестве предначертания моего бытия задачу повиноваться высшему откровению воли к жизни во мне. В качестве цели своих действий я выбираю задачу ликвидировать раздвоенность воли к жизни в той мере, в какой это подвластно влиянию моего бытия. Зная только то, что мне необходимо, я оставляю в стороне все загадки мира и моего бытия.

Стремление ко всякой глубокой религии и предчувствие ее содержатся в этике благоговения перед жизнью. Но эта этика не создает законченного мировоззрения и соглашается с тем, что храм должен остаться недостроенным. Она завершает только клирос. Но именно на клиросе и отправляет набожность свою живую и бесконечную службу Богу...

Свою истинность этика благоговения перед жизнью обнаруживает в том, что она постигает в единстве и взаимосвязанности различные проявления этического. Ни одна этика еще не сумела связать воедино стремление к самосовершенствованию, в котором человек использует свои силы не для воздействия вовне, а для работы над самим собой, и активную этику. Этика благоговения перед жизнью смогла это сделать, и причем таким образом, что не просто разрешила школьные вопросы, а значительно углубила понимание этики.

Этика есть благоговение перед волей к жизни во мне и вне меня. Из чувства благоговения перед волей к жизни во мне возникает глубокое жизнеутверждение смирения. Я понимаю мою волю к жизни не только как нечто, осуществляющееся в счастливых событиях, но одновременно переживающее самое себя. Если я не дам уйти этому самопереживанию в бездумность, а удержу его как нечто ценное, то я пойму тайну духовного самоутверждения. Я почувствую незнакомую мне до того свободу от судеб жизни. В те мгновения, когда я мог бы думать, что раздавлен, я чувствую себя вознесенным к невыразимому, неожиданно нахлынувшему на меня счастью свободы от мира и испытываю очищение моего жизневоззрения. Смирение — это холл, через который мы вступаем в этику. Только тот, кто в глубоком самоотречении ради собственной воли к жизни испытывает чувство внутренней свободы от всяких событий, способен отдавать свои силы всегда и до конца ради другой жизни.

Я борюсь в своем благоговении перед моей волей к жизни как за свободу от судеб жизни, так и за свободу от самого себя. Я воспитываю в себе высокое чувство самосохранения не только по отношению к тому, что мне встречается, но и по отношению к той форме, в какой я связан с миром. Из чувства благоговения перед своей жизнью я отдаюсь во власть истины по отношению к себе самому. Если бы я действовал вопреки моим убеждениям, то купил бы дорогой ценой все то, чего я добился. Я испытываю страх перед тем, что из-за неверности по отношению к самому себе могу ранить отравленным копьём мою волю к жизни.

То, что Кант поставил во главу угла этики конфликт истины с самой собой, свидетельствует о глубине его этического чувства. Но то, что он в своих поисках существа нравственного не дошел до идеи благоговения перед жизнью, не дало ему возможности увидеть прямую связь между истинностью по отношению к самому себе и активной этикой.

Фактически же этика истинности по отношению к самому себе незаметно

переходит в этику самоотречения ради других. Истинность по отношению ко мне самому принуждает меня к действиям, которые проявляются как самоотречение таким образом, что обычная этика выводит их из идеи самоотречения.

Почему я прощаю что-то человеку? Обычная этика говорит: потому что я чувствую сострадание к нему. Она представляет людей в этом прощении слишком хорошими и разрешает им давать прощение, которое не свободно от унижения другого. Таким путем она превращает прощение в сладкий триумф самоотречения.

Благодаря этой не очень благородной идее устраняется этика благоговения перед жизнью. Для нее всякая осмотрительность и всякое прощение есть действия по принуждению истинности по отношению к самому себе. Я должен безгранично все прощать, так как если не буду этого делать — буду неистинен по отношению к себе и буду поступать так, как будто я не в такой же степени виноват, как и другой по отношению ко мне. Поскольку моя жизнь и так сильно запятнана ложью, я должен прощать ложь, совершенную по отношению ко мне. Так как я сам не люблю, ненавижу, клеветчу, проявляю коварство и высокомерие, то должен прощать и проявленные по отношению ко мне нелюбовь, ненависть, клевету, коварство, высокомерие. Я должен прощать тихо и незаметно. Я вообще не прощаю, я вообще не довожу дело до этого. Но это есть не экзальтация, а необходимое расширение и усовершенствование обычной этики.

Борьбу против зла, заложенного в человеке, мы ведем не с помощью суда других, а с помощью собственного суда над собой. Борьба с самим собой и собственная правдивость — вот средства, которыми мы воздействуем на других. Мы их незаметно вовлекаем в борьбу за глубокое духовное самоутверждение, приистекающее из благоговения перед собственной жизнью. Сила не вызывает шума. Она просто действует. Истинная этика начинается там, где перестают пользоваться словами.

Самое истинное в активной этике — если она проявляется и как самоотречение — рождается из принуждения собственной правдивости и только в ней приобретает свою истинную цену. Вся этика иного, чем мир, бытия только тогда течет чистым ручьем, когда она берет свое начало из этого родника. Не из чувства доброты по отношению к другому я кроток, миролюбив, терпелив и приветлив — я таков потому, что в этом поведении обеспечиваю себе глубочайшее самоутверждение. Благоговение перед жизнью, которое я испытываю по отношению к моей собственной жизни, и благоговение перед жизнью, в котором я готов отдавать свои силы ради другой жизни, тесно переплетаются между собой.

Так как обычная этика не обладает основным принципом нравственного, она тотчас же бросается в обсуждение этических конфликтов. Этика благоговения перед жизнью не спешит с этим обсуждением. Она использует время для того, чтобы всесторонне продумать основной принцип нравственного. Уверившись в своей правоте, она затем только судит о конфликтах.

Этика должна полемизировать с тремя противниками: бездумностью, эгоистическим самоутверждением и обществом.

На первого противника она обычно не обращает достаточно внимания, поскольку дело никогда не доходит до открытых конфликтов. Но он наносит ей вред незаметно.

Этика может овладеть большой областью, не натолкнувшись при этом на войска эгоизма. Человек может совершить много добра, не требуя для себя никакой жертвы. И если он должен действительно израсходовать изрядно свои

жизненные силы, то эти потери он ощущает не больше, чем потерю одного волоса.

В огромных размерах внутреннее освобождение от мира, верность самому себе, иное, чем мир, бытие, даже самоотречение ради другой жизни есть лишь дело внимания, обращенного на это поведение. Мы многое упускаем, потому что не очень заботимся об этом. Мы недостаточно подчиняемся давлению внутреннего побуждения к этическому бытию. Во многих местах вырывается пар из непрочного котла. Возникшие при этом потери энергии в обычной этике очень велики, так как она не располагает единым основным принципом нравственного, воздействующим на мышление. Она не может закрывать щели котла, она даже и не осматривает его. Однако благоговение перед жизнью, которое всегда приходит на помощь мышлению, всесторонне и глубоко пронизывает всякое впечатление, мышление и решение человека. Человек не может отбросить это благоговение, так же как не может не окраситься вода, когда в нее попадает капля растворимой краски. Борьба с бездумностью разворачивается и продолжается.

Но как ведет себя этика благоговения перед жизнью в конфликтах, которые возникают между внутренним побуждением к самоотречению и необходимостью самоутверждения?

И я подвержен раздвоению воли к жизни. В тысячах форм моя жизнь вступает в конфликт с другими жизнями. Необходимость уничтожить жизнь или наносить вред ей живет также и во мне. Когда я иду по непроторенной тропе, то мои ноги уничтожают крохотные живые существа, обитающие на этой тропе, или причиняют им боль. Чтобы сохранить свою жизнь, я должен оградить себя от других жизней, которые могут нанести мне вред. Так, я могу преследовать мыш, живущую в моей комнате, могу убить насекомое, гнездящееся в доме, могу уничтожить бактерии, которые подвергают мою жизнь опасности. Я добываю себе пищу путем уничтожения растений и животных. Мое счастье строится на вреде другим людям.

Как же оправдывает этика эту жестокую необходимость, которой я подвержен в результате раздвоения воли к жизни?

Обычная этика ищет компромиссов. Она стремится установить, в какой мере я должен пожертвовать моей жизнью и моим счастьем и сколько я должен оставить себе за счет жизни и счастья других жизней. Таким путем она создает прикладную, относительную этику. То, что в действительности отнюдь не является этическим, а только смесью неэтической необходимости и этики, она выдает за этическое. Тем самым она приводит к чудовищному заблуждению, способствует все большему затемнению понятия этического.

Этика благоговения перед жизнью не признает относительной этики. Она признает добрым только то, что служит сохранению и развитию жизни. Всякое уничтожение жизни или нанесение ей вреда независимо от того, при каких условиях это произошло, она характеризует как зло. Она не признает никакой практической взаимной компенсации этики и необходимости. Абсолютная этика благоговения перед жизнью всегда и каждый раз по-новому полемизирует в человеке с действительностью. Она не отбрасывает конфликт ради него, а вынуждает его каждый раз самому решать, в какой степени он может остаться этическим, в какой степени он может подчиниться необходимости уничтожения или нанесения вреда жизни и в какой мере, следовательно, он может взять за все это вину на себя. Человек становится более нравственным не благодаря идее взаимной компенсации этики и необходимости, а благодаря тому, что он все громче слышит голос этики, что им овладевает все сильнее желание сохранять и развивать жизнь, что он становится все более твердым в своем сопротивлении необходимости уничтожения и нанесения вреда жизни.

В этических конфликтах человек может встретить только субъективные

решения. Никто не может за него сказать, где каждый раз проходит крайняя граница настойчивости в сохранении и развитии жизни. Только он один может судить об этом, руководствуясь чувством высочайшей ответственности за судьбу другой жизни.

Мы никогда не должны становиться глухими. Мы будем жить в согласии с истиной, если глубже прочувствуем конфликты. Чистая совесть есть изобретение дьявола.

Что говорит этика благоговения перед жизнью об отношениях между человеком и творением природы?

Там, где я наношу вред какой-либо жизни, я должен ясно сознавать, насколько это необходимо. Я не должен делать ничего, кроме неизбежного, — даже самого незначительного. Крестьянин, скошивший на лугу тысячу цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершит преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью.

Те люди, которые проводят эксперименты над животными, связанные с разработкой новых операций или с применением новых медикаментов, те, которые прививают животным болезни, чтобы использовать затем полученные результаты для лечения людей, никогда не должны вообще успокаивать себя тем, что их жестокие действия преследуют благородные цели. В каждом отдельном случае они должны взвесить, существует ли в действительности необходимость приносить это животное в жертву человечеству. Они должны быть постоянно обеспокоены тем, чтобы ослабить боль, насколько это возможно. Как часто еще кощунствуют в научно-исследовательских институтах, не применяя наркоза, чтобы избавить себя от лишних хлопот и сэкономить время! Как много делаем мы еще зла, когда подвергаем животных ужасным мукам, чтобы продемонстрировать студентам и без того хорошо известные явления! Именно благодаря тому, что животное, используемое в качестве подопытного, в своей боли стало ценным для страдающего человека, между ним и человеком установилось новое, единственное в своем роде отношение солидарности. Отсюда вытекает для каждого из нас необходимость делать по отношению к любой твари любое возможное добро. Когда я помогаю насекомому выбраться из беды, то этим я лишь пытаюсь уменьшить лежащую на человеке вину по отношению к другому живому существу. Там, где животное принуждается служить человеку, каждый из нас должен заботиться об уменьшении страданий, которые оно испытывает ради человека. Никто из нас не имеет права пройти мимо страданий, за которые мы, собственно, не несем ответственности, и не предостеречь их. Никто не должен успокаивать себя при этом тем, что он якобы вынужден будет вмешаться здесь в дела, которые его не касаются. Никто не должен закрывать глаза и не считаться с теми страданиями, которых он не видел. Никто не должен сам себе облегчать тяжесть ответственности. Если встречается еще дурное обращение с животными, если остается без внимания крик скота, не напоенного во время транспортировки по железной дороге, если на наших бойнях слишком много жестокости, если в наших кухнях неумелые руки предадут мучительной смерти животное, если животные испытывают страдания от безжалостных людей или от жестоких игр детей, — то во всем этом наша вина.

Мы иногда боимся, что на нас обратят внимание, если мы обнаружим свое волнение при виде страданий, причиняемых человеком животному. При этом мы думаем, что другие были бы «разумнее» в данном случае, и стараемся показать, что то, что причиняло муки, есть обыкновенное и даже само собой разумеющееся явление. Но затем вырывается из уст этих других слово, которое показывает, что они также в душе переживают виденные страдания. Ранее чу-

жие, они становятся нам близкими. Маска, которая вводила нас в заблуждение, спадает. Мы теперь знаем, что не можем пройти мимо той жестокости, которая непрерывно совершается вокруг нас. О, это тяжкое познание!

Этика благоговения перед жизнью не позволяет нам молчаливо согласиться с тем, что мы уже якобы не переживаем то, что должны переживать мыслящие люди. Она дает нам силу взаимно поддерживать в этом страдании чувство ответственности и бесстрашно говорить и действовать в согласии с той ответственностью, которую мы чувствуем. Эта этика заставляет нас вместе следить за тем, чтобы отплатить животным за все причиненные им человеком страдания доброй помощью и таким путем избавить их хотя бы на мгновение от непостижимой жестокости жизни.

Этика благоговения перед жизнью заставляет нас почувствовать безгранично великую ответственность и в наших взаимоотношениях с людьми.

Она не дает нам готового рецепта дозволенного самосохранения; она приказывает нам в каждом отдельном случае полемизировать с абсолютной этикой самоотречения. В согласии с ответственностью, которую я чувствую, я должен решить, что я должен пожертвовать от моей жизни, моей собственности, моего права, моего счастья, моего времени, моего покоя и что я должен оставить себе.

В вопросе о собственности этика благоговения перед жизнью высказывается резко индивидуалистически в том смысле, что все приобретенное или унаследованное может быть отдано на службу обществу не в силу какого-либо закона общества, а в силу абсолютно свободного решения индивида. Этика благоговения перед жизнью делает большую ставку на повышение чувства ответственности человека. Собственность она расценивает как имущество общества, находящееся в суверенном управлении индивида. Один человек служит обществу тем, что ведет какое-нибудь дело, которое дает определенному числу служащих средства для жизни. Другой служит обществу тем, что использует свое состояние для помощи людям. В промежутке между этими крайними случаями каждый принимает решение в меру чувства ответственности, определенного ему обстоятельствами его жизни. Никто не должен судить другого. Дело сводится к тому, что каждый сам оценивает все, чем он владеет, с точки зрения того, как он намерен распорядиться этим состоянием. В данном случае ничего не значит, будет ли он сохранять и увеличивать свое состояние или откажется от него. Его состоянием общество может пользоваться различными способами, но надо стремиться к тому, чтобы это давало наилучший результат.

Чаще всего подвергаются опасности быть эгоистичными в использовании своего состояния те люди, которые наименее склонны называть что-либо своей собственностью. Глубокая истина заложена в той притче Иисуса, согласно которой меньше всего верен тот раб, который получил меньше всего.

Но и мое право делает этику благоговения перед жизнью не принадлежащей мне. Она не разрешает мне успокаивать себя тем, что я, как более способный, могу продвигаться в жизни дозволенными средствами, но за счет менее способных. То, что мне позволяют закон и мнение людей, она превращает в проблему. Она заставляет меня думать о другом и взвешивать, разрешает ли мне мое внутреннее право собирать все плоды, до которых дотягивается моя рука. Может случиться, что я, повинувшись чувству, предписывающему мне учитывать интересы других людей, совершу поступок, который обычное мнение сочтет глупостью. Возможно, эта глупость выразится в том, что мой отказ от своих интересов не пойдет на пользу другому. И тем не менее я остался правдив. Благоговение перед жизнью — высшая инстанция. То, что она приказывает, сохраняет свое значение и тогда, когда это кажется глупым или напрасным. Мы всегда

обвиняем друг друга в глупостях, которые свидетельствуют о том, что мы глубоко ощущаем свою ответственность. Этическое сознание проявляется в нас и делает разрешимыми ранее неразрешимые проблемы как раз в той степени, в какой мы недостаточно разумно поступаем по оценке обычного мнения.

Благоговение перед жизнью не покровительствует и моему счастью. В те минуты, когда я хотел бы непосредственно радоваться чему-нибудь, оно уносит меня в мыслях к той нищете, которую я когда-то видел или о которой слышал. Оно не разрешает мне просто отогнать эти воспоминания. Как волна не существует для себя, а является лишь частью дыхания океана, так и я не должен жить моею жизнью только для себя, а вбирать в себя все, что меня окружает. Истинная этика внушает мне тревожные мысли. Она шепчет мне: ты счастлив, поэтому ты обязан пожертвовать многим. Все, что тебе дано в большей степени, чем другим, — здоровье, способности, талант, успех, чудесное детство, тихий домашний уют, — все это ты не должен считать само собой разумеющимся. Ты обязан отплатить за это. Ты обязан отдать силы своей жизни ради другой жизни.

Голос истинной этики опасен для счастливых, если они начинают прислушиваться к нему. Она не заглушает иррациональное, которое тлеет в их душе, а пробует поначалу, не сможет ли выбить человека из колеи и бросить его в авантюры самоотречения, в которых мир так нуждается...

Этика благоговения перед жизнью — неумолимый кредитор, отбирающий у человека его время и его досуг. Но ее твердость добрая и понимающая. Многие современные люди, которых труд на производстве превращает в машины, лишая их возможности относиться к окружающим с тем деятельным соучастием, которое свойственно человеку как человеку, подвергаются опасности превратить свою жизнь в эгоистическое прозябание. Некоторые из них чувствуют эту опасность. Они страдают от того, что их повседневный труд не имеет ничего общего с духовными идеалами и не позволяет им использовать для блага людей свои человеческие качества. Некоторые на том и успокаиваются. Их устраивает мысль о том, что им не нужно иметь никаких обязанностей вне рамок своей работы.

Но этика благоговения перед жизнью не считает, что людей надо осуждать или хвалить за то, что они чувствуют себя свободными от долга самоотречения ради других людей. Она требует, чтобы мы в какой угодно форме и в любых обстоятельствах были людьми по отношению к другим людям. Тех, кто на работе не может применить свои добрые человеческие качества на пользу другим людям и не имеет никакой другой возможности сделать это, она просит пожертвовать частью своего времени и досуга, как бы мало его ни было. Подыщи для себя любое побочное дело, говорит она, пусть даже незаметное, тайное. Открой глаза и поищи, где человек или группа людей нуждается немного в твоём участии, в твоём времени, в твоём дружеском расположении, в твоём обществе, в твоём труде. Может быть, ты окажешь добрую услугу человеку, чувствующему себя одиноко, или озлобленному, или больному, или неудачнику. Может быть, это будет старик или ребенок. Или доброе дело сделают добровольцы, которые пожертвуют своим свободным вечером или сходят по какому-либо делу для других. Кто в силах перечислить все возможности использования этого ценного капитала, называемого человеком!

В нем нуждаются во всех уголках мира. Поэтому поищи, не найдешь ли ты применения своему человеческому капиталу. Не пугайся, если вынужден будешь ждать или экспериментировать. Будь готов и к разочарованиям. Но не отказывайся от этой дополнительной работы, которая позволяет тебе чувствовать себя человеком среди людей. Такова твоя судьба, если только ты действительно этого хочешь...

Так говорит истинная этика с теми, кто может пожертвовать частицей своего времени или человечности. Пожелаем им счастья, если они послушаются ее голоса и уберегут себя тем самым от духовного оскудения.

Всех людей независимо от их положения этика благоговения перед жизнью побуждает проявлять интерес ко всем людям и их судьбам и отдавать свою человеческую теплоту тем, кто в ней нуждается. Она не разрешает ученому жить только своей наукой, даже если он в ней и приносит большую пользу. Художнику она не разрешает жить только своим искусством, даже если оно творит добро людям. Занятому человеку она не разрешает считать, что он на своей работе уже сделал все, что должен был сделать. Она требует от всех, чтобы они частичку своей жизни отдали другим людям. В какой форме и в какой степени они это сделают, каждый должен решать соответственно своему разумению и обстоятельствам, которые складываются в его жизни. Жертвы одного внешне незаметны. Он приносит их, не нарушая нормального течения своей жизни. Другой склонен к ярким, эффектным поступкам в ущерб своим интересам. Никто не должен помышлять судить другого. Тысячью способов может выполнить человек свое предназначение, творя добро. Жертвы, которые он приносит, должны оставаться его тайной. Но все вместе мы должны знать, что наша жизнь приобретет ценность лишь тогда, когда мы ощутим истинность следующих слов: «кто теряет свою жизнь, тот ее находит».

Этические конфликты между обществом и индивидом возникают потому, что человек возлагает на себя не только личную, но и «надличную» ответственность. Там, где речь идет только обо мне, я должен проявлять терпение, всегда прощать, быть внимательным к другим и добросердечным. Но каждый из нас может оказаться в таком положении, когда он отвечает не только за себя, но за дело и вынужден поступать вразрез с личной моралью.

Ремесленник, стоящий во главе пусть даже самой небольшой мастерской, и музыкант, отвечающий за программу концерта, не могут быть теми людьми, какими бы они хотели быть. Первый вынужден увольнять нерадивого рабочего или пьяницу, несмотря на все сочувствие к их семьям. Второй не может допустить выступления певицы, потерявшей голос, хотя он знает, насколько это для нее мучительно.

Чем шире сфера деятельности человека, тем чаще ему приходится приносить свои чувства в жертву общественному долгу. Из этого конфликта обычно находят выход в том, что якобы общая ответственность в принципе устранила личную ответственность. В этом плане общество и рекомендует человеку поступать. Для успокоения совести тех, кому такое решение кажется слишком категоричным, оно предлагает еще несколько принципов, определяющих, согласно принятым нормам, степень возможного участия личной морали.

Обычной этике не остается ничего другого, как подписать эту капитуляцию. В ее распоряжении нет средств защиты личной морали, ибо она не располагает абсолютными понятиями добра и зла. Иначе обстоит дело с этикой благоговения перед жизнью. Она обладает тем, чего не имеют другие. Поэтому она никогда не сдает свою крепость, хотя постоянно находится в осаде. Она чувствует в себе силы все время удерживать ее и держать в постоянном напряжении противника путем частных вылазок.

Этична только абсолютная и всеобщая целесообразность сохранения и развития жизни, на что и направлена этика благоговения перед жизнью. Любая другая необходимость или целесообразность не этична, а есть более или менее необходимая необходимость. В конфликте между сохранением моей жизни и уничтожением других жизней или нанесением им вреда я никогда не могу соединить этическое и необходимое в относительно этическом, а должен выби-

рать между этическим и необходимым, и в случае, если я намерен выбрать последнее, я должен отдавать себе отчет в том, что беру на себя вину в нанесении вреда другой жизни. Равным образом я не должен полагать, что в конфликте между личной и надличной ответственностью я могу компенсировать в относительно этическом этическое и целесообразное или вообще подавить этическое целесообразным, — я могу лишь сделать выбор между членами этой альтернативы. Если я под давлением надличной ответственности отдам предпочтение целесообразному, то окажусь виновным в нарушении морали благоговения перед жизнью.

Искушение соединить вместе целесообразное, диктуемое надличной ответственностью, с относительно этическим особенно велико, поскольку его подкрепляет то обстоятельство, что человек, повинующийся надличной ответственности, поступает неэгоистично. Он жертвует чьей-то жизнью или чьим-то благополучием не ради своей жизни или своего благополучия, но только ради того, что признается целесообразным в плане жизни и благополучия некоторого большинства. Однако этическое — это нечто большее, чем неэгоистическое! Этическое есть не что иное, как благоговение моей воли к жизни перед другой волей к жизни. Там, где я каким-либо образом жертвую жизнью или наношу ей вред, мои поступки выходят за рамки этики и я становлюсь виновным, будь то эгоистически виновным — ради сохранения своей жизни или своего благополучия, будь то неэгоистически — ради сохранения жизни и успеха некоторого большинства людей.

Это столь частое заблуждение — приписывать этический характер нарушению морали благоговения перед жизнью, совершаемому из неэгоистических побуждений, — является тем мостом, вступив на который этика неожиданно оказывается в области неэтического. Этот мост необходимо разрушить.

Сфера действия этики простирается так же далеко, как и сфера действия гуманности, а это означает, что этика учитывает интересы жизни и счастья отдельного человека. Там, где кончается гуманность, начинается псевдоэтика. Тот день, когда эта граница будет всеми признана и для всех станет очевидной, явится самым значительным днем в истории человечества. С этого времени станет невозможным признавать действительной этикой ту этику, которая перестала уже быть этикой, станет невозможным одурачивать и обрезать на гибель людей.

Вся предшествующая этика вводила нас в заблуждение, скрывая от нас нашу виновность в тех случаях, когда мы действовали в целях самоутверждения или по мотивам надличной ответственности. Это лишало нас возможности серьезно задуматься над своими поступками. Истинное знание состоит в постижении той тайны, что все окружающее нас есть воля к жизни, в признании того, насколько мы каждый раз оказываемся виновными перед жизнью.

Одурманенный псевдоэтикой, человек, подобно пьяному, неверными шагами приближается к сознанию своей вины. Когда же он наконец серьезно задумывается над жизнью, он начинает искать путь, который бы меньше всего толкал его на моральные проступки.

Мы все испытываем искушение преуменьшить вину антигуманных поступков, совершаемых по мотивам надличной ответственности, ссылкой на то, что в данном случае мы в наибольшей степени отвлекаемся от самих себя. Но это лишь хитроумное оправдание виновности. Так как этика входит в миро- и жизнеутверждение, она не разрешает нам такого бегства в мироотрицание. Она запрещает нам поступать подобно той хозяйке, которая поручает убивать рыбу кухарке и заставляет нас взять на себя все положенные следствия надличной ответственности даже и в том случае, когда мы в состоянии отвести ее от себя под более или менее благовидными предложениями.

Итак, каждый из нас в зависимости от жизненных обстоятельств должен

был совершать поступки, связанные с надличной ответственностью. Эти поступки диктуют нам не коллективистские взгляды, а побуждения человека, стремящегося действовать в согласии с этическими нормами. В каждом отдельном случае мы боремся за то, чтобы в подобных поступках сохранить максимум гуманности. В сомнительных случаях мы решаемся поступить скорее в интересах гуманности, чем в интересах преследуемой цели. Когда наконец мы приобретаем способность серьезно и со знанием дела оценивать поступки людей, то начинаем задумываться над тем, над чем обычно не задумываются, например над тем, что любая публичная деятельность человека связана не только с фактами, реализованными в интересах коллектива, но и с созданием определенных нравственных убеждений, которые служат делу совершенствования коллектива. Причем создание таких убеждений даже важнее, чем непосредственно достигаемые цели. Общественная деятельность, при которой не прилагают максимума сил для соблюдения гуманности поступков, разрушает эти убеждения. Тот, кто, ссылаясь на надличную ответственность, не задумываясь жертвует людьми и счастьем людей, когда это кажется ему необходимым, конечно, чего-то достигает. Но высшие достижения ему недоступны. Он обладает только внешней, а не внутренней силой. Духовную силу мы обретаем лишь тогда, когда люди замечают, что мы поступаем не автоматически, всякий раз согласно одним и тем же принципам, а в каждом отдельном случае боремся прежде всего за гуманность. Люди слишком мало вкладывают сил в эту борьбу. Все мы — начиная от самого маленького работника самого маленького предприятия и кончая политическим деятелем, ведающим судьбами войны и мира, — нередко действуем по готовым рецептам и, следовательно, уже не как люди, а как исполнители, служащие общим интересам. Поэтому-то мы часто не испытываем доверия к справедливости, осененной светом человечности. Мы по-настоящему даже и не уважаем друг друга. Все мы чувствуем себя во власти морали благоприятных обстоятельств, морали расчетливой, безличной, прикрывающей себя принципами и обычно не требующей большого ума. Эта мораль способна ради осуществления ничтожных интересов оправдать любую глупость и любую жестокость. Поэтому у нас безличная мораль благоприятных обстоятельств противостоит столь же безличной морали благоприятных обстоятельств. Все проблемы решаются бесцельной борьбой этих сил, ибо не существует нравственных убеждений, которые могут сделать эти проблемы разрешимыми.

Только в нашей борьбе за гуманность рождаются силы, способные действовать в направлении истинно разумного и целесообразного и одновременно оказывать благотворное влияние на существующие нравственные убеждения. Поэтому человек, поступающий по мотивам надличной ответственности, должен чувствовать свою ответственность не только за достигаемые цели, но и за создаваемые его действиями взгляды.

Итак, мы служим обществу, не принося себя в жертву ему. Мы не разрешаем ему опекать нас в вопросах этики, подобно тому как скрипач не будет брать уроки музыки у контрабасиста. Ни на одно мгновение не должно оставлять нас недоверие к идеалам, создаваемым обществом, и убеждениям, господствующим в нем. Мы знаем, что общество преисполнено глупости и намерено обманывать нас относительно вопросов гуманности. Общество — ненадежная и к тому же слепая лошадь. Горе кучеру, если он заснет!

Все это звучит слишком категорично. Общество служит интересам этики, когда оно санкционирует законом ее элементарные правила и передает из поколения в поколение этические идеи. В этом его большая заслуга, и мы благодарны ему. Но это же общество все время задерживает развитие этики, беря на себя роль этического воспитателя, что совершенно не входит в его функции. Этическим воспитателем является только этически мыслящий и борющийся за

этику человек. Понятия добра и зла, бытующие в обществе, суть бумажные деньги, ценность которых определяется не напечатанными на них цифрами, а их отношением к золотому курсу этики благоговения перед жизнью. По существующему курсу ценность этих понятий равна приблизительно ценности бумажных денег полуобанкротившегося государства.

Гибель культуры происходит вследствие того, что создание этики перепоручается государству. Обновление культуры будет возможно только тогда, когда этика вновь станет делом мыслящего человека, а люди будут стремиться утвердить себя в обществе как нравственные личности. В той мере, в какой мы будем это осуществлять, общество превратится из чисто естественного образования в этическое. Предшествующие поколения совершили ужасную ошибку, когда начали идеализировать государство в этическом плане. Мы выполним свой долг по отношению к обществу, если критически оценим его и попытаемся, насколько это возможно, сделать его более этическим. Так как мы обладаем абсолютным масштабом этического, то не сможем впредь признавать в качестве этики принципы целесообразности и вульгарную мораль благоприятных обстоятельств. Мы, безусловно, не сможем ни при каких условиях признать в качестве этики бессмысленные идеалы власти, нации, политических пристрастий, предлагаемые нам жалкими политиками и раздуваемые одурманяющей пропагандой. Все возникающие в обществе принципы, убеждения и идеалы мы должны крайне педантично измерять мерой абсолютной этики благоговения перед жизнью. Одобрять мы должны только то, что согласуется с гуманностью. Мы прежде всего обязаны свято защищать интересы жизни и счастья человека. Мы должны вновь поднять на щит священные права человека. Не те права, о которых разглагольствуют на банкетах политические деятели, на деле попирая их ногами, — речь идет об истинных правах. Мы требуем вновь восстановить справедливость. Не ту, о которой твердят в юридической схоластике сумасбродные авторитеты, и не ту, о которой до хрипоты кричат демагоги всех мастей, но ту, которая преисполнена идеей ценности каждого человеческого бытия. Фундаментом права является гуманность.

Таким образом, мы заставляем полемизировать принципы, убеждения и идеалы коллективности с гуманностью. Тем самым мы придаем им разумность, ибо только истинно этическое есть истинно разумное. Лишь в той мере, в какой этические принципы и идеалы входят в действующий моральный кодекс общества, он может быть истинно и целесообразно использован обществом.

Этика благоговения перед жизнью дает нам в руки оружие против иллюзорной этики и иллюзорных идеалов. Но силу для осуществления этой этики мы получаем только тогда, когда мы — каждый в своей жизни — соблюдаем принципы гуманности. Только тогда, когда большинство людей в своих мыслях и поступках будут постоянно побуждать гуманность полемизировать с действительностью, гуманность перестанут считать сентиментальной идеей, и она станет тем, чем она должна быть, — основой убеждений человека и общества.

XXII. Культуротворящая энергия этики благоговения перед жизнью

Благоговение перед жизнью, возникшее в мыслящей воле к жизни, включает в себя миро- и жизнеутверждение в тесном переплетении с этикой. Оно, следовательно, постоянно впитывает в себя все идеалы этической культуры и постоянно побуждает их к полемике с действительностью.

Благоговение перед жизнью отбрасывает чисто индивидуалистическое и духовное понимание культуры, представленное в индийской философии и в мистике. Для этой этики внутреннее самосовершенствование представляется только глубоким, но неполным идеалом культуры.

Благоговение перед жизнью не позволяет человеку пренебрегать интересами мира. Оно постоянно заставляет его принимать участие во всем, что совершается вокруг него, и чувствовать свою ответственность за это. Там, где затрагиваются интересы жизни, на развитие которой мы можем оказать свое влияние, наше деятельное участие в ней и наша ответственность за нее проявляются не только в поддержании и развитии этой жизни как таковой, но и в том, чтобы поднять ее во всех отношениях до уровня высшей ценности.

Человек является существом, на развитие которого мы оказываем влияние. Благоговение перед жизнью, следовательно, заставляет нас желать всеми силами души всех видов прогресса, на которые способны человек и человечество. Оно заставляет нас как нравственных людей постоянно стремиться к развитию культуры.

Даже поверхностное миро- и жизнеутверждение содействует пониманию и желанию культуры. Однако оно не дает при этом человеку необходимой уверенности. Благоговение перед жизнью и обусловленное им стремление всесторонне поднимать человека и человечество до уровня высшей ценности ориентируют человека на совершенные, чистые идеалы культуры, сознательно полемизирующие с действительностью.

Совершенная культура, если ее определять внешне, чисто эмпирически, заключается в том, что в мире реализуются все возможные виды прогресса познания и практики, а также приобщения человека к обществу, что затем оказывает влияние на внутреннее духовное совершенствование человека как на собственную и последнюю цель всякой культуры. Благоговение перед жизнью в состоянии развить далее это понимание культуры и обосновать его внутренней логикой вещей. Оно делает это, определяя содержание процесса внутреннего совершенствования человека как достижение духовности постоянно углубляющегося благоговения перед жизнью.

Для того чтобы придать смысл материальному и духовному прогрессу человека и человечества, обычное понимание культуры вынуждено признать эволюцию мира, в которой этот прогресс лишается смысла. И здесь оно попадает в зависимость от бесплодного фантазирования. Эволюцию мира, в которой создаваемая человеком и человечеством культура что-то значит, трудно себе представить.

Напротив, в благоговении перед жизнью культура постигает, что она ничего общего не имеет с эволюцией мира, а несет свое значение в самой себе. Сущность культуры заключается в том, что благоговение перед жизнью, овладевающее нашей волей к жизни, все больше проникает в сознание отдельных людей и всего человечества. Культура есть, следовательно, не явление эволюции мира, но акт переживания нашей воли к жизни, акт, который невозможно, да и нет никакой необходимости связать с мировым процессом, познаваемым нами извне. Вполне достаточно ее определения как совершенствования нашей воли к жизни. Мы не можем исследовать и должны оставить в стороне вопрос о том, что означает наше внутреннее развитие в масштабе развития всего мира. Культура есть не что иное, как наиболее полное развитие воли к жизни, слагающееся из всех доступных человеку и человечеству видов прогресса воли к жизни, которая испытывает благоговение перед жизнью во всех ее проявлениях в сфере деятельности человека и которая стремится к совершенствованию в духовности благоговения перед жизнью. Она в такой степени несет свою ценность в себе самой, что даже уверенность в неизбежной гибели человечества в определенный исторический период не снимает наших забот о культуре.

В качестве процесса, в котором осуществляется высший акт самопознания и реализации воли к жизни, культура имеет мировое значение и не нуждается в каком-либо объяснении мира.

Воля к жизни, преисполненная благоговения перед жизнью, постоянно и глубоко интересуется всеми видами прогресса. К тому же она обладает меркой для правильной его оценки и вырабатывает такие нравственные убеждения, которые способствуют установлению наиболее целесообразного взаимодействия всех видов прогресса.

Для культуры имеют значения три вида прогресса: прогресс познания и практики, прогресс приобщения человека к обществу, прогресс духа.

Четыре идеала образуют культуру: идеал человека, идеал социального и политического единения, идеал религиозно-духовного единения, идеал человечества. На основе этих четырех идеалов мышление полемизирует со всеми видами прогресса.

Прогресс познания имеет непосредственное духовное значение в той мере, в какой он преобразуется в мышление. Этот прогресс все более убеждает нас в том, что все существующее есть сила, то есть воля к жизни. Он все более расширяет круг воли к жизни, который мы можем познать по аналогии с нашим. Колоссальное значение для нашего осмысления мира имеет тот факт, что мы в каждой клетке открываем индивидуальность жизни, в способности которой к деятельности и переживаниям мы вновь обнаруживаем элементы нашей жизненной силы. Благодаря расширяющимся знаниям мы все больше удивляемся вездесущей тайне жизни. От простодушной наивности мы приходим к глубокой наивности.

Знание дает нам власть над силами природы. Наша подвижность и наша активность необычайно возрастают. Происходят глубокие изменения наших жизненных условий.

Но прогресс еще не означает, что человек получил преимущества для своего развития. Благодаря власти, которую мы приобрели над силами природы, мы освобождаемся от нее и ставим ее себе на службу. Но одновременно мы отрываемся от природы и переходим в такие жизненные условия, неестественность которых таит в себе много опасностей.

Силы природы мы ставим на службу машине. В одной из книг Чжуан-цзы рассказывается, что, когда ученик Конфуция увидел садовника, несущего воду для полива своих грядок, которую он каждый раз доставал из колодца, опускаясь в него вместе с сосудом, он спросил его, не хочет ли он облегчить свою работу. «Каким образом?» — спросил садовник. Ученик Конфуция ответил: «Надо взять деревянный рычаг, передний конец которого легче, а другой конец тяжелее. Тогда можно легко черпать воду из колодца. Такой колодец называется колодцем с журавлем». Садовник, который был мудрецом, сказал: «Я слышал, как мой учитель говорил, что если человек пользуется машиной, то он все свои дела выполняет, как машина. У того, кто выполняет свои дела, как машина, образуется машинное сердце. Тот же, у кого в груди бьется машинное сердце, навсегда теряет чистую простоту».

Опасности, о которых догадывался садовник еще в V веке до н. э., выросли в наше время до угрожающих размеров. Чисто механическая работа стала теперь уделом многих из нас. Оторванные от собственного дома и от кормилицы-земли, мы живем в условиях удручающей материальной несвободы. В результате того переворота, который произвела машина, почти все мы очутились в таких условиях труда, которые слишком сильно регламентируют, сужают и делают весьма напряженной нашу трудовую жизнь. Нам теперь нелегко даются самоосознание и сосредоточенность. Страдает наша семейная

жизнь и воспитание детей. Все мы более или менее подвержены опасности превратиться в человека-вещь, вместо того чтобы стать личностью. Итак, разнобразный материальный и духовный ущерб, наносимый человеческой жизнью, — теневая сторона прогресса познания и практики человека.

Сама способность человека к созиданию культуры ставится под вопрос. Отдаваясь целиком тяжелой борьбе за существование, многие из нас уже не в силах думать об идеалах, связанных с культурой. Они больше не проявляют объективности в этом вопросе. Все их помыслы направлены только на улучшение их собственного бытия. Идеалы, которые они при этом выдвигают, выдаются ими за культурные идеалы и вносят тем самым полную неразбериху в понятие культуры.

Для того чтобы оказаться на высоте того положения, которое создано вследствие как полезных, так и вредных достижений в области познания и практики, мы должны все время думать об идеале человека и бороться с обстоятельствами, с тем чтобы они как можно меньше тормозили развитие человека к этому идеалу.

Идеал культурного человека есть не что иное, как идеал человека, который в любых условиях сохраняет подлинную человечность. Для нас сейчас быть культурным человеком означает оставаться человеком, несмотря на состояние современной культуры. Только понимание того, что относится к подлинной человечности, может спасти нас в условиях самой прогрессивной внешней культуры от заблуждений относительно самого понятия культуры. Только тогда, когда в современном человеке вновь загорится желание стать подлинным человеком, он сможет выбраться на правильный путь из того тупика, в котором сейчас пребывает, ослепленный своим воображаемым всезнанием и тщеславным всеумием. Только тогда он сможет противостоять давлению жизненных условий, угрожающих его человечности.

В соответствии с идеалом материального и духовного бытия человека этика благоговения перед жизнью требует от человека при максимальном развитии всех его способностей и в условиях самой широкой материальной и духовной свободы бороться за то, чтобы остаться правдивым по отношению к самому себе и развивать в себе сочувственное и деятельное соучастие в судьбах окружающей его жизни. Он должен глубоко продумать свою жизнь и постоянно осознавать всю ответственность, налагаемую на него жизнью. Как страдающий и действующий человек, он должен сохранить в своем отношении к самому себе и к миру живую духовность. Идеал подлинной человечности состоит для него в том, чтобы оставаться этическим в глубоком миро- и жизнеутверждении благоговения перед жизнью.

Выдвигая в качестве цели культуры подлинную человечность, которой каждый может достигнуть, ведя жизнь, наиболее достойную человека, мы должны отказаться от некритичной переоценки внешней стороны культуры, какую мы наблюдаем начиная с конца XIX века. Мы все больше и больше понимаем, что необходимо четко различать в культуре существенное и несущественное. Призрак культуры, лишенной духовности, теряет свою власть над нами. Мы решаемся смотреть правде в глаза и утверждать, что с прогрессом познания и практики достигнуть культуры стало не легче, а тяжелее. Перед нами встает проблема взаимодействия духовного и материального. Мы знаем, что все мы должны бороться с обстоятельствами за свою человечность и заботиться о том, чтобы вновь превратить эту борьбу из бесперспективной в перспективную.

Духовной помощью в этой борьбе является для нас уверенность в том, что ни один человек никогда не должен быть принесен в жертву условиям как человек-вещь. Некоторые так называемые мыслители выдвигают ставшее популяр-

ным во многих вариантах утверждение о том, что культура есть достояние элиты, а массовый человек есть лишь средство, с помощью которого создается культура. Тем самым людям, борющимся в тяжелых условиях за свою человечность, отказывают в духовной помощи, на которую они имеют право претендовать. Так говорит чувство действительности, которому мы подчиняемся. Но благоговение перед жизнью восстает против этого и создает такую мораль, при которой каждому человеку обеспечивается в душе другого человеческая ценность и человеческое достоинство, в которых ему отказывают жизненные обстоятельства. Тем самым борьба теряет свою ожесточенность. Человек должен бороться теперь против условий, но не против условий и людей одновременно.

Далее, мораль благоговения перед жизнью помогает людям, ведущим самую тяжелую борьбу за свою человечность, постоянно укрепляя их веру в идею человечности как ценности, которую необходимо сохранять любой ценой. Она предостерегает их от односторонней борьбы за уменьшение материальной зависимости и заставляет задуматься над тем, чтобы вкладывать в свою жизнь больше человечности и внутренней свободы. Этика благоговения перед жизнью призывает людей охранять свою сосредоточенность и внутреннюю жизнь.

Наступит время приобщения масс к духовной культуре. Многие люди должны задуматься над своей жизнью, над тем, чего они добиваются для себя в борьбе за существование, над тем, какие трудности возникают перед ними в силу обстоятельств, и над тем, в чем они отказывают себе сами. Им недостает духовности, так как они имеют превратное представление о духовности. Они забывают о мышлении, так как для них стало чуждым элементарное размышление о себе самом. То, что в наше время считается духовным и причисляется к области мышления, не таит в себе ничего того, что люди считают для себя непосредственно необходимым. Но когда люди проникаются идеями благоговения перед жизнью, они обретают мышление, которое трудится на благо всех, и активно приобщаются к духовности, пробивающейся во всех людях. Даже те, кто ведет тяжелейшую борьбу за свою человечность, приходят к самоосознанию и внутренней сосредоточенности, приобретая таким образом силы, которыми они раньше не обладали.

Внутренне соглашаясь с тем, что сохранение культуры зависит прежде всего от активности в нас родников духовной жизни, мы тем не менее начинаем усердно заниматься экономическими и социальными проблемами. Для нас требованием культуры является максимум материальной свободы для максимума людей.

Нас не обескураживает мысль о том, что мы, по-видимому, обладаем весьма незначительной властью над экономическими условиями. Мы знаем, что это в значительной степени обусловлено тем, что до сих пор боролись факты против фактов и страсти против страстей. Из нашего понимания действительности проистекает наша беспомощность. Мы можем получить больше власти над вещами, если смело начнем решать проблемы с помощью морали. Мы уже созрели для этого. Борьба, которая велась раньше на основе экономических теорий и утопий, была во всех отношениях бесцельной и повергла нас в ужасное состояние. Для нас остается только радикальный поворот, а именно попытаться решить проблемы наиболее целесообразным способом, путем целесообразного понимания и доверия. Лишь благоговение перед жизнью способно создать необходимую для этого мораль. Понимание и доверие, благодаря которым мы взаимно объединяемся наиболее целесообразным способом и приобретаем столь большую власть над обстоятельствами, возникнут только тогда, когда все будут находить во всех благоговение перед жизнью других людей, внимательное отношение к их духовному и материальному благополучию как

и внутренне осознанные и действенные нравственные убеждения. Мету экономической справедливости, которая приведет людей к согласию, может дать только этика благоговения перед жизнью.

Удастся ли нам осуществить такое развитие? Мы должны сделать это, если не хотим погибнуть и духовно, и физически. Всякий прогресс познания и практики оказывает в конце концов роковое влияние, если им не овладевает сила соответствующего прогресса духовности. Благодаря власти, которую мы приобретаем над силами природы, мы получаем также опасную власть над людьми. Приобретение ста машин дает какой-либо корпорации или какому-либо предпринимателю также и власть над всеми людьми, которые обслуживают эти машины. Какое-нибудь новое изобретение дает возможность одному человеку одним движением уничтожить не сотни, а десятки тысяч людей. Никакой борьбой нельзя завоевать ту идею, что люди не должны истреблять друг друга ни при помощи экономической, ни при помощи физической власти. В крайнем случае насильник и мученик лишь поменяются ролями. Помочь может только одно средство — отказ от власти, какую мы имеем по отношению друг к другу. Но это уже акт духовности.

Опьяненные прогрессом теоретического познания и практики, наблюдающим в наше время, мы забыли позаботиться о прогрессе духовности человека. Мы бездумно, незаметно скатились к пессимизму, уверовав во все виды прогресса, кроме духовного прогресса человека и человечества.

Факты зовут нас образумиться подобно тому, как спохватывается вся команда корабля, если он начинает сильно крениться на одну сторону. Для нас стала уже почти невозможной вера в прогресс человека и человечества. С мужеством отчаяния мы должны заставить себя вновь обрести эту веру. Мы все вместе должны желать духовного прогресса человека и человечества и надеяться на него — это и значит круто повернуть руль, и притом удачно, если в последнее мгновение мы сумеем поставить корабль против ветра.

На такое достижение мы будем способны, только обрета веру в мыслящее благоговение перед жизнью. Как только благоговение перед жизнью проникнет в наше мышление и наши нравственные убеждения, чудо станет возможным. Трудно переоценить власть таящейся в нем элементарной, живой духовности.

Государство и церковь — лишь разновидности способов единения человека с человечеством, приобщения его к человечеству. Идеалы этих двух процессов — социально-политического и религиозного — определяются, следовательно, тем, что эти понятия становятся целесообразными в отношении этического «одухотворения» человека и превращения его в члена человечества.

Тот факт, что идеалы государства и церкви не приняли у нас истинной формы, объясняется нашим пониманием истории. Люди века Просвещения полагали, что церковь и государство следует принять из соображений целесообразности. Они пытались обосновать сущность этих институтов теорией возникновения, причем они поступали в этом случае очень просто — привносили свое собственное понимание в историю. Так как им не было знакомо благоговение перед естественными историческими институтами, то они легко рассматривали их с точки зрения требований идеалов разума. Мы же обладаем этим благоговением в такой степени, что даже испытываем страх перед преобразованием в соответствии с теоретическими идеалами всего, что в действительности из них не возникло.

Но государство и церковь не являются только естественными историческими институтами, они одновременно и теоретически необходимы. Мы можем рассматривать эти уже сложившиеся институты лишь с точки зрения их преобразования в разумные и во всех отношениях целесообразные организмы.

Только при такой возможности развития их существование полностью осознанно и оправданно.

Естественную историческую природу этих институтов можно понять, лишь рассматривая их при их зарождении. Однако мы не можем этого сделать в случае, когда процесс, о котором мы судим и которому мы принадлежим, уже закончился. Предполагать в естественных институтах наличие самоцели — значит абсолютно исказить понятие превращения людей в членов общества. Человек и человечество, которые являются не менее естественными категориями, чем исторические категории церкви и государства, лишены своих прав и принесены в жертву этим последним. Подчеркивание момента естественного предназначения исторически возникших институтов не изменяет, однако, нашего требования, чтобы государство и церковь все больше ориентировались бы на идеал человека и человечества как свои естественные полюсы и находили бы в них свою высшую целесообразность.

Культура требует, следовательно, чтобы государство и церковь сохранили способность к дальнейшему развитию. Это обстоятельство предполагает, что взаимовлияние коллектива и индивида примет иные формы. Со сменой поколений индивид все больше и больше жертвовал своей духовной самостоятельностью по отношению к государству и церкви. Он получал свои взгляды от них, вместо того чтобы самому влиять на государство и церковь силою своих убеждений.

Такое ненормальное положение было неизбежным. Индивид не имел ничего, в чем он был бы духовно самостоятельным. Поэтому у него и не было идей, которые он мог бы противопоставить институтам действительности. Он не в состоянии был сформулировать идеалы, которые бы оказывали влияние на действительность. Ему не оставалось ничего другого, как выставить в качестве идеала идеализированную действительность.

Только в миро- и жизневоззрении благоговения перед жизнью человек получает прочное и полноценное определение своего предназначения. Он оценивает действительность в этом случае мерой своих желаний и надежд, ясно и определенно осознаваемых им. Для него уже само собой разумеется, что создаваемый людьми коллектив должен служить целям сохранения и дальнейшего развития жизни, а также целям расцвета истинной духовности.

Решающим обстоятельством для начала этого развития государства и церкви, нацеленного на поощрение культуры, является необходимость того, чтобы люди признали эти институты в плане морали благоговения перед жизнью и вытекающих из нее идеалов. Благодаря этому в государстве и церкви возникает дух, который будет способствовать их преобразованию в этические и духовные институты.

Нельзя точно предугадать весь ход этого процесса. Но этого и не нужно делать. Идея благоговения перед жизнью есть во всех отношениях целесообразно действующая сила. Дело только в том, чтобы она всегда была достаточно сильной и постоянной и тем самым смогла бы совершить это преобразование.

Чтобы церковь могла выполнить свою задачу, ей надлежит объединить людей в сфере элементарной сознательной этической религиозности. До сих пор это делалось весьма несовершенно. Насколько далека была церковь от того, чем должна была быть, показало ее абсолютное бессилие во время войны. Она была призвана выволить людей из борьбы национальных страстей и побудить их к служению высочайшим идеалам. Она не смогла, да серьезно и не пыталась это сделать. Церковь была слишком историческим, организованным и менее всего религиозным учреждением, она полностью подпала под влияние духа времени и присоединила к догмам национализма и практического понимания действительности еще и религию. Только одна церковь, именно община

квакеров, пыталась защищать абсолютную значимость благоговения перед жизнью в том виде, как оно изложено в религии Иисуса.

Мораль благоговения перед жизнью способна содействовать преобразованию церкви в идеал религиозной общины, поскольку она сама глубоко религиозна. В любой исторически сформировавшейся вере она пытается подчеркнуть этическую мистику единения с бесконечной волей, обнаруживающейся в нас как воля любви, как самое элементарное и существенное в набожной смирности человека. Ставя во главу угла самое жизненное и самое всеобщее начало этой набожности, мораль благоговения перед жизнью выводит из тупика исторического прошлого различные религиозные общины и указывает им путь взаимопонимания и единства.

Но мораль благоговения перед жизнью делает большее. Она не только выводит существующие исторически сложившиеся религиозные общины из их исторического бытия и направляет их по пути развития к идеалу религиозной общины — она проявляет свои усилия даже там, где все другие оказались бессильными, а именно в области иррелигиозности. Среди нас много неверующих. Они стали такими отчасти в силу бездумности и отсутствия мировоззрения, отчасти потому, что решили порвать с традиционной религией, так как начали сомневаться в ее истинности. Миро- и жизневоззрение благоговения перед жизнью показывает этим неверующим, что любое истинно мыслящее миро- и жизневоззрение необходимо становится религиозным. Этическая мистика открывает перед ними сущность религии любви и возвращает их на тропу, которую они, по их мнению, покинули навсегда.

Преобразование религиозного, а также социального и политического колллектива должно произойти изнутри.

Конечно, вера в возможность преобразования современного государства в культурное государство сама по себе есть уже героический поступок. Современное государство находится в положении беспрецедентного материального и духовного обнищания. Оно гибнет от своих болезней, разрывается экономическими и политическими противоречиями, оно потеряло всякий моральный авторитет и вообще уже почти не имеет никакого реального авторитета и вынуждено бороться за свою жизнь, преодолевая все новые и новые бедствия. Откуда оно возьмет силы для того, чтобы стать при таком положении культурным государством?

Какие еще кризисы и катастрофы предстоит пережить современному государству, трудно сказать. Его положение особенно опасно еще и потому, что оно далеко перешагнуло границы своей естественной власти. Оно стало чрезвычайно сложным организмом, вмешивающимся во все дела, стремящимся все регулировать и ставшим вследствие этого уже нецелесообразно функционирующим учреждением. Оно стремится подчинить себе как экономическую, так и духовную жизнь. Для деятельности в таких широких масштабах оно содержит аппарат, который сам по себе уже представляет опасность.

Когда-нибудь и как-нибудь современное государство должно освободиться от финансовой нужды и возвратиться к нормальной деятельности. Но остается загадкой, каким образом оно вернется к своему естественному и здоровому состоянию.

Трагичным является, следовательно, то, что мы должны жить в этом несимпатичном и нездоровом современном государстве и надеяться преобразовать его в культурное государство. От нас требуется почти невозможная способность к вере в силу духа. Но миро- и жизнеутверждение дает нам эту силу.

Если уж мы живем в современном государстве и думаем об идеале культурного государства, то прежде всего должны покончить с иллюзиями, которые каждый создает относительно самого себя. Если люди начнут критически относиться к государству, то государство сможет образумиться. Прежде чем

государство сможет стать лучше, должно стать общим убеждение всех людей в его нынешней абсолютной несостоятельности.

Одновременно в процессе размышлений о культурном государстве должна родиться общая идея о том, что все внешние мероприятия по укреплению и оздоровлению современного государства, как бы они ни были сами по себе целесообразны, не будут иметь полного эффекта до тех пор, пока не изменится его дух. Таким образом, мы должны придать современному государству — насколько хватит силы наших идей — черты духовности и нравственности культурного государства в соответствии с требованиями мышления благоговения перед жизнью. Мы должны потребовать от него, чтобы оно стало духовным и этическим, как это и подобает государству. Прогресс может быть достигнут только в стремлении к истинному идеалу.

Нам возражают, что, судя по опыту истории, государство не может существовать в условиях правдивости, справедливости и этических норм и должно в конце концов искать прибежища в соглашательстве. Но этот опыт вызывает у нас лишь улыбку. Он опровергнут неутешительными результатами. Поэтому мы имеем право утверждать в качестве истины обратное, а именно то, что настоящая сила как государства, так и индивида лежит в духовности и нравственности. Государство живет доверием тех, кто ему принадлежит; оно живет доверием других государств. Опортунистические действия могут иметь только преходящий успех — в принципе же они определенно ведут к неудаче.

Этическое миро- и жизнеутверждение требует от современного государства, чтобы оно стремилось способствовать становлению этической и духовной личности, и требует этого настойчиво. Его не остановить никакими насмешками. Мудрость завтрашнего дня иная, чем мудрость вчерашнего.

Только благодаря тому, что в государстве станет господствовать новая мораль, оно может достигнуть внутреннего мира. Только благодаря тому, что новая мораль будет действовать и в отношениях между государствами, будет достигнуто взаимопонимание и будут прекращены всякие акции, направленные во вред другому.

Подобных морализующих разговоров о культурном государстве велось уже много. Это верно. Но они приобретают совершенно иное звучание в эпоху, когда современное государство хиреет в нищете, потому что никак не хочет быть духовно этическим. Они приобретают новое значение благодаря тому, что в миро- и жизневоззрении благоговения перед жизнью раскрывается в полном своем объеме и глубине значение этики.

Поэтому мы никоим образом не обязаны определять понятие культурного государства в согласии с требованиями национализма и национальной культуры — мы можем вернуться к той глубокой наивности, когда представляют себе государство как управляемое этическими и культурными идеалами. Мы черпаем силы для построения такого культурного государства в вере в силу морали, вытекающей из благоговения перед жизнью.

Сознавая всю ответственность за эти взгляды на культуру, мы обращаем свои взоры к человечеству, минуя народы и государства. Для того, кто поверил в этическое миро- и жизнеутверждение, будущее человека и человечества становится предметом забот и надежд. Тот, кто не испытывает этих забот и надежд, беден духом. Тот, кто преисполнен этих чувств, — богат. Нашим утешением в это трудное время является стремление проложить пути грядущему культурному человечеству, пусть даже не зная, что мы можем увидеть в этом лучшем будущем, а полагаясь только на силу духа.

Кант написал книгу «О вечном мире», содержащую правила заключения мира в целях установления прочного мира. Он заблуждался. Сами правила заключения мира, как бы хорошо они ни были продуманы и как бы безупречно они ни были сформулированы, бессильны. Только мышление, утверждающее мораль благоговения перед жизнью, способно привести к вечному миру....

Мистика апостола Павла

**Технологическому факультету
Цюрихского университета в знак
благодарной памяти о той любви,
с какой он встретил меня
в самое трудное для меня время**

Die Mystik des Apostels Paulus (1929)

Перевод *А. А. Рыбакова* — гл. I—IV,

М. А. Журинской — гл. V—XI,

Н. А. Захарченко — гл. XII—XIV

Предисловие

Глава, которая первоначально должна была служить введением к «Мистике апостола Павла», выросла в отдельную книгу и была издана в 1911 году под названием «История исследований учения апостола Павла». «Мистика апостола Павла», первый набросок которой относится к 1906 году, должна была последовать за ней. Однако болезнь и работа над вторым, расширенным изданием «Истории изучения жизни Иисуса» лишили меня возможности подготовить рукопись к печати до моего первого отъезда в Африку в 1913 году — отъезда, который тоже не мог быть отложен. Во время первого отпуска, проведенного в Европе, я был целиком и полностью занят работой над первым и вторым томом моей философии культуры. Таким образом, лишь в конце 1927 года, когда я во второй раз возвратился в Европу, я смог снова приняться за «Мистику апостола Павла» и в течение двух лет придать рукописи ее окончательный вид. Этой задержке, однако, я обязан тем, что моя концепция учения ап. Павла — в плодотворном взаимодействии с трудами Рейтценштейна, Буссе, Дейсмана и других — достигла полной ясности относительно себя самой и я был вынужден обосновать ее более тщательно, чем если бы такой задержки не случилось.

Поскольку я стремился дать связное изложение богословской системы ап. Павла, я был лишен возможности заняться разбором новейшей литературы о нем в той мере, в какой мне бы этого хотелось. Кроме того, во втором издании «Истории исследований учения апостола Павла», для которого я надеюсь вскорости найти время, мне, так или иначе, предстоит высказать свое мнение о трудах, появившихся после 1911 года.

Тому, сколь многим я обязан Хансу Литцману, Мартину Дибелиусу и другим новейшим комментаторам Павла, можно видеть множество подтверждений. Вместе с тем я снова убеждался в процессе работы, какой непреходящей ценностью обладают тщательные аналитические исследования, осуществленные Г. Ю. Хольцманом, П. В. Шмиделем и другими представителями старой школы.

Настоящее изложение учения ап. Павла до некоторой степени можно считать завершением моих предшествующих теологических штудий. Еще студентом я задумал истолковать идейное развитие раннего христианства, исходя из предпосылки, которая представляется мне неопровержимой, а именно что благовествование Иисуса о Царстве Божием носило целиком и полностью эсхатологический характер и именно так воспринималось его слушателями.

Все мои исследования, посвященные проблеме Тайной вечери, тайнам мессиианства и страстей Иисуса, истории изучения его жизни и интерпретации учения Павла, сосредоточены на этих двух вопросах: могло ли рядом с эсхатологическим пониманием проповеди Иисуса существовать еще какое-то другое понимание и каким образом первоначально насквозь эсхатологическая вера пер-

вых христиан пришла к подмене эсхатологического образа мыслей эллинистическим

Прежняя история христианской догматики облегчала себе решение проблемы эллинизации христианства тем, что признавала у Иисуса наряду с эсхатологическими также и неэсхатологические идеи и толковала учение ап. Павла отчасти как эсхатологическое, отчасти как эллинистическое. Тотальная эллинизация христианства, происшедшая в малоазийском богословии начала II века, оказывалась у нее подготовленной теми общерелигиозными и эллинистическими представлениями, которые она предполагала с самого начала наличествующими в христианстве.

В действительности, однако, речь идет о том, чтобы объяснить, как чисто эсхатологическая вера превратилась в эллинизированную. Если проблему эллинизации христианства поставить именно так, вопрос об ап. Павле выдвигается на первый план. Несостоятельное утверждение о том, что Павел якобы объединил эсхатологические идеи с эллинистическими, должно уступить место либо чисто эсхатологической, либо чисто эллинистической интерпретации его учения. Я провожу первую. Она предполагает полное согласие учения Павла с учением Иисуса. Эллинизация христианства начинается не с ап. Павла, но лишь после него.

Почему Игнатий Антиохийский и представители малоазийской теологии II века не могли просто усвоить раннехристианское учение в том виде, в каком они получили его, и как они переосмыслили его на эллинистический лад? Ответ весьма прост: ослабление эсхатологического ожидания, совершенно естественно, привело их к необходимости заново осмыслить свою веру; они сделали это с помощью привычных им эллинистических представлений. Это стало возможным для них потому, что они были знакомы с мистическим учением ап. Павла о бытии во Христе. Они переняли его, заменив эсхатологическую логику этого учения, им уже более непонятную, логикой эллинистической. Так самым естественным образом объясняется развитие, идущее от Иисуса через Павла к Игнатию. Павел не был эллинизатором христианства. Однако своей эсхатологической мистикой бытия во Христе он придал ему такую форму, в которой оно могло быть эллинизировано.

Мне, как я надеюсь, удалось показать, что признание эсхатологического характера как проповеди Иисуса, так и учения Павла, хотя оно и ведет к гораздо более острой постановке вопроса об эллинизации христианства, позволяет вместе с тем дать гораздо более простое решение этого вопроса.

Для меня было весьма важно раскрыть связь эсхатологических идей Павла с поздним иудаизмом и проследить корни этих идей вплоть до пророков эпохи вавилонского пленения и более раннего времени. Мне очень помогли при этом г-н профессор Герхард Киттель из Тюбингена и его ассистент г-н лиц. теол. Карл Ренгсторф, взявшие на себя труд прочесть мою рукопись и сделать свои замечания. Их знание позднего иудаизма и раввинизма позволило мне провести многие линии отчетливее, чем я смог бы это сделать без их помощи, за что я приношу им глубочайшую благодарность.

Мой метод работы старомоден постольку, поскольку я стремился показать идеи ап. Павла в их исторически обусловленной форме. Я полагаю, что смешение современного подхода к религиозным проблемам с теми представлениями, что были в ходу в далеком прошлом, столь часто и подчас с такой виртуозностью практикуемое сегодня, не дает историческому познанию ничего, а нашей религиозной жизни дает в конечном счете тоже не очень много. Исследование исторической истины как таковой остается для меня идеалом, к которому должно стремиться научное богословие. Я по-прежнему убежден, что непреходящее духовное значение, которым обладает для нас религиозная мысль прошлого, полнее всего раскрывается тогда, когда мы берем ее такой, какой

она была на самом деле, а не такой, какой мы ее себе представляем. Христианство, которое не решается поставить историческую истину на службу духовной, не может быть признано внутренне здоровым, даже если оно убеждено в своей силе. Уважение к истине как таковой, которое должно присутствовать в нашей вере, если мы не хотим, чтобы она превратилась в маловерие, включает в себя также и уважение к исторической истине.

Поскольку мистическая христология ап. Павла может больше сказать нам, если обращается к нам из пламени своих первохристиански-эсхатологических идей, чем если мы истолкуем ее на современный догматический (или современный недогматический) лад, я надеялся послужить этой работой не только науке, но и нашей духовной жизни. С этим убеждением я и трудился.

За ценную помощь в подготовке корректуры хочу поблагодарить моего университетского товарища г-на пастора Карла Лейрера из Штутгарта, г-на лиц. теол. Карла Генриха Ренгсторфа из Тюбингена и мою жену.

Составление указателя имен и ссылок взял на себя, в сотрудничестве с г-ном Ренгсторфом, г-н студ. теол. Лимар Хенниг из Тюбингена, поскольку отъезд в Африку не оставлял мне времени заняться этим. Сердечно благодарю его.

Река Огове, на пароходе по пути в Ламбарене,
в день св. Стефана, 1929 г.

Альберт Швейцер

I. Своеобразие мистики апостола Павла

Апостол Павел — мистик.

Что есть мистика?

Мистика имеет место тогда, когда кто-либо почитает преодоленным разрыв между земным и неземным, временным и вечным и, все еще пребывая в земном и временном, переживает свое вхождение в неземное и вечное.

Есть примитивная и есть завершенная мистика. Примитивная мистика еще не достигла понятия об универсуме, ее воззрение на земное и неземное, временное и вечное остается наивным. Вхождение в неземное и вечное достигается здесь путем мистерии, магического акта. Благодаря этому акту человек обретает единство с божеством, причащаясь его сверхъестественному бытию.

Это представление о единении с божеством, достигаемом с помощью неких церемоний, встречается уже в самых примитивных религиях. Изначальный смысл жертвенной трапезы в том и состоит, что благодаря ей человек каким-то образом соединяется с божеством.

Магическая мистика получает развитие в восточных и греческих мистерияльных религиях начала нашей эры. В культах Аттиса, Озириса, Митры, а также в элевсинских мистериях в их позднейшем, углубленном виде верующий путем посвящения в таинства обретает единство с божеством и таким образом становится причастен к вожделенному бессмертию. Благодаря этому причастию он перестает быть природным человеком и возрождается к высшему бытию.

Когда понятие об универсуме достигнуто и человек подвергает рефлексии свое отношение к целостности бытия и к бытию-в-себе, тогда мистика расширяется, углубляется и очищается. Вхождение в неземное и вечное осуществляется путем умозрения. В умозрении человеческая личность возвышается над обманом чувств, в силу которого она, как ей кажется, порабощена в этой жизни земным и временным. Она приходит к различию между бытием и явлением и постигает материальное как способ проявления духовного. Таким образом, в преходящем она прозревает вечное. Познавая единство всех вещей в Боге, в бытии-в-себе, она покидает треволения становящегося и преходящего мира, обретает покой вечного бытия и ощущает себя сущей в Боге и вечной в каждое мгновение.

Эта умозрительная мистика суть общее достояние человечества. Она появляется везде, где человеческая мысль в высшем напряжении стремится постичь отношение личности к универсуму. Мы находим ее у брахманов, у Будды, в платонизме и в стоицизме, у Спинозы, Шопенгауэра, Гегеля.

Она проникает также и в христианство, первоначально наивно дуалистическое, строго различающее между «теперь» и «тогда», между посюсторонним и потусторонним. Христианство стремится подчас сопротивляться ей. Там, однако, где христианство — в лице своих великих мыслителей или под влиянием великих движений мысли — стремится уяснить себе отношение Бога и мира,

мистика оказывается для него неизбежной. Она получает слово в эллинистическом богословии Игнатия Антиохийского, в Евангелии от Иоанна, в сочинениях Августина, в трактатах, которые приписываются Дионисию Ареопагиту; мы видим ее у Гуго Сен-Викторского и у других схоластиков, у Франциска Ассизского, у Мейстера Экхарта, Сузо, Таулера и других отцов немецкой теологической мистики; она говорит устами Якоба Бёме и других мистических еретиков протестантизма; мистическими являются стихи Терстегена, Ангелуса Силезиуса и Новалиса; в трудах Шлейермахера она пытается высказать себя на языке церкви¹.

Характер умозрительной мистики меняется в зависимости от места и времени. В наиболее абстрактной форме мы видим ее у брахманов и у Будды. Человеческий разум здесь свое существование в границах чистого и пустого понятия бытия и растворяется в нем. Якоб Бёме возвещает мистику, диктуемую воображением. В христианской мистике Мейстера Экхарта и его последователей речь идет о бытии в живом Боге, так же как и в религиозной мистике индусов, стремящейся выйти за пределы холодной брахманской мистики. Однако всегда, какую бы окраску она ни принимала, умозрительная мистика соотнесена с последней сущностью бытия.

Какого же рода мистика апостола Павла?

Она занимает в высшей степени своеобразное положение между примитивной и умозрительной мистикой. Религиозные представления Павла значительно возвышаются над представлениями, господствующими в примитивной мистике. Его мистика соответственно должна была бы устремляться к единению человека с Богом как с первоосновой бытия. Однако этого не происходит. Апостол Павел ни разу не говорит о единении с Богом или о бытии в Боге. Конечно, он утверждает, что верующие суть дети Божьи. Однако это сыновство удивительным образом постигается им не как непосредственное, мистическое отношение к Богу, но как опосредованное и осуществленное через мистическую общность со Христом.

Таким образом, высшая и низшая мистика накладываются друг на друга. У Павла нет мистики единения с Богом, есть лишь мистика единения со Христом, благодаря которой человек и вступает в общение с Богом.

Основная мысль мистики ап. Павла звучит так: я есмь во Христе; в нем я переживаю себя как существо, свободное от этого чувственного, грешного и преходящего мира и уже принадлежащее миру преображенному; в Нем я обретаю уверенность в воскресении; в Нем я есмь дитя Божие.

Исключительное своеобразие этой мистики заключается еще и в том, что бытие во Христе представляется в ней как умирание и воскресание со Христом, благодаря которому человек освобождается от греха и Закона, стяжает Дух Христов и получает уверенность в воскресении.

Это бытие во Христе есть великая загадка учения ап. Павла.

Гал. 2, 19—20: «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу. И уже не я живу, но живет во мне Христос».

Гал. 3, 26—28: «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе».

Гал. 4, 6: «А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!"»

¹ Очерк истории мистики, впрочем слишком краткий, во многом спорный, дает книга: Lehmann Ed. *Mystik in Heidentum und Christentum*. Leipzig, 1923.

Гал. 5, 24—25: «Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны».

Гал. 6, 14: «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят и я для мира».

2 Кор. 5, 17: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое».

Рим. 6, 10—11: «Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха, а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем».

Рим. 7, 4: «Так и вы, братья мои, умерли для закона Телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу».

Рим. 8, 1—2: «Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти».

Рим. 8, 9—11: «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас».

Рим. 12, 4—5: «Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены».

Фил. 3, 8—11: «...чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая чрез веру во Христа, с праведностью от Бога по вере; чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых».

Наиболее естественным было бы, с нашей точки зрения, если бы ап. Павел придал мистическое измерение возвешенному Иисусом и распространенному в первохристианстве представлению о Богосыновстве и углубил бы его до понятия о бытии в Боге. Однако он оставляет это представление таким, каким оно пришло к нему, и рядом с ним разрабатывает мистику бытия во Христе, как если бы Богосыновство нуждалось в обосновании через бытие во Христе. Павел — единственный христианский мыслитель, который знает лишь мистику бытия во Христе без мистики бытия в Боге. В богословии Иоанна они уже выступают друг подле друга и друг с другом переплетаются. Иоанн Христос-Логос говорит как о бытии в нем самом, так и о бытии в Боге, причем бытие в Боге опосредовано у него бытием во Христе. С тех пор мистика бытия во Христе сплетается в христианстве с мистикой бытия в Боге.

Отсутствие в учении ап. Павла непосредственного мистического отношения верующего к Богу тем более поразительно, что, говоря о том, что верующий обладает Духом, он не проводит ясного различия между Духом Божиим и Духом Христовым. Места, где те, кто во Христе, называются носителями Духа Христова, сменяются такими местами, где ап. Павел напоминает им, что они обладают Духом Божиим.

Рим. 8, 9: «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, то и не Его».

Гал. 4, 6: «А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!"»

Хотя ап. Павел так легко ставит знак равенства между обладанием Духом Христовым и обладанием Духом Божиим, тем не менее бытие во Христе отнюдь не становится у него бытием в Боге, что, казалось бы, напрашивается само собою. И это настолько своеобразно, что все изложения учения ап. Павла либо не замечают этого отсутствия мистики бытия в Боге, либо не отдают себе отчета в ее значении. Хотя в Посланиях Павла ни разу не говорится о бытии

верующего в Боге, хочется верить, что его мистика бытия во Христе в конечном счете все-таки равняется мистике бытия в Боге.

Даже Вильгельм Буссе, единственный, кто останавливается на отсутствии у Павла мистики бытия в Боге, не идет дальше в рассмотрении этой проблемы, но удовлетворяется тем, что из наличия мистики бытия в Боге у Иоанна делает вывод, «что в христианстве мистика бытия в Боге вырастает из мистики бытия во Христе»¹.

Просмотреть отсутствие у ап. Павла мистики бытия в Боге тем легче, что, согласно Деяниям святых апостолов, ее-то он как раз и возвещает в афинском ареопаге. Таким образом, отсутствие в Посланиях ап. Павла высказываний о бытии в Боге якобы случайно и не имеет значения, поскольку ведь в Деяниях он говорит о Боге: «Ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 28).

Опираясь на эти слова Деяний апостолов, Адольф Дейсман, например, считает возможным признать у ап. Павла восходящую к дохристианско-иудейской мысли мистику бытия в Боге, вокруг которой выросшая из переживания на пути в Дамаск мистика бытия во Христе располагается как внешняя окружность вокруг внутренней².

Принадлежит ли слово в ареопаге самому ап. Павлу?

Есть веские основания усомниться в этом; кажется вероятным, что речь перед афинянами составлена автором Деяний. В самом деле, древним историкам вообще было свойственно писать речи, подходящие, по их мнению, тому или иному человеку в тех или иных обстоятельствах, и вкладывать их в уста этому человеку. Этой традиции и следует автор Деяний. Его намерением было вывести в Афинах такого ап. Павла, который был бы греком для греков³.

Исторически сомнительно в этой речи уже то, что за исходный пункт Павел берет надпись на некоем афинском алтаре, посвященном «неведомому Богу». Такой надписи никогда не было. В античной литературе засвидетельствованы лишь алтари, посвященные «неведомым богам», во множественном числе, но не «неведомому Богу», в единственном.

Мы располагаем сведениями о трех таких алтарях. Один стоял на пути из Фалера в Афины (Павсаний, I, 1, 4), другой — в Олимпии (Павсаний, V, 14, 8), и еще один — в Афинах (Philostratus, Vita Apollonii, 6, 3). Возможно, наряду с этими литературными свидетельствами II—III веков по Р. Х. мы имеем даже подлинный фрагмент такого алтаря. При раскопках в Пергаме, в районе святилища Деметры, осенью 1909 года была найдена алтарная надпись, гласящая, что «факелоносец Капит[он]» посвятил алтарь «θεοῖς ἄγν...». Можно предположить, что оборванное слово ἄγν — ἄγνώστοις, и тогда «θεοῖς ἄγνώστοις» означало бы «неведомым богам»⁴.

Уже один из Отцов Церкви, Иероним, обращает внимание на то, что упоминаемый в Деяниях апостолов афинский алтарь мог быть посвящен лишь многим неведомым богам, но не одному неведомому Богу. По Иерониму, надпись гласила: «Diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis»⁵.

¹ Bousset W. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Göttingen, 1921; о мистике бытия во Христе и мистике бытия в Боге см. с. 119 и сл., с. 163 и сл., с. 177 и сл.

² См.: Deißmann A. Paulus. Tübingen, 1925, S. 116.

³ К вопросу о речи в ареопаге см.: Norden E. Agnostos Theos. Leipzig, 1913, S. 1—140. Норден, как и Эдуард Ройс, Генрих Юлиус Хольцман и вообще представители старой критической школы, видит в этой речи сочинение автора Деяний апостолов.

⁴ См.: Deißmann A. Paulus. S. 226—229.

* «Богам Азии, и Европы, и Африки, богам неведомым и чужим» — лат.

⁵ Иер. к Тит. 1, 12. В этом месте Иероним говорит о цитируемом в Тит. 1, 12 стихе Эпименида: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые», и упоминает при этом, что ап. Павел, которого он считает автором Послания к Титу, также и в речи в ареопаге процитировал одного греческого писателя (Арата) и даже привел надпись на афинском алтаре.

Кто же, в таком случае, сделал из «неведомых богов» «неведомого Бога»?

Иероним полагает, что сам ап. Павел исправил надпись, чтобы использовать ее для проповеди монотеизма. Этого мнения придерживаются и современные толкователи, отстаивающие исторический характер речи в ареопаге, если не утверждают, будто апостол по рассеянности прочитал множественное число как единственное. Часто они возвращаются также и к старой отговорке, что наряду с алтарем неведомым богам в Афинах был все-таки и алтарь неведомому Богу.

На самом же деле ап. Павел не мог, конечно, исказить смысл надписи, обращаясь к людям, которые каждый день видели ее собственными глазами. Кроме того, алтарь, посвященный множеству неведомых богов, скорее подвиг бы его на пламенную речь против многобожия, нежели на похвальное слово монотеизму.

Автор Деяний апостолов — вот кто заменил множественное число алтарной надписи на единственное, чтобы позволить ап. Павлу, опираясь на нее, произнести речь о монотеизме. Религиозная пропаганда древности, прибегавшая к литературным средствам в полемике, без колебаний шла на подобные исправления цитат и преданий.

Продолжение речи в ареопаге принадлежит Павлу столь же мало, как и ее начало. Мистика бытия в Боге, выраженная в стихе «Ибо мы Им живем и движемся и существуем», — стоического происхождения; цитируемые слова «мы Его и род» восходят к Арату (Phaenomena, 5), который, как и Павел, был родом из Киликии.

Сомнителен уже сам контекст, в котором возникают здесь мистические высказывания. Речь должна показать ничтожество многобожия и идолов, призвать к покаянию и возвестить приход Христа как Судии мира. Для этого ап. Павлу не было нужды подниматься на мистическую высоту, с которой, кстати, его мысль тут же снова спускается. Мистика выступает здесь как некий немотивированный придаток. Она кажется претенциозно-эффектной модуляцией в простой по существу музыкальной песне.

И насколько же иначе мотивированы мистические высказывания в посланиях ап. Павла! В них учение о бытии во Христе выступает как аргумент аргументов и господствует над всем ходом рассуждений. Здесь мистика — достояние мыслителя; в речи в ареопаге это — литературный прием. Чтобы быть греком для греков, Павел должен на мгновение перенестись в сферу стоически-пантеистической мистики и опереться на какое-нибудь известное из литературы изречение. Вслед за надписью на афинском алтаре рассыпается и все остальное.

Мы дорожим речью в ареопаге, поскольку она возвещает мистику бытия в Боге, в которой нуждается наше благочестие и которая нигде в Новом Завете не высказана столь непосредственно. Наша современная мысль испытывает настоятельную потребность постичь нас самих, и вместе с нами всю природу, как сущих в Боге. Поэтому нам так трудно отказаться от убеждения, что сам Павел сказал все это в ареопаге.

В стихе «Ибо мы Им живем и движемся и существуем... мы Его и род» выражает себя стоически-пантеистическая мистика. Ее предпосылкой является имманентное понятие Бога. Бог мыслится как совокупность всех действующих в природе сил. Поэтому все, что есть, есть «в Боге». В мыслящем человеке это бытие в Боге возвышается до осознания себя самого.

Там, где не предполагается это непосредственное отношение между природой и Богом, немислима и элементарная мистика бытия в Боге. Павел, однако, совсем далек от *Deus sive natura* стоической мысли. Его Бог не имманентен, а трансцендентен. Стоическая идея естественного и непосредственного бытия

в Боге, если бы он вообще обратил на нее внимание и вступил с ней в дискуссию, показала бы ему глупостью и дерзостью.

Апостол Павел настолько далек от стоических предпосылок, что ему чуждо даже предполагаемое речью в ареопаге общее понятие «человек». Что человек как таковой, человек вообще может находиться в связи с Богом, это лежит вне круга его представлений. Он не знает гомогенного человечества, но лишь различные категории людей.

Во-первых и прежде всего, его мыслью владеет идея предопределения. Глубокая трещина проходит у него через понятие человечества. Не человек как таковой, но лишь тот, кто избран и предопределен к этому, может вступить в связь с Богом. Чудесное изречение (Рим. 8, 28): «Притом знаем, что любящим Бога... все содействует ко благу» — ограничивается пугающим уточнением: «...призванным по Его изволению».

Но даже если отвлечься от предопределения, люди у ап. Павла отнюдь не равны между собой. Различия между мужчиной и женщиной, иудеем и греком для него не только различия с точки зрения пола и расы, но также и с точки зрения близости к Богу. Что касается иудеев и язычников, то это само собой следует из предпосылок иудейской мысли. Поразительно, однако, что мужчина как таковой оказывается ближе к Богу, чем женщина; мы узнаем это из удивительных рассуждений, в которых ап. Павел доказывает, что во время молитвы женщины должны покрывать голову, а мужчины оставлять ее непокрытой.

1 Кор. 11, 7—11: «Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. Посему жена и должна иметь на голове своей знак власти (ἐξουσία) над нею, для Ангелов».

Согласно Г. Киттелю (Kittel G. Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums, 1. Bd., 3. Heft. Leipzig, 1920, S. 17—31; «Die Macht auf dem Haupte»), греческое слово ἐξουσία (власть) получает здесь значение «покрова», потому что в семитских языках было две основы šlt, из которых одна означала «покрывать», другая — «властвовать». Поскольку ап. Павел уже не осознавал первое значение, он якобы и передал раввинское saltonajja ошибочным ἐξουσία (власть).

Что женщины должны покрывать голову, по Киттелю, вопрос благопристойности. Чтобы не вызвать недовольства своих ангелов-хранителей, их окружающих, они и должны держать голову покрытой. Традиционная интерпретация исходит из рассказа о соращении ангелами дочерей человеческих (Быт. 6, 1—4): женщины должны держать голову покрытой, чтобы не разжигать любопытства ангелов. Это основание приводит также и Тертуллиан в своем сочинении об одеянии девственниц, ссылаясь в этом месте на ап. Павла (Tertullian. De virginibus velandis, 7). Во всяком случае, ап. Павел требует от коринфских гречанок, чтобы во время богослужения они носили головной убор, как то было принято у еврейских женщин.

Поскольку женщина не сотворена Богом непосредственно, но опосредованно, создана из плоти мужчины, она, по мнению ап. Павла, является существом низшего порядка. Он устанавливает иерархию: Бог — Христос — мужчина — женщина.

1 Кор. 11, 3: «Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог».

Лишь бытие во Христе снимает эти различия в дистанции, отделяющей людей от Бога. Лишь во Христе предназначенная Богу часть человечества становится гомогенной. Поэтому ап. Павел все снова и снова возвещает как нечто исключительно важное, что во Христе нет больше ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного, ни мужского пола, ни женского, но все обладают в Нем одинаковой бытийной и личностной значимостью (Гал. 3, 28).

Таким образом, ап. Павел настолько далек от представления об однородном человечестве — этой самоочевидной предпосылки стоической мистики, — что обретает его лишь с помощью мистики бытия во Христе. Как же может быть доступной ему стоическая мистика естественного бытия в Боге!

Стоически-пантеистическая мистика бытия в Боге невозможна для ап. Павла еще и потому, что он так далек от пантеистического представления о Боге, как только это мыслимо. Он не только, как то было вообще свойственно иудейской мысли, проводит резкую границу между миром и Богом — его эсхатология предполагает, что, пока длится этот природный мир, и даже вплоть до самого мессианского времени включительно, между человеком и Богом стоят ангельские силы, исключающие возможность прямых отношений между ними. В конце 8-й главы Послания к Римлянам звучит радостный гимн достигнутому избранными, теми, кто во Христе, отношению к Богу. Что же прославляется здесь как достижение? Только то, что уже ни один ангел не добьется у Бога осуждения этих избранных и никаким ангельским силам уже не удастся отлучить их от любви Божией!

Рим. 8, 38—39: «Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем».

Таким образом, благодаря бытию во Христе достигается одно: устанавливается связь между избранными и Богом. Они включены в ход мировой истории, движущейся опять-таки к Богу.

Здесь раскрывается фундаментальное различие между таким мировоззрением, при котором возможна мистика природного бытия в Боге, и таким, при котором она немислима. К различию между имманентностью и трансцендентностью Бога примыкает различие между естественным и сверхъестественно-драматическим ходом истории.

В стоицизме мир мыслится как покоящийся и всегда равный себе самому. Мир — это природа, всегда остающаяся в одних и тех же отношениях с мировым духом, который постигает себя в ней и в котором она сама себя постигает. Для Павла, однако, мир — это не природа, но сверхприродная история, и причем история, мыслимая как исхождение мира из Бога, отпадение мира от Бога и возврат к нему.

В своем роде это драматическое мировоззрение тоже мистика, однако не мистика покоящаяся, но мистика в движении. Для такой мистики возможно утверждение, что все вещи *из* Бога, *благодаря* Богу и *к* Богу; она никогда не скажет, однако, что все вещи *в* Боге. С ее точки зрения это неверно, покуда есть чувственный мир и чувственно воспринимаемая история. Лишь когда наступит конец, когда время разрешится вечностью и все вещи возвратятся к Богу, лишь тогда они будут в Боге.

Павел живет представлениями позднеиудейской эсхатологии, ее драматического мировоззрения; логика этих представлений для него обязательна. Гимн к Богу, в конце 11-й главы Послания к Римлянам, он заключает словами: «Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 36). Но он не может пойти дальше и добавить, что все в Боге.

Завороженный удивительным звучанием этих слов, Эдуард Норден — обычно столь скептически относящийся к эллинистическим мотивам у ап. Павла, — полагает, что здесь все-таки остается лишь признать стоическую мисти-

ку¹: Он сопоставляет слова ап. Павла с известным обращением к природе Марка Аврелия («К самому себе», IV, 23): «Все от тебя, все в тебе, все к тебе». Он проходит при этом мимо важнейшего различия, а именно того, что второй член триады у Марка Аврелия звучит: «*все в тебе*», у ап. Павла же сказано лишь: «*Им все*». Противоположность между «в тебе» и «Им» позволяет увидеть ту пропасть, которая отделяет покоящуюся мистику Стои от находящейся в движении мистики ап. Павла.

Р. Рейтценштейн в своем «Поймандре» (1904, с. 39) утверждает, «что у ап. Павла (Рим. 11, 36) почти дословно повторена основная формула египетско-греческого мистицизма». Он приводит надпись на некоем магическом кольце (Berthelot. *Alchimistes grecs. Introduction*, 133): $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ $\kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\zeta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ *

Также и в других местах ап. Павел обходит представление о бытии в Боге.

1 Кор. 1, 30: «От Него [Бога] и вы во Христе Иисусе». — 1 Кор. 3, 23: «Вы же — Христовы, а Христос — Божий». — 1 Кор. 8, 6: «Но у нас один Бог — Отец, из Которого все, и мы для него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им».

Лишь в богословии ап. Иоанна бытие во Христе расширяется до бытия в Боге.

Иоан. 17, 21: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино».

1 Иоан. 4, 15: «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге».

По эсхатологическим представлениям, избранный разделяет судьбу мира. Покуда мир не возвратился к Богу, он тоже не может быть в Боге.

Что Павел не истолковывает Богосыновство как бытие в Боге, объясняется в конечном счете тем, что для него, как и для Иисуса, это Богосыновство есть нечто, относящееся к будущему. Лишь в мессианском Царстве люди становятся детьми Божьими. До того они лишь обладают уверенностью, что призваны к этому, и потому — предвосхищая будущее — называются детьми Божьими.

Бытие в Боге невозможно для ап. Павла до тех пор, пока ангельские силы еще обладают какой-либо властью над человеком. Когда в мессианском Царстве Христос упразднит эту власть и как последнего врага истребит смерть, тогда и он сам возвратит Богу свою, теперь уже лишнюю, власть, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 26—28). Лишь тогда наступит бытие в Боге.

Также и у ап. Павла, как видим, есть некая мистика бытия в Боге. Однако она не одновременна с мистикой бытия во Христе. Первая не существует рядом со второй и не выводима из нее; сами предпосылки мировоззрения Павла исключают такую возможность. Они сменяют друг друга во времени: мистика бытия во Христе существует до тех пор, пока не станет возможной мистика бытия в Боге.

Таким образом, своеобразие мистики ап. Павла — мистики бытия во Христе, которая не является сразу и вместе с тем мистикой бытия в Боге, — объясняется тем, что эта мистика является частью эсхатологического мировоззрения.

Что касается самой мистики бытия во Христе у ап. Павла, то поражает ее исключительно реалистический характер. Бытие во Христе мыслится не статически, как причастность духовной сущности Христа, но как реальное сопереживание его смерти и воскресения.

Замечательно уже то, что достигаемое мистическим путем новое состояние мыслится как предвосхищенное воскресение. Простое и естественное понятие «возрождение, рождение заново» ап. Павел оставляет без внимания; он обра-

¹ См.: Norden E. *Agnostos Theos*. Berlin, 1913, S. 240—250, "Eine stoische Doxologie bei Paulus. Geschichte einer Allmachtsformel".

* «Во всем и через все и во все» — греч.

щается к совсем иному, труднодостижимому и даже, если угодно, насилующему мысль представлению об уже пережитом воскресении.

Это тем более удивительно, что в мистике эллинистических мистериальных религий и в писаниях ап. Иоанна новообретенное состояние сплошь и рядом обозначается как возрождение. Это восходящее к образам зачатия и рождения понятие господствует и в герметических текстах¹, и в сфере эллинистически-восточного мистериально-религиозного благочестия, и в культе Митры. Оно само по себе столь естественно и столь привычно для греческой мысли, что прокладывает себе дорогу даже там, где, собственно, миф и мистериальные действия требовали бы образов смерти и воскресения.

В фригийских тауроболиях принимающий посвящение находится в яме. что означает, что он. подобно Аттису, мертв. Капли крови приносимого в жертву над этой ямой быка, падающие на него, сообщают ему заключенную в крови жизненную силу и тем самым вновь пробуждают его к жизни; однако, хотя он должен был бы считаться воскресшим, его называют заново рожденным².

Точно так же посвященный в мистерии Изиды называется вторично рожденным (Апулей. *Метаморфозы*, XI, 21), хотя он пережил добровольную смерть³.

Это вытеснение образов воскресения образами рождения — то есть уместного неуместным — показывает, сколь естественной была для греческих представлений идея возрождения.

Если в эллинистических мистериальных религиях мистика воскресения указанным образом переплетается с мистикой возрождения, то ап. Павел — исключительный представитель мистики воскресения. Возникающее благодаря единству с умершим и воскресшим Христом обновление бытия с логической последовательностью называется у него воскресением, и только так.

Конечно, он говорит коринфянам, что он их отец, ибо родил их во Христе Иисусе благовествованием, тогда как другие, заботящиеся о них, могут притязать лишь на звание наставников (1 Кор. 4, 15). Также и галатов он называет своими детьми, для которых он снова пребывает в муках рождения, доколе не изобразится в них Христос (Гал. 4, 19), и Онисима — сыном, которого родил он в узах своих (Филим. 10). Однако эти образы рождения всегда означают лишь, что он — отец их веры, но сами они не мыслятся как заново рожденные.

Представление о рождении заново появляется лишь в девтеропаулинической литературе. Крещение, которое, согласно Рим. 6, 4, есть погребение и воскресение со Христом, в Послании к Титу (Тит. 3, 5) называется «банею возрождения». В Иоанновом богословии и у Юстина Философа учение о спасении уже целиком и полностью во власти идеи возрождения.

1 Петр. 1, 23: «Возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего в век». См. также 1 Петр. 1, 3 и 2, 2.

Иоан. 3, 5: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие». — 1 Иоан. 3, 9: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха».

Юстин. Диал. 6, 1: «Тогда мы отвели их в некое место, где была вода, и там были они рождены заново своего рода возрождением, которое также и сами мы испытали». — Юстин. Диал.

¹ Герметические сочинения представляют собой 18 трактатов, в которых содержатся откровения египетского бога Гермеса Трисмегиста и других египетских богов.

Их основное учение заключается в освобождении от роковой необходимости природы путем мистического созерцания Бога. Возникли они во II и в III веках по Р. Х. в Египте.

² Подробное описание этой церемонии находим у христианского автора Пруденция (род. 348) — *Peristephanon*, X, 1006—1050; воспроизведено в: Herding H. *Attis, seine Mythen und sein Kult*. Gießen, 1903, S. 65 ff. К тауроболиям относится также надпись: "taurobolio criobolioque in aeternum renatus aram sacravit". (*Corp. inscript. Lat.* VI, 510).

³ Апулей. *Метаморфозы*, XI, 21: "renatos ad noval... salutis curriculae". [См.: Апулей. *Апология, Метаморфозы, Флориды*. М., 1960, с. 309.]

с Триф., 138, 2: «Христос, перворожденный всей твари, сделался также началом нового рода, возрожденного Им посредством воды, веры и дерева, содержащего таинство креста».

Утверждение ап. Павла, что тот, кто во Христе, есть «новая тварь» (καινή κτίσις — Гал. 6, 15; 2 Кор. 5, 17), не имеет ничего общего с идеей возрождения. Сущий во Христе потому есть «новая тварь», что он, как умерший и воскресший во Христе, уже принадлежит новому миру.

До сих пор исследователи не обращали должного внимания на то обстоятельство, что у ап. Павла есть лишь мистика воскресения, а мистика возрождения отсутствует. Обычно они просто вообще не замечали этого. Даже Рихард Рейтценштейн и Адольф Дейсман, столь тщательно исследовавшие проблему эллинистических мотивов у ап. Павла, не отмечают в своих трудах отсутствие у него выражения «возрождение». Сколь важен, однако, для решения этой проблемы тот факт, что это господствующее в эллинистической мистике представление у него не встречается, при том что вся его мысль движется вокруг идеи новой жизни!

Есть все основания полагать, что ап. Павел, при его хорошем знании греческого языка, был знаком с этим выражением, осознавал и его значение для эллинистической религиозности. Однако он не может его использовать, поскольку мыслит вполне реалистически и вполне логически. Умирание и воскресание со Христом для него не символическое обозначение чего-то, что может быть выражено также и другими символами, но прямая реальность. Поскольку вся его мысль определяется эсхатологическим ожиданием, для идеи возрождения она закрыта.

С реализмом мистики ап. Павла и ее неэллинистическим характером связано и то, что ему чуждо представление об обожении. Господствующая в герметических писаниях мысль предполагает, что заново рожденный в известной мере сам становится Богом. Также и в митраических мистериях небесного странничества и в мистериях Изида он переживает обожение, и ему даже поклоняются как Богу. Это представление обусловлено тем, что в эллинистической мистике господствует идея символа. Благодаря тому, что посвященный символически переживает вслед за божеством, он сам некоторым образом становится тем же, что и оно. Апостол Павел мыслит реалистически. Верующий у него переживает умирание и воскресание со Христом фактически, а не как иносказательное повторение. Не становится он и тем же, что Христос. Павел просто держится за свою мысль, что верующий обладает общностью со Христом и таким образом разделяет пережитое им. Уже из одного этого видно, что эллинистическая мистика и мистика ап. Павла принадлежат двум совершенно различным мирам. Поскольку в основе эллинистической мистики лежит идея обожения, в основе же мистики Павла — единение с Божественным существом, мы не находим в эллинистической литературе параллелей важнейшим для мистики Павла выражениям типа «со Христом» и «во Христе».

Глубокое различие заключается также и в том, что эллинизм никоим образом не предполагает той связи между предопределением и мистикой, которую мы видим у ап. Павла. В основанной на идее символа эллинистической мистике для всякого человека открыта возможность путем подражательного переживания смерти и воскресения божества достичь обожения и в этом качестве освободиться от власти судеб, господствующих над природным миром (ἡεῖμαρτέην). Напротив, у ап. Павла речь идет о том, что в силу предопределения одни разделяют судьбу мира, другие же благодаря бытию во Христе наследуют будущую славу. Эта связь мистики Павла с идеей предопределения — и причем предопределения, совершенно чуждого эллинизму! — означает столь же глубокое в своем роде отличие от эллинистической мистики, как и отсутствие у ап. Павла представлений о возрождении и обожении.

Следует, таким образом, со всей решительностью отметить различие между реалистической и символической мистикой. В мистериальных религиях эллинизма символ сгущается и возвышается до реальности. Благодаря тому что верующий настойчиво помышляет о символическом соответствии и переживает его в акте инициации, оно становится для него реальностью. У ап. Павла символическое измерение вообще отсутствует. Он утверждает лишь нечто непостижимое, а именно что исторический факт смерти и воскресения Христа сказывается и продолжается в верующих.

С этим реализмом связано и то, что если в греческих мистериальных религиях смерть и воскресение остаются однократным, в акте инициации обретаемым переживанием или время от времени обновляются новыми посвящениями, то у Павла это такое событие, которое начиная с момента крещения непрерывно повторяется в верующем. По эллинистическим представлениям, верующий живет тем, что он получил при посвящении. У ап. Павла все бытие верующего после крещения — всегда новое переживание смерти и воскресения, начавшееся с актом крещения. Как сказано во втором Послании к Коринфянам: «Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4, 11). В этом представлении о непрестанном умирании и воскресении со Христом вполне сказывается реализм мистики ап. Павла. Если бы этот реализм был должным образом оценен, с самого начала встал бы вопрос, можно ли вообще сравнивать мистику Павла с мистикой эллинистических мистериальных религий.

Однако как те, кто находил у ап. Павла эллинистические влияния, так и те, кто отрицал их, противились признанию реалистического характера его мистики. Первые чувствовали, что этот реализм отдаляет его от мистики мистериальных религий; вторые же опасались, что признание реализма его мистики сделает его чуждым нашему религиозному чувству.

Когда Герман Людeman¹ и Отто Пфлейдерер² впервые показали своеобразие связанных с бытием во Христе рассуждений ап. Павла, они не снискали особенного одобрения. До сих пор эти рассуждения, в той мере, в какой на них вообще обращали внимание, рассматривались как этический придаток к учению об оправдании верой. Теперь же пришлось признать, что этическое у ап. Павла существует не в чистом виде, но переплетено с природным. Людeman соответственно определил это учение о спасении как этико-физическое, Пфлейдерер — как мистико-этическое. Гораздо лучше было бы сразу назвать его мистико-природным. Ведь этическое — это не действенная сила, но результат процесса.

Противясь реалистическому характеру мистики ап. Павла, все снова и снова пытались истолковать бытие во Христе как в основе своей этическое и лишь время от времени затемняемое природными представлениями. Типично для этих попыток ослабить реализм мистики ап. Павла то изложение, которое его учение о спасении получило в конце XIX столетия в новозаветной теологии Г. Ю. Хольцмана³.

Затем Рихард Кабиш⁴ и Вильям Вреде⁵ продолжили исследования Люде-

¹ Lüdeman H. Die Anthropologie des Apostels Paulus (1872).

² Pfleiderer O. Der Paulinismus (1873); Das Urchristentum (1887). — См. в связи с этим: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung, Tübingen, 1911, S. 18—31.

³ См.: Holtzmann H. J. Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. Tübingen, 1897, S. 1—225 (об учении ап. Павла); см. также: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung, S. 79—91.

⁴ Kabisch R. Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus (1893).

⁵ Wrede W. Paulus (1904). О Кабише и Вреде см.: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung, S. 45—50, 130—140. Среди новейших авторов пытается понять реализм умирания и воскресения со Христом Эрнст Зоммерлат: Sommerlath E. Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. Leipzig, 1923.

мана и Пфлейдерера. Однако вплоть до настоящего времени теология стремится уйти от признания очевидных результатов этих исследований, оставляющих ее в растерянности.

На самом же деле у нас нет другого выхода, как сохранить за утверждениями ап. Павла их буквальный смысл. С непостижимой для нас естественностью — как о чем-то само собой разумеющемся — говорит он о живых людях как о таких, которые уже умерли и воскресли со Христом.

То, что в мистике Павла важную роль играют таинства, сближает ее на первый взгляд с мистикой эллинистических мистериальных религий и с примитивной мистикой вообще.

Признание сакраментального момента у ап. Павла далось теологической науке, быть может, еще труднее, чем признание природно-реалистического характера смерти со Христом. То, что Павел рассматривает крещение и причастие как поступки, обладающие реальной действительностью, и ставит в зависимость от них самое спасение, кажется нам несовместимым с той глубокой духовностью, которая исходит от всей его религиозности в целом.

Какую трудность и по сию пору представляет для теологии сакраментальная мистика Павла, видно из трудов Дейсмана. Он решается на своего рода акт отчаяния, вообще отказываясь признать ее у ап. Павла. «Я считаю неправильным утверждение, — пишет он, — будто у Павла крещение обеспечивает доступ ко Христу. У него есть места, которые, взятые по отдельности, могут быть истолкованы в этом смысле, но правильнее будет все же сказать: крещение не создает, но лишь скрепляет печатью общность верующих со Христом и друг с другом»¹.

Апостол Павел не знает столь тонких различий. Он говорит просто, что с крещением начинается бытие во Христе и умирание и воскресание с Ним. Тот, кто крещен во Христе, уже в своей телесной природе объединен с Ним и с другими, во Христе сущими избранными (Гал. 3, 27—28), вместе с ним умирает и воскресает (Рим. 6, 3—4).

Действие крещения мыслится настолько конкретно, что коринфяне крестились за уже умерших, дабы путем такой замены распространить на них спасительное действие таинства. Апостол Павел не видит здесь суеверия и не только не борется с этими представлениями, но использует их как аргумент против тех, кто сомневается в воскресении (1 Кор. 15, 29).

Странно, что Дейсман, оспаривая фундаментальное значение таинств у Павла, не привлекает к рассмотрению это в высшей степени поразительное место.

Представление о том, что избранный одной лишь верою в Иисуса Христа может достичь мистической общности с ним, лежит целиком и полностью вне поля зрения ап. Павла. Он принимает как нечто само собой разумеющееся, что укоренение во Христе происходит в акте крещения и зависит от этого акта.

В раннем христианстве крещение обеспечивало отпущение грехов и связь с грядущим Мессией, давало уверенность в причастности к его славе. Апостол Павел перенимает это понимание крещения, однако истолковывает его, исходя из своей мистической христологии: как начало бытия во Христе и соответственно процесса умирания и воскресания.

Он не обращается для истолкования этого процесса к символике самого акта крещения и не рассуждает о ней. Он нигде не толкует свое утверждение Рим. 6, 3—6, что крещение есть погребение и воскресение со Христом, в том

¹ Deißmann A. Paulus, S. 115.

смысле, что крещаемый погружается в воду и выходит из нее. Такого рода рациональные объяснения его слов принадлежат толкователям. Сам ап. Павел не вступает на эти окольные пути. Крещение для него суть погребение и воскресение со Христом потому, что оно совершается во имя Иисуса Христа, который был погребен и воскрес. Им достигается то, что мистика бытия во Христе рассматривает как спасение.

Как трезвы и реалистичны эти сакраментальные представления по сравнению с воззрениями эллинистических мистериальных религий! В этих последних все основано на осмысленных действиях. Ритуал творит то, что он изображает. Символ и реальность пронизывают друг друга. Принимающий посвящение продельвает вовне то, что он должен пережить внутри. Всякая частность имеет свое значение.

Чувственная сторона акта крещения не играет у ап. Павла никакой роли. Торжественная церемониальность — неотъемлемая часть эллинистических мистерий — у него отсутствует. Он лишь наделяет сакральные действия тем значением, которое подобает им с точки зрения его мистики.

Торжественность мистагога ему совершенно чужда. Он обращает людей в христианство, ему неважно, однако, будет ли он сам их крестить. В первом Послании к Коринфянам (1 Кор. 1, 14—17) он пишет, что он сам крестил в Коринфе лишь несколько человек. Христос послал его не крестить, а благовествовать. Эта сакраментальная трезвость абсолютно неэллинистична.

Кажется, что ап. Павел как представитель сакраментальной мистики должен быть близок к эллинистическим мистагогам. Однако он находится в ином положении и действует в ином духе. У них мистика и таинства вырастают из одной общей идеи. Павел же объединяет таинства, как он застал их в раннехристианских общинах, со своей мистикой смерти и воскресения во Христе и объясняет их, исходя из идей, отнюдь не заложенных в перенятых им действиях.

Подобно крещению, с мистикой бытия во Христе объединяется и таинство причастия. Оно создает общность со Христом. Показывая это значение причастия, ап. Павел, не смущаясь, ссылается даже на языческие идоложертвенные трапезы (1 Кор. 10, 14—22). Как причастие создает общность с умершим Христом, так идоложертвенные трапезы создают общность с бесами.

Интересны ветхозаветные аналогии крещения и причастия, которые ап. Павел приводит в первом Послании к Коринфянам (1 Кор. 10, 1—6). Странствие детей Израилевых под облаком и переход через Красное море рассматриваются как «крещение в Моисея»; манна небесная, которую они ели, и вода из скалы, которую п и л и , — как подобие воды и хлеба причастия.

Апостол Павел возводит здесь в ранг таинств события, пережитые целым народом и в которых ни сами участники этих событий, ни кто-либо позднее не видел таинств. То, что он способен подобным образом превращать действительные события в таинства, весьма показательно для той трезвой реалистичности, которая свойственна его сакраментальному чувству. Если бы он хоть в какой-то мере был затронут обращенным к смысловой стороне таинств духом эллинистических мистериальных религий, он не решился бы на такое насилие над действительностью. Ему, однако, чтобы возвести в таинство некое действие, достаточно, чтобы оно вело ко благу угодным Богу путем. Крещение и причастие приобщают верующих конца времен к славе Царства Мессии. Благом для ушедших из Египта израильтян было достижение земли обетованной. Следовательно, их столкновение с водою, когда они шли под облаком и через Красное море, было подобием крещения. Удивительно, что вода была им в помощь и во спасение. Эпизоды с манной небесной и водой из скалы продолжают это удивительное дело спасения, подобно тому как причастие примыкает к крещению. Так, во время их странствия спасительные деяния Бога судили им до-

стичь земли обетованной. Эти события суть, следовательно, образы крещения и причастия, через которые избранные, «достигшие последних веков» (1 Кор. 10, 11), получают обетование войти в Царство Мессии.

Однако некоторые из народа Божьего, хотя и принявшие эти таинства, не достигли земли обетованной, ибо на пути к ней из-за своего распутства, идолопоклонничества и других грехов лишились благоволения Господа и должны были погибнуть. Точно так же из-за богопротивных деяний может быть пресечено и действие крещения и причастия.

При всей его насильственности сравнение этих событий на пути в землю обетованную с таинствами, ведущими в Царство Мессии, с точки зрения Павла, абсолютно логично.

То, что реалистическое понимание таинств ограничивается признанием того, что недостойное поведение лишает их действительности, показывает опять-таки, что ап. Павел стоит вне мира эллинистических мистериальных религий. Эти последние не углубляются в рассмотрение вопроса, который апостол решает здесь с такой уверенностью. Их занимает посвящение как таковое. В той мере, в какой они вообще рассматривают дальнейшую жизнь и деяния человека, они склоняются к признанию того, что заново рожденный свободен от всех ограничений природной жизни. Попытки ввести этическое в сакраментальное предпринимаются лишь изредка и без особой энергии. Из-за своей сакраментальной трезвости Павел не чувствителен к эллинистической мистериальной романтике.

Интересно, что ап. Павел объединяет крещение и причастие со своей мистикой бытия во Христе и объясняет их из нее. Из этого следует, во-первых, что мистика бытия во Христе занимает центральное положение в сфере его идей; во-вторых же, что таинства для него не наследие традиции, располагающееся рядом с этими идеями, но что они являются живой составляющей его веры.

Нам, современным людям, чрезвычайно трудно признать у ап. Павла подобную реалистическую сакраментальную мистику. Однако уважение к истине должно стоять над нашими личными соображениями. Мы должны услышать из его слов то, что они говорят, а не то, что нам хотелось бы услышать.

Уже при обсуждении вопроса о том, почему у ап. Павла наряду с мистикой бытия во Христе нет мистики бытия в Боге, выступило на поверхность то обстоятельство, что его мистика существует не сама по себе, но включена в мировую драму. Он не знает мистики бытия в Боге, потому что то состояние, в котором пребывает мир, делает ее до поры до времени невозможной.

Та же обусловленность господствует и в сфере таинств. Они даруют не просто вечную жизнь, как в греческих мистериальных религиях, но причастность к готовящемуся иному состоянию мира. Таинство, таким образом, стоит в связи с космическим свершением.

Это выражается уже в том, что таинства у ап. Павла — установление вполне эфемерное. В эллинистических мистериальных религиях к существу таинства относится то, что оно уходит своими корнями в загадочную древность и действие его распространяется на все времена и все поколения людей. Ничего подобного у ап. Павла мы не находим. Его таинства начинаются со смертью Иисуса, то есть в непосредственной современности, и заканчиваются с его возвращением в сиянии славы, то есть в непосредственном будущем. Лишь в этот отрезок времени они и существуют. До этого они невозможны, после этого не нужны. Они созданы *ad hoc* для определенной категории людей, принадлежащих к определенному поколению: для избранных того поколения, которое достигло «последних веков» (1 Кор. 10, 11).

Образами этих эфемерных установлений *ad hoc* оказываются таинства,

принятые идущим из Египта в Ханаан народом. Также и эти таинства относились лишь к одному поколению людей и вели к благу, ожидавшемуся в ближайшем будущем.

Для сакраментальных воззрений ап. Павла весьма показательно, что он вообще способен видеть таинства в однократных или лишь несколько раз повторявшихся событиях, пережитых большим числом людей, таких, как переход через Красное море, странствование в облачном столпе, манна небесная и вода из скалы.

Мистика и таинства у ап. Павла обращены к событиям, относящимся к ближайшему прошлому, к смерти и воскресению Иисуса Христа. Эти события — часть мировой истории. В смерти Иисуса наступает прекращение природного мира, в его воскресении открывается наступление мира сверхприродного. Это всемирно-историческое свершение сказывается в тварной природе человека как смерть и воскресение.

Мистика ап. Павла — исторически-космична; мистика эллинистических мистериальных религий — мифологична. Это фундаментальное различие. Мифологическая мистика ориентирована на изначальные времена, исторически-космическая — на времена последние. В мифологической мистике лежащее в прошлом событие получает всеобщее значение и действенность благодаря символическому повторению и усилиям человеческой личности, в известной мере вновь переживающей это событие. Миф вводится в современность. В мистике ап. Павла все идет своим объективным ходом. Преобразующие мир силы, впервые проявившиеся в смерти и воскресении Иисуса, начинают действенно сказываться в людях, принадлежащих к определенному разряду. Для этих людей достаточно того, что они входят в число избранных и благодаря крещению подвергаются действию этих сил.

Мистика мистериальных религий — индивидуалистична, мистика ап. Павла — коллективистична, первая носит активный характер, во второй есть что-то своеобразно пассивное.

В эллинистических мистериях посвященный, обретая вечность, может не страшиться смерти. Мистика ап. Павла имеет дело с уничтожением и восстановлением мира и судьбою избранных, неотделимой от этих событий. Она не утверждает даже, что все избранные умрут, но полагает, что многие из них еще при этой жизни дождутся конца мира и, преобразившись, воссияют в славе, обретенной благодаря бытию во Христе.

Своеобразная сущность мистики ап. Павла в том, что она неотделима от ожидания конца света и укоренена в космической драме. Но бесплодными и искусственно-литературными были попытки увидеть некий оттенок ожидания конца света и в том ожидании смерти, которое свойственно эллинистическим мистериям, дабы сблизить эллинистическую мистику с таинствами мистики Павла.

Его мистика, с ее пламенным ожиданием конца мира, есть нечто абсолютно своеобразное. Никакая, ни до, ни после нее, ни одновременно с ней существовавшая мистика с ней несравнима.

Последняя особенность мистики ап. Павла заключается в том, что он не только мистик.

Обычно тот, кто достиг последнего знания и переживания непреходящего в переходящем, уже не снисходит до примитивных воззрений обыденного мышления и обычной религиозности. Он становится целиком и полностью мистиком. Обладая своим особым, идущим изнутри и направленным на внутреннее видением, он стоит над всяким внешним познанием. Даже если он и терпит наивные высказывания о временном и вечном как некие традиционные образы,

он всегда стремится высветить эти экзотерические представления пронзительным светом своей мистики и показать их скудную относительность.

У ап. Павла мистика ведет себя совсем иначе. Она сохраняет за немистическими представлениями об искуплении все их права и, вполне естественно, уживается с ними.

Также и для ап. Павла несомненно, что есть некое «премудрое» понимание искупления, идущее дальше представлений обычной веры. О такой «мудрости» и говорит он в трех первых главах первого Послания к Коринфянам. Он определяет ее как мудрость, исходящую от Бога, где все, как есть, является в Духе Божиим, который живет в человеке, сделавшемся духовным. Однако он никогда не ставит мистику бытия во Христе — содержание этого адекватного познания — над другими определениями искупления. Они стоят рядом с нею. Ему важно, чтобы было осознано все значение и масштаб совершившегося на кресте искупления и все богатство «дарованного нам от Бога» (1 Кор. 2, 12). Мистическое познание не отрицает веру, но завершает ее. Те, кто благодаря Духу достигли адекватного знания, ясно видят все до последнего звена; «младенцы во Христе» видят лишь ближайшие вершины; для мудрых «мудростью мира сего» все скрыто за облаками.

Три различных учения об искуплении идут у ап. Павла друг подле друга: эсхатологическое, юридическое и мистическое.

По эсхатологическому учению избранные искуплены потому, что через смерть и воскресение Иисуса Христа наступил конец власти ангельских сил и тем самым конец природного мира. Несомненно, таким образом, что вскорости Христос снова явится в славе Своей и введет в нее своих избранных, равно и тех, что уже умерли, и тех, что еще живы.

Юридическое учение об оправдании верой основано на идее искупительной смерти Иисуса. Проводится это учение со ссылкой на Писание. То, что Бог еще прежде, чем был дан Закон, признал Авраама праведным, ибо тот поверил его слову (Быт. 15, 6), означает, что истинные потомки Авраама — те, кто для достижения мессианского спасения полагаются не на дела Закона, но на одну лишь веру в искупление, даруемое Богом во Христе.

Таким образом, ап. Павел живет одновременно в сфере элементарных представлений эсхатологического учения об искуплении, в сфере сложных раввинских представлений юридического учения и в сфере глубоких воззрений мистики бытия во Христе. Из одной сферы он переходит в другую. Если это совмещение столь различных воззрений само по себе непостижимо, то совершенно загадочным делает его тот факт, что мы встречаемся с ним у мистического автора. Ведь по глубочайшей сути своей религиозность ап. Павла именно мистична. Конечно, эта религиозность проявляется также и в эсхатологической и в юридической концепции искупления, однако свою подлинную жизнь обретает она в концепции мистической.

Апостол Павел, следовательно, мистик. Однако строй его мышления нетипично мистический. Экзотерическое и эзотерическое живут у него в союзе друг с другом. Также и это возвращает нас к тому основному факту, что мистика является у него частью немистического мировоззрения.

II. Эллинизм или иудейство?

Рассмотрев особенности мистики ап. Павла, мы видим, что она связана с эсхатологическим мировоззрением, что она не знает представлений о рождении и обожении, что в ней господствует эсхатологическая идея предопределения, что она носит реалистический характер, чуждый эллинистической ми-

стике, что понятие сакраментального в ней решительно отличается от эллинистического и что символическое, составляющее сущность эллинистически-сакраментальной мистики, не играет в ней никакой роли. Таким образом, попытка представить учение ап. Павла как эллинистическое наталкивается на огромные трудности.

Фердинанд Христиан Баур, Генрих Юлиус Хольцман и другие представители историко-критической школы XIX века как нечто само собой разумеющееся признают у ап. Павла наряду с иудейскими эллинистические мотивы, не показывая в частности, что именно у него эллинистично и каково происхождение этих мотивов¹. Лишь возникающее на рубеже веков религиозно-историческое направление ощущает необходимость доказать это утверждение. Рихард Рейтценштейн был первым, кто предпринял попытку объяснить учение ап. Павла, исходя из имеющегося в наличии религиозно-исторического материала².

Не преуменьшая заслуг Х. Узенера, А. Дитериха, Э. Роде, Ф. Кюмона, Г. Анриха и других, следует сказать, что именно Рейтценштейн в своих следовавших одна за другой работах раскрыл для научной теологии мир эллинистической религии. Он показал нам, как ориентальные культы, вышедшие благодаря повсеместному распространению греческого языка из своих первоначальных границ, вступают друг с другом во взаимодействие и постепенно, под влиянием эллинистической религиозности, сливаются в одну общую религиозность, которая характеризуется тоской по искуплению и бессмертию и верой в то, что их можно достичь путем посвящения в таинства. Поэтому столь большое значение имел выход в свет его «Поймандра» для тех, кто стремился представить себе духовное окружение первых поколений христиан!

Однако подход Рейтценштейна к вопросу о влиянии эллинизма на христианство неудачен. Рейтценштейн просто утверждает, что уже у ап. Павла мы видим синтез иудейских и эллинистически-мистериальных представлений, не приводя общих соображений о том, каким образом раннехристианская вера в мессианство Иисуса и скорейшее наступление Царства Божиего могла включить в себя идеи из сферы эллинистически-мистериального благочестия, когда это произошло и почему должно было, само собою, произойти. С другой стороны, он не пытается понять своеобразие мыслей Павла, не изучает и связи между этими мыслями. Все его устремления направлены исключительно на то, чтобы объяснить учение Павла из каких-либо сходных с ним эллинистических воззрений. Бедный апостол еще не начал говорить, а Рейтценштейн уже забрасывает его камнями параллельных мест из эллинистической литературы.

Филолог в Рейтценштейне оказывается в такой зависимости от идущего напролом историка религии, что упускает из виду простейшие филологические соображения. Ни единым словом он не упоминает о том, что ап. Павел не обращается к идее возрождения. Точно так же не видит он, что у Павла нет идеи обожения. Не обсуждает он и то обстоятельство, что в мистике Павла господствует идея предопределения, что также и в остальном она многообразно связана с эсхатологией и что эллинизм ничего не дает для понимания его «во Христе» и его мистического «тела Христова». Убеждение в том, что если ап. Павел употребляет выражения, встречающиеся в эллинистических мистериальных религиях, то и соответствующие идеи должны прийти к нему оттуда, — убеждение это владеет Рейтценштейном до такой степени, что он уже не способен к простейшим методологическим соображениям. Поэтому он не обращает

¹ См.: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung, S. 54—78, 86—88.

² См.: Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig, 1910; 3. Aufl. 1927. Эта книга представляет собой расширенный текст доклада о влиянии мистериальных религий на ап. Павла. Доклад был сделан Рейтценштейном 11 ноября 1909 года в научном обществе проповедников Эльзас-Лотарингии, в церкви св. Николая в Страсбурге.

должного внимания и на тот факт, что вся привлекаемая им для истолкования ап. Павла литература относится к более позднему времени.

Что Павел был знаком с эллинистическими воззрениями не только из разговорного греческого языка, но и благодаря тщательным штудиям эллинистических религиозных писаний, кажется Рейтценштейну делом решенным. Благодаря этой, еще в его иудейский период знакомой ему нравоучительной литературе и литературе откровений апостол и смог якобы сделать из переживания на пути в Дамаск то, чем оно для него стало, и разорвать с религией отцов¹. «Новые занятия потребовались тогда, когда апостол со всем рвением начал готовиться к проповеди среди ἑλλήνες. Он должен был изучить язык и мир представлений того круга, который стремился завоевать на свою сторону, и выработать нормы жизни для тех общин, которые он хотел создать и которые он не мог, однако, строить по образцу раннехристианской общины»².

Этот ап. Павел, путем соответствующего чтения готовящийся к своей работе миссионера, до такой степени похож на современного профессора, что не имеет уже ничего общего с тем, чей голос мы слышим в Посланиях.

Исследуя представление ап. Павла о крещении как об умирании со Христом, о Христе как о новом Адаме, его понятия гнозиса и пневмы, его ожидание преображения, его самосознание, его формулу «вера, надежда, любовь» — везде и всюду Рейтценштейн пытается показать, что Павел может быть понят, лишь исходя из мира идей эллинистических мистериальных религий. Ловкость, с которой он находит интересные параллели, столь же удивительна, как и его способность не замечать очевидного.

Его теория сама по себе уже не позволяет ему видеть в ап. Павле мыслителя, приводящего в систему свои собственные идеи. Он вынужден свести всю деятельность Павла к обработке и синтезированию того, что он нашел в своем иудейском и эллинистическом окружении, причем «из иудейской мессианской надежды» вырастает и обретает форму «вера в спасающего человечество посланника Бога, который явился в мире и продолжает действовать через своих избранных»³. Всецело поглощенный переплетением идей на греческом Востоке, Рейтценштейн теряет понимание сути взглядов подлинного мыслителя.

В действительности Рейтценштейн — и за это мы должны быть ему благодарны — собрал богатейший материал по проблеме эллинизации христианства и в особенности возникновения христианского гнозиса. Однако своеобразие взглядов ап. Павла от него ускользает, точно так же как не видит он и тех трудностей, которые представляет для нашего понимания его концепция эллинизации христианства, происходящей будто бы уже в первой христианской общине.

Подход к проблеме Вильгельма Буссе отличается большей глубиной⁴. Он исходит из предпосылки, что преобразование христианства в духе эллинистических мистериальных религий не могло быть делом одного человека. Если бы ап. Павел предпринял его в одиночестве, это было бы неким новшеством для общин. Из Посланий мы видим, однако, что о разногласиях в вере и речи не было. Лишь в одном отходит Павел от общепризнанных воззрений: он отрицает, что действие Закона распространяется на верующих из язычников.

Единственное остающееся решение, следовательно, таково: и ап. Павел,

¹ См.: Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1. Aufl., S. 209.

² Ibid., S. 209—210. В 3-м изд. эта фраза получила такую редакцию (S. 419): «Наконец, тогда, когда ап. Павел начал сознательно готовиться к проповеди среди ἑλλήνες, должны были начаться также и планомерные занятия их религиозным языком и миром их представлений. — занятия, которые впоследствии неизбежно были углублены в продолжительном взаимодействии с общинами».

³ Reitzenstein R. Op. cit., 3. Aufl., S. 90, 91.

⁴ См.: Bousset W. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen den Christenturas bis Irenäus. Göttingen, 1913; 2. Aufl. 1921.

и раннехристианские общины совместно делали заимствования у эллинистических мистериальных религий.

Буссе полагает, что в антиохийской общине в Сирии, существовавшей еще до начала деятельности ап. Павла, а также, видимо, и в других одновременно с ней основанных общинах эллинизация началась до Павла и независимо от него. Происходившие из эллинистических кругов христиане якобы принесли с собой культ Кириоса и перенесли его на Иисуса Христа. Этим объясняется то, что Иисус именуется как Христом (Мессией), так и Кириосом (Господом). Из этого почитания Иисуса как Кириоса и выросла затем мистика ап. Павла.

Кириос «эллинистической первообщины», по Буссе, — реальная величина, присутствующая в культе и богослужении. Соответственно религиозность ап. Павла ориентирована на интенсивное чувство духовной связи с вознесенным Господом¹. На помощь ему приходит при этом связанное с глоссолалией раннехристианское убеждение, что Дух овладевает верующими. Исходя из этого, он объявляет Дух принципом новой, в единстве со Христом обретаемой жизни. Учение о Кириосе становится, таким образом, учением о Кириосе и пневме.

Также и сакраментальное, по Буссе, Павел нашел уже в культе Кириоса в эллинистических общинах. Представление о том, что в акте инициации, каким является крещение, осуществляется общность с умершим и воскресшим Христом, не было выработано ап. Павлом самостоятельно; он лишь духовно истолковал это представление и вознес его в сферу нравственного. «За трудными мыслями о со-умирании и со-воскресании со Христом стоят сакраментальные переживания и настроения, которые христианская община связывала с крещением»². Вся вообще христианская жизнь становится для ап. Павла единым культовым празднеством. «Из окружающего и омывающего его культово-сакраментального благочестия апостол все время пытается выйти в чистую сферу нравственно-религиозного, духовно-личного»³. Поэтому он не вводит в свою мистику эллинистическую идею обожения. Верующий не становится Христом, он лишь приобщается существу Христову⁴.

Он отклоняет также индивидуализм эллинистической мистики. Коррелятом Христа является у него не отдельный верующий, но вся община. В эллинистических мистериальных религиях тот, кто прошел все стадии посвящения и достиг совершенства, чувствует себя одиноким на своей аристократической высоте, на которую он постепенно поднимает вслед за собой лишь немногих избранных, в то время как большая часть его сподвижников, достигших лишь низших ступеней посвящения, остается под ним, глубоко внизу⁵. Напротив, в мистике бытия во Христе у ап. Павла господствует чувство общности, в свете которого все сущие во Христе предстают как равные друг другу и связанные друг с другом.

Апостол Павел, таким образом, не столько эллинизатор христианства, сколько род фильтра, сквозь который проходят замутненные эллинизацией воды христианской веры.

Роль, которую он отводит Павлу, позволяет Буссе, настаивая на эллинистических истоках его мистики, в то же время признать, что очень многие ее положения звучат иначе, чем в мистике эллинистических мистериальных религий.

Однако вся эта конструкция оказывается несостоятельной потому, что не может быть доказано существование культа Кириоса, который якобы переняли

¹ Ibid., S. 126.

² Ibid., S. 172.

³ Ibid., S. 148.

⁴ Ibid., S. 151.

⁵ Ibid., S. 154.

эллинистические общины. Буссе может привести лишь свидетельства того, что Кириос как обозначение божества встречается в культах Изиды и Озириса, в малоазийских и сирийских культах, а затем также и в культе правителей и императора. Этим доказывается лишь то, что слово «Кириос» в греческом языке эллинистической эпохи служило наиболее общим обозначением божественного существа, о чем свидетельствует уже и тот факт, что Септуагинта передает этим словом невыразимое «Яхве».

Однако предполагаемый построениями Буссе сакраментальный культ Кириоса суть нечто совсем иное. Он не в состоянии привести свидетельства, подтверждающие существование такого культа. Его утверждение, что в эллинистических общинах христианская вера в силу эллинистических влияний приобрела сакраментально-мистический характер, повисает в воздухе.

Но даже если мы признаем хотя бы ничтожную возможность доказать существование эллинистического культа Кириоса, из этого еще не следует, что эллинистические христианские общины действительно переняли такой культ. Подобное скрещение христианской веры с языческими воззрениями, несомненно, привело бы к конфликту с общиной в Иерусалиме¹. Мы же ничего не знаем о таком конфликте. Напротив, между эллинистическими общинами и Иерусалимом царит полное согласие. Они позволяют иерусалимским Апостолам настроиться против ап. Павла. В Антиохии с Петром считаются больше, чем с Павлом. В вопросе о том, дозволено ли есть вместе с язычниками, Варнава поддерживает Петра (Гал. 2, 11—14). Во всех спорных случаях, к которым ведет в Малой Азии отношение Павла к Закону, влияние Иерусалима оказывается сильнее его влияния. Таким образом, христиане из язычников и из иудеев, говорящих по-гречески, покоряются авторитету христиан из палестинских иудеев, даже если в численном отношении они и превосходят этих последних. Как же согласовать с этим то, что в формировании веры и культа они пошли якобы своими собственными путями? И какими путями! Ведь чтобы сохранить за ап. Павлом, одухотворившим, по его убеждению, это эллинистическое христианство, хоть какое-то поле деятельности, Буссе вынужден предположить, что общины, находившиеся в диаспоре, переняли сакраментально-мистические элементы мистериальных религий в их исконном виде и со всеми их крайностями.

Невозможно обойти тот факт, что заимствование сакраментально-мистических идей из эллинистических мистериальных религий было бы в первом поколении христиан воспринято и отвергнуто как новшество, неважно, припишем ли мы это нововведение общинам, находившимся в диаспоре, или Павлу. Вспомним, как чувствительно, двумя поколениями позже, реагировало тогдашнее христианство, к тому времени уже весьма и весьма эллинизированное — поскольку оно уже включило в себя учение о Л о г о с е, — на идеи эллинистических мистериальных религий, с которыми оно столкнулось в гнозисе. Как же могло первое поколение христиан так просто согласиться с подобными представлениями в общинах диаспоры?!

Необъяснимым остается у Буссе также и то, что ап. Павел — единственный из этих эллинистических христиан, кто оспаривает действие Закона. Лишь в этом якобы и заключается вся его оригинальность². Если общины диаспоры

¹ Как сильно первая христианская Церковь была связана с Иерусалимом, показывает исследование Карла Холла: Holl K. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. In: Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. II: Der Osten. Tübingen, 1928, S. 44—67. См. также: Wagenmann J. Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten. Gießen, 1926.

² Bousset W. Op. cit., S. 161: «Лишь в одном пункте Павел безусловно оригинален — в том, что он связывает с крестной смертью Христа отмену Закона». Буссе упускает из виду, что ап. Павел обосновывает отмену Закона как раз из своей мистики бытия во Христе.

действительно находились под влиянием эллинистических мистериальных религий, то для них и Закон должен был отойти на второй план. Люди, которые в культово-мистической общности с Кириосом-Христом возвышались над всякой земной ограниченностью, уже не могли мыслить себя стоящими под иудейским Законом. Трудно понять, почему лишь один Павел сделал столь естественный вывод из этой мистики. Но уже совершенно необъясним тот факт, что общины диаспоры, если они действительно жили представлениями эллинистической мистики, выступили против поборника свободы, основанной на этой самой мистике, как это и случилось в действительности.

Большую трудность Буссе создает себе еще и тем, что, настаивая на эллинистическом происхождении мистики Христа, он вынужден выводить ее из почитания Кириоса-Христа, который мыслится присутствующим в культе. Тем самым он вступает в противоречие как с тем, что мы знаем о раннем христианском богослужении, так и с ранними представлениями о Христе. У нас нет никаких сведений о том, чтобы Христос почитался присутствующим в культе, нет даже ни одного письменного свидетельства, которое допускало бы такого рода ложное толкование. И Павел и Дидахе согласно свидетельствуют о том, что празднество причастия — а ведь это и есть культ! — относилось к Христу в ожидании его пришествия, «парусии». Арамейский молитвенный призыв «маранафа!» (гряди, Господи!) евхаристической молитвы в Дидахе (10,6) знаком также и Павлу (1 Кор. 16, 22). Он мыслит причастие как возвешение смерти Господней ради его Второго пришествия (1 Кор. 11, 26). Мы не находим у него ни одного места, которое показывало бы, что он полагает Христа присутствующим в крещении и причастии. То, что эти празднества создают общность не только с воскресшим Христом в ожидании его «парусии», но также и с Христом умершим, не означает, что он присутствует в культе. Для Павла, как и для всех верующих его поколения, Христос пребывает на небесах, у Бога, и более нигде (Фил. 3, 20; 1 Фесс. 4, 16).

Не находим мы в Посланиях и указаний на то, что ап. Павел мыслил свою деятельность так, как если бы он заимствовал свою мистику из практиковавшегося в общинах культа и одухотворил ее. Напротив, везде и всюду он говорит как человек, противопоставляющий учение о бытии во Христе, как свое высшее знание, простой вере во Христа, чтобы сделать отсюда вывод о прекращении действия Закона и о вступлении в силу закона Духа. Это совершенно ясно видно из текста; однако Буссе не может признать этого, поскольку полагает, что сумеет объяснить мистику таинств у ап. Павла, лишь выводя ее из культовых представлений.

Адольф Дейсман осторожнее, чем Рейтценштейн и Буссе¹. Значение для ап. Павла мира идей эллинистических мистериальных религий он оценивает гораздо ниже, чем они. Он полагает, что иудейско-эллинистические представления, которые апостол вынес из своего дохристианского периода, оказали определяющее воздействие на его учение наряду с чисто иудейскими воззрениями. Рядом с этими последними в его мистике встречаются также сакральные образы и понятия из сферы эллинистических мистериальных религий, которые он воспринял из греческого языка и из малоазийского окружения своей юности.

Чтобы представить влияние мистериальных религий менее существенным, Дейсман не хочет в полной мере признать сакраментальный характер мистики ап. Павла. Сакраментальное учение об искуплении не может быть понято из иудейско-эллинистических представлений. Поэтому Дейсман полагает, что

¹ Приводимое ниже истолкование легло в основу второго, полностью переработанного издания книги: Deißmann A. Paulus. Tübingen, 1925, 292 S. (1. Aufl. 1911, 202 S.).

ап. Павел не связывает искупление с крещением, хотя часто выражается так, как если бы он это делал.

Как и Буссе, Дейсман видит в мистике бытия во Христе средоточие идей Павла. За представлениями об искупительной жертве и оправдании верой он не признает самостоятельности, считая их лишь иным образным выражением того же самого. Естественный характер этой мистики он не может признать в той мере, в какой этого требуют слова Павла и в какой признавали его Рейтценштейн и Буссе. Он вынужден постоянно стремиться к такой интерпретации учения ап. Павла, чтобы его можно было хоть как-то объяснить из иудейско-эллинистических представлений.

Подобно Рейтценштейну и Буссе — и причем еще решительнее, чем о н и , — Дейсман отказывается видеть в мистике ап. Павла законченную систему. Все его изложение направлено на то, чтобы покончить с мнением, будто ап. Павел был подлинным мыслителем. «Доказательство в строгом смысле этого слова, последовательное развитие мыслей не были сильной стороной Павла»¹. «В трактовке религиозных проблем интуитивное и созерцательное удается ему в общем лучше, чем чисто спекулятивное»². Таким образом, ап. Павел не оставил нам единой системы. Послания содержат лишь «без всякой системы следующие друг за другом исповедания веры во Христа», в которых автор свидетельствует о своей вере, «все снова и снова варьируя связанные по смыслу словообразы, зачастую с характерным для пророческого пафоса параллелизмом»³. Именно потому, что теологическая наука до сих пор ошибочно полагала, будто из этих высказываний можно составить единое учение ап. Павла, она, по Дейсману, и закрыла для себя возможность его понимания.

Но как же возникла эта — то там, то здесь в бессвязных высказываниях вспыхивающая — мистика бытия во Христе? В основной сути своей она восходит к явлению Христа ап. Павлу на пути в Дамаск. «Все, что можно назвать у Павла мистикой бытия во Христе, суть реакция на это переживание инициации»⁴. На пути в Дамаск ап. Павел не только уверился в том, что Иисус и есть ожидаемый Мессия, но там же постиг он и свое «Я во Христе» и «Христос во мне». Мистика бытия во Христе — лишь излучение религиозной энергии, с этого мгновения концентрировавшейся в его душе⁵. При оформлении же этих убеждений сказывались затем и иудейско-эллинистические и эллинистически-мистические идеи, в той мере, в какой они были знакомы апостолу.

Каким образом вера в мессианство Иисуса, обретенная на пути в Дамаск, тут же превратилась в мистику бытия во Христе, — этого Дейсман не пытается объяснить. Он не осознает дистанции, отделяющей одно от другого.

Дейсман, таким образом, идет по пути Карла Хольстена. Ведь именно Хольстен начал с того, что попытался психологически обосновать особый строй мыслей Павла своеобразием его переживания на пути в Дамаск⁶. По сути дела, этот подход сводится к замене неизвестного еще менее известным. О том, как сам ап. Павел оценивал духовную значимость своего переживания на пути в Дамаск, мы знаем ведь гораздо меньше, чем о его учении. Он нигде не говорит об этом. Он нигде не делает намеков на то, что его учение о бытии во Христе имеет столь субъективный источник. Напротив, он везде представляет его как нечто, логически вытекающее из христианской веры как таковой; везде

¹ Deißman A. Op. cit., S. 84.

² Ibid., S. 85.

³ Ibid., S. 130.

⁴ Ibid., S. 105.

⁵ Ibid., S. 125.

⁶ Holsten K. Das Evangelium des Paulus (1. Bd., 1880; 2. Bd., 1898). Schweitzer A. Geschichte der Paulinischen Forschung, S. 30—31.

и всюду он возвещает бытие во Христе как нечто, в равной мере относящееся ко всем верующим.

Поскольку он не в состоянии представить учение ап. Павла как эллинизацию раннехристианской веры, Дейсман возводит это учение к своеобразному, выраженному в иудейско-эллинистических понятиях переживанию. При этом решение, им предлагаемое, вызывает еще одно возражение: если учение ап. Павла действительно строилось бы на основе иудейско-эллинистических представлений, оно должно было бы иметь какие-то точки соприкосновения с учением Филона. Поразительно, однако, как раз то, что оно не содержит в себе ничего от иудейского, философического эллинизма, каким мы видим его у Филона. Дейсман вынужден, таким образом, предположить, что оно связано с каким-то иудейским эллинизмом иного рода. Однако доказать существование такого ему не удается.

Дейсман совершенно правильно ставит вопрос. Если ап. Павел действительно мыслит эллинистически, то его мысль может корениться лишь в таком эллинизме, который уже сделался иудейским. То, что это решение остается неприемлемым, доказывает лишь то, что в мистике ап. Павла вообще нет ничего эллинистического.

Как мало кто до него, Дейсман показывает во всей его жизненности дух благовествования, стоящий за всеми представлениями Павла. Если он и оставил неразгаданной загадку тех воззрений, в которых выражает себя этот дух, во всяком случае, он нашел для него такие слова, которые делают его захватывающе близким для нас.

Почему исследователи до сих пор не предпринимали попыток объяснить мистику ап. Павла из эсхатологии, если анализ его учения показывает, что его мистика умирания и воскресения со Христом существует в контексте пламенного эсхатологического ожидания? Кабиш и Вреде сделали первые шаги в этом направлении¹. Почему же у них не было последователей?

В качестве сакраментальной мистики учение ап. Павла отмечено определенным сходством с учением эллинистических мистериальных религий. Поэтому казалось более перспективным связать его с этим последним, нежели пытаться вывести из эсхатологического мировоззрения, в котором мы не видим никаких мистических черт, не видим даже подступов к мистике. Как можно было вообще искать плод мистики на древе иудаизма? Трансцендентность иудейского понятия о Боге, господствующее в иудейском мировоззрении наивное противопоставление теперешнего и тогдашнего, посю- и потустороннего — все это противостоит мистике. У пророков, у книжников, у Иоанна Крестителя мы не находим никаких следов мистики. Как же можно было ожидать, чтобы путь к полям мистики ап. Павел вел через ущелья и горные кряжи позднеиудейской эсхатологии?

Исходя из этих, столь естественных соображений, теологическая наука полагала, что ей следует связать мистику ап. Павла с мистикой эллинистических мистериальных религий или же понять ее как осуществление возможностей мессиянской мистики, заложенных, видимо, в иудейском эллинизме. Однако начинания Рейтценштейна, Буссе и Дейсмана, по видимости столь перспективные, оказались неосуществимыми. Если наука не хочет ограничиваться простым описанием мистики Павла, ей ничего не остается, как только испробовать кажущийся бесперспективным путь, ведущий через позднеиудейскую эсхатологию.

¹ Kabisch R. Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus (1893); Wrede W. Paulus (1904). — См. об этих работах: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung, S. 45—50, 130—140.

Ближайшее размышление показывает, что он не столь бесперспективен, как считалось прежде.

Какая мистика невозможна для иудейства и для вышедшего из него раннего христианства? Мистика бытия в Боге. Однако у ап. Павла речь идет вовсе не о мистике бытия в Боге, но о мистике бытия во Христе. Этой последней трансцендентность иудейского и раннехристианского понятия о Боге не препятствует.

И почему в эсхатологии не могут быть заложены возможности некоей мистики? Ведь эсхатология предпринимает снятие трансцендентности. Природный мир сменяется сверхприродным, и этот процесс берет свое начало в смерти и воскресении Иисуса. И разве не мыслимо в таком случае, чтобы в то время, когда готовится и вот-вот должна наступить эта смена одного мира другим, оба они предстали спекулятивному, горящему эсхатологическим ожиданием сознанию как взаимопереплетенные? Тем самым были бы даны условия для переживания будущего и вечного в настоящем и временном — что ведь и происходит в мистике. Возникшая таким образом мистика отличалась бы от всякой другой тем, что взаимопроникновение вечного и временного достигалось бы в ней не актом мысли, но имело место в самой действительности и нуждалось бы лишь в постижении мыслью. Однако своеобразные черты, отличающие мистику ап. Павла от мистики эллинистических мистериальных религий и вообще от всякой другой мистики, — черты эти и восходят как раз к тому, что она связана с космическим процессом конца истории.

Есть и другие соображения, вселяющие надежды на успех нашего начинания. Одна из величайших сложностей учения ап. Павла заключается в том, что оно было в первохристианстве чем-то необычным, а между тем не воспринималось им как чужеродное. Известное высказывание базельского теолога Франца Овербека «Никто никогда не понимал Павла; единственный, кто его понял, Маркион, понял его неправильно», во всяком случае, неприменимо к раннему христианству¹. Апостол Павел должен был рассчитывать на то, что он будет понят своими единоверцами также и в своей мистике, иначе он не повел бы их в бой за свое учение о свободе от Закона. Это можно объяснить лишь тем, что первохристианская эсхатологическая вера уже заключала в себе предпосылки его мистики. Он лишь побуждает своих слушателей и читателей сделать выводы, до которых они ранее не доходили. Если мистика ап. Павла укоренена в эсхатологическом ожидании, то становится очевидным, каким образом она могла быть его личным созданием и вместе с тем претендовать на то, чтобы и для верующих быть чем-то понятным, а не чем-то чуждым.

Не следует приводить второе Послание Петра (3, 15—16) в доказательство того, что учение Павла было непонятно его единоверцам². Выступающий здесь под именем ап. Петра автор

¹ Эти много раз повторенные слова впервые были произнесены Овербеком в середине 80-х годов прошлого столетия в одной из застольных бесед с его гостем Адольфом Гарнаком. При этом он лишь переадресовал имевшую тогда широкое хождение характеристику учеников Гегеля, о которых принято было говорить, что и немногие из числа понявших поняли его неправильно. Он признал апостола и философа товарищами по несчастью. Гарнак привел его высказывание в своих лекциях по истории догматики. Благодаря студентам они получили распространение. Овербек сам поведал об этом в своей посмертно изданной книге: Overbeck F. Christentum und Kultur, 1919, S. 218, ff.

² Это не вполне ясное высказывание гласит: «И долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам. Как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Петр. 3, 15—16).

Непонятен остался ап. Павел и автору Послания ап. Иакова в его полемике против веры без дел (Иак. 2, 14—16). Учение о вере без дел и само по себе было предметом долгих недоразумений, о чем свидетельствует столетиями длившаяся о нем дискуссия.

пишет десятилетиями позже, в эпоху, когда на сцену выходит гностическая ересь, опирающаяся на ап. Павла. Он предупреждает христиан начала II века, чтобы они не давали ввести себя в заблуждение гностическим толкованием тех мест у ап. Павла, которые располагают к такому.

Одной проблеме — что учение Павла не было чуждым первому поколению верующих — соответствует другая, а именно что оно сделалось чуждым для следующих поколений. При поверхностном рассмотрении кажется, что Игнатий Антиохийский, представитель малоазийского богословия, предпринимающий эллинизацию христианства, стоит в своих Посланиях целиком и полностью под влиянием ап. Павла. Он постоянно использует паулинические реминисценции и строит свое учение на представлениях о бытии во Христе, идущем от Павла. Однако именно эта близость к Посланиям ап. Павла показывает, как на самом деле чуждо ему учение Павла. Он нигде не истолковывает бытие во Христе с помощью его подлинных идей! Он ни единым словом не упоминает об умирании и воскресании со Христом! Он нигде не развивает учения об оправдании верою! Он перенимает у ап. Павла лишь его представление о бытии во Христе, не наполняя его тем же содержанием. Он заменяет это содержание новыми и более простыми идеями эллинистического происхождения. Таким образом, Игнатий и родственная ему иоанническая школа интерпретируют христианство в эллинских терминах так, как если бы ап. Павел еще не сделал этого. Для них — а мы ведь можем положиться на их восприимчивость к эллинистическому и неэллинистическому — представление об умирании и воскресании со Христом неэллинистично, в противном случае они переняли бы его вместе с представлением о бытии во Христе, а не заменили бы представлением, заимствованным из идеи Логоса.

Если бы учение ап. Павла было эллинизированным христианством, оно и в дальнейшем оказывало бы соответствующее воздействие. То, что уже следующее поколение не знало, что с ним делать, заставляет предположить, что оно строилось на основе некоего убеждения, свойственного лишь первому поколению христиан. Но что же именно распалось с уходом из жизни первого поколения христиан? Ожидание в непосредственном ближайшем будущем наступления мессианского Царства Иисуса.

Если выводить учение ап. Павла из эллинистической мистики, то оба эти обстоятельства, и то, что первохристианство не отклонило его как нечто чуждое, и то, что следующее поколение уже не понимало его, — а оба они уже и сами по себе необъяснимы — становятся совершенно загадочными. Напротив, если удастся вывести учение Павла из эсхатологии, и то и другое станет понятным. Уже одна только надежда на то, что удастся объяснить так до сих пор и не понятое положение ап. Павла по отношению к его современникам и к последующему поколению, — уже одна эта надежда оправдывала бы попытку вывести его мистику из эсхатологии.

Наконец, в ее пользу говорит еще и то, что в отличие от всех предшествующих такое изложение — и в этом его великое преимущество — идет естественным путем. Чтобы понять ап. Павла, одни исходили из его антропологии, другие — из его психологии, третьи — из его дохристианского образа мыслей (как если бы мы что-то о нем знали!), четвертые — из склада самой его личности, пятые — из его отношения к Закону, шестые — из переживания на пути в Дамаск. Дергая за первую попавшуюся нить, они еще больше запутывали весь узел и потому были принуждены выдавать за учение ап. Павла некий необъяснимый хаос мыслей. Единственно объективный подход заключается в том, чтобы начать с простейшего, с того, что у Павла было общим с первохристианской общиной, и посмотреть далее, как вырастает отсюда его учение. Пока он не объяснен таким образом, он вообще не объяснен. Это простейшее суть эсхатологическое ожидание. Убеждение в том, что смерть и воскресение Иисуса, не-

сомненно, означают скорейшее наступление мессианского Царства со Христом во главе его, — это убеждение было общим у ап. Павла со всеми, кто тогда проповедовал Евангелие. Это элементарное учение и возвещал он, переходя с места на место. К этому учению он возвращается в своих Посланиях. С него-то, следовательно, и должно начинаться изложение богословской системы.

III. Послания апостола Павла

Какие тексты могут считаться аутентичными источниками учения ап. Павла?

Речи Павла в Деяниях апостолов основаны, может быть, на предании о тех речах, которые он действительно произносил. Однако в той форме, в какой мы их здесь видим, они, несомненно, принадлежат автору Деяний и приведены в соответствие с тенденцией его повествования. Они, таким образом, не дают нам аутентичных сведений об учении ап. Павла.

Надежными источниками являются в первую очередь четыре больших Послания: Послание к Галатам, оба Послания к Коринфянам и Послание к Римлянам. Для Фердинанда Христиана Баура (1792—1860) и восходящей к нему тюбингенской критической школы их аутентичность оставалась несомненной, в то время как все остальные существующие под именем Павла писания они объявляли неподлинными и искали их автора в рядах языческо-христианской партии, после смерти Павла вступившей в конфронтацию с иудеохристианством и с уже нарождавшимся гностицизмом. В подлинности больших Посланий сомневались лишь Бруно Бауэр (1809—1882), радикальные голландцы А. Пирсон и А. Д. Ломан и те, кто, продолжая эту критическую линию, пытались доказать, что паулинизм вообще был литературным созданием II века по Р. Х.¹

Тем временем была доказана необоснованность возражений тюбингенской критики против первого Послания к Фессалоникийцам, Послания к Филиппийцам и Послания к Филимону. Также и эти тексты могут теперь считаться, безусловно, аутентичными.

Напротив, второе Послание к Фессалоникийцам, два Послания к Тимофею и Послание к Титу неаутентичны. Против второго Послания к Фессалоникийцам говорят не только особенности языка, которым оно написано, но также и прежде всего то обстоятельство, что оно оспаривает представление, согласно которому пришествие Иисуса относится к ближайшему будущему, и перечисляет при этом, что должно произойти прежде, чем наступит этот день (2 Фесс. 2, 1—12). Лишь в эпоху, последовавшую за смертью ап. Павла, христианские наставники были вынуждены, таким образом, приучать верующих к мысли об отсрочке этого события.

Послания к Тимофею и к Титу, называемые обычно «пастырскими», передают идеи ап. Павла лишь в самой общей форме. Обращенные к сподвижникам Павла — как к руководителям общин — увещевания и предостережения, которые составляют их основное содержание, уже предполагают борьбу Церкви с гностицизмом. Следовательно, мы имеем здесь дело с текстами конца I или начала II столетия. Безуспешными были все снова и снова предпринимаемые попытки доказать их подлинность или по крайней мере обнаружить в них крат-

¹ Относительно литературной критики Ф. Х. Баура и его учеников см.: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung, S. 10—22; о радикальной критике Б. Бауэра и голландцев см.: Ibid., S. 92—111.

кие записи, принадлежащие самому Павлу и позднее переработанные, дабы Церковь могла использовать их в своей борьбе с гностицизмом.

Отдельную проблему представляют собой Послания к Колоссянам и Ефессянам. В них есть своеобразные отличия от Посланий к Римлянам, Коринфянам, Галатам и Филиппийцам. Вместе с тем у них так много общего с этими последними, что признание их неподлинности вызывает почти столь же сильные сомнения, как и признание их подлинности. Стиль их искуснее и вместе с тем беспомощнее, чем стиль других Посланий. Обращают на себя внимание длинные периоды и выражения, образованные путем слияния двух слов. Идеи ап. Павла здесь присутствуют, однако лишены тех четких контуров, которые свойственны им в других писаниях, и частично находятся в процессе преобразования. Борьба против обрезания кажется уже оконченной, как и борьба против ревнителей иудаистского христианства и стоящих за ними апостолов в Иерусалиме. Апостол Павел Послания к Ефессянам говорит о «святых Апостолах», как если бы он не принадлежал к их поколению и сам не считал себя апостолом (Еф. 3,5).

Решение этой сложной проблемы — о подлинности или неподлинности Посланий к Колоссянам и Ефессянам — не представляет для нас особенного интереса. Мысли, в них высказанные, отличаются таким своеобразием, что их, во всяком случае, нельзя просто включить в контекст, безусловно, подлинных Посланий; они существуют как бы рядом с ними. Также и второе Послание к Фессалоникийцам и «пастырские» Послания, если считать их подлинными и привлечь к рассмотрению, не проясняют и не обогащают тот образ учения ап. Павла, который складывается на основе других Посланий.

Таким образом, нам следует излагать учение ап. Павла на основе семи, безусловно, подлинных Посланий (Послания к Римлянам, обоих Посланий к Коринфянам, Послания к Галатам, к Филиппийцам, первого Послания к Фессалоникийцам и Послания к Филимону), обращаясь к остальным там, где это покажется полезным.

Послания ап. Павла суть писания на случай. Он пишет их не затем, чтобы дать связное изложение своего учения, но высказывает свои взгляды лишь постольку, поскольку этого требуют обстоятельства, побудившие его написать данное Послание. Из фрагментов, вызванных к жизни требованиями определенной полемики или апологетики, мы должны попытаться составить целостный образ его учения. То, что это все же до некоторой степени возможно, доказывает, что речь идет о представлениях, вытекающих из некоего основного воззрения и связанных между собой.

Самым ранним из всех сохранившихся писем Павла может считаться первое Послание к Фессалоникийцам. Апостол Павел берет за перо, чтобы подать весть новоучрежденной общине, из которой его изгнали преследования, вдохновляемые иудеями, чтобы укрепить эту общину поучением в вере и призвать к терпению в преследованиях.

Послание к Галатам апостол пишет затем, чтобы отстоять свой авторитет в общинах, которые он основал в северо-восточной Фригии во время своего второго путешествия с проповедями и вновь посетил во время третьего. Ревнители иудеохристианства в этих общинах стремятся убедить верующих из язычников, что они, дабы действительно стать христианами, должны принять иудейский Закон и обрезаться. Они внушают людям, что Павел что-то от них скрывает, раз учит их иному. Больше того, они отрицают, что он вообще может считаться апостолом, подобно апостолам в Иерусалиме.

Послание, в котором ап. Павел отстаивает свое учение и авторитет, подвергшиеся такому нападению, относится, очевидно, ко времени его третьего

путешествия и было написано в Ефесе, где он провел два года с четвертью (Деян. 19, 8—10). Смог ли он воспрепятствовать распаду общин, мы не знаем.

Также и первое Послание к Коринфянам было написано во время этого пребывания в Ефесе. Там ясно сказано, что апостол предполагает пробыть в этом городе до Пятидесятницы. Послание вызвано сведениями о событиях и обстоятельствах в коринфской общине, по которым ап. Павел должен высказать свою точку зрения. Вместе с тем он должен ответить на поставленные ему вопросы. Также и здесь, далее, он должен отстоять свой апостольский авторитет. Его противники утверждают, что он откладывает свое, уже намеченное и обещанное им посещение, потому что не решается держать ответ перед ними. Дело доходит до того, что Павел спрашивает, прийти ли ему «с жезлом» или «с духом кротости» (1 Кор. 4,21).

Он обещает прибыть вскорости. После Пятидесятницы он предполагает отправиться сушей через Македонию к коринфянам и пробыть у них довольно долго, может быть и перезимовать (1 Кор. 16, 5—9). Уже теперь должны начаться сборы пожертвований, которые затем как подаяние верующих из язычников будут отправлены общинам в Иерусалим (1 Кор. 16, 1—4). Тем временем он посылает Тимофея для решения спорных вопросов.

Вскоре после отправки этого первого Послания потребовалось второе. Оно почти полностью посвящено дискуссии со все более дерзкими противниками. Против их подстрекательства он вынужден выступить уже в Македонии, на пути из Ефеса в Коринф. Он добился некоторого успеха. Посланный в Коринф Тит сообщил ему по возвращении, в Македонии, что один из главных противников Павла, более всех перед ним провинившийся, был осужден значительным большинством общины, правда тут же снова прощен, с чем ап. Павел, задним числом, вынужден согласиться (2 Кор. 2, 1—11; 7, 5—13). Тит сообщил ему даже, что община одушевлена «усердием» и «ревностью» по ап. Павлу (2 Кор. 7, 7). В середине Послания (2 Кор. 8, 1—9, 15) речь снова заходит о сборах пожертвований для Иерусалима.

Весною из Ефеса отправлено первое Послание к Коринфянам, осенью из Македонии — второе. В течение зимы в Коринфе было написано Послание к Римлянам. Таким образом, эти три больших Послания следуют друг за другом в течение нескольких месяцев.

С помощью Послания к Римлянам ап. Павел стремится расчистить себе путь на Запад. Он находит, что в землях между Иерусалимом и Иллириком для него нет больше места (Рим. 15, 23). Он думает о том, чтобы дойти до Испании (Рим. 15, 24). Это решение продиктовано его убеждением, что он призван проповедовать Евангелие во всем мире. Кроме этого, перенести свою деятельность на Запад побуждает его и то, что враждебность иудеев, а также ревнителей иудеохристианства, за которыми стоят апостолы в Иерусалиме, лишает его до поры до времени возможности плодотворного миссионерства на Востоке. Впрямую он этого в Послании к Римлянам не высказывает, однако о том, что у него на сердце, они могут судить по его просьбе молиться за него Богу, чтобы избавиться ему от неверующих в Иерусалиме и чтобы переданное им туда приношение святым было ими благосклонно принято (Рим. 15, 30—31).

Поскольку он должен считаться с возможностью того, что община в Риме предубеждена против него или, когда станет известно о его планах прийти в Рим, будет против него настроена, он заранее держит ответ перед нею, письменно излагая свое отношение к Закону. В этой апологии он не изменяет основам своего учения. Однако он действует со всей осторожностью, на какую только способен. Он избегает всякой полемики с апостолами в Иерусалиме; его привязанность к родному народу по возможности скрывается.

Как было принято это Послание, мы не знаем. Не следующей осенью, как он собирался, но лишь двумя с половиной годами позже, весною, пришел ап. Па-

вел в Рим, и причем не по пути в Испанию, но как узник. Римские христиане, узнав от своих братьев из Путеол о его прибытии туда, вышли ему навстречу по Аппиевой дороге до Аппиевой площади, в 43 римских милях от города (Деян. 28, 14—15).

Из заключения в Риме ап. Павел пишет Послание к Филиппийцам, которые отправили ему приношение и при этом, по-видимому, определили, чтобы Епафродит, доставивший ему это приношение, остался при нем слугою. Последнее не осуществилось, поскольку Епафродит заболел, был при смерти и по выздоровлении пожелал возвратиться домой (Фил. 2, 25—30). Он и берет с собою Послание ап. Павла с выражением благодарности и поучением. Свои обстоятельства апостол расценивает как благоприятные. Хотя он и должен считаться с возможностью смертельного исхода своего заключения (Фил. 2, 17), он надеется тем не менее, что вскорости будет освобожден и снова придет в Филиппы (Фил. 1, 25—26; 2, 24).

В заключении было написано также Послание к одному верующему по имени Филимон, жившему, по всей вероятности, в Колоссах. Апостол Павел узнал и обратил в христианство некоего, убежавшего от этого Филимона раба по имени Онисим. Он убеждает его вернуться к хозяину и дает ему с собою записку, в которой просит Филимона простить его и принять уже не как раба, но как своего брата во Христе. Также и в этом письме Павел выражает надежду на то, что он скоро будет свободен и вновь посетит общины в Малой Азии.

Некоторым казалось странным, что беглый раб доходит до Рима и оттуда морем возвращается к своему господину. Полагали, что ситуация прояснится, если считать, что Послание было написано из какой-нибудь тюрьмы в Малой Азии — ап. Павел ведь часто бывал в темницах (2 Кор. 11, 23)! — или из заключения в Кесарии. Также и относительно Послания к Филиппийцам предполагали, что оно было написано в заключении более раннем, чем римское. Ничего невозможного в этом нет. Однако то, что ап. Павел передает филиппийцам приветствие всех «из Кесарева дома» (Фил. 4, 22), то есть императорских рабов, говорит все же в пользу предположения, согласно которому это Послание было написано в Риме. Правда, из надписей в Ефесе мы знаем, что там, а также, видимо, и в других городах провинции существовали сообщества вольноотпущенников и императорских рабов (*servi domini nostri Augusti* *). Однако выражение «из Кесарева дома» получает наиболее естественное объяснение, если считать, что речь действительно идет о челяди из дома Цезаря.

При том оживленном движении, которое царило тогда на Средиземном море, совсем нетрудно представить себе, что филиппийская община послала ап. Павлу приношение в Рим и что он убедил возвратиться в Малую Азию бежавшего оттуда раба.

В какие годы были написаны эти Послания? Для составления хронологии деятельности ап. Павла мы располагаем следующими отправными пунктами: эпоха, в которую царь набатеев Арета IV (9 г. до Р. Х. — 39 г. по Р. Х.) имел влияние в Дамаске, со времен Помпея принадлежавшем римлянам; его этнарх (имеется в виду что-то вроде представителя) в этом городе хотел схватить ап. Павла, Павел же (2 Кор. 11, 32—33) бежал от него, будучи спущен в корзине по стене; изгнание иудеев из Рима в царствование Клавдия, в результате чего Акила и Прискилла, жена его, приходят в Коринф, где Павел находится вместе с ними (Деян. 18, 2—3); проконсульство в Ахаии Галлиона, брата философа Сенеки, пред суд которого приводят ап. Павла коринфские иудеи (Деян. 18, 12); вступление в должность прокуратора Феста, который осенью, по прибытии

* Слуги господина нашего Августа — *лат.*

в Кесарию, отправляет Павла оттуда в Рим (Деян. 25, 1—27, 3). Важным свидетельством, исходящим от самого ап. Павла, является его рассказ в Послании к Галатам (Гал. 1, 17—2, 2), что он делал после своего обращения. Из него следует, что между обращением Павла и его приходом в Иерусалим на так называемое собрание апостолов (Деян. 15), после первого путешествия с проповедями, прошло по крайней мере 17 лет.

Из этих хронологических данных вытекает, что промежуток между началом второго путешествия и концом второго года римского заточения (после чего мы не располагаем никакими сведениями об ап. Павле) следует исчислять примерно 12 годами, которые приходятся, очевидно, на 52—64-й годы по Р. Х., а может быть, и на 50—62-й годы, если не на еще более ранние. Следовательно, Послание к Фессалоникийцам возникло в начале 50-х годов; Послание к Галатам, оба Послания к Коринфянам и Послание к Римлянам относятся к середине или ко второй половине этого десятилетия; Послания к Филиппийцам и к Филимону могли быть написаны в начале 60-х годов.

Дошли ли до нас эти Послания в том виде, в каком ап. Павел написал их? Этот вопрос продиктован следующими соображениями: Послания Павла собирались и переписывались не столько как Послания, то есть как исторические документы, сколько в качестве текстов, читаемых во время богослужения. Поэтому легко представить себе, что в некоторых случаях переписчики, руководствуясь практическими соображениями, так перераспределяли и организовывали содержащийся в Посланиях материал, чтобы получился наиболее удобный для чтения вслух текст. Следует учесть, далее, что на формирование имеющихся у нас текстов могла повлиять судьба папируса, на котором они были записаны. Их писали на скрепленных друг с другом листах папируса. Если отрывался один такой лист в начале или в конце, то Послание оставалось без вступления или без заключения и в таком случае, при следующей переписке, могло быть присоединено к другому Посланию ап. Павла, а в итоге могло срастись с ним в нечто единое. Такую же судьбу могли претерпеть оторвавшиеся начальные и конечные листы. Следует считать и с такой возможностью, что несколько Посланий к одной общине в дальнейшем были объединены в один текст, предназначенный для чтения вслух.

Создается впечатление, что первое Послание к Фессалоникийцам и Послание к Галатам сохранились в своем первоначальном виде. Напротив, есть основания полагать, что два Послания к Коринфянам в действительности содержат в себе большее число Посланий. Именно, в первом из них (1 Кор. 5, 9) Павел упоминает о письме, которое он уже послал им, чтобы призвать их «не общаться с блудниками». Во втором (2 Кор. 2, 4; 2, 9; 7, 8—16) он ссылается на Послание, написанное «со многими слезами», в котором он хотел проверить, поддерживает ли его вообще коринфская община. Это Послание было, видимо, написано весьма резко, поскольку ап. Павел узнает от Тита, что верующих оно глубоко огорчило. Первое Послание к Коринфянам не может быть этим упомянутым во втором Послании письмом, поскольку оно не производит впечатления написанного в слезах и призывающего общину возвратиться под водительство ап. Павла.

Таким образом, Павел, насколько нам известно, написал по меньшей мере четыре Послания к Коринфянам! И из них до нас дошло только два? Скорее следует предположить, что в двух дошедших до нас Посланиях содержатся все четыре, причем два из них лишились самостоятельного существования, так как при переписке для использования во время богослужений были включены в два других. Тем самым был бы объяснен большой объем и неоднородность обоих сохранившихся Посланий к Коринфянам. Как именно распределяется по четырем Посланиям содержание этих двух, уже нельзя сказать с уверенностью. Послание, написанное в слезах, или по крайней мере часть его, содержится, ви-

димо, в так называемом «четырёхглавном» Послании (2 Кор. 10, 1—13, 13). Поразительные рассуждения, в которых Павел доказывает, почему, вопреки всем намерениям его противников, он вправе считать себя настоящим апостолом и в качестве такового требовать повиновения, кажутся действительно написанными «со многими слезами». Также и вспыхивающая в них ирония достаточно обидна, чтобы опечалить коринфян. Предположение, что эти четыре главы, хотя теперь они идут после первых девяти глав второго Послания (2 Кор. 1—9), на самом деле предшествуют им по времени написания, было впервые высказано Адольфом Хаусратом в 1870 году.

Идентификация самого раннего, упомянутого в 1 Кор. 5, 9, Послания к Коринфянам затруднена тем, что мы знаем слишком мало о его характере и содержании. Мы узнаем лишь, что оно требует «не сообщаться с блудниками», — и это все. Фрагмент этого Послания содержится, видимо, в 2 Кор. 6, 14—7, 1, где такого рода призыв неожиданно срывается в рассуждения ап. Павла о его отношении к коринфянам. Возможно также, что предупреждение не участвовать в идолослужении и связанные с ним рассуждения об израильтянах, погибших в пустыне из-за своих блудодеяний и идолопоклонничества, в 1 Кор. 10, 1—33 восходят к этому Посланию, поскольку на том месте, где они стоят сейчас, они не связаны ни с предыдущим, ни с последующим.

Вообще как много отрывков в первом и во втором Посланиях к Коринфянам стоят рядом без всякой связи друг с другом! Рассуждения о правах апостола (1 Кор. 9) начинаются совершенно неожиданно и так же неожиданно обрываются. Главы 1 Кор. 9; 10; 11 срываются как три, причем не связанных между собою, фрагмента в последовательность рассуждений, каждое из которых начинается словами *περί δέ* (1 Кор. 7, 1; 7, 25; 8, 1; 12, 1) и которые, согласно 1 Кор. 7, 1, отвечают на вопросы, в письменной форме присланные апостолу коринфянами. Во втором Послании две, гораздо более мягким тоном написанные главы, в которых ап. Павел дает распоряжения о сборах пожертвований в Иерусалим (2 Кор. 8—9), выпадают из своего окружения.

Легче всего объяснить эту путаницу и эти неожиданные переходы, если признать, что в обоих Посланиях к Коринфянам в действительности заключено содержание всех четырех.

Также и Послание к Филиппийцам состоит, по-видимому, из двух различных писем. Уже давно замечено, что с началом третьей главы тон Послания внезапно меняется. Резкие слова о «псах» (Фил. 3, 2), о «врагах креста Христова» — имеются в виду ревнители иудеохристианства — звучат как гром среди ясного неба. Поэтому следует спросить себя, не является ли этот отрывок (Фил. 3, 2—4, 9) фрагментом Послания, написанного в то время, когда Павел в Македонии вынужден был защищаться от нападков иудеохристиан. Ведь также и в этих общинах шла, по-видимому, борьба. И если ап. Павел, в конце третьего миссионерского путешествия, не плывет из Ефеса в Коринф морем, но предпочитает окольный путь через Македонию, то происходит это, видимо, еще и потому, что и там требуется его присутствие. Как он сам сообщает коринфянам, на этом этапе его странствования «плоть наша не имела никакого покоя, но мы были стеснены отовсюду: отвне — нападения, внутри — страхи» (2 Кор. 7, 5).

В Послании к Римлянам длинный список приветствий возлюбленным друзьям (Рим. 16, 1—23), безусловно, не принадлежит к первоначальному содержанию письма. Как могло быть у ап. Павла так много личных связей в общине, которой, по его собственному признанию, он не знает! Кажется очевидным, следовательно, что эта глава первоначально была частью Послания, адресованного какой-нибудь хорошо знакомой ап. Павлу общине в Малой Азии, и лишь при позднейшей переписке оказалась в Послании к Римлянам. Поскольку среди тех, кому должны быть переданы приветствия, названы Акила и Прискилла, местом назначения этого письма следует, скорее всего, считать

Ефес. Этот взгляд на список приветствий в Послании к Римлянам был впервые высказан Давидом Шульцем в 1829 году.

Однако если Послание к Римлянам включает в себя список приветствий из другого письма, то можно предположить, что в него вошли оттуда также и какие-то иные фрагменты. Не странно ли, в самом деле, что ап. Павел дает указания не знакомой ему общине, как следует относиться к тем, кто отвергает употребление мяса, вина и другой пищи, и утверждает, что верующие должны питаться лишь овощами (Рим. 14, 1—15, 13)! Эти рассуждения о «сильных» и «немошных» станут гораздо понятнее, если считать, что Павел, откликаясь на известия, дошедшие до него из какой-либо хорошо знакомой ему общины, указывает на такую точку зрения, которая способна примирить спорящих. В этом случае дело обстоит бы таким образом, что в Послание к Римлянам, когда оно переписывалось как текст для богослужебного чтения, было включено другое, тоже переписанное и тоже находившееся в распоряжении римской общины, но первоначально совсем не ей адресованное Послание.

Следует, таким образом, считаться с возможностью того, что список Посланий ап. Павла, на который и опирается наше знание о них, не сохранил для нас Посланий к Коринфянам, Филиппийцам и Римлянам в их первоначальном виде, но доносит их до нас в том виде, какой они приняли в изготовленных для богослужебных чтений копиях.

Это означает лишь, что связь между отдельными отрывками не всегда совпадает с первоначальной. Переработки текста в собственном смысле этого слова не было. Возможно, конечно, что в том или ином месте примечания на полях, сделанные переписчиком, попали в сам текст. Однако все попытки выявить существенные вставки оказались неудачными. Во второй половине XIX столетия Христиан Герман Вейсе, Даниэль Фольтер и другие полагали, что за дошедшим до нас текстом следует искать первоначальный текст Посланий¹. По сути дела, их начинание показало лишь произвольность предлагаемых ими купюр.

Сохранились ли все написанные ап. Павлом Послания? Следует признать возможность того, что некоторое число их пропало. Мы должны все время помнить, что Послания апостола вообще дошли до нас лишь потому, что превратились в церковно-богослужебные тексты и в качестве таковых были распространяемы в списках среди различных общин. Таким образом, многие краткие или длинные его письма, если они вовремя не перешли в списках от той общины, которой они были адресованы, к другим и потому вместе со всем собранием Посланий не переписывались далее, могли быть забыты и погибнуть.

Удивительно, что вообще столь многое сохранилось. Таким Посланиям, как Послание к Галатам или второе Послание к Коринфянам, казалось бы, не суждена была дальнейшая жизнь. В самом деле, как решились общины сохранить письменные документы, столь мало служившие им к славе? Еще удивительнее то, что впоследствии, в богослужебных чтениях, они все снова и снова воскрешали память о своем позоре. Какая же магическая сила должна была исходить от самого имени ап. Павла, если письма, в которых обсуждались вопросы и контroversы, утратившие свою актуальность, и значит более непонятные, и в которых содержались такие тяжкие суждения о тогдашних общинах, — если эти письма, вместо того чтобы быть преданными забвению, приобретали значение и авторитет назидательной литературы! То, что до нас дошли эти письма, само содержание которых угрожало их дальнейшему существованию, заставляет предположить, что обстоятельства складывались для них благоприят-

¹ Относительно этих изысканий см.: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung, S. 111—116.

но. То, что пропало, пропало случайно или по небрежности, и причем, по всей вероятности, уже в самое раннее время.

Во всяком случае, того, что дошло до нас — было ли это много или мало по сравнению со всем, что вообще написано ап. Павлом, — достаточно, чтобы составить себе представление о силе его мысли и о ее сути. Наша благодарность неизвестным руководителям общин и переписчикам, сохранившим для нас эти сокровища, никогда не будет чрезмерной.

IV. Эсхатологическое учение об искуплении

От первого Послания до последнего, постоянно и в равной мере, всеми мыслями ап. Павла владеет ожидание скорейшего Второго пришествия Иисуса, ожидание Суда и мессианской славы.

В первом Послании к Фессалоникийцам то и дело звучат слова, выражающие это пламенное ожидание будущего.

1 Фесс. 1, 10: «И ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева».

1 Фесс. 2, 19: «Ибо кто наша надежда, или радость, или венец похвалы? Не и вы ли пред Господом нашим Иисусом Христом в пришествие Его?»

1 Фесс. 3, 13: «Чтобы утвердить сердца ваши непорочными во святые пред Богом и Отцем нашим в Пришествие Господа нашего Иисуса Христа со всеми святыми Его».

1 Фесс. 5, 23: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа».

В Посланиях к Галатам, Коринфянам и Римлянам так много рассуждений о Законе, об оправдании верою, о бытии во Христе, предопределении и делах общин, что за всеми этими рассуждениями легко забыть, какое ожидание владеет душой пишущего. Но внезапно, в каком-нибудь побочном замечании, эсхатологическая вера проявляется во всей своей мощи, как некая неизменная предпосылка.

Гал. 1, 4: «[Иисус] Который отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века».

Гал. 6, 10: «Итак, доколе есть время, будем делать добро всем...»

В первом Послании к Коринфянам распоряжения, касающиеся брака и безбрачия, подчинены основной мысли, что «время уже коротко» (1 Кор. 7, 29) и «проходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31). Павел напоминает верующим, что они — тот род, которому суждено пережить конец времен (1 Кор. 10, 11), что в грядущие времена они будут судить ангелов (1 Кор. 6, 3), что они сами должны быть готовы к Суду, где все их дела будут испытаны огнем (1 Кор. 3, 13—15), и что празднество причастия суть возвешение смерти Господней, «доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26). О предстоящем дне явления славы Христовой говорится в начале Послания (1 Кор. 1, 7—8); заканчивается оно молитвенным призывом «маранафа» («Господь наш грядет») — 1 Кор. 16, 22).

Также и во втором Послании к Коринфянам неоднократно прорывается ожидание грядущего «дня Господа».

2 Кор. 1, 14: «Что мы будем вашею похвалою, равно и вы нашею, в день Господа нашего Иисуса (Христа)».

2 Кор. 5, 10: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово».

2 Кор. 11, 2: «Потому что я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою».

Слова, с удивительной силой выражающие эсхатологическое ожидание, мы находим в Послании к Римлянам. Вся тварь, по апостолу, с надеждой ожидает откровения сынов Божиих (Рим. 8, 19). Он утверждает, что спасение теперь ближе, чем в то время, когда и он, и римляне уверовали (Рим. 13, 11), и что утро долгожданного дня уже занимается (Рим. 13, 12), и что вскоре Бог сокрушит сатану под ногами своих верующих (Рим. 16, 20).

В Послании к Филиппийцам эсхатологическое ожидание прорывается снова и снова, точно так же, как и в первом Послании к Фессалоникийцам.

Фил. 1, 6: «Что начавший в вас доброе дело будет совершать (его) даже до дня Иисуса Христа».

Фил. 1, 10: «Чтобы, познавая лучшее, вы были чисты и непреткновенны в день Христов».

Фил. 2, 16: «Содержа слово жизни, к похвале моей в день Христов».

Фил. 3, 20—21: «Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа (нашего) Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет образом славному телу Его».

Фил. 4, 4—5: «Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь... Господь близко».

Если, следовательно, мысли и чувства ап. Павла каким-то образом и развивались с течением времени, то, во всяком случае, это развитие не вело к ослаблению его эсхатологического ожидания.

В самом общем виде представление об искуплении, стоящее за этим ожиданием, заключается в том, что Иисус Христос кладет конец природному миру и открывает мессианское Царство. Искупление, таким образом, мыслится космологически. Человеческая природа преобразается, преходящее сменяется непреходящим — потому что весь мир, а с ним и человек, переходит из одного состояния в другое. Искупление, которое переживает верующий, не есть поэтому событие, разыгрывающееся обособленно: между верующим, Богом и Христом, но — мировой процесс, к которому он становится причастен. Не приняв в расчет космическую обусловленность первохристианского представления об искуплении, невозможно составить правильное понятие о раннехристианской религиозности.

Наряду с книгами ранних и поздних пророков, документами, позволяющими судить об иудейском эсхатологическом мировоззрении, являются в первую очередь: книга Еноха, Псалмы Соломона и апокалипсисы Варуха и Ездры.

Книга Еноха состоит из целого ряда апокалипсисов (откровений), возникших приблизительно между 160 и 70-м годами до Р. Х. Первоначально написанная, видимо, по-арамейски, она дошла до нас в эфиопской версии¹. В 1773 году английский путешественник Дж. Брюс привез ее из Абиссинии в Европу. В основном она развивает эсхатологию книги пророка Даниила. Наиболее важной ее частью являются так называемые «иносказательные речи» (Ен. 37—71), в которых записаны откровения о конце времен, полученные от ангелов Енохом, седьмым патриархом до Всемирного потопа, в объяснение его видений.

Псалмы Соломона были написаны вскоре после завоевания Иерусалима Помпеем (63 г. до

¹ Кроме этого эфиопского варианта книги Еноха существует еще и ее славянская версия. Эта славянская книга Еноха восходит, по-видимому, к временам иудейской диаспоры, возможно, к периоду до 70 года по Р. Х. (славянское ее издание относится к 1880 году, немецкое — к 1922 году). Далее, имеется также и древнееврейская книга Еноха, возникшая, вероятно, во II или III столетии по Р. Х. (древнееврейско-английское издание Гуго Одеберга — Кембридж, 1928).

Р. Х.). Об их существовании было известно давно, так как они упомянуты в списках канонических книг, относящихся к раннехристианской эпохе. Греческий перевод этой книги, в оригинале написанной по-древнееврейски, был вновь найден в начале XVII века и опубликован иезуитом де ла Сердой.

Апокалипсисы Варуха и Ездры возникли под впечатлением разорения Иерусалима Титом (70 г. по Р. Х.). Они выдают себя за откровения, полученные Варухом, писцом Иеремии, во время тогдашнего разорения Иерусалима, и Ездрой при возвещении Закона в восстановленном Иерусалиме. В обоих этих апокалипсисах мы находим эсхатологическое ожидание в том виде, в каком оно было свойственно иудейским книжникам времен ап. Павла. Апокалипсис Ездры, называемый также четвертой книгой Ездры, был известен давно, поскольку был включен как приложение в Вульгату. Апокалипсис Варуха сохранился в сирийском переводе и впервые был опубликован Чериани в 1871 году. Оба эти сочинения, по содержанию тесно связанные друг с другом, были, видимо, написаны по-древнееврейски.

Помимо этих четырех текстов, следует назвать также: книгу Юбилеев — возникший около 120 года до Р. Х. пересказ книг Бытия и Исхода вплоть до прихода на гору Синай; дошедшие до нас в легкой христианской обработке заветы 12 патриархов, иудейский подлинник которых, по духу родственной книге Юбилеев, был тоже, видимо, создан около 120 года до Р. Х.; относящееся к началу I столетия по Р.Х. «Вознесение Моисея».

В рамках эсхатологического мировоззрения природный мир характеризуется не только как бренный и преходящий, но и как такой мир, в котором обладают властью ангелы и демоны. О том, какова мера этой власти, ни одно из соответствующих сочинений, при всех их различиях, не позволяет судить с полной определенностью. Подлинного дуализма иудейская эсхатология не знает, хотя она и подвергалась сильному влиянию религии Заратустры. Ангелы, согласно Быт. 6, 1—4 отпавшие от Бога, были, по книге Еноха, тут же побеждены и содержатся под стражей вплоть до окончательной кары на Страшном суде. Однако демоны — их потомки, рожденные от них дочерьми человеческими, — до самого конца вносят в мир беспорядок (Ен. 15, 8—16, 4). Их князь выступает под различными именами и часто идентифицируется с сатаной («обвинителем»), который, однако, первоначально вообще не является богопротивным существом, а лишь, с божественного соизволения, обвинителем людей перед Богом.

В общем, по иудейским эсхатологическим воззрениям, зло в мире исходит от бесов: ангелы же, с соизволения Бога, стоят между Ним и людьми. Таким образом, элементарное представление об искуплении состоит в том, что мессианское Царство кладет конец такому состоянию мира.

Иисус и Павел равным образом исходят из предпосылки, что бесы и ангелы обладают властью в мире.

Безумные для Иисуса — это те, кем владеют б е с ы, — бесноватые. Его способность исцелять бесноватых фарисеи объясняют его связью с Вельзевулом, князем бесовским, от которого он получил власть изгонять бесов. Иисус, однако, дает гораздо более естественное объяснение, утверждая, что князь бесовский утратил часть своей власти и потому вынужден терпеть изгнание бесов. Он сравнивает его с сильным, которого связывает сильнейший и которому остается лишь наблюдать, как расхищается дом его (Матф. 12, 22—29).

Не только одержимость, но также и телесные недуги для Иисуса — дело рук бесов. Посылая на проповедь своих учеников, Он дает им власть «над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Матф. 10, 1), что они с успехом и делают (Марк. 6, 13; 6, 30).

Главу сил зла Иисус называет «лукавым» (πονηρός). В молитве Господней верующие должны молить Бога, чтобы Он не ввел их во искушение (πειρασμός), то есть в порождаемые противящимися Богу силами бедствия предмес-

сианского времени, но избавил бы их от власти «лукавого» (Матф. 6, 13). И когда Петр пытается отвести Его от мысли о грядущих страданиях, Он предстает для Иисуса орудием сатаны (Матф. 16, 23).

Слово «диавол» (διάβολος — «клеветник»), которым Матфей и Лука передают арамейское, употребляемое Иисусом обозначение «лукавого», по смыслу идентично со словом «сатана». В Септуагинте сатана переводится как διάβολος. Далее διάβολος встречается также и в Премудрости Соломона (Прем. 2, 24).

То, что этот «лукавый» мыслится не только как князь бесов, но и как противостоящий Богу ангельское существо, видно из слов о вечном огне, уготованном диаволу и ангелам его (Матф. 25, 41).

Взгляды Иисуса ближе всего к книге Еноха. Ему знакомо также и встречающееся там представление об ангелах, защищающих пред лицом Бога дело избранных Божиих от обвинений сатанинских сил¹. Это видно из Его слов: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного», то есть всегда имеют доступ к Богу, чтобы за них вступиться (Матф. 18,10).

Интересно и до сих пор должным образом не отмечено, что, судя по Псалмам Соломона и апокалипсисам Варуха и Ездры, книжники отрицательно относились к фантастическим учениям о власти ангелов. В Псалмах Соломона ангелы вообще не играют никакой роли. Апокалипсисы Ездры и Варуха говорят об ангелах лишь как о послушных слугах Божиих и ни разу — как о его противниках и угнетателях человека. Лишь «ангел смерти», которому, согласно Апок. Вар. 21, 22—23, Бог должен угрожать, чтобы прекратилась смерть и хранилища отдали «вверенные им души», исполняет некое злое дело. Однако и он мыслится каким-то образом состоящим на службе у Бога.

Показательно, что в апокалипсисе Ездры Бог впрямую утверждает, что лишь Он один сотворил землю и что лишь Он один будет в конце времен испытывать всякую тварь (4 Ездр. 5, 56; 6, 6). Тем самым отвергается также и иудейско-эллинстическое представление о содействии Ему при сотворении мира неких персонифицированных сил (Дух Божий, Премудрость Божия, Слово Божие).

Таким образом, если судить по апокалипсисам Варуха и Ездры, Иисус, а также и Павел, гораздо ближе к миру идей книги Еноха, чем книжники.

Элементарное эсхатологическое учение об искуплении мы находим, следовательно, уже у Иисуса. Он убежден, что Его приход в мир означает начало конца владычества бесов.

Эсхатологическое представление об искуплении определяет у Иисуса также и оценку Его смерти². Его смерть служит уничтожению власти «лукавого» уже потому, что в результате ее Он становится Мессией. Ведь в качестве мессианского Царя Он тогда получит в свое распоряжение ангелов небесных, чтобы сокрушить все, что противно Богу. Однако и мысль о том, что Его смерть есть «выкуп (λύτρον) за многих» * (Марк. 10, 45) и Его кровь — «кровь... Нового Завета, за многих изливаемая» (Марк. 14, 24), — не выходит за рамки эсхатоло-

¹ У Ен. 40, 1—10 названы четыре архангела: Михаил, Рафаил, Гавриил и Фануил. О Фануиле говорится: «Четвертый голос слышал я, и он низвергнул сатану и не позволил ему являться пред Господином душ наших, дабы обвинять обитателей сей тверди». См. также Ен. 104, 1: «Клянись вам, праведные, что ангелы на небесах пред славой Великого помянут вас добром. И имена ваши отмечены будут пред славой Великого. В надежде пребывайте».

² Относительно идей о страдании и смерти Иисуса см.: Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. — In: Schweitzer A. Ausgewählte Werke in fünf Bänden, Bd. 3. Berlin, 1971, S. 587—591, 618—625.

* В синод. перев.: «искупление многих». — *Перев.*

гического представления об искуплении. Исторический Иисус умирает не за человечество и не ради всеобщего отпущения грехов, но за определенное число людей, именно за избранных в Царство Божие. Мысль о том, что Он должен пострадать и умереть, была у Него с самого начала, однако под конец Он видит это страдание и эту смерть иначе, чем раньше. В первое время Он мыслит их соответственно традиционному иудейскому представлению о бедствиях, предваряющих приход Мессии. Он ожидает, что вместе с окружающими Его избранными будет на какое-то время выдан Богом «лукавому» и что Ему предстоит пройти через «искушение», то есть через страдание и смерть. В ожидании этих грядущих событий Он увещевает верующих без страха отдать эту жизнь за жизнь будущую и не смущаться, увидев Его унижение. Посылая их проповедовать, Он в ясных словах возвещает ученикам, что скоро наступит великое смятение, в котором им придется доказывать смертью свою верность Ему.

Марк. 8, 34—38: «И подозвав народ с учениками Своими, сказал им: кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною; ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее; ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою? Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами».

Матф. 10, 34—39: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч; ибо Я пришел разделить человека с отцем его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее».

Посылая учеников на проповедь, Иисус, таким образом, предполагал разрешить проблему «предмессианских» бедствий, которые должны были завершиться наступлением Царствия Божия. Однако Его ожидания и обещания не сбываются. «Не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Матф. 10, 23). Но Сын Человеческий не приходит, и ученики просто-напросто возвращаются к Иисусу. Тогда Он снова удаляется с ними в уединение, где ищет толкования этого непостижимого поворота событий. Он находит его у пророка Исаии (Ис. 53): Бог положил умереть Ему одному и согласен принять эту смерть Его как выкуп, избавляющий избранных от гонений перед приходом Мессии. Иисус ведь с самого начала считался с той возможностью, что Бог просто опустит эту стадию бедствия; поэтому Он и включил такую просьбу в молитву о Царстве. Теперь Он понимает, что эта просьба услышана для других, не для Него. Поэтому Он идет в Иерусалим, чтобы вынудить старейшин народа казнить Его.

Иисус, таким образом, перенес на Мессию слова о страданиях раба Божия в Ис. 53. Интересно, что уже в апокалипсисах Еноха, Варуха и Ездры о Мессии и о Сыне Человеческом говорится в выражениях, восходящих к тем местам Второиисаии, где речь идет о рабе Божиим. Так, в книге Еноха Сын Человеческий, как и в Ис. 53, 11, называется праведником (Ен. 38, 2; 46, 3; 47, 1; 47, 4) и, как в Ис. 42, 1, избранным (Ен. 39, 6; 45, 3; 48, 6; 49, 2). В апокалипсисах Варуха (70,9) и Ездры (4 Ездр. 7, 28) Бог называет Мессию своим рабом, а в апокалипсисе Ездры (4 Ездр. 13, 32) рабом называется также и Сын Человеческий. Таким образом, осуществляемое Иисусом соотнесение Мессии — Сына Человеческого со страдающим рабом Божиим уже было до некоторой степени подготовлено в позднеиудейской эсхатологии. (См.: Kittel G. *Der Menschenson im Neuen Testament*. — In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, 1929, Sp. 2118—2121.)

Что для осознания своей миссии Иисус обращался к Второ- и Третьеисаии, видно из тех Его слов, где Он явно ссылается на соответствующие места из этой части книги пророка Исаии (Матф. 8, 11, ср. Ис. 49, 12; Матф. 11, 5, ср. Ис. 61, 1; Матф. 12, 1, ср. Ис. 56, 7). Также и «многие» (πολλοί),

которых, по Матф. 20, 28; 26, 28, должно искупить Его страдание, восходят, видимо, к Ис. 53, 11—12.

На решение Иисуса принять страдания и смерть повлияло, по-видимому, также и впечатление от смерти Иоанна Крестителя.

То, что после и в результате этой смерти Иисус ожидает Своего воскресения и по воскресении явления «на облаках небесных», а тем самым и наступления Царства, ясно видно из слов, сказанных Им ученикам по пути в Гефсиманию (Марк. 14, 27—28), а также из Его слов первосвященнику на синаедрионе (Марк. 14, 62).

Царство может наступить лишь после предмессианского бедствия. Смерть Иисуса принимается Богом как эквивалент этого бедствия; претерпев ее, Он, таким образом, открывает начало Царствия.

Поскольку Он видит в Царстве Новый Завет, обещанный Богом через Иеремию (Иер. 31, 31—34), Он и говорит на Вечери, что Его кровь есть кровь Нового Завета, за многих изливаемая (Марк. 14, 24). Он чувствует себя жертвой, приносимой ради вступления в силу этого Завета, подобно тому как и заключение Завета на горе Синай сопровождалось жертвой, кровью которой Моисей окропил алтарь и народ (Исх. 24, 5—8).

У Марка Иисус говорит лишь: «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая». Матфей добавляет к этому: «во оставление грехов» (Матф. 26, 28). Если эта расширенная версия и не является безусловно аутентичной, она, во всяком случае, вполне подходит по смыслу. По мысли Иисуса, кровь, изливаемая за многих, имеет некое отношение к отпущению грехов. С предмессианским бедствием как-то связано представление о том, что избранные не только отданы во власть «лукавого», но, претерпевая эти страдания, искупают свои грехи. Смерть Иисуса, милостивым соизволением Бога заступающая место этого бедствия, происходит тем самым во отпущение их грехов. Покуда грехи избранных не искуплены, Бог не может допустить наступления Царства. Иисус, таким образом, претерпевает искупительную смерть, вследствие которой Бог отпускает избранным их грехи и наступает Царство. Мысль об отпущении грехов и мысль о созидании возможности для наступления Царства для Него едины.

Также и в качестве жертвы при заключении Нового Завета смерть означает для Него отпущение грехов. У Иеремии сказано со всей определенностью, что по заключении Нового Завета наступает прощение грехов; Исаия также говорит, что в новом Иерусалиме грехи будут отпущены.

Иер. 31, 32: «Потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более».

Ис. 33, 24: «Народу, живущему там [в Сионе], будут отпущены согрешения».

Поскольку Бог отпускает народу Нового Завета его грехи, постольку жертва Завета, которую Иисус приносит Своей смертью, имеет значение искупительной жертвы. Конечно, жертва, принесенная при заключении Завета на горе Синай — если принять во внимание совершенный Моисеем обряд, то есть окропление жертвенника и народа «кровью завета», связующей обе стороны, — была именно жертвой Завета, а вовсе не искупительной жертвой. Однако Иисус не мыслит в этих религиозно-исторических категориях и не отделяет один тип жертвы от другого с той четкостью, с какой это должен делать на экзамене современный кандидат богословия. Он, принося Себя в жертву Богу за избранных, видит Себя одновременно и жертвой Завета, и жертвой искупительной; не знает Он и того различия между «выкупом» и «искуплением», которое все снова и снова пытаются провести теологи, дабы не быть вынужденными признать, что Он видел в своей смерти действительно искупительную смерть.

Лишь эсхатологическое понимание спасения позволяет постичь, как мог Иисус видеть в Своей смерти искупительную смерть и вместе с тем такой поступок, который открывает Царство. Слова Иисуса о значении Его страдания и смерти оставались бы совершенно темными, если бы они не были освещены светом идеи предмессианского бедствия. Поскольку Бог признает за Его самоотречением достоинство искупления грехов избранных — искупления, которое в ином случае они должны были бы совершать своим страданием до прихода Мессии, — Он может избавить их от этого бедствия и сразу положить конец власти «лукавого», после чего немедленно наступит Царство. По смерти Иисуса молитва «Отче наш», эта мольба о Царстве, об отпущении грехов, о не введении во «искушение» и избавлении от «лукавого», может быть услышана и исполнена.

Лишь эсхатологическое учение об искуплении позволяет понять, почему для Иисуса устами ап. Петра, когда тот пытается отговорить Его от решения принять смерть, говорит сатана. Ведь сатана заинтересован в том, чтобы Иисус отказался от Своего намерения. Если Иисус не умрет, «лукавый» сохранит всю свою власть.

Сколь странной ни выглядит эта мысль об искупительной смерти Иисуса, понятая из эсхатологического представления о спасении, столь же на самом деле она глубока и проста. Будущий Мессия как милость Божию берет на Себя искупительное страдание, которое должен претерпеть человек, чтобы получить прощение за свои грехи. Эта исторически верная мысль Иисуса, вырастающая из общей оценки страдания как искупления, бесконечно жизненнее и плодотворнее многих догматических и недогматических измышлений, которые Ему приписываются.

Наставлять учеников и верующих относительно значения Своей искупительной смерти Иисус не считает нужным. Ведь она служит им объективно; знать об этом и верить в это им не обязательно. Поэтому Он довольствуется лишь весьма темными намеками. Потом, в Царстве Божием, они сами поймут, как все это происходило.

Община первых христиан, исходя из слов самого Иисуса и из своего эсхатологического представления о спасении, признает, что через смерть и воскресение Он стал Мессией в славе Своей и в качестве такового скоро положит начало Царству и что Он осуществил искупление, дающее избранным уверенность в том, что на Суде их грехи будут отпущены. Первоначальная мысль Иисуса — что Его смерть занимает место гонений перед приходом Мессии и своим свершением ведет к наступлению Царства, — мысль эта ими уже не осознается, да и в силу самого хода событий теряет свое значение. Если для Иисуса отпущение грехов тождественно избавлению от гонений, то первые христиане верят в отпущение грехов, получаемое благодаря смерти Иисуса, и ожидают бедствий, причем страдания и преследования, выпадающие на их долю, расцениваются ими именно как то испытание, которое должно предшествовать явлению Мессии. Это значит, что мысль об искупительной смерти и мысль о смерти Иисуса, кладущей начало Царству, уже не образуют единого целого, но отделяются друг от друга. Поскольку вторая не может вести самостоятельного существования, она в своем первоначальном виде исчезает и сохраняется лишь в такой форме, что Иисус, в Своей смерти и воскресении ставший Мессией, скоро откроет Царство. Этим и объясняется тот факт, что первохристианская вера в смерть Иисуса высказывает себя в двух, соседствующих друг с другом утверждениях, именно: что в этой смерти Он стал Мессией и получил отпущение грехов для Своих верных. Однако эти два, по видимости не связанные между собой утверждения остаются все же объединенными верою в близость Царства.

Таково первохристианское учение о смерти Иисуса, как его возвещают в Деяниях апостолов Петр и Павел и как оно выражено в первом Послании Петра.

Также и ап. Павел Посланий исходит как из некоей предпосылки из этого простейшего первохристианского учения об искупительной смерти Иисуса. В первом Послании к Коринфянам он ссылается на него как на стержень своего собственного учения.

1 Кор. 15, 3: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть что Иисус умер за грехи наши, по Писанию».

Интересно, что ап. Павел, который обычно представляет свое учение полученным непосредственно от Христа, в данном случае со всей определенностью ссылается на предание.

Доказательства со ссылкой на Писание — что Христос должен умереть за грехи верующих в него — Павел в своих Посланиях не приводит. Один раз, в Послании к Римлянам (Рим. 4, 25), его слова «который предан за грехи наши» явно намекают на те места у Исаии, где говорится о страдающем рабе Божиим (Ис. 53, 5; 53, 12); однако впрямую он их не цитирует. Он не приводит этого доказательства, может быть, потому, что для него и для первых христиан было и так очевидно, что слова Исаии о страдающем рабе Божиим относятся к Иисусу.

Приводимая им в Гал. 3, 13 цитата из Второзакония «проклят всяк, висящий на древе» (Втор. 21, 23) доказывает не искупительную смерть Иисуса, но то, что его распятие отменяет Закон.

Разрабатывая учение об искупительной смерти, ап. Павел затем превращает его в учение об оправдании одной лишь верою.

Второе, содержащееся в предании утверждение — что Иисус через смерть и воскресение стал Мессией, вознесся в Славе Своей и скоро явится — тоже играет у него свою роль.

Рим. 1, 4: «И открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, чрез воскресение из мертвых».

Фил. 2, 8—11: «Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца».

Таким образом, через смерть и воскресение Иисус вознесен над всеми ангелами. В полной мере Он обретет эту власть над ними лишь в тот день, когда начнется Царство Мессии. Обладая этой властью, Он тогда избавит верующих в Него «от грядущего гнева» (1 Фесс. 1, 10).

Однако ап. Павел не останавливается на учении о том, что Иисус благодаря полученному Им отпущению грехов и Своей власти над ангелами в скором времени введет верных Ему в Свое Царство; он утверждает, что через смерть Иисуса они уже сейчас в меньшей мере подвластны ангелам, чем раньше. Постоянно прорывающаяся тенденция его учения — представлять будущее искупление как такое, которое уже сейчас начинает оказывать свое действие.

Искупление, по Павлу, уже стало реальным постольку, поскольку отныне ангелы-обвинители, выступая перед тронном Божиим против избранных, имеют дело уже не с другими ангелами — защитниками обвиненных, но с самим Богом и самим Христом. Причем Бог и Христос оправдывают осуждаемых¹.

Рим. 8, 31—39: «Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?»

Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает их.

Кто осуждает? Христос (Иисус) умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас.

Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота,

¹ Об ангелах, которые обвиняют праведных, и ангелах, которые их защищают, см. с. 278—279. В книге Даниила речь идет о деяниях народов, борющихся среди ангельских сил, выступающих за них или против них.

или опасность, или меч? как написано: «За Тебя умерщвляют нас всякий день; считают нас за овец, обреченных на заклание» (Пс. 44, 23).

Но все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас. Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем».

Еще Юстин, в середине II века, отстаивает учение, по которому дело Иисуса Христа — положить конец власти ангелов и демонов, которые, ослепляя людей, заставляли их служить себе (1 Апол. 54; 58; 62; 64; 2 Апол. 4; 5; 7).

Диал. 49, 8: «Тайная сила Божия была во Христе Распятом, Которого трепещут и демоны, и все вообще начала и силы земные».

Ангелы, таким образом, уже бессильны перед Богом против избранных; вот что достигнуто смертью Иисуса. Но если избранные уверены в любви Божией и в божественном оправдании, то разнообразные пытки, которым еще подвергают их ангельские силы, уже смертельно пораженные Христом, в то краткое время, пока они еще бьются в последних содроганиях, — пытки эти уже не имеют большого значения.

Преследования, которым подвергается юная община в Фессалониках, и обстоятельства, препятствующие ап. Павлу снова прийти к ним, чтобы укрепить их в в е р е. — дело рук сатаны (1 Фесс. 3, 3—5; 2. 18).

Взгляд, по которому уверовавшие супруги должны жить так, как будто они не женаты, отвергается ап. Павлом на том основании, что сатана может использовать эту попытку воздержания, чтобы ввести таких верующих в грех блуда (1 Кор. 7, 1—6).

В случае с человеком, выступившим в Коринфе против него, ап. Павел готов проявить уступчивость, граничащую с бесхарактерностью, поскольку опасается, что продолжение этого спора послужит лишь делу сатаны, который стремится расстроить общину распрями (2 Кор. 2, 5—11).

Сатане приписывает он и свои ужасные телесные страдания. Поскольку он восхищен был до третьего неба, был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, он особым образом выдан «ангелу сатаны», который имеет власть бить его кулаками *, чтобы он не превозносился (2 Кор. 12, 1—7).

Уничтожение власти ангелов будет завершено лишь Вторым пришествием Иисуса. Его явление не будет заранее предвозвещено знамениями (1 Фесс. 5, 1—4). Он будет здесь внезапно. Его приход возвещается с неба; слышен глас Архангела; звучит труба Божия. Верующие, которые уже умерли, воскреснут; еще живые преобразятся и тоже станут воскресшими. Все они восхищены будут «на облаках в сретенье Господу на воздухе» и навсегда останутся с Ним (1 Фесс. 4, 16—17).

Архангел, возвышающий свой голос, очевидно, Михаил.

Звук трубы первоначально (Ис. 27, 13) предназначен для того, чтобы созвать весь рассеянный Израиль. У ап. Павла он возвещает воскресение мертвых для Царства Мессии, ибо труба вострубит, «и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор. 15, 52).

Затем Мессия вершит Свой Суд. В послепленной эсхатологии и в эсхатологии пророка Даниила Бог сам является Судиею, лишь начиная с книги Еноха Суд снова, как у ранних пророков, вершит Мессия. Павел, подобно, впрочем, уже и Иисусу, выражается то так, то иначе, называя Суд то Судом Мессии, то Судом Божиим.

* Так в лютеровском переводе. В греч. *ίνα με χολαφιῆται* — «чтобы бить меня», в русск. синод. перев. «удручать меня». — *Прим. ред.*

Христос как Судия: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово» (2 Кор. 5, 10). См. также: 1 Фесс. 4, 6; 1 Кор. 4, 4—5; 5, 5; 2 Кор. 1, 14; Фил. 1, 10; 2, 16. — Бог как Судия: «Все мы предстанем на суд Божий» * (Рим. 14, 10). См. также: Рим. 1, 18; 2, 2—10; 3, 6. — Бог судит чрез Христа: Рим. 2, 16.

Иисус и Сын Человеческий как Судия: Матф. 7, 21—23; 13, 41—43, 19, 28; 25, 31—46. — Бог как Судия: Матф. 6, 4; 6, 6; 6, 14; 6, 18; 10, 28; 18, 35.

Описания Царства Мессии мы у ап. Павла не находим. Случайно из Послания к Галатам мы узнаем, что представление о небесном Иерусалиме обладает для него некоторой значимостью (Гал. 4, 26). Он ожидает, что с приходом Мессии этот Иерусалим вместе с раем низойдет на землю, о чем говорится и в апокалипсисе Ездры (4 Ездр. 7, 26) и в апокалипсисе Иоанна (Откр. 3, 12; 21, 2).

То, что еще у Юстина ожидание Царства Мессии связано с ожиданием нового Иерусалима, видно из диалога с Трифоном (Диал. 80, 1—2).

Как это утверждается и в эсхатологическом учении об искуплении, ап. Павел ожидает, что во время Мессии вся тварь из тленного облечется в нетление (Рим. 8, 19—22).

Царство, удивительным образом, он мыслит не как покой и блаженство, но как борьбу с ангельскими силами. Одна за другой эти силы будут побеждены Христом и его верными, покуда не истребится последний враг — смерть (1 Кор. 15, 23—28).

Что смерть мыслится здесь как ангельская сила, видно из контекста. Ангел смерти упоминается также и в апокалипсисе Варуха (Апок. Вар. 21, 22—23)¹. Из этого места не совсем ясно, несет ли он смерть вообще или это лишь владыка мертвых. Скорее, кажется, первое. Во всяком случае, это ангельское существо, обитающее в преисподней. В откровении ап. Иоанна смерть является как существо, сидящее на коне, за которым следует ад и которому дана власть над четвертой частью земли — «умерщвлять мечом и голодом, и мором и зверями земными» (Откр. 6, 8). По окончании Царства Мессии смерть и ад (Откр. 20, 13—14) отдадут мертвых и затем сами будут повержены в огненное озеро на вечные муки.

В книге Юбилеев, где все ангелы создаются в первый день творения, ангел смерти среди них особо не упоминается. Он включен, видимо, в число ангелов «бездн глубины и мрака» (Юб. 2, 1—2).

Также и ап. Павел, очевидно, полагает, что ангел смерти не только обладает властью над мертвыми, но и вообще несет с собой смерть. В 1 Кор. 15, 55 он говорит о жале смерти. Совпадает ли с ангелом смерти тот «истребитель», от которого, согласно 1 Кор. 10, 10, погибли в пустыне роптавшие израильтяне, решить невозможно.

Несомненно, во всяком случае, одно: после победы над ангелом смерти станет возможным всеобщее воскресение мертвых, как это утверждается и в апокалипсисе Иоанна (Откр. 20, 13).

Победой над смертью завершается Царство Мессии. Павел не указывает, сколько времени оно будет длиться, как не делает этого и апокалипсис Варуха. По апокалипсису Ездры, оно длится 400 лет (4 Ездр. 7, 26—42), по апокалипсису Иоанна (Откр. 20, 1—7) — 1000 лет.

Если ап. Павел ожидает, что сатана будет сокрушен в самом начале Царства Мессии (Рим. 16, 20), то, согласно апокалипсису Иоанна, он будет скован и заключен на то время, пока длится это Царство, затем снова выйдет обольщать народы и «собирать их на брань» и, наконец, будет повержен в огненное озеро на вечную муку (Откр. 20, 2—3; 20, 7—10).

* В синод. перев. «на суд Христов» (в основе нем. и русск. переводов — разные редакции греческого текста Посланий). — *Прим. ред.*

¹ См. с. 279.

В конце Царства воскреснут все люди, когда-либо жившие на земле, кроме тех, которые уже воскресли и вошли в Царство. Наступает Страшный суд, на котором решается, кто обретет вечное блаженство, а кто будет предан вечной смерти. Вечную смерть апокалипсис Иоанна называет «второй смертью» (Откр. 20, 6; 20, 14—15); она означает вечные муки в огненном озере.

Перечисляя грядущие события в 1 Кор. 15, 23—28, ап. Павел не упоминает о всеобщем воскресении мертвых и о следующем за ним Суде над всеми людьми и всеми побежденными ангелами. Все это подпадает у него под общее понятие «конца» (τέλος; 1 Кор. 15, 24) и предполагается известным. Описание времен не входит в его намерения; он затрагивает эти события лишь походя, опровергая распространенное в Коринфе мнение, что воскресения мертвых нет. Ясно, однако, что тот Суд, которым, согласно первому Посланию к Коринфянам (1 Кор. 6, 2—3), вошедшие в мессианскую славу верующие судят мир и ангелов, тоже является частью этого Страшного суда. Ведь подлежащие Суду ангельские силы будут повержены лишь постепенно, в течение Царства Мессии. Кроме того, согласно книге Еноха (Ен. 19, 1; 21, 10), ангелы, отпавшие от Бога в начале времен (Быт. 6, 1—4), содержатся под стражей, чтобы предстать перед Судом при наступлении вечности. Таким образом, следует предположить, что в тот день будет вынесен приговор всем неповиновавшимся ангелам.

Также и Иисус утверждает, что диавол и ангелы его вместе с проклятыми людьми будут в конце времен брошены в вечный огонь (Матф. 25, 41).

Апостолу Павлу важно показать, что, после того как ангелы будут повержены, Мессия возвратит свою власть Богу, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). И тогда мировая драма обретет свой конец. Все существа, которые при возникновении всего из Бога и при возвращении всего к Богу доказали свою принадлежность к Нему, отныне все без исключения вновь принадлежат Ему и существуют в Нем. Все остальные подпадают вечному проклятию.

Вечное блаженство Павел мыслит не как чисто духовное существование, но как бытие в состоянии воскрешения во плоти. Избранные, которые вошли в Царство Мессии, сохраняют и в вечном блаженстве уже обретенную ими природу. Если то состояние, которое они обрели с пришествием Иисуса, через воскресение или преобразование называется нетленностью, то это значит, что оно мыслится вечным. Происходит, следовательно, лишь то, что по окончании мессианского Царства все мертвые, которые на Суде были предназначены к блаженству, тоже обретают это бытие в нетленности плоти.

Апостол Павел удивительным образом привносит в эсхатологическое представление о власти ангелов и о Мессии, кладущем ей конец, свое собственное убеждение, что Закон был дан ангелами, которые хотели тем самым поставить людей себе на службу, и что уже сама смерть Иисуса поколебала их власть, сделав Закон недействительным.

В этом утверждении проявляется его тенденция мыслить будущее искупление как в значительной мере осуществленное уже сейчас. Для иудейской мысли самоочевидно, что наступление мессианского Царства отменяет Закон. Павел, однако, считает его утратившим силу уже по смерти Иисуса.

Он не одинок в своем убеждении, что Моисей получил на горе Синай Закон (Исх. 19—20) не прямо от Бога, но от ангелов, хотя Писание ничего не говорит об этом. Поздний иудаизм мыслит Бога существом настолько трансцендентным, что ему трудно представить себе прямое общение между Богом и людьми. Да и само Писание утверждает, что во времена патриархов Бог являлся людям через своих вестников. В александрийских кругах, мыслящих понятие Бога в его трансцендентности, складывается представление, согласно которому воз-

де, где Писание говорит об общении Бога с людьми, это следует понимать в том смысле, что общение происходило при посредничестве ангелов.

Что Моисей получил Закон через ангела, утверждает в своей речи перед синедрионом Стефан (Деян. 7, 38; 7, 53). То же утверждение мы находим в Послании к Евреям (Евр. 2, 2) и у Иосифа Флавия, младшего современника ап. Павла (Иуд. древн., XV, 5, 3). У Иосифа Ирод перед сражением с арабами говорит солдатам, что иудеи получили свои важнейшие установления и священнейшую часть своих законов от ангела, посланного Богом. Он говорит это, рассуждая о неприкосновенности послов — иудейские послы были убиты арабами, — неприкосновенности, которая как по языческому, так и — в еще большей степени! — по иудейскому Закону не подлежит никакому сомнению.

Также и книга Юбилеев (Юб. 1, 27—2, 1; 50, 1—2) исходит, как кажется, из представления о сообщении Закона через ангела: Моисей, говорится там, был на горе Синай вместе с ангелом.

В еврейском тексте Второзакония (33, 2) сказано: «Господь пришел от Синая... одесную Его огонь закона». В Септуагинте вместо этого говорится: «одесную Его ангелы Его с Ним». Здесь, таким образом, ангелы сопровождают Бога при сообщении Закона.

Также и в раввинской традиции ангелы присутствуют при сообщении Закона на Синае. В *Pešiqta Rabbati* со ссылкой на традицию, восходящую к временам Плена, утверждается, что «два великих множества... ангелов спустились с Богом на гору Синай, чтобы дать Израилю Тору».

О том, что Закон был, собственно, дан через ангелов, ап. Павел говорит в Послании к Галатам: «...И преподан чрез Ангелов, рукою посредника. Но посредник при одном не бывает, а Бог один» (Гал. 3, 19—20). Строящаяся на раввинских умозаключениях и вращающаяся вокруг понятия посредника (*μεσίτης*) логика этого высказывания такова. Если бы Бог, а он один, хотел дать Закон народу, то есть некоему множеству, он обошелся бы без посредника, поскольку один может вступить в непосредственное общение со множеством. Два же множества не могут общаться непосредственно, они нуждаются в посредничестве одного отдельного лица. Если, следовательно, Закон дан через посредника, то это значит, что и с другой стороны было множество участников. Речь, таким образом, не может идти о Боге, но лишь об ангелах; другого множества с небесной стороны быть не могло. Заметим, что слова «посредник», вокруг которого вращается все доказательство, в тексте книги Левит (Лев. 26, 46), на который намекает здесь ап. Павел, нет, оно привнесено туда.

Лев. 26, 46: «Вот постановления и определения и законы, которые постановил Господь между Собою и между сынами Израилевыми на горе Синае, через Моисея» *. То, что ап. Павел может заменить выражение «рукою Моисея» нужным ему «рукою посредника», объясняется тем, что среди раввинских книжников было общепринятым представление о Моисее как о *sarsor* (посреднике при переговорах, *μεσίτης*).

Из этой теории — что Закон был дан ангелами — ап. Павел делает, однако, такие выводы, до которых другие представители этой теории не доходили. Все они останавливались на том, что Закон был объявлен ангелами по поручению Бога; Павел же, и лишь он один, утверждает: повиновение Закону вовсе не означает повинования Богу, но лишь ангелам. Через Закон люди были «порабощены вещественным началам мира» (*στοιχεῖα τοῦ αἵσματος*; Гал. 4, 3; 4, 9), которые держали их в зависимости, покуда Бог через Христа не освободил их от клятвы Закона (Гал. 4, 1—5). И если те христиане, которые раньше были язычниками, подчиняются Закону, то это, по ап. Павлу, означает не что иное, как то, что они — вместо того, чтобы служить единому Богу, — снова, лишь в иной форме, порабащают себя «вещественным началам», теперь уже благо-

* Нем. перев. сохраняет выражение «рукою Моисея». — *Перев.*

даря Христу ставшим «немошными» и «бедными», и наблюдают связанные с ними «дни, месяцы, времена и годы» (Гал. 4, 8—11).

Филон и до него уже возникшая около 100 года до Р. Х. Премудрость Соломона (Прем. 13, 2) утверждают, что язычники почитают начала земли, воды, воздуха и огня, а также звезды как божественные существа. Это воззрение ап. Павел поворачивает таким образом, что эти существа в действительности суть ангелы и потому стоят также за иудейским Законом.

Утверждая, что Закон означает власть ангелов, а не власть Бога, ап. Павел отходит от мира идей иудаизма и подготавливает гностицизм. Происходит следующее: мыслитель сталкивается с представлением, по которому Закон действителен лишь до наступления мессианского Царства, а затем сменяется чем-то более совершенным. Он, однако, не может исходить здесь из обыденного мнения, признающего владычество Бога как в совершенном, так и в несовершенном, но вынужден рассматривать несовершенное как допущенную Богом деятельность сил, не постигающих совершенного. И в самом деле, Павел, поскольку он стремится осмыслить Священную историю логически, оказывается на пути к представлению о Демиурге.

Но он идет по этому пути лишь в том, что касается Закона. Мысль о том, что именно Бог «держит» мир, не подвергается сомнению. Тем, кто боится согрешить употреблением мяса, восходящим к идоложертвенным трапезам, он отвечает, что все от Бога (1 Кор. 8, 6), и приводит им слова Псалма: «Господня земля, и что наполняет ее» (1 Кор. 10, 26; Пс. 24, 1). Против тех, кто настаивает на различии между дозволенной и недозволенной пищей, ап. Павел в Послании к Римлянам (Рим. 14, 14; 14, 20) выдвигает тезис, что само по себе все чисто, то есть идет от Бога. Он утверждает даже, что и мирские начальники служат не «лукавому», но стоят на службе у Бога (Рим. 13, 1—7).

Гностическое положение о власти ангелов, осуществляемой в силу Закона, требует также и гностического решения встающей при этом проблемы. Действительно, Павел дает такое решение. Он утверждает, что смерть Иисуса была навлечена ангелами по неведению — поступок, за который они поплатились своей властью. Синедрион и книжники, отдавшие Иисуса на распятие, были, по Павлу, простым орудием ангелов. Поскольку эти последние ничего не знали о планах Бога, они и убили Иисуса из Назарета, не признав в нем Господа славы, над которым у них нет никакой власти.

1 Кор. 2, 6—8: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы».

Смерть Иисуса означает конец власти ангелов, поскольку ею совершили именно то, что по воле Бога должно произойти для наступления конца времен. Они не властны удерживать в могиле Убиенного, подобно всем другим умершим. Он воскресает к новой жизни и становится, именно через свою смерть и воскресение, Мессией в славе, который скоро придет вместе с верным Богом небесным воинством, чтобы сокрушить их.

Однако они не только подготовили таким образом конец своего господства — в смерти Иисуса они уже сейчас теряют ту власть, которую они осуществляли через Закон.

В Законе сказано, что повешенный на дереве, — проклят (Втор. 21, 23). Иисус был повешен на дереве, однако он не может быть проклят. Значит, произо-

шел такой случай, на который Закон не распространяется. Но Закон может или вообще действовать и распространяться на все случаи, или вообще не действовать; один этот случай лишает его силы. Таким образом, ангелы помогают Иисусу искупить избранных от клятвы Закона, так как Он берет ее на себя (Гал. 3, 13—14). Если бы они знали, что происходит, они позаботились бы о сохранении своей власти и сделали бы все возможное, чтобы воспрепятствовать смерти Иисуса. Не будь его смерти, не было бы и Мессии, который скоро явится, и действие Закона не было бы прекращено.

Гал. 3, 13—14: «Христос искупил нас от клятвы Закона, сделавшись за нас клятвой, — ибо написано: „проклят всяк, висящий на древе“».

Втор. 21, 22—23: «Если в ком найдется преступление, достойное смерти, и он будет умерщвлен, и ты повесишь его на дереве: то тело его не должно ночевать на дереве, но погребти его в тот же день; ибо проклят перед Богом всякий повешенный на дереве, и не оскверняй земли твоей, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел».

Это положение Закона, соотносимое ап. Павлом с распятием, не имеет с ним ничего общего. Иудеи не знали такой казни; Закон же говорит здесь об обычае вешать на дерево для всеобщего обозрения труп преступника, который был побит камнями или казнен как-то иначе. Такой труп, считавшийся проклятым, осквернил бы землю и потому не должен висеть долго, но в тот же день должен быть погребен.

Закон, по всей видимости, лишь кодифицирует здесь некий старый обычай, смысл которого ему самому уже непонятен. Первоначальная мысль состоит, очевидно, в том, что дух мертвого бродит вокруг, куда труп не погребен. Поэтому, как ради земли, которой этот дух может принести вред, так и ради самого казненного, дух которого должен обрести покой, людям вменяется в обязанность не заходить в наказание преступника так далеко и не оставлять его труп на дереве дольше одного дня.

Пытаясь по возможности исправить последствия своего поражения, ангелы выдвигают учение, согласно которому Закон необходим также и при вере во Христа и язычники после своего обращения должны подчиниться ему и обречься.

Апостол Павел до такой степени убежден, что борьба вокруг Закона — это борьба с ангельскими существами, что в Послании к Галатам всерьез обсуждает абсурдную возможность, не дал ли какой-нибудь «Ангел с неба» обольстить себя и не проповедует ли им Евангелие Закона. Он проклинает его заранее, как и всякого, кто извращает благовествование Христово (Гал. 1, 6—9).

Учение ап. Павла о совершившемся на кресте уничтожении Закона так важно потому, что оно снова подхватывает уже утраченное ранним христианством представление о том, что смерть Иисуса оказывает непосредственное воздействие на достижение Царства. Если простая вера считает, что Иисус должен принести Царство, потому что через смерть и воскресение он становится Мессией, то Павел расценивает эту смерть как победу над самым сильным, отбирающего его добро (Марк. 3, 27). Чудеса и исцеления, с помощью которых Иисус при жизни боролся с силами, стоящими на пути Царства Божия, до такой степени — по сравнению с той великой окончательной битвой, какую он ведет с ними в своей смерти, — утрачивают для Павла всякое значение, что он о них уже и вовсе не вспоминает.

Если Закон, стоящий между людьми и Богом, теряет силу, то это значит, собственно, что Царство уже наступило. Ведь время Мессии тем и характеризуется, что Закон в нем уже недействителен. Верующие, поскольку они служат Богу непосредственно, без Закона, и могут считать, что власть ангелов на них не распространяется, — верующие, следовательно, уже в гораздо большей мере искуплены, чем они сами полагают.

Возможность утверждать, что искупление указанным образом уже наступило

пило, ап. Павел создает себе тем, что подвергает эсхатологическое представление об искуплении гностическому переосмыслению. Мы находим у него все элементы гнозиса. Сколь бы темной ни была история его возникновения, несомненно одно: христианско-эллинистический гнозис вышел из христианско-эсхатологического. План постройки в обоих случаях тот же самый, с той лишь разницей, что строительным материалом в одном случае служат чисто эсхатологические, в другом — восточноэллинистические идеи. Если ввести в гностически переосмысленное эсхатологическое учение об искуплении, как мы видим его у Павла, различие между творящим мир иудейским Богом и чисто духовным высочайшим Богом, а также спиритуалистическое понимание искупления как возвращения погруженного в материю духовного начала к себе самому, мы получим позднейший гнозис в его основных чертах.

Апостол Павел, однако, обращается к эсхатологическому гнозису отнюдь не во всех случаях, когда он хочет представить искупление как уже наступившее и доказать свободу от Закона. Он прибегает к нему лишь в Послании к Галатам и в начале первого Послания к Коринфянам, тогда как Послание к Римлянам выглядит скорее как попытка обойтись без него. И в самом деле, у ап. Павла, помимо эсхатологического гнозиса, есть еще нечто, достигающее того же результата, только более совершенным способом: эсхатологическая мистика. Она также способна показать искупление как что-то уже наступившее и при этом обладает по сравнению с эсхатологическим гнозисом тем преимуществом, что заменяет внешнее толкование смерти и воскресения Иисуса толкованием, уходящим в сферу внутреннего. Поэтому гностическая версия эсхатологического учения об искуплении возникает у Павла лишь от случая к случаю, тогда как мистическая образует центр его идейного универсума.

V. Эсхатология апостола Павла

До сих пор в исследованиях считалось само собой разумеющимся, что у ап. Павла наряду с верой присутствует еще и мистика. Мы не задумывались над тем, почему он не довольствуется, как другие, ожиданием спасения через смерть и воскресение Иисуса и своей надеждой на это спасение, но пытается обрести спасение как нечто уже осуществившееся в мистическом бытии со Христом. Что толкает его к этому, что принуждает к столь парадоксальным высказываниям, что заставляет его и дает ему возможность утверждать, будто для верующих Закон упраздняется, из-за чего он вступает в неразрешимый конфликт с первохристианской общиной?

Чтобы приступить к разрешению тайны мистики ап. Павла, нужно, следовательно, выяснить те обстоятельства, что вызвали ее к жизни. Так как представление Павла об искуплении эсхатологично, то легко предположить, что причина заложена в проблемах эсхатологии и что эти-то проблемы и толкали его к утверждению об искуплении, действующем уже в настоящее время.

Прежние исследователи твердо придерживались мнения, что те, кто живет эсхатологией, воспринимают ее как смесь ожиданий, но даже не испытывают при этом потребности представить ожидаемое в действительности. Существующие описания иудейской эсхатологии слишком мало внимания обращают на проблемы, возникающие при слиянии различного рода эсхатологических ожиданий, и слишком мало задавались вопросом о том, каким образом эти ожидания воспринимались и как именно влияли на формирование традиций. В эсхатологии действует не только фантазия, но и мысль. Иисус, Павел и авторы апокалипсисов Варуха и Ездры не просто унаследовали ожидания бу-

дущего, но и пытались создать из них такое целое, которое удовлетворяло бы требованиям логики.

Трудности эсхатологии ап. Павла связаны с двумя обстоятельствами: во-первых, она, как и апокалипсисы Варуха и Ездры, представляет собой синтез мессианской эсхатологии пророков и эсхатологии Сына Человеческого у Даниила, во-вторых, она должна считаться с тем фактом (никак не предусмотренным иудейской эсхатологией), что Мессия вначале явился, умер и воскрес как Человек.

Пророки до и во время вавилонского пленения ожидали Мессию из рода Давидова как помазанного Богом и облеченного мудростью и силой властителя великого мирового Царства, знаменующего собой конец мировой истории. Будущее они рисовали уже сверхъестественными красками. Но при этом речь идет лишь о преображении действительности. Мессия — это действительно потомок Давида, наделяемый затем Богом сверхъестественными силами. Причастники Царства — люди; Бог сохранил им жизнь в бедствиях, в которые вверг народы, и теперь дарует им сверх всяких чаяний длительное и радостное бытие, возможность жить среди природы, удовлетворяющей все их потребности.

При возвращении из Плена пророки Аггей и Захария (около 520 года до Р.Х.) увидели в Зоровавеле, предводителе первого возвращавшегося каравана и наместнике Иудеи, князя из рода Давида, личность, которая в грядущий День Божий должна быть поднята до властителя Священного Города и господина всех народов. Но День Божий не приходит. Зоровавель исчезает из поля зрения. Роль дома Давидова окончена в истории навсегда, а в эсхатологии на время.

В ожидании будущего, как его обрисовывают пророческие писания следующего времени, Мессия уже не играет роли. Место мессианского Царства занимает Царство Божие, в котором владевает непосредственно Бог. Для этой эсхатологии без Мессии типичны книга Малахии, написанная около 450 года до Р.Х., и пророчество, содержащееся в Ис. 24—27 и возникшее, очевидно, около 300 года до Р.Х. или позднее.

Эта линия развития приходит к концу в книге Даниила, написанной между 168 и 164 годами до Р.Х. под впечатлением осквернения иерусалимского храма Антиохом Епифаном. Здесь Бог управляет Царством уже посредством Сына Человеческого, то есть существа ангельской природы, выглядящего как сын человека.

Велико значение и той трансформации, которую претерпевает в книге Даниила идея бедствий, предшествующих Царству. У древних пророков эти бедствия были деянием, которым Бог испытывает свой народ. В текстах Второисаии о страждущем Рабе Божиим (Ис. 53) они стали мерой, предпринимаемой Богом для распространения Своего имени и для возвещения величия Божия язычникам. У Даниила они состоят в том, что противящиеся Богу силы мира, поднявшись на Бога в последней битве, обрушиваются на призванных в Царство святых и предоставляют им тем самым возможность исповедать свою преданность.

Особенность эсхатологии Даниила состоит еще и в том, что она включает в себя идею воскресения. В более ранних эсхатологиях в Царство входят только принадлежащие к тому поколению, при котором это Царство приходит¹. Однако теперь внедряется идея, поддерживаемая этическими соображениями и подсказанная религией Заратустры, что умершие воскреснут в конце времен

¹ Возможно, что идея воскресения содержится уже в пророчестве Исаии (Ис. 24—27). Ис. 26, 19: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе».

либо для решения своей участи на Суде Божиим, либо для того, чтобы войти в Царство.

Дан. 12, 1—3: «И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге. И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда».

Итак, надежды на будущее у Даниила стали трансцендентными. Царство — это уже не результат эволюции, благополучно доведенной до конца всемогуществом Бога, как у пророков; оно возникает в космической катастрофе. В соответствии с этим ему присущ надмирный характер. В нем людьми правит князь ангелов, а сами они благодаря воскресению приобрели сверхъестественные черты.

Эсхатологию Даниила принимает и развивает книга Еноха. Она, как и книга Даниила, не сообщает ничего о Мессии¹. В соответствии с надмирным характером Царства Божия, подвластного Сыну Человеческому, книга обрисовывает представление о том, что все явленные в конце времен блага, существовавшие от начала начал, окажутся там и отныне будут предназначаться праведным и святым. Как показывает обширная полемика с отрицающими воскресение, вера в воскресение относится в книге Еноха к составляющим эсхатологического мировоззрения².

Представляется, что таким образом мессианская эсхатология пророков вытесняется у Даниила эсхатологией Сына Человеческого. Но в Псалмах Соломона, возникших под впечатлением завоевания Иерусалима Помпеем (63 год до Р. Х.), она вновь присутствует, как будто бы никогда не теряла своего значения и книга Даниила вовсе не была написана.

Как объяснить эту реставрацию мессианских ожиданий пророков? Она произошла благодаря изучению Писания. Будучи ученым знатоком Писания, автор псалмов живет в мире представлений Исаии и Второисаии и объединяет их.

Сюда относится и еще нечто. Благодаря Хасмонеям еврейский народ вновь стал политической нацией, управляемой царями, в то время как до этого, со времен Плена, был массой, включенной в чуждые государственности. Поэтому идея монархии вновь стала им близкой; эти изучающие Писание книжники снова обрели возможность мыслить в терминах мессианских ожиданий. Бог рукой Помпея положил конец неуголному Ему царству Хасмонеев, и это они сочли основанием для предположения, что вскоре Он облечет властью провозвещенного Исаией Мессию из рода Давидова как знак конца времен. Тем самым держава Хасмонеев стала предпосылкой для возвращения к комплексу эсхатологических представлений о Мессии из дома Давида.

В действительности же место Мессии занял царь Ирод. Но вновь пробудившийся идеал царя-Мессии сохранился.

Многое в картине той реставрации древнепророческой эсхатологии, которая засвидетельствована Псалмами Соломона, остается еще невыясненным. Каким образом можно было рассматривать Даниилову эсхатологию с ее пророчествами о Сыне Человеческом, — эсхатологию, линия которой была про-

¹ Появление выражения «Его Помазанник» (Ен. 48, 10; 52, 4) представляет собой отдельную проблему.

² Ен. 102—104.

должна в книге Еноха, просто-напросто как несуществующую? Принадлежала ли она воззрениям узкого круга? Или ученые-книжники намеренно игнорируют ее и признают только воззрения древних пророков?

Суд, о котором повествуют Псалмы Соломона, распространяется не на ангелов, а только на народы и царей. Он будет вершиться отпрыском Давида от имени Бога. Бог препоясывает Его силой, чтобы Он очистил Иерусалим от язычников и уничтожил безбожных дыханием уст Своих. Он покоряет языческие народы, дабы они служили Ему. Однако чужеземцы не могут жить в Иерусалиме во времена Мессии.

Псалмы Соломона, столь же мало, как и Исаия, предусматривают восстание из мертвых для Суда и Царства. Царство — привилегия избранных из того поколения людей, при котором оно наступает. Праведники, жившие ранее, остаются подвластными смерти.

Пс. Сол. 17, 44—45: «Блажен, кто будет жить в те дни и узрит святыню Израилеву в союзе колен, в союзе от Бога! Да воздвигнет Господь милость Свою над Израилем вскоре!»

Там, где в Псалмах Соломона речь идет о вечной жизни (Пс. Сол. 3, 12; 13, 11; 4, 3—5), имеется в виду блаженное существование, в которое вступят благочестивые, пережившие конец времен, после Суда, когда грешники будут уничтожены. В Пс. Сол. 3, 12, если судить буквально по греческому тексту, речь идет о воскресении. Однако другие фрагменты стирают это впечатление. Отсутствие еврейского оригинала не дает возможности для окончательного решения. Так как автор нигде не говорит о Суде над воскресшими, следует признать, что представление о воскресении мертвых у него не достигло уровня мессианского чаяния.

Так в эпоху, предшествовавшую появлению Иоанна Крестителя и Иисуса, выступают бок о бок две совершенно различные концепции эсхатологического ожидания¹. Невозможно сделать вывод о том, какой из них придерживался Креститель, так как мы слишком мало знаем о его учении.

Однако, что касается Иисуса, то очевидна полная погруженность Его в мир эсхатологии Сына Человеческого из книг Даниила и Еноха. Он возвещает приход окруженного ангелами Сына Человеческого на облаке. Он говорит не о Царстве Мессии, но о Царстве Божиим, мысля его совершенно надмирным. Из слов, в которых Он дает ученикам обетование, что они будут судить двенадцать колен Израилевых на двенадцати престолах, мы узнаем, что Суд Сына Человеческого совпадает с палингенесией (*παλιγγενεσία*), то есть с сотворением заново неба и земли (Матф. 19, 28).

Сотворение вечного неба и вечной земли — это последнее из всех эсхатологических событий: Ен. 91, 16—17; Апок. Вар. 32, 6; 44, 11—12; 57, 2; 4 Ездр. 7, 75; Откр. 21, 1.

Этому соответствует и утверждение Иисусом действительности Закона, «доколе не прейдут небо и земля» (Матф. 5, 18) и пока не состоится Суд «при кончине века сего» (Матф. 13, 40). То, что этот Суд, как в книге Еноха, будет происходить и над ангелами, можно заключить из того, что отверженных Сын Человеческий приговаривает к геенне огненной, уготованной диаволу и ангелам его (Матф. 13, 42; 25, 41). Его приговор исполняют окружающие Его ангелы (Матф. 13, 41).

Для характеристики представлений Иисуса о Царстве решающим моментом является то, что Он допускает в него — как воскресших — людей, принад-

¹ Об этом факте, до сих пор недостаточно обращавшем на себя внимание исследователей, см. также: Joachim Jeremia J. Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum. — In: Deutsche Theologie, II. Göttingen, 1929, S. 106 ff. Отдельные замечания по этому поводу содержатся и у Августа фон Галла: Gall A. v. βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Heidelberg, 1926.

лежащих к прежним поколениям. Так, Он мыслит Авраама, Исаака и Иакова участниками мессианской трапезы (Матф. 8, 11). Вообще же в Царстве все будут находиться в состоянии воскресенного бытия и станут подобны ангелам небесным, как следует из ответа Иисуса на вопрос саддукеев о воскресении (Марк. 12, 24—25). Когда Он обещает праведным, опираясь на слова Даниила и Еноха, что они воссияют, как солнце, в Царстве Отца их (Матф. 13, 43), то имеет в виду, что они станут сверхъестественными существами.

Дан. 12, 3: «И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда».

Ен. 104, 2: «Отныне будете, как светила небесные, светить и сиять».

Матф. 13, 43: «Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их».

Для Иисуса само собой разумеется, что причастники Царства будут находиться в состоянии воскресения; Он напоминает верующим, что в гонениях им незачем заботиться о сохранении их сегодняшней жизни, но следует иметь в мыслях лишь достижение жизни будущей.

Марк. 8, 35: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее». См. также Матф. 10, 39.

Матф. 10, 28: «И не бойтесь убивающих тело, душу же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне».

То, что Иисус предусматривает смерть праведников во время бедствий, предшествующих приходу Мессии, являет собой нечто совершенно новое, на что прежде Он обращал внимания. Тем самым Он завершает ход развития, начинавшегося у Даниила. Если у пророков бедствия конца времен исходят от Бога и ведут к гибели злых и спасению праведных для Царства, то у Даниила эти бедствия — дело противящихся Богу сил. Поэтому Даниил рассматривает ту борьбу, что ведет против Бога и его верных Антиох Епифан, как мятеж, несущий с собой бедствия конца времен и приход вслед за ними Царства Божия. Хотя его эсхатология уже восприняла идею воскресения, он все же придерживается прежних представлений, в силу которых избранные будут явлены избранными и преследования не причинят им вреда. Он ставит их под особое покровительство архангела Михаила.

Дан. 12, 1: «И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа Твоего; и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа Твоего все, которые найдены будут записанными в книге».

Однако при всем этом Даниил вновь вынужден принять в расчет факты и констатирует, что праведные станут жертвами преследования.

Дан. 7, 25: «И против Всевышнего будет произносить слова и угнетать святых Всевышнего; даже возмечтает отменить у них праздничные времена и Закон, и они преданы будут в руку Его до времени, и времени, и полувремени».

Дан. 11, 33: «И разумные из народа вразумят многих, хотя будут несколько времени страдать от меча и огня, от плена и грабежа».

Дан. 11, 35: «Пострадают некоторые и из разумных для испытания их, очищения и для убеления к последнему времени; ибо есть еще время до срока».

Следовательно, представления Даниила таковы, что до тех пор, пока преследования еще остаются в естественных пределах, праведные под них попадают, но начиная с определенного момента, когда мятеж принимает невиданные доселе масштабы, избранные находятся под защитой архангела Михаила. Так как Даниил не в состоянии четко разделить оба вида преследований, он не в силах и последовательно провести свои воззрения. Идея чудесного покровительства осталась у него от пророческих представлений об испытании Божиим, хотя она уже не соответствует его

новому пониманию бедствий и конца времен и здесь неуместна. Она создавалась для такой эсхатологии, которая еще не принимала в расчет воскресения, и осмыслена только в ее русле.

В книге Еноха эмпирически подтверждаемая идея мученичества и догматически обоснованная идея защиты развиваются параллельно. Доминирует последняя, так же как и представление о том, что бедствия конца времен предусмотрены Богом для уничтожения грешников¹. Текст настолько неясен, что не позволяет с уверенностью судить, идет ли речь все еще о конце времен или уже о Суде.

Итак, Иисус последовательно развивает представление о бедствии конца времен, восходящее к книге Даниила. Он отбрасывает идею пророческой эсхатологии — о том, что Бог уничтожит злых и сохранит жизнь избранным, — заменяя ее той единственно логичной с точки зрения эсхатологии Сына Человеческого идеей, согласно которой избранные в этих бедствиях пребывают в руке Божией и обязательно входят в Царство независимо от того, живы ли они или умерли. Тем самым создается и вводится в эсхатологию представление о мученичестве.

Иисус осуществляет синтез эсхатологии Даниила и пророков лишь в той мере, в какой идентифицирует Сына Человеческого с Мессией из рода Давида. Это оказывается для Него возможным в силу двойственности Его самосознания. Его, потомка Давида, при наступлении Царства ожидает преобразование в Мессию — Сына Человеческого. Таким образом, он решает проблему, созданную трансцендентизацией эсхатологии: как Владыка последних времен может быть человеком по происхождению и одновременно существом сверхприродным? В Иерусалимском храме он задает этот вопрос книжникам как загадку, спрашивая, как же Давид называет своего потомка Господом.

Марк. 12, 35—37: «Как говорят книжники, что Христос есть сын Давидов? Ибо сам Давид сказал Духом Святым: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»². Итак, сам Давид называет Его Господом: как же Он Сын ему?»

Отгадка, следовательно, такова, что Мессия, о чем книжники не подозревают, сначала в лице Иисуса живет среди людей непризнанным и в унижении, будучи Человеком из племени Давидова, но затем преобразуется в надмирного Мессию и, будучи таковым, в Господа Давиду, хотя Он и Сын ему, так как отныне обладает властью над всеми существами, как людьми, так и ангелами. То, что исследователи и поныне обычно толкуют этот мессиологический вопрос Иисуса, обращенный к книжникам, так, словно бы Он хотел оспорить происхождение Мессии от Давида или представить его как незначительное обстоятельство, показывает лишь то, сколь мало они считаются со способом восприятия эсхатологических проблем носителями эсхатологического мировоззрения.

Сополагая, таким образом, Мессию и Сына Человеческого, Иисус все же не продолжает линии слияния эсхатологий пророков и Даниила, но, обрисовывая события конца времен, строго придерживается схемы, известной из книг Даниила и Еноха. Невозможно поэтому решить, насколько они на Него непосредственно влияли, а насколько Он просто придерживался этих представлений, коль скоро они имели хождение в Его время в определенных кругах. Его эсхатология проста и однозначна. Он ожидает Страшного суда, которому при явлении Мессии — Сына Человеческого подлежат люди всех поколений и ангелы. При этом Он, как и книга Даниила, предусматривает, что перед Судом и для

¹ Ен. 45, 5; 48, 7; 56, 1—8; 91, 5—10; 96, 1—3; 99, 3—10; 100, 1—5.

² Пс. 110, 1. О толковании этого вопроса Иисуса см.: Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 567 ff.

Суда произойдет всеобщее восстание из мертвых. Оставшиеся в живых из последнего поколения вкупе со всеми воскресшими примут свой приговор, одни — к вечному проклятию, другие — к жизни. Следовательно, в Царстве Божием под владычеством Сына Человеческого живут избранные из всех поколений в состоянии воскресения, которое они либо, оставшись в живых, обрели через преображение, либо, претерпевши смерть, получили, воскреснув. Это Царство есть нечто окончательное. Оно не сменяется никаким иным, но означает конец всех событий и пребывает вовеки.

Эсхатологии апокалипсисов Варуха и Ездры полностью отличаются от эсхатологии Иисуса. В них делается попытка свести вместе эсхатологические системы пророков и Даниила. Они осуществляют это упрощенным способом, рассматривая мессианское Царство пророков как нечто преходящее и сменяющееся вечным Царством Божиим как окончательным завершением времен. Тем самым они могут представить мессианское Царство в полном соответствии с тем, как оно обрисовано древними пророками.

Согласно апокалипсисам Варуха и Ездры, причастниками Царства Мессии могут быть только избранные последнего поколения людей, пережившие конец времен. Полностью сохраняется значимость воззрений пророков на бедствия перед пришествием Мессии как на испытание, посланное Богом. Те, кому предназначено Царство, будут охраняемы Богом в бедствиях, дабы они дожили до прихода Мессии.

Апок. Вар. 70, 2 — 71, 1: «И вот, грядут дни, когда созреет время мира и наступит жатва посева злого и доброго, и ниспошлет тогда Всемогущий смятение духа и страх, сковывающий сердце, над всею землею и живущими на ней, и над правителями их. И возненавидят они друг друга, и будут возжигаться на битву... И всякий, кто уцелеет в битве, погибнет от трясения земли, а тот, кто спасется, сгорит в огне, спасшийся же из огня погибнет от голода; и все, кто спасется и избежит этих напастей, будь то победитель или побежденный, препоручены будут руке Отрока Моего, Мессии. Ибо земля поглотит живущих на ней. Но Святая Земля помилует того, кто ее, и охранит во время то живущих на ней».

Суд Мессии в конце времен бедствия касается только живых, но не мертвых. Принадлежащих к чужим народам, никогда не выступавших против Израиля, Мессия оставит в живых и сделает своими подданными. Однако всех воевавших с Израилем Он предаст мечу (Апок. Вар. 72).

В наступившем отныне Царстве мира не будет ни боли, ни скорби, но по всей земле распространится радость. Никто не умрет до срока. Дикие звери будут выходить из лесов и служить людям. Жены будут рожать без мук (Апок. Вар. 73). Бегемот и Левиафан будут пищей избранных. Земля будет приносить плод десятикратным, а виноградная гроздь — содержать тысячу виноградин¹. Манна снова будет падать с неба, и сотрапезники Мессии будут вкушать от нее в те годы, ибо переживут конец времен (Апок. Вар. 29).

Это мессианское Царство, красочно живописуемое Третьеисаией (Ис. 65, 17—25), ограничено во времени. С концом его времени происходит воскресение мертвых (Апок. Вар. 30, 1—4).

Апокалипсисы Варуха и Ездры расходятся в том, как они повествуют о конце Царства Мессии. Апокалипсис Варуха ничего не говорит о его продол-

¹ Ириней (V, 33, 3) цитирует по 4-й книге изложения логий Папия (λογίων ἁγίων ἐξ ἡγήσισ) приводимые там слова Иисуса о плодородии в царстве Мессии, согласно которым там каждая лоза будет давать 10000 побегов, каждый побег — 10 000 ветвей, каждая ветвь — 10000 гроздьев, а каждая гроздь — 25 мер вина. Другие растения будут приносить столь же обильные плоды, а звери — жить в полном мире между собой и с людьми.

жительности, а сообщает просто, что Мессия по окончании времени Его владычества возвращается на небо и происходит воскресение мертвых.

Апок. Вар. 30, 1—4: «И вот, когда совершится время пришествия Мессии, он вернется в славу [на небо]. И восстанут тогда все, кто пробудился в надежде на Него. И случится в то время: раскроются все сокровищницы, хранившие число душ праведных, и выйдут они; и множество душ явится разом, толпой. И первые возрадуются, и последние не опечалятся. Ибо всякий знает, что пришло время, о котором сказано, что это конец времен. Но души безбожников, видя все это, тут же [от страха] погибнут; ибо знают они, что [теперь] настигла их кара и пришла им гибель».

По апокалипсису Ездры мессианское Царство длится 400 лет и окончится тем, что Мессия и с ним всякое дыхание человеческое подпадут смерти, за чем и последует воскресение всех когда-либо живших.

4 Ездр. 7, 26—33: «И наступит время, когда исполнятся знамения, которые Я предсказал тебе, и явится незримый град, и покажется скрываема я ныне земля. И всякий, кто избавится от прежде исчисленных зол, сам увидит чудеса Мои. Ибо откроется Сын Мой, Мессия¹ с теми, которые с Ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет. А после этих лет умрет Сын Мой, Мессия и все люди, имеющие дыхание. И обратится мир в древнее молчание на семь дней, подобно тому как было прежде, и не останется никого. После же семи дней восстанет век успленный и умрет поврежденный. И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души. Тогда явится Всевышний на престоле суда».

Так как апокалипсис Варуха не допускает смерти тех, кто причастен Царству Мессии, то он должен принять, что они достигнут состояния воскресения через преобразование во время последующего затем Суда. Но подробнее этот вопрос здесь не рассматривается. Гораздо проще решение апокалипсиса Ездры, где сотрапезники мессианского Царства умирают одновременно с Мессией и после этого воскресают вкупе со всеми умершими.

Обе книги представляют Царство Мессии как место, где встречаются друг с другом природный и сверхприродный миры. В соответствии с этим апокалипсис Варуха характеризует времена Мессии как «конец того, что преходяще, и начало того, что непреходяще» (Апок. Вар. 74, 2). Но доминируют черты естественного мира, поскольку участники Царства Мессии — это все еще люди по природе, хотя и со сверхъестественно долгим сроком жизни; согласно апокалипсису Варуха, у них еще рождаются дети.

Было бы вполне последовательно, если бы в обоих апокалипсисах проводилось различие между преходящим Царством Мессии из рода Давидова и вечным Царством Сына Человеческого. Таким образом, Мессия, как у древних пророков, мог бы произойти от Давида, быть препоясанным силой Божией и затем смениться Сыном Человеческим, грядущим на облаке небесном. Но такое провозвестие невозможно ни в одном из апокалипсисов, так как их Мессия уже стал надмирным существом. Он уже не рожден, Он является. В апокалипсисе Варуха Он сходит с неба и затем вновь туда возвращается. У Варуха не сказано, что Мессия — отпрыск дома Давидова, но и Сыном Человеческим Он здесь не назван.

По апокалипсису Ездры, Мессия — потомок Давида (4 Ездр. 12, 32) и одновременно — Сын Человеческий, восходящий из глубины морской, поднятый на небеса и явившийся оттуда в Царство Мессии (3 Ездр. 13, 1—52). Следовательно, происхождение Мессии — Сына Человеческого от Давида здесь утверждает

¹ У Каутча (Kautzsch. Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments) дан перевод по латинскому тексту «ибо Сын Мой, Христос». Эфиопский текст и две арабские версии 13, 32 выявляют изначальный вариант — *παῖς* как переводится в Септуагинте стоящее у Второнаии *ebed*. (См.: V i o l e t B. Die Esra-Apokalyptose, 1. Teil. Leipzig, 1910, S. 140 ff., 384 ff.)

ется, но не истолковывается. Только Иисус действительно смог разрешить проблему, каким образом Мессия — Сын Человеческий может происходить из рода Давида и одновременно быть личностью надмирной.

На Суде над воскресшими после Царства Мессии решается, кто из них войдет в вечное блаженство, а кто подлежит вечным мучениям. Все они восстанут в своем прежнем облике. Затем существо верующих преобразуется, и могущество их возрастает превыше ангельского. Страдания, которые они, будучи праведниками, пережили на земле, приносят им блаженство. Нечестивые же приобретают ужасающие обличья и идут на муки (Апок. Вар. 50—52).

В Царстве, воспоследующем за воскресением мертвых, Мессия и Сын Человеческий уже не играют никакой роли. Оно мыслится исключительно как владычество Бога.

Тем самым, по апокалипсисам Варуха и Ездры, причастность к Царству Мессии — это привилегия избранных из последнего людского поколения, которые будут охраняемы в бедствиях и доживут до пришествия Мессии. После Его Царства они переходят в состояние воскресенных и в этом состоянии причащаются вечному блаженству. Следовательно, они наделены двумя блаженствами: мессианским и вечным. Избранные, принадлежащие к прежним поколениям и тогда умершие, могут достичь только вечного блаженства, наступающего после восстания из мертвых.

Так как праведники последнего поколения, прежде чем войти в Царство Мессии, все вместе должны пройти через ужасающие бедствия последних времен, в апокалипсисе Ездры поднимается вопрос, не лучше ли до тех пор принадлежать к числу умерших и не пережить ни этих бедствий, ни Царства Мессии, или же славой Мессии вознаграждаются все муки бедствий. Ответ гласит, что Бог, насылающий бедствия в те времена, Сам же защитит Своих верных, если их дела и вера будут устремлены к Нему. «Итак, знай, что те, которые оставлены, блаженнее умерших» (3 Ездр. 13, 14—24). Ибо им выпадает не только вечное, но и — до него — мессианское блаженство.

Следовательно, ход событий, по апокалипсисам Варуха и Ездры, таков: предмессианские бедствия, которые претерпевают живыми избранные Царства Мессии; явление Мессии; Суд Мессии над всеми живущими, причем те из них, кто недостоин Царства Мессии, караются смертью; мессианское Царство; его конец и возвращение Мессии на небо; воскресение мертвых всех поколений и Страшный суд, который вершит над ними Бог; вечное блаженство в Царстве Божиим или вечная мука.

Эта эсхатология признает два блаженства (мессианское и вечное), два Суда (Суд Мессии в начале Его Царства над оставшимися в живых из последнего поколения людей и Страшный суд Бога над всем воскресшим человечеством после Царства Мессии) и два Царства (преходящее мессианское и вечное Божие). Иисус же ожидает лишь одного блаженства (мессианского, которое одновременно является и вечным), одного Суда (Суда Мессии — Сына Человеческого в начале Царства Божия, суда, вершащегося над всеми пережившими бедствия из последнего поколения и одновременно над всем воскресшим человечеством) и одного Царства (Царства Мессии — Сына Человеческого, но одновременно — Царства Божиего).

Все различие между двумя данными воззрениями проистекает из того, что Иисус, как и автор книги Даниила, относит воскресение к началу мессианского Царства, а апокалипсисы — к его концу.

Апокалипсисы Варуха и Ездры представляют эсхатологию книжников, которые признавали истинными все эсхатологические чаяния, высказанные в книгах пророков, включая Даниила, и пытались привести их в соответствие друг с другом. Нельзя не восхититься тем способом, которым здесь вносится порядок в хаос. Здесь явно поработали богословы, мыслители.

Первую попытку описания событий конца времен можно найти в так называемом «Десятидневном апокалипсисе», в одном из древнейших фрагментов книги Еноха (Ен. 91, 12—17; 93, 1—9). Здесь события, начиная с изначальных времен и до конца света, разделены на «недели мира». Мессианское Царство начинается на восьмой неделе мира, когда грешники предаются в руки праведников и дом великого царя навеки воздвигается во славе. На девятой неделе происходит «Суд справедливости», в результате чего дела безбожников исчезают с лица земли и миру приуготовливается конец. На десятой неделе, в седьмую ее часть, вершится великий вечный Суд, осуществляющий наказание ангелам. После этого приходит «первое небо», чтобы расчистить место новому, вместе с чем наступает конец истории (Ен. 91, 12—17). Здесь в период вечно длящегося мессианского Царства происходят два Суда. Когда восстанут мертвые, не указано. Как кажется, представление об этом таково, что на последнем Суде воскресшие праведники былых поколений присоединяются к еще живым из последнего поколения, уже пребывающим в вечном Царстве Мессии, которые, вполне логичным образом, также должны мыслиться как пребывающие в состоянии воскресения. К этому же приближается и концепция Притч Еноха (Ен. 37—71), где сначала описывается явление и Суд Сына Человеческого (Ен. 45—50), после чего сообщается о восстании из мертвых (Ен. 51). Но так как в Притчах все эпизоды соединяются посредством оборота «в те дни», то невозможно окончательно понять, идет ли речь об одновременных или же о последовательных событиях. Решающим представляется то, что по книге Еноха Царство Сына Человеческого вечно, откуда необходимо следует, что причастные к нему пребывают в состоянии воскресения. Однако книжники, как это доказывают апокалипсисы Варуха и Ездры, не приняли этой концепции, оставшись при воззрениях древних пророков, согласно которым мессианское Царство — это привилегия оставшихся в живых из последнего поколения людей.

Так как апокалипсисы Варуха и Ездры были написаны уже после разрушения Иерусалима при Тите, возникает вопрос, придерживались ли книжники более раннего периода изложенных в этих книгах эсхатологических воззрений. Благодаря ап. Павлу выясняется, что это действительно имело место. Эсхатология, служащая ему предпосылкой, в плане событий конца света тождественна эсхатологии апокалипсисов Варуха и Ездры. Следовательно, она бытовала среди книжников, из среды которых он вышел.

Тот факт, что ап. Павел представляет себе последовательность событий конца света согласно двойной эсхатологии книжников, подтверждается тем, что смерть у него уничтожается только в конце Царства Мессии. Это означает, что, по его предположениям, воскресение мертвых и Суд над воскресшими всех поколений произойдет только по окончании Царства Мессии¹. Так же как и книжники, он рассматривает это Царство в качестве привилегии избранных последнего поколения и мыслит его как нечто преходящее.

Следовательно, ап. Павел также различает два блаженства: мессианское и вечное. Избранные последнего поколения причастны обоим; умершие до тех пор могут обрести лишь вечное блаженство, начинающееся с концом Царства Мессии. Во времена мессианского Царства они все еще принадлежат смерти. Тем самым эсхатология ап. Павла совершенно отлична от эсхатологии Иисуса, на что прежде обращалось недостаточно внимания. Вместо того чтобы мыслить, как Иисус, в рамках простой эсхатологии книг Даниила и Еноха, Павел выступает представителем двойной эсхатологии книжников.

Вероятно, именно этим объясняется и тот факт, что Павел не употребляет выражения «Сын Человеческий». Оно отсутствует и в апокалипсисе Варуха. Тем не менее Павел представляет себе Мессию как Мессию — Сына Человеческого, ибо тот является у него на облаке небесном.

¹ О концепции конца времен у ап. Павла см. с. 284—287.

Примечательно, однако, что ап. Павел не просто перенимает эсхатологию книжников как таковую, но вносит в нее представления, противоречащие всей ее логике. А именно, он утверждает, что причастники преходящего мессианского Царства уже находятся в состоянии воскресших и что избранные последнего поколения, даже если они умерли до наступления Царства, могут войти в него благодаря воскресению. Эта противоречивая эсхатология занимает промежуточную позицию между эсхатологиями книжников и Иисуса. С книжниками Павел разделяет воззрения на ход событий конца времен, с Иисусом — представление об образе бытия причастников Царства Мессии.

Признавая, что избранные в мессианском Царстве обладают бытием воскресших, ап. Павел отнюдь не утверждает что-то само собой разумеющееся, но высказывает нечто, находящееся в странном противоречии с характером его эсхатологии в целом. По этому вопросу до сих пор не было достигнуто надлежащей ясности. Так как для Иисуса воскресение является предпосылкой Царства Мессии и это предположение действительно также и для апокалипсиса Иоанна (Откр. 20, 4—6)¹, то представляется весьма естественным, что ап. Павел думал точно так же. Но эсхатология, из которой он исходит, не принимает идеи воскресения по отношению к мессианскому Царству. Коль скоро Царство это преходяще, пребывающие в нем по логике вещей не могут находиться в состоянии бессмертия. И если ап. Павел тем не менее считает себя вынужденным утверждать нечто нелогичное, то все же он не может воспринимать это как что-то само собой разумеющееся. На самом деле способ, каким он возвещает фессалоникийцам о том, что умершие верующие воскреснут для Царства Мессии, позволяет отчетливо увидеть, что ни для них, ни для него это еще не окончательно установлено. Он апеллирует к «слову Господню», то есть к полному им от Христа откровению.

1 Фесс. 4, 13—18: «Не хочу же оставить вас, братия, в неведении об умерших, дабы вы не оскорбели, как прочие, не имеющие надежды. Ибо если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним. Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших; потому что сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем. Итак, утешайте друг друга сими словами».

Для того чтобы представлять себе судьбу верующих, умерших до Второго пришествия Иисуса, так, как ее видел ап. Павел, нужно, подобно апокалипсисам Варуха и Ездры, ожидать восстания из мертвых только на исходе Царства Мессии. Следовательно, он должен был принять, что все умершие, включая тех, которые умерли незадолго до Второго пришествия Христа, не участвуют в Царстве Мессии, но должны ожидать воскресения из мертвых. Однако тем, кто опочил в вере во Христа, предоставляется возможность, не предусматриваемая традиционной эсхатологией, поскольку та не принимала в расчет возможностей явления будущего Мессии до наступления Царства.

Через веру во Христа за этими усопшими уже закреплена приверженность их грядущему Мессии и принадлежность Его Царству. Вместе с тем встает вопрос, не стали ли они по смерти такими же мертвецами, как и все остальные до них, так что должны вместе со всеми ожидать воскресения по истечении сроков Царства, или же они, невзирая на смерть, рассматриваются Богом как

¹ Откр. 20, 4—6: «И души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом. Над ними вторая смерть не имеет власти».

обладающие (в силу своей веры в Иисуса, грядущего Мессию) привилегиями людей последнего поколения, а поэтому причастные и к славе Мессии? Проблема судьбы умерших в вере во Христа как Мессию — это первая из проблем, вытекающих из отсрочки Его Второго пришествия. Решение этой проблемы ап. Павлом таково, что этим усопшим нет необходимости дожидаться воскресения мертвых, которое произойдет по окончании Царства Мессии; благодаря особому воскрешению, предшествующему началу Царства, они будут сопричастниками мессианского Царства в той же мере, что и избранные, принадлежащие к последнему поколению людей.

Следовательно, мысль о том, что Царство Мессии составляет привилегию последнего поколения, полностью сохраняется, даже если с ней соединяется предствление о восстании из мертвых. И только те, кто умер с верой в Иисуса, но не все вообще усопшие, имеют право, согласно ап. Павлу, на мессианское Царство.

Первые христиане воспринимали смерть верующих до Второго пришествия Иисуса как тяжелый удар, это явствует из того, что Павел изъясняет случаи смерти в коринфской общине как Божью кару за недостойное участие в трапезе Господней (1 Кор. 11, 29—32). Справедливо заключить, что такую преждевременную смерть в те времена объясняли просто-напросто тем, что тот, кого она коснулась, невзирая на веру в Иисуса, оказался недостойным мессианского блаженства.

Первые христиане действительно придерживались того воззрения, что при Втором пришествии Иисуса лишь те войдут в Царство Мессии, кто к тому времени останется в живых, — это следует из появления в Коринфе отрицающих воскресение (1 Кор. 15, 12—18; 15, 29—33), которые доставили столько хлопот ап. Павлу и еще более того — его толкователям и которым мы обязаны пятнадцатой главой первого Послания к Коринфянам. Кто же такие были эти отрицающие? Скептики? Было бы крайне удивительно, если бы подобные люди примешались к христианской общине. Да и Павел вовсе не отмахивается от них как от скептиков, но пытается, исходя из признаваемого также и ими факта воскресения Иисуса, доказать, что они не правы. В его опровержении интересно как раз то, что обычно ускользает от внимания: эти отрицающие воскресение вовсе не сомневаются в воскресении Иисуса, а только в том воскресении, которое ожидается верующими для них самих. Поэтому Павел опровергает их, ссылаясь на то, что если воскресения нет, то и Христос восстать не мог.

1 Кор. 15, 13: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес». — 1 Кор. 15, 16: «Ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес».

Следовательно, эти люди вовсе не скептики, скорее они придерживаются ультраконсервативного взгляда на эсхатологию, согласно которому воскресения не будет. Если следовать им, то некоторую надежду еще могут питать разве что те, кто будет жив при пришествии Христа. В соответствии с этим они отвергают как воскресение для Царства Мессии, так и воскресение к вечному блаженству. Их точка зрения — это концепция Псалмов Соломона и эсхатологии пророков.

Мы не знаем, как решали проблему смерти верующих первые христиане. В той мере, в какой это умирание становится правилом, верующие не в состоянии просто принимать его как факт, но вынуждены — чтобы христианская надежда вообще не потерпела крушение — вместе с Павлом признать, что умершие с верой в Иисуса воскресают к Его Второму пришествию. Так возникает необходимость принять два воскресения: первое, в котором верующие во Христа достигают участия в мессианском Царстве, и второе, в котором все вообще

люди, когда бы то ни было жившие на земле, предстают уже после мессианского Царства перед престолом Бога, чтобы принять вечную жизнь или вечную кару¹. Создателем учения о двух воскресениях был Павел.

Учение о двух воскресениях ап. Павел не заимствует. До него все эсхатологии говорят лишь об одном воскресении, ожидаемом либо до Царства Мессии, как в книгах Даниила и Еноха и у Иисуса, либо после него, как в апокалипсисах Варуха и Ездры.

Апостол Павел может утверждать, что усопшие с верой в Иисуса войдут в Царство Мессии, лишь приняв одновременно, что оставшиеся в живых ко времени его наступления будут принадлежать ему не в естественном, пусть даже идеализированном бытии, но именно как существа, достигшие через преобразование бытия воскресших, мыслимого как вечное. Именно это он, по сути, и делает, осознавая, однако, что утверждает нечто выходящее за пределы обычных представлений. Ведь логично, что коль скоро мессианское Царство есть нечто преходящее, то причастные ему обретают преходящее, а не вечное бытие. Поэтому он провозвещает коринфянам тайну: они войдут в Царство Божие не во плоти и крови, но все, кто при его наступлении будет либо жив, либо мертв, — все равным образом изменят преходящий образ бытия на непреходящий.

1 Кор. 15, 50—53: «Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия, и тление не наследует нетления. Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся. Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие».

Здесь ап. Павел говорит о воскресении мертвых вообще, но подразумевает, как в 1 Фесс. 4, 16 и 1 Кор. 15, 23, лишь воскресение усопших во Христе. Лишь они будут пробуждены к жизни при Втором пришествии Христа и при преобразении живущих.

Согласно эсхатологии книжников, запечатленной в апокалипсисах Варуха и Ездры, на деле праведные наследуют Царство во плоти и крови.

Как решается ап. Павел опровергнуть таким образом эсхатологию книжников, которую в других случаях признает основополагающей?

Под влиянием эсхатологии Иисуса? Если бы он так или иначе вдохновлялся ею, то мог бы позаимствовать из нее гораздо более простое решение, предполагающее всеобщее воскресение мертвых перед наступлением Царства Мессии. Но этого он сделать не может, так как он вынужден был бы тогда отказаться от мысли, что мессианское Царство является привилегией избранных последнего поколения людей.

Если, обращаясь к идее воскресения и преобразования, он решается наложить новую заплату на старые одежды двойной эсхатологии книжников, то делает это не под влиянием учения Иисуса, а под воздействием факта Его смерти и воскресения. Это подтверждает само его обоснование в первом Послании к Фессалоникийцам воскресения усопших во Христе через воскресение Христа.

1 Фесс. 4, 14: «Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним».

Нельзя решить, следует ли толковать это так, что приведены будут умершие через Христа (то есть в Нем) или же что умершие будут приведены Христом. В любом случае подразумеваются только умершие во Христе.

¹ Откр. 20, 4—6. См. с. 300.

Отступление по поводу отрицающих воскресение в Коринфе (1 Кор. 15) также показывает, что именно факт воскресения Иисуса приводит ап. Павла к предположению, что верующие находятся в мессианском Царстве в состоянии воскресения. Так как грядущий Мессия до прихода Царства существовал, умер и воскрес как Человек, то ап. Павел уже не может жестко придерживаться унаследованной от книжников эсхатологии. Как мыслитель он должен привести свою систему в соответствие с этим фактом, что возможно для него лишь путем принятия двух воскресений.

Признавая, что сопричастники Царства находятся, как и Мессия, в состоянии воскресших, он может решить неразрешимую иным путем проблему участи тех верующих, которые умерли до Второго пришествия Иисуса, с помощью утверждения о их воскресении до общего срока. В противном случае ему пришлось бы допустить совместное пребывание в Царстве людей во плоти и воскресших, что невозможно помыслить.

Но какие же сложности таятся в принятии идеи воскресения верующих до общего срока! Ведь смерть, мыслимая как существо ангельской природы, сохраняет свою силу вплоть до конца мессианского Царства. Как же можно в таком случае думать, что умершие способны избежать ее, прежде чем она вынуждена будет освободить всех для воскресения?

Не меньшие затруднения вызывает принятие того, что оставшиеся в живых входят в состояние воскресших путем преобразования. Как могут люди оказаться причастными к этому состоянию, не пройдя предварительно смерть и воскресение? Эта проблема представляла уже в эсхатологии, выдвинутой Иисусом, но на нее не было обращено внимания. Книжники ее приняли. В апокалипсисе Ездры она исключается благодаря тому, что Мессия — Сын Человеческий и сопричастники Его Царства сначала умирают, чтобы потом вместе со всеми другими умершими достичь через воскресение непреходящего бытия. Для ап. Павла это предстает как неизбежность. Коль скоро Иисус должен был пройти через смерть и воскресение, чтобы достичь образа бытия мессианского Царства, то эти два события не могут миновать и тех, кто, оказавшись в живых при Его Втором пришествии, изменит естественный образ бытия в сверхъестественный. Каким-то образом они обязательно должны быть ими пережиты.

Следовательно, дело вовсе не в том, что ап. Павел не в состоянии прямо признать воскресение усопших верующих до общего срока и преобразование тех, кто остался в живых. Для тех, кто позже воспринял учение о двойном воскресении, оно кажется чем-то само собой разумеющимся; однако для него, предложившего это учение в первые, — это нечто, требующее обоснования. Обосновать же его он может лишь... посредством мистики бытия во Христе.

Лишь будучи во Христе, верующие, которых Второе пришествие еще застало в живых, могут через преобразование перейти из естественного образа бытия в непреходящий; лишь благодаря пребыванию во Христе (1 Фесс. 4, 16; 1 Кор. 15, 18; 15, 23) усопшие верующие остаются не мертвецами, подобными всем остальным, но обладают способностью к досрочному воскресению при Втором пришествии Иисуса. По мысли ап. Павла, верующие таинственным образом соучаствуют в смерти и воскресении Христа и тем самым вырываются из своего природного существования и образуют особый род людей. С наступлением Царства Мессии те из них, кто еще живет, оказываются не природными людьми, как все другие, но такими, которые каким-то образом прошли со Христом через смерть и воскресение и потому могут быть сопричастными бытию воскресения, в то время как прочие подлежат смерти. Точно так же уми-

рающие во Христе — это не мертвецы, подобные другим, но те, кто через смерть и воскресение со Христом обрел способность воскреснуть раньше других.

Мысль о том, что умершие верующие воскресают уже ко времени мессианского Царства, а оставшиеся в живых одновременно преобразуются в бессмертные существа, несет в себе для ап. Павла сложную проблему и вынуждает его создать для ее решения мистическое учение о соумирании и совоскресании со Христом. Его мистика долго оставалась непонятой как беспредметная, поскольку не было признано своеобразие его эсхатологии и таящаяся в ней сложность: возможность утверждать для периода мессианского Царства бытие в состоянии воскресения. Большая ошибка предыдущих исследований состояла в том, что они считали все само собой разумеющееся для эсхатологии Иисуса таковым же и для эсхатологии Павла.

Апостол Павел как мыслитель пришел к мистике не только через вопрос о бытии избранных в мессианском Царстве, но и через непосредственное рассмотрение значимости для нас смерти и воскресения Христа.

Простой верующий расценивает смерть и воскресение Иисуса лишь как событие, делающее возможным Его пришествие во славе как Мессии и наступление Царства. Его позиция — чисто ожидательная, и он простодушно считает, что естественное мировое время простирается до начала мессианского Царства. Не таков мыслящий верующий. Факт воскресения Христа ведет его к примечательному вопросу о том, продолжается ли все еще жизнь в естественном эоне или же уже вошла в эон сверхприродный. Он не может просто принять противопоставление Теперь и Тогда, потому что воскресение Иисуса, если его рассматривать со вниманием, — это событие не предмессианское, а мессианское. В естественном времени мира вознесение на небо может быть напоминанием о последних временах, как это произошло с Енохом, Илией и, по апокалипсисам Варуха и Ездры (Апок. Вар. 76, 1—4; 4 Ездр. 14, 49), с Варухом, писцом Иеремии, и с Ездрой, и естественно ожидать сошествия с неба, как это ожидается от Илии по словам книги Малахии (Мал. 3, 24—24). Но воскресение из мертвых происходит лишь тогда, когда наступает сверхприродное время мира. Если Иисус воскрес, то, следовательно, для тех, кто отваживается мыслить, это означает, что сверхприродное время мира уже наступило. Такова точка зрения ап. Павла. Он не может рассматривать это воскресение как нечто, имевшее место само в себе, но должен видеть в нем начальный момент воскресения мертвых. Согласно его воззрениям, Иисус — это «первенец из умерших» (ἀπαρχὴ τῶν ἀεχθῶν τῶν νεκρῶν, 1 Кор. 15, 20). Следовательно, мы пребываем уже во времени воскресения мертвых, хотя другие воскресения и заставляют себя ждать. Апостол Павел просто делает вывод из того факта, что Иисус Христос по конце Своего земного бытия не просто был восхищен на небеса, чтобы вновь вернуться оттуда во славе как Мессия, но прошел через смерть и воскресение.

В апокалипсисе Ездры (4 Ездр. 7, 29—32) Сын Человеческий тоже умирает, и как следствие всякое дыхание умирает с Ним и затем с Ним воскресает. Однако это происходит в конце мессианского Царства. Хотя здесь Мессия не рождается, а «является», Он все же еще равен человеку в том, что должен пройти через смерть и воскресение, для того чтобы перейти к состоянию непреходящести. В этом сказывается влияние воззрений пророков, согласно которым Он является по природе потомком Давида, наделенным от Бога сверхъестественной силой. Это представление проливает свет на самосознание Иисуса. Он ведь всего лишь переносит — под влиянием эсхатологии Даниила и Еноха и под влиянием собственного самосознания — смерть и воскресение Мессии на период, предшествующий мессианскому Царству, и тем самым объясняет, как физический потомок Давида становится Мессией — Сыном Человеческим и как начинается процесс воскресения мертвых при появлении Сына Человеческого.

Тем самым не предусмотренные традиционными эсхатологиями первое явление, смерть и воскресение Мессии ставят вопрос о характере времени между воскресением Иисуса и Его Вторым пришествием. С первого взгляда Христос еще не явился и мир все еще пребывает в своем естественном облике. Если судить по внешним проявлениям бытия, то все еще течет природное время мира. Но всякий отдающий себе отчет в значении того, что воскресение мертвых уже вступило в силу (это доказывается происшедшим воскресением Христа), должен думать о мировом времени по-иному. Для характеристики периода между воскресением Иисуса и Его Вторым пришествием решающим является не его внешний облик, а действующие в его рамках силы. Воскресение Иисуса открывает, что силы воскрешения, то есть силы сверхприродного мира, уже действуют в тварности. И познавший это не простирает длительность природного мира вплоть до пришествия Иисуса во славе, а рассматривает промежуточный период между Его воскресением и началом мессианского Царства как взаимопроникновение природного и сверхприродного миров. Сверхприродный мир уже начался с воскресением Иисуса, но еще не явлен.

Другие верующие думают, что стрелка мировых часов показывает непосредственно начало нового часа, и ждут, что часы вот-вот пробьют, возвещая это начало. Апостол Павел говорит им, что этот момент уже прошел и что они прослушали бой часов, раздавшийся при воскресении Иисуса.

За неизменностью внешнего облика природного мира совершается его преображение в мир сверхприродный, подобно тому как сцена меняется за опущенным занавесом.

Для познания, отваживающегося видеть вещи в их истинном свете, вера перестает быть простой верой ожидания. Она вбирает в себя уверенность присутствия. Это возникновение веры в настоящее в недрах веры в будущее ничего общего не имеет с эсхатологическим ожиданием, а, напротив, происходит именно из его перенапряженности. На то мировое мгновение, которое протекает между воскресением Иисуса и Его Вторым пришествием, мир преходящий и мир непреходящий как бы вдвинуты друг в друга. Этим созданы предпосылки для единственной в своем роде мистики¹. Исходя из состояния мира, а не с помощью чисто мыслительного акта, как в обычной мистике, всякий знающий может рассматривать себя пребывающим одновременно в преходящем и непреходящем мире. Ему следует лишь реализовать мысленно то, что происходит с ним и с миром: в действие вступают силы сверхприродного бытия, и они преображают его, как и все вокруг него, в той мере, в какой оно подлежит преображению, таким образом, что внешнее проявление, пожалуй, все еще принадлежит миру преходящему, но сущность уже относится к непреходящему. В тех избранных, кто призван тотчас же при Втором пришествии Христа оказаться в состоянии воскресших, работа этих сверхприродных сил явно должна продвинуться далее всего.

Эта мистика оказывается обусловленной объективными фактами, как только мысль, живущая в эсхатологическом ожидании, уясняет себе всю значимость смерти и воскресения Христа как события космического и начинает рассматривать воскресение Иисуса как начало всеобщего воскресения мертвых. Апостол Павел, единственный из верующих своего времени, принял во внимание то, что традиционную эсхатологию нельзя просто согласовать с фактом Первого пришествия Мессии во плоти, смерти Его и воскресения, но необходимо представить эсхатологические ожидания в новом виде, соответствующем

¹ См. с. 266 и сл.

этим фактам. Так он пришел к тому, чтобы вопреки воззрениям, в русле которых он привык мыслить, признать для избранников мессианского Царства образ бытия воскресших, а вопреки всей совокупности наивных верований — утверждать, что с воскресением Иисуса фактически уже наступило мессианское время и вступило в силу всеобщее воскресение мертвых. Следовательно, проблемы эсхатологии всесторонне принудили его мышление прийти к парадоксальному утверждению о том, что явленные Иисусом силы смерти и воскресения уже действуют и на избранников мессианского Царства.

VI. Мистика умирания и воскресания со Христом

Соответственно своим эсхатологическим представлениям о спасении ап. Павел должен утверждать, что явленные Христом силы смерти и воскресения — уже с момента Его смерти и воскресения — начинают воздействовать также и на «плоть» избранников мессианского Царства, способствуя обретению ими состояния воскресших еще до общего воскресения мертвых.

Но каким образом он строит это утверждение? Так или иначе, ему необходимо здесь опереться на представление о некоторой общности с Христом избранных для Царства Мессии, что и позволяет понять переход на них сил, приводимых им в действие. И в самом деле, эсхатология содержит такого рода представление. Это изначально предопределенное единение избранников мессианского Царства друг с другом и с Мессией, то есть единение «общины святых».

Такое представление естественным образом вытекает из идеи предопределения избранности для Царства Мессии. В принципе этой милостью отличен весь народ как таковой. Но тот факт, что в его среде есть нечестивцы, вынудил предположить, что блаженства достигнет лишь часть Израиля. Так у пророков, как древних, так и поздних, идея избранничества соединяется с идеей отбора. Только те, кто по свершении судеб Израиля будут оставлены Богом в живых, предназначены для Царства Мессии.

Ис. 4, 3: «Тогда оставшиеся на Сионе и уцелевшие в Иерусалиме будут именоваться святыми, все вписанные в книгу для житья в Иерусалиме...» Они называются святыми, потому что будут тогда жить вблизи Бога, который станет как облако и пламенный столп над Иерусалимом.

Мал. 3, 16—17: «Но боящиеся Бога говорят друг другу: «Внимает Господь, и слышит это, и пред лицом Его пишется памятная книга о боящихся Господа и чтущих имя Его». И они будут Моими, говорит Господь Саваоф, собственностью Моею в тот день, который Я соделаю, и буду миловать их, как милует человек сына своего, служащего ему».

Представление о том, что святые, предназначенные для Царства, все вместе записаны в книге жизни, снова и снова возникает в эсхатологии (Пс. 68, 29, Дан. 12, 1; Ен. 103, 2; 104, 1; 108, 3). Согласно Псалмам Соломона, они несут на себе знак Бога, который спасает их от разразившегося Божьего гнева, уничтожающего безбожников (Пс. Сол. 15, 4—6).

О «народе святых Всевышнего», которому уделом будет вечное Царство Божие, говорит книга Даниила (Дан. 7, 27). В книге Еноха развивается представление об «общине святых», называемой также «общиной праведных». Здесь она мыслится как величина предсуществующая, которая будет явлена Мессией при наступлении Его времени (Ен. 38, 1—5).

Ен. 62, 7—8: «Ибо Сын Человеческий прежде был сокрыт, и Всевышний сохранял Его Своею властью и явил Его избранным. Община святых и избранных будет посеяна, и все избранные в тот день предстанут перед Ним».

Ен. 62, 14—15: «Бог духов будет жить над ними, а они будут есть, ложиться и подниматься

с тем Сыном Человеческим во веки веков. Праведные и избранные поднимутся от земли и перестанут потуплять глаза, но будут облечены в одежды величия».

Иисус и Павел вводят в свои эсхатологические системы представление о предызбранной «общине святых». О Царстве Божиим Иисус говорит притчами, чтобы лишь те, кто «имеет уши слышать», то есть те, кому это предназначено, восприняли Его благовестие и постигли его, и чтобы те, кто не призван для Царства, не покалялись после Его проповеди и не получили бы тем самым права на отпущение грехов на Суде и права на Царство (Марк. 4, 9—12)¹. «Ибо много званых (то есть воспринимающих призыв к Царству), а мало избранных» (Матф. 22, 14). Человек из притчи о царском брачном пире, который сидит среди гостей, не имея на себе брачных о д е ж д , — это тот, кто следует зову, не будучи призванным. Поэтому он будет брошен во тьму (Матф. 22, 9—13). Избранным Царство приуготовано с начала мира (Матф. 25, 34).

В словах, обращенных к Петру «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь (ἐκκλησία) * Мою, и врата ада не одолеют ее» (Матф. 16, 18), что по меньшей мере неисторично, у Иисуса четко прослеживается связь с «общиной святых» из книги Еноха, изначально единой с Сыном Человеческим и явленной при Его явлении.

Точно так же в терминах предопределения мыслит и ап. Павел. Верующие для него — это «призванные (ἐκλητοί) святые» (1 Кор. 1, 2; Рим. 1, 7), а призванные означает для него избранные! Прекрасные слова, что тем, кого любит Бог, все содействуют ко благу, относятся только к «призванным по Его изволению» (Рим. 8, 28).

Апостол Павел идентифицирует предызбранную «общину святых», как это делает и апокалипсис Ездры (4 Ездр. 9, 38—10, 57), с обитателями предызбранного небесного Иерусалима. К ним он относит слова Исаии (Ис. 54, 1): «Веселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, немучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа» (ср. Гал. 4, 26—27).

Хотя ап. Павел выказывает здесь знакомство с идеальным понятием «община Божия», но протестантская наука долго не хотела отказываться от предубеждения, будто он подразумевал под выражением «община» (ἐκκλησία) всегда лишь эмпирические отдельные общины, но не идеальную соборную общину (Церковь). Это сопровождалось стремлением представить католическое понятие Церкви как эмпирически возникшую величину. Считалось, что у ап. Павла можно найти указания на то, что изначально величиной была отдельная община и что понятие соборной общины постепенно выросло из совокупности этих отдельных общин.

Слово ἐκκλησία у потребляется по отношению к любой общине. Следовательно, оно может обозначать как идеальную эсхатологическую величину — общину избранных к мессианскому Царству («община святых», «община Божия» как «Церковь Божия»), так и любую эмпирическую религиозную общину.

Несомненно, во многих местах ап. Павел подразумевает под «общиной» эмпирически существующую в определенном месте отдельную общину. Это следует хотя бы из того, что около двадцати раз он употребляет это слово во множественном числе. Однако одновременно он употребляет его и так, что употребление может пониматься только как обозначение соборной общины. Он сетует на то, что преследовал «Церковь Божию» (Гал. 1, 13; 1 Кор. 15, 9).

¹ О предопределении у Иисуса см.: Schweitzer A. Geschichte der Leben- Jesu- Forschung, S. 577—579.

* В синодальном переводе Нового Завета ἐκκλησία везде дается как «церковь». — *Перев.*

Коринфян он упрекает в том, что они пренебрегают «церковью Божией» (1 Кор. 11, 22), и предупреждает их, чтобы стали безупречными для «церкви Божией» (1 Кор. 10, 22).

Следовательно, идеальное понятие «церковь Божия» появляется уже в безусловно аутентичных Посланиях ап. Павла, а не только в творениях второго поколения христиан. Оно происходит из эсхатологии и относится к догме мессанизма.

Для ап. Павла община в каком-либо месте — это целокупная «община святых» в ее локальном представлении.

Католическое понятие Церкви также восходит к эсхатологическому представлению об «общине святых» в том его виде, в каком оно уже содержится в первохристианской догме, по-иному оно необъяснимо. Еще у Игнатия можно явственно заметить, что реальное понятие Церкви основывается на идеально-мистическом.

Причина того, что наличие этого общего представления о Церкви у Иисуса, у Павла и в первых общинах отрицалось, состоит в том, что наличие этого представления у них не могли объяснить. Коль скоро пытаться понять начала христианства, не прибегая к эсхатологии, то признание этой величины, постигаемой только с эсхатологических позиций, становится невозможным. Следовательно, оставалось только оспаривать, что она подразумевается в тех местах, где о ней заходит речь, или утверждать, что дело здесь в позднейших добавлениях.

Поскольку Иисус и Павел мыслили эсхатологически, то для них представление об «общине святых», где святые пребывают в сообществе друг с другом и с Мессией как с Господом избранных по предначертанию Бога, является чем-то знакомым и близким.

В древнееврейской эсхатологии, где явление Мессии и Его избранных — дело будущего, этому представлению не уделяется особого внимания. Ведь в основе своей оно утверждает не более того, что устанавливается само собой: что избранные и Мессия объединятся в мессианском Царстве. Но дело предстает иным, когда происходит то, что не предусматривается еврейской эсхатологией; еще до наступления своего Царства Мессия появляется среди людей как Человек. Как только эсхатология начинается таким прологом, представление об изначально предопределенном единении избранных друг с другом и с Мессией наполняется удивительной жизненностью. В этом представлении теперь соединяются в действии мир природный и мир мессианский. Происходит предварительное единение избранных друг с другом и с Мессией. Связь между ними, которая должна открыться только в мессианском мире, и существует, и вступает в силу уже в мире природном, а та связь, которая возникает между ними в этом мире, будет продолжена в мире мессианском. Таким образом, в эсхатологии, принимающей явление Иисуса, представление о заранее предопределенном единении избранных между собой и с Мессией необходимым образом порождает мистику единения со Христом, то есть идею об осуществляющемся уже в природном мире единении с Мессией. Причем впервые это обнаруживается не у Павла, а уже в благовестии Иисуса.

Итак, мистику единения со Христом содержит уже благовестие Иисуса. Причем дело вовсе не обстоит так, что Иисус проповедует лишь близость Царства Божия и этику, которая должна вступить в действие в ожидании его. Одновременно Он открывает, что уже теперь через единение с Ним можно обрести силу для того, чтобы некогда стать сопричастниками Сына Человеческого. Эту мистику единения со Христом Он преподносит как тайну. Ведь слушающие не знают, что Он — это Тот, Кто некогда явится как Сын Человеческий, и тем са-

мым не могут понять, почему общность с Ним означает также и общность с Сыном Человеческим. Если бы где-либо в эсхатологии было предусмотрено, что Мессия — Сын Человеческий перед Своим явлением сначала неузнанным придет в человеческом образе бытия, то слушатели смогли бы понять из Его слов, что провозглашаемая Им общность между Ним и Сыном Человеческим означает идентичность. Но пока что связь между этим конкретным человеческим существованием и явлением Сына Человеческого предстает лишь делом самосознания Иисуса и как таковая известна только Ему. Поэтому Он может заходить столь далеко, что в каждом Его слове на все лады звучит тема Его тождества с Сыном Человеческим; но слушатели могут из этого понять лишь то, что Сын Человеческий во всем будет с Ним солидарен как с провозвестником Своего прихода. Большого им знать и не нужно. Для их спасения необходимо лишь, чтобы они через единение с Иисусом достигли единения с Сыном Человеческим, а не понимания того, как это происходит.

По сути дела, учение о том, что достигнутое и сохраненное единение с Иисусом означает единение с Сыном Человеческим, подчиняет себе всю проповедь Иисуса, хотя до сих пор это не было понято во всем своем значении в ходе предыдущих исследований.

Имея в виду то, что ожидает Его и верующих в пору предмессианских бедствий, Он умоляет их твердо держаться с Ним в Его унижении, если нужно — вплоть до смерти, так как страдание с Ним означает славу с Сыном Человеческим в Царстве Мессии.

Матф. 5, 11—12: «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь; ибо велика ваша награда на небесах».

Марк. 8, 35: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее».

Марк. 8, 38: «Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в сем роде прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами».

Крестителю, спросившему Его, кто Он, Иисус не мог открыть Своей тайны. Он отвечает уклончиво, указывая на знаки, открывающие близость Царства, и заключает словами: «Блажен, кто не соблазнится о Мне» (Матф. 11, 6). Тем самым Он дает ему узнать, как и ученикам и народу, то единственное, что необходимо.

Позднее, когда Ему становится ясно, что другие избегнут гонений и лишь Он один должен страдать и умереть, Он открывает это ученикам, раскрывая тайну Своего мессианства. Он делает это для того, чтобы они в дальнейшем не заблуждались относительно Него. Кто отпадает от Него в Его унижении, теряет тем самым и бытие с Ним в Его славе Сына Человеческого.

Для Иисуса избранничество не есть нечто неизменяемое. Несмотря на то что он, как и ап. Павел, явным образом мыслит в терминах предопределения, подобно предшествующей еврейской эсхатологии, избранничество в Его представлении не остается величиной постоянной. Колебания здесь обусловлены тем, что момент предопределения и момент этический мыслятся вросшими друг в друга. Избранный праведен, поскольку избран, а поскольку он праведен, он и избран. У Иисуса предопределенность и этика все еще находятся в состоянии взаимовлияния. Если избранность не закреплена вхождением в общение с Ним и твердостью в этом общении, то она утрачивается. С другой стороны, некто, собственно говоря, не бывший избранным, но вошедший в общение с Иисусом, обретает тем самым право избранных на бытие с Сыном Человеческим в Царстве Мессии. Тем самым все в конечном итоге сводится к общению с Иисусом.

Иисус предполагает, что избранничество можно также обрести делом: в на-

чале Своего появления Он говорит о наступлении Царства Божия притчами, чтобы это не поняли избранные и не получили через покаяние права на отпущение грехов и мессианское блаженство (Марк. 4, 10—12)¹.

На Геннисаретском озере Иисус воплощает в жизнь избрание верующих через исходящее от Него деяние. Во время трапезы, которую традиция описывает нам как чудесное кормление, Он каждому уделяет пищу из Своих рук. Речь идет о культовой трапезе, восходящей к трапезе мессианской. Насыщение не является основным намерением. Иисус продельывает это лишь для того, чтобы каждый воспринял из Его руки часть от освященной Им пищи и через это вступил с ним в отношение сотрапезника, а тем самым стал сотрапезником и Сына Человеческого, с Которым избранные возлягут за трапезу лишь в Царстве Мессии, то есть получил право на участие в этой трапезе. Но сотрапезник не понимает смысла действия Иисуса и не нуждается в таком понимании. Он вступает в трапезное общение с Сыном Человеческим, не ведая об этом.

Поскольку значение этого таинственного разделения небольшого количества пищи для множества людей осталось темным, в предании это превратилось в рассказ о чудесном приумножении хлеба и рыбы под руками Иисуса (Марк. 6, 34—44)².

Причастность Сыну Человеческому закрепляется не только благодаря непосредственному акту общения с Иисусом, но и даже опосредованно, благодаря общению с кем-либо, кто близок к Иисусу или к кругу Его близких. Посылая учеников проповедовать, Он открывает им, что всякий, кто их принимает, принимает Его Самого (Матф. 10, 40). Те местности, где не захотели Его узнать, в силу этого постигнет в день Суда судьба худшая, нежели участь Содома и Гоморры (Матф. 10, 14—15); ведь они отвергли Сына Человеческого, сами этого не зная. Кто примет ребенка во имя Его, тот Его принимает; кто учинит зло одному из малых, верующих в Него, готовит себе судьбу столь горькую, что ему лучше было не родиться (Матф. 18, 5—6).

На основе несознаваемой и неведомой или же ложной причастности Сыну Человеческому в день Суда произойдет множество неожиданностей. Сын Человеческий назовет людей праведными и причастниками Царства потому, что они Его накормили, когда Он голодал, напоили, когда Он жаждал, приютили, когда Он был пришельцем, одели, когда Он был нагим, посетили, когда Он был болен, пришли к Нему, когда Он был в заточении. В ответ на свои удивленные вопросы, когда же они Ему все это делали, они узнают, что поступали так с одним из «малых сих», кто был Его братом, и тем самым точно так же поступили и с Ним. Таким же образом другие, к своему удивлению, узнают, что они отринуты, потому что не удосужились проявить милосердие к одному из «малых сих», принадлежащих к окружению Сына Человеческого, в то время как Он в этом нуждался, и тем самым их причастность Сыну Человеческому была ими утрачена (Матф. 25, 31—46). Эта речь Иисуса о Суде не носит чисто этического характера, как мы склонны ее воспринимать. Меньший из братьев Сына Человеческого, к которому относится столь чудесно вознагражденное деяние, — это вовсе не любой нуждающийся, а член общины избранных — приближенных Сына Человеческого. Этика является через мистику.

Принадлежность к общине тех, кто призван Сыном Человеческим, обесценивает все прочие отношения. Тем, кто оповещает Его, что Его спрашивают мать и братья, Иисус дает понять, глядя на окруживших Его верующих, что они-то и являются Его матерью и братьями, потому что захотели исполнять волю Божию (Марк. 3, 31—35). Посылая на проповедь учеников, Он с крайней резкостью говорит, что любовь к отцу, матери, брату и сестре должна отсту-

¹ См. с. 306 и сл.

² О таком толковании чудесного насыщения у озера см.: Schweitzer A. Op. cit., S. 604 f.

пить перед любовью к Нему (Матф. 10, 37), причем мысль его такова, что благодаря любви к Нему осуществляется сопричастность Сыну Человеческому и Его верным. Более того, он не разрешает называть себя учителем (равви), потому что следует знать отныне только одного Учителя (подразумевается Мессия); никого не следует теперь звать отцом, ибо притязать на это имя (в тот момент, когда «община святых», то есть детей Божиих, вот-вот будет явлена) может лишь Отец Небесный (Матф. 23, 8—9).

Следовательно, в благовестии Иисуса большую роль играет представление об «общине избранных», о принадлежности к ней и о единении с Сыном Человеческим, осуществляющемся еще в этом мире. Не передавая слушателям Своего самопознания, Он снова и снова наталкивает их на мысль, что благодаря общению с Ним они находятся в общении и с Сыном Человеческим. Он преподает мистику единения со Христом в том виде, в каком она годится для времен, когда грядущий Мессия в земном обличье неузнанным скитается по земле.

Апостол Павел же преподает мистику единения со Христом в том ее виде, какой она должна принять после смерти и воскресения Иисуса.

Но возможна ли она вообще?

Как можно помыслить, что избранные, еще пребывающие на земле, будучи людьми по природе, находятся в общении со Христом в Его сверхприродном состоянии? Каким образом при столь различном образе бытия становится возможным их предварительная сопричастность Мессии? Каков может быть вообще ее смысл?

В промежуточное время между воскресением и Вторым пришествием Иисуса отношение избранных к Нему на первый взгляд ограничивается тем, что они верят в Его мессианство и с надеждой взирают на грядущее единение с Ним, которое произойдет во славе Мессии. Это само собой разумеется для всех верующих из первохристианских общин... кроме Павла. Вопреки некоторому количеству противоречащих фактов он утверждает, что единение избранных со Христом реально уже во время между Его воскресением и Вторым пришествием и только благодаря этому становится возможным их общение с Ним в мессианской славе.

Из того общего, что должно быть у избранных и Иисуса, чтобы они могли воссоединиться с Ним во славе Царства Мессии, на первый план для ап. Павла выступает то, что они обладают состоянием воскресших еще до срока воскресения других мертвых. Следовательно, существенным для их заранее предопределенной причастности Царству предстает то, что они сопричастны такой плоти, которая особым образом подвергается действию сил воскресения и становится способной их воспринимать. Общее предопределение к мессианскому Царству видится восходящим к досрочному стяжанию образа бытия воскресших. В соответствии с этим эсхатологическое представление об общине избранных (то есть о предопределенной заранее причастности избранных друг другу и Мессии) обретает естественный характер. Став таковым, оно способствует решению эсхатологических проблем, с которыми сталкивается Павел.

Фундаментальное значение смерти и воскресения Иисуса тем самым, согласно ап. Павлу, состоит в том, что с ними начинается процесс умирания и воскресания во плоти всех избранников Царства Мессии. Этот процесс подобен огню, стремительно охватывающему груды горячего вещества. В то время как у Христа умирание и воскресение было явным, с избранными это происходит как бы втайне, но от этого не менее действенным образом. Поскольку они по характеру плоти своей причастны Иисусу Христу, они с Его смертью и воскресением

сами становятся существами, пребывающими в состоянии смерти и воскресения (хотя видимость их природного существования все еще сохраняется).

Пережив это таинство, они обретают способность тотчас же воспринять образ бытия тех, кто воскреснет при Втором пришествии Христа, будь они в это время живыми или уже умершими. Так первое Послание к Фессалоникийцам (1 Фесс. 5, 9—10) с чудесной простотой объясняет спасение, последующее через Иисуса Христа, тем, что Он умер «за нас, чтобы мы, бодрствуем ли или спим, жили вместе с Ним».

В телесной сфере избранных, причастных Христу, со смертью и воскресением Иисуса наступает весна надмирного бытия, пусть даже в мире еще господствует зима бытия природного.

И тогда вопрос о способе обретения природным человеком единения с преобразившейся уже личностью Иисуса решается признанием в действительности этих избранных уже не природными людьми, но, как и Сам Христос, сверхприродными существами, при том что в их случае это еще не явлено.

Природное истолкование эсхатологических представлений о предопределенном Богом единении избранных друг с другом и с Мессией решает три проблемы эсхатологии ап. Павла. Становится объяснимым что: 1) умершие во Христе не теряют из-за своей смерти мессианского Царства, а становятся его сопричастниками благодаря особому, «досрочному» воскрешению; 2) те, кого Второе пришествие Христа застает в живых, не должны тотчас умереть, чтобы обрести образ бытия воскресших, но наряду с теми, кто умер и воскрес со Христом, входят в это состояние посредством преобразования, то есть совлечения природного бытия, все еще окутывающего их подобно оболочке; 3) с воскресением Иисуса началось всеобщее воскресение мертвых и тем самым наступило сверхприродное время мира, но при этом замещение преходящего непреходящим осуществляется прежде всего во плоти избранных мессианского Царства, хотя это, впрочем, еще не становится видимым.

Эсхатологическая мистика бытия во Христе мужественно вступает у Павла в противоречие с ходом событий. Она пытается совладать с первой и самой непосредственной из проблем христианской веры — с несовпадением во времени воскресения и Второго пришествия Иисуса Христа. В действительности же, утверждает ап. Павел, воскресение Иисуса, его явление как Мессии и наступление мессианского Царства, включая воскресение и преобразование избранных, полностью совпадают.

Представление Иисуса о ходе событий было таково, что Он после Своего воскресения пойдет с учениками в Галилею и там встретит приход Своей славы как Сына Человеческого. Только это мог Он иметь в виду, когда говорил по дороге в Гефсиманию: «По воскресении же Моем, Я предвараю вас в Галилее» (Марк. 14, 28). Следовательно, появление Его как Сына Человеческого на облаке небесном, о котором Он возвещает Своим судьям (Марк. 14, 62), должно было осуществиться из Галилеи.

Апостол Павел уже не считает с тем, что Иисус должен вначале воскресшим прийти к Своим ученикам, а ожидает Его, поскольку Тот уже находится на небе, сразу на облаке небесном.

Однако происходит нечто неожиданное и непостижимое: Его воскресение становится событием в себе, поскольку между ним и Вторым пришествием намечается временной промежуток. И все же Павел не позволяет себе разувериться и продолжает изначальным образом рассматривать как единство то, что едино по сути, хотя и разделено во времени. То, что должно было произойти одновременно с воскресением Христа, для него фактически дано в этом воскресении, хотя это все еще не стало доступным в качестве зримого проявления. Из-

бренные совоскресли со Христом, даже при том, что внешне они все еще сохраняют вид природных людей.

Насильственно-парадоксальным образом ап. Павел замещает ту действительность, которая предстает доступной для чувственного восприятия, той, которая существует для мышления, прозревающего час мирового времени. Он знает, что непреходящий мир готов благодаря ряду последовательных толчков выступить наружу из океана преходящести. В воскресении Иисуса как «первенца из умерших» (1 Кор. 15, 20) уже провидится остров этого непреходящего мира. Но это только часть большего острова, поднимающегося сквозь струи и пока еще скрытого под потоками вод и остающегося невидимым. Этот большой остров есть телесность сопричастных Христу избранных. Эта большая первая часть непреходящего мира тотчас же возникает с их преобразованием и «досрочным» воскресением. После этого путем толчков, разделенных во времени, вокруг этого острова появятся земли и земли. В мессианское время вся природа воспримет сущность непреходящего. И как последнее событие процесса обновления мира затем, в конце мессианского Царства, произойдет всеобщее воскрешение мертвых. Вместе с ним станет видимым весь материк непреходящести. Тогда лишь придет конец, когда все вечно пребудет в Боге, а Бог станет все во всем.

Вся эта мистика мира, входящего в процесс преобразования вместе с человечеством, есть не что иное, как эсхатологическое представление о спасении, рассматриваемом изнутри. То, что природный мир начинает со смертью и воскресением Иисуса преобразаться в мир сверхприродный, — это лишь иное выражение того, что с этого момента господство ангельских сил мыслится преходящим, а мессианское время — приходящим.

То, что избранные уже сейчас принадлежат сверхчувственному миру, обусловлено тем, что для них больше не имеет силы господство ангелов, которое, хотя уже и сломленное, продолжается вплоть до времен Мессии.

То, что избранные уже до всеобщего воскрешения из мертвых могут обрести образ бытия воскресших, связано с тем, что ангел смерти над ними уже не властен.

То, что всеобщее воскрешение мертвых есть последнее событие в процессе преобразования природного мира в сверхприродный, означает грядущую победу Христа в ходе Его мессианского владычества над ангелом смерти как последней из противоборствующих сил.

Поскольку вся эта мистика выступает лишь как иное выражение эсхатологического представления о спасении, ап. Павел может рассматривать ее как нечто самоочевидное для веры первых христиан и, исходя из нее, выдвигать аргументы против тех, кто хочет утвердить значение Закона и обрезания для верующих, как будто они все еще причастны земной плоти.

Следовательно, ап. Павел возвещает мистику бытия во Христе на основе эсхатологических представлений о предопределенном единении избранных друг с другом и с Мессией, как это делал Иисус. Различие лишь в том, что он преподносит ее в том виде, который она принимает в контексте смерти и воскресения Иисуса.

Сколько усилий прилагают исследователи к разрешению проблемы Павла и Иисуса, и сколь разнообразны старания, с которыми они пытаются ответить на вопрос о том, почему Павел не возводит свое учение к проповеди Иисуса, а столь необъяснимо встает просто рядом с Ним! Множество споров ведется вокруг той проблемы, которую сами же верующие изначально сделали нераз-

решимой из-за того, что не рассматривают ее во всей ее полноте. Суждение о том, что Павел занимает самостоятельную позицию по отношению к Иисусу, ведет к заблуждению, если при этом не помнить, сколь много у Павла с Ним общего. Апостол Павел разделяет с Ним эсхатологическое мировоззрение и эсхатологические ожидания со всем, что из этого вытекает. Различие намечается лишь в эпохе, о которой идет речь. В обоих случаях это одна и та же горная цепь. Иисус рассматривает ее так, как будто она находится перед Ним; ап. Павел же находится на ней и уже преодолел ее первые возвышенности. С этой точки предметы эсхатологической веры предстают по-иному, нежели прежде. Теперь имеет значение не все, что имело значение раньше, и не все, что сейчас обрело силу, имело силу до этого. Поскольку иным стало время мира, «учение Иисуса» уже не может быть основополагающим для ап. Павла. Авторитет фактов должен быть для него выше, чем учение притч Иисуса. Для него истиной является лишь то, что на основе эсхатологических ожиданий следует из факта смерти и воскресения Иисуса — следует как знание о спасении.

Те, кто продолжает простодушно апеллировать к высказываниям Иисуса, свидетельствуют тем самым, согласно Павлу, лишь об отсутствии у них понимания перемен, обусловленных смертью и воскресением Иисуса. В борьбе с подобными заблуждениями он отваживается утверждать, что и те, кто знал Христа по плоти, теперь уже не могут знать Его подобным образом.

2 Кор. 5, 16; «Потому ныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем».

Поскольку ап. Павел делает выводы из изменения мирового времени, он оказывается в состоянии быть наряду с Иисусом творцом учения. Однако при этом он не делает ничего иного, как только придает «современный» вид основным эсхатологическим представлениям, общим для него и для Иисуса. Он не отпадает от Него, а продолжает Его благовестие так, как то диктует разум. Он разделяет с Иисусом мысль о том, что спасение людей вытекает из нового состояния мира, но именно потому он должен отдать своим учением дань мировому событию: смерти и воскресению Иисуса, и в соответствии с этим утверждать, что власть ангелов уничтожается, а преобразование земного бытия в надмирное уже входит в силу. Так он приходит к тому, чтобы не считать точкой отсчета слова Иисуса о Законе или то, что можно естественным образом вывести из Его молчания об этом предмете. Хотя Иисус признавал Закон и нигде не высказывался против обрезания, теперь ни то, ни другое уже не может рассматриваться во всем своем прежнем значении, потому что их предпосылками являются власть ангелов, подлежащая исчезновению, и не существующее более в сфере телесности избранных природное состояние мира.

Сам Иисус предполагает, что действие Закона должно прекратиться с началом мессианского Царства. Он осознает также, что там, где появляется Он, грядущий Сын Человеческий, Закону и учению книжников уже нечего сказать. Тем, кто упрекает Его, что Его ученики не постыятся, как ученики Крестителя, Он отвечает исполненными тайн словами о том, что им это не нужно, пока с ними Жених. Они будут это делать, когда Он будет у них взят (Марк. 2, 18—20). Тем самым Он намекает на времена мессианских гонений, в которые ожидает для Себя преследований и смерти.

Отношение Иисуса к Закону противоречиво. Он утверждает его неизменность в торжественных словах (Матф. 5, 17—19), но одновременно учит и ожидает такой праведности, которая лучше праведности книжников, и объясняет в словах, исполненных горечи, сколь бессмысленно пришивать новые заплатки к старым одеждам и вливать новое вино в ветхие мехи (Марк. 2, 21—22).

Но он не говорил и не думал о возможном прекращении действия Закона прежде прихода мессианского Царства. В системе Его эсхатологических ожиданий подобное утверждение не имело

бы смысла. Для Павла же, однако, встает вопрос: сохраняет ли силу Закон при том, что в воскресении Иисуса уже осуществляется приход мессианского времени.

В силу эсхатологической оценки (разделяемой самим Иисусом) Его смерти и воскресения как события космического Павел, поскольку это событие уже произошло, приходит к таким утверждениям, которые были далекими для Иисуса. Точно так же его мистика, хотя она представляется чем-то совершенно отличным от учения Иисуса, — это не нечто абсолютно новое, а лишь преобразование мистики бытия во Христе, которую уже Иисус почерпнул из эсхатологических представлений о предопределенном единении избранных друг с другом и с Мессией.

Поскольку Иисус ожидает, что мессианское Царство придет тотчас же после Его смерти, Он не предполагает для этого времени никакого учения о спасении. Но коль скоро мессианское Царство задерживается, такое учение нужно представить. Другие в этом случае довольствуются подштопанными старыми представлениями; они ожидают, что спасение, осуществляемое Иисусом, таково, как его рисует традиционная эсхатология, которая никоим образом не опирается на тот факт, что грядущий Мессия прежде умирает и воскресает. Апостол Павел — единственный, кто действительно пересматривает веру в спасение согласно с тем, что Мессия перед явлением уже был здесь как человек и положил начало воскресению мертвых Своей смертью и воскресением.

Изначальная и центральная идея мистики ап. Павла — избранные телесно сопричастны друг другу и Иисусу Христу и в основу этой сотелесности положено воздействие сил умирания и воскресания, делающее достижимым еще до всеобщего восстания из мертвых образ бытия воскресших.

То, что эта мистика восходит к эсхатологическому представлению об «общине Божией», объединяющей избранных друг с другом и с Сыном Человеческим, — это с предельной ясностью видно из того, что причастность этой высшей телесности осуществляется и не в момент становления индивидуальной веры, и вообще не через веру как таковую. Лишь в крещении, то есть в действии, посредством которого верующий вступает в «общину Божию» и становится соотрапезником не только Христа, но и других избранных, осуществляется эта сопричастность. Следовательно, мистика ап. Павла — это не что иное, как учение о явлении предсуществующей Церкви («общины Божией»), которое осуществляется на основании смерти и воскресения Иисуса. И тогда пронизывающее эту мистику загадочное представление о «Теле Христовом», которому совместно принадлежат верующие и в котором они предстают умирающими и воскресающими, восходит к предсуществующей Церкви.

Во всей мистической литературе нет загадки, сравнимой с тезисом о мистическом Теле Христовом. Как мог мыслитель прийти к тому, чтобы разработать представление о подобном, расширительном толковании тела индивида? Как мог ап. Павел рассматривать это представление как само собой разумеющееся и употреблять его, ни разу не объясняя?

Выражение «мистическое Тело Христово» у Павла отсутствует. Сам он всегда говорит просто о Теле Христовом, даже когда мыслит его в расширительном смысле, включающем в это понятие и существование верующих.

Никто не отдает себе в этом отчета, но истолкование мистики ап. Павла всегда останавливалось, как только доходило до понятия мистического Тела Христова. Путь, который пролагают, чтобы уяснить это представление, не может привести к цели. Его пытаются вывести из веры в Христа и из бытия во

Христе. Вера в Христа должна претворяться в бытие во Христе, а из бытия многих во Христе для ап. Павла должно было последовать представление о мистическом Телес Христовом.

Все предпринятые до сих пор попытки перевести понятие веры в Христа в понятие бытия во Христе оказались тщетными; все, которые еще будут приниматься, — бесперспективны. Все они приводят к тому, что путем словесного жонглирования углубление веры в Христа выдается за бытие во Христе. Но у ап. Павла нигде не сказано и нигде не предполагается, что бытие во Христе возникает из подобного развития веры в Христа. Отношение веры в Христа и общности со Христом у него таково, что последнее автоматически вступает в силу при наличии веры в Христа и при определенных предпосылках... а именно, если верующий крестится. Нет бытия во Христе без крещения! Своеобразие мистики ап. Павла состоит именно в том, что бытие во Христе — это не субъективное переживание, достигаемое отдельными личностями благодаря особой напряженности веры, а нечто, что осуществляется в них, как и в других, при крещении.

Нельзя ни представлять мистическое Тело Христово как сумму бытия многих во Христе, ни полагать, что вера позволяет непосредственно перейти к бытию во Христе. У Павла не найти ни единого слова, которое давало бы малейший повод для такого предположения.

Поскольку у Павла речь идет о спекулятивном, то есть дедуктивном мышлении, идти следует не восходящим, а только нисходящим путем. Общее нельзя объяснить, исходя из особенного; напротив, особенное должно выводиться из общего. Мистическое Тело Христово столь долго останется загадкой, сколь долго его не будут понимать с позиции фундаментального представления об «общине Божией», в которой по изначальному предопределению избранные соединяются друг с другом и со Христом. «Бытие во Христе» необъяснимо до тех пор, пока его не будут понимать исходя из представления о мистическом Телес Христовом.

Если же исходить из представления об изначальном предопределенном единении избранных друг с другом и с Мессией, то мистическое Тело Христово объясняется как бы само собой. Из представления об изначальной предопределенности единения избранных друг с другом и со Христом в мистике воскресения, созданной Павлом, вырастает представление об общей причастности к высшей (с точки зрения воскресения) телесности, то есть упрощенно — о мистическом Телес Христовом. Причастность избранных Христу в этой высшей телесности становится их причастностью Телес Христову.

Тело Христово — это общая плоть Христа и избранных, называемая так по наиболее выдающейся личности из всех причастных этой плоти, а также потому, что ее характер осуществляется и является прежде всего во Христе. Общее выражается через индивидуальное. Поскольку во Христе все уже свершилось, изменяется и первоначальное представление о том, что избранные и Христос в единой сотелесности совместно переживают одно и то же; согласно измененному представлению, они переживают то, что пережил Он. Первый факт процесса отныне рассматривается как стержневой. Таким образом, из изначального представления возникает производное и упрощенное представление о том, что избранные принимаются в Тело Христово. Само по себе оно непостижимо, объяснить его можно лишь исходя из первоначального представления.

Все попытки различать в соответствующих местах личностное (историческое) и мистическое Тело Христово изначальны безнадежны. Эта неясность со стороны ап. Павла умышленна. Для него Тело Христово — уже не постоянная в себе величина; он рассматривает его лишь как начало смерти и воскресения во

плоти сопричастных Иисусу Христу избранников, так же как отныне и избранные не существуют сами по себе, а представляют собою Тело Христово.

Поскольку представление о мистическом Теле Христовом и о бытии во Христе коренится в эсхатологии, невозможно найти для них аналогий в эллинистической литературе.

То, что верующие принимаются в «общину Божию» через крещение, согласно мистической логике и на языке мистики означает, что они становятся единым телом не только со Христом, но и между собою. Фразу «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12, 13) следует понимать буквально. Поскольку избранные образуют одно тело друг с другом и со Христом, ап. Павел с тем же основанием может говорить, что «мы, многие, составляем одно тело во Христе» (Рим. 12, 5), как и то, что между собой они «одно тело» (1 Кор. 10, 17). Он отваживается даже утверждать, что они все «одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28), то есть образуют между собой и со Христом совокупную личность, в которой более не существуют особенности отдельных личностей, задаваемые происхождением, полом и социальным положением.

Гал. 3, 27—28: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе».

Поскольку в мистическом Теле Христовом происходит умирание и воскресение со Христом, то избранники из иудейства «умерли для закона телом Христовым» и считаются по отношению к нему умершими, на которых он более не имеет права (Рим. 7, 4—6). Они перестают быть плотскими существами и как таковые «жить по плоти» (Рим. 7, 5; 8, 9; 8, 4—5; 8, 12). Их плоть уничтожена вкупе со страстями и похотями, как будто бы они были сораспяты со Христом (Гал. 5, 24).

Будучи теми, кто, собственно, считается умершими, они освобождены как от плоти, так и от греха (Рим. 6, 2; 6, 6—7). Они во всем таковы, как те, кто погребен со Христом и отныне уже существует в новом бытии (Рим. 6, 4—5). Согласно сути этого нового образа бытия, они — мертвые, ставшие живыми (Рим. 6, 13). Хотя по своей внешней видимости они все еще природные люди, но тем не менее жизненная сила в них обладает уже не природным, а сверхприродным характером. Все, что они переживают, заключено в словах: «Но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4, 16).

Их жизненная сила — Дух Божий, тот Дух, что живет во Христе и от Него исходит (Рим. 8, 9); в них Сам Христос (Рим. 8, 10; Гал. 2, 20). Поскольку жизненная сила Его воскресения принадлежит и им, они — «новая тварь» (*καὶνὴ ἀτίσις* — 2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15), то есть уже создания нового мира. Обитающий в них Дух Того, Кто восставил Христа из мертвых, оживит и их смертные тела (Рим. 8, 11). Соединенные со Христом подобием Его смерти, они соединены с Ним и подобием Его воскресения (Рим. 6, 5) и уверены, что будут с Ним жить (Рим. 6, 8).

Мистика ап. Павла — это последняя фаза борьбы, которую ведет идея воскресения за достойное место в эсхатологии.

Реализм и логика этой мистики имеют своим следствием то, что представление о новом состоянии как о повторном рождении, сколь бы ни напрашивалось оно само по себе, сколь бы ни было привычно, быть может, для Павла, некоторым образом знакомого с эллинизмом, тем не менее здесь не может возникнуть¹. Избранники, сопричастные Телу Христову, становятся новыми со-

¹ Об отсутствии у Павла идеи нового рождения см. с. 251—253.

зданиями благодаря тому, что заранее принимают свое воскресение. То, что идея повторного рождения столь часто приписывается ап. Павлу, показывает лишь то, как далеки от действительности соответствующие авторы.

В мистике ап. Павла, касающейся сопричастия Телу Христову, заключены его надежда на Царство Божие и его уверенность в Богосыновстве. Поэтому он во всем остальном так мало говорит об этих двух материях как таковых.

1 Фесс. 2, 12: «(поступать достойно) Бога, призвавшего вас в Свое Царство». — Гал. 5, 21: «поступающие так Царствия Божия не наследуют». — 1 Кор. 4, 20: «Ибо Царство Божие не в слове, а в силе». — 1 Кор. 6, 9: «неправедные Царства Божия не наследуют». — 1 Кор. 6, 10: «ни воры, ни лихоимцы... ни хищники — Царства Божия не наследуют». — 1 Кор. 15, 50: «плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия». — Рим. 14, 17: «Ибо Царство Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе».

В той мере, в какой верующие умирают и воскресают со Христом и обладают Духом, они сейчас уже участвуют в Царстве Божием, хотя оно еще не явлено. На основе этого же переживания они уже сейчас — дети Божьи, хотя будут явлены таковыми лишь по приходе Царства.

Апостол Павел находит, что Богосыновство осуществляется в умирании и воскресении со Христом и — как следствие этого — в стяжании Духа (Гал. 3, 26—27; 4, 6; Рим. 8, 14—16).

Поскольку учение о мистическом Телу Христовом включает воззрения ап. Павла на реализацию предсуществующей Церкви, он в других случаях не прибегает к представлению о Церкви. Тот факт, что в Послании к Ефесянам содержатся рассуждения о соборной общине (Церкви) и о связи ее с Христом, свидетельствует против авторства ап. Павла.

Еф. 1, 22—23: «и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его». — Еф. 3, 21: «Тому слава в Церкви во Иисусе Христе во все роды». — Еф. 5, 23: «муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви». — Еф. 5, 24—25: «Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее». — Еф. 5, 31—32: «и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви».

Мысль Павла движется через идеи сопричастности Христу и идеальной соборной общины исключительно в сторону представления о мистическом Телу Христовом, и в этом представлении обе идеи соединяются. Когда автор Послания к Ефесянам сопоставляет представление о Телу Христовом и рассуждения о Христе и Церкви, он показывает, что первоначальное представление о мистическом Телу Христовом ему уже не свойственно. Он не сознает, что в этом представлении исчерпывающим образом выражено все, что может быть сказано о Церкви, а также о Христе и о Церкви.

Фундаментальное представление мистики ап. Павла — признание сопричастности избранных Христу в единой плоти — наиболее удачно передается оборотами речи, показывающими, что здесь мы имеем дело с переживанием, которое избранные разделяют со Христом. Те же, для кого «со Христом» превращается в «во Христе», удаляются от первоначальной идеи.

Со Христом: «Я сораспялся Христу» (Гал. 2, 19). — «Мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6, 4). — «Если же мы умерли со Христом, то уверуем, что жить будем с Ним» (Рим. 6, 8).

Общение со Христом: «Верен Бог, Которым вы призваны в общении (κοινωνία) Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего» (1 Кор. 1, 9). — «Чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие (κοινωνία) в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых» (Фил. 3, 10—11).

Принадлежность Христу: «Если же вы Христовы, то вы — семя Авраамово» (Гал. 3, 29). — «Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5, 24). — «Вы же — Христовы, а Христос — Божий» (1 Кор. 3, 23). — «Кто уверен в себе, что он Христов, тот сам по себе суди, что как он Христов, так и мы Христовы» (2 Кор. 10, 7). — «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 9).

Быть достигнутым Христом: «Стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус» (Фил. 3, 12).

Облечение во Христа: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27)¹.

Так как выражение «во Христе» встречается наиболее часто, его и считают самым изначальным и пытаются, исходя из него, проникнуть в мистику ап. Павла. Но при этом попадают в тупик. То, что рассматривается как изначальное, на самом деле производно.

Уже то, что наряду с сочетанием «во Христе» встречается еще и «со Христом» и другие обороты, должно было бы обратить внимание исследователя на то, что здесь, возможно, следует искать обобщенное, главное именование представления, скрывающегося за этими различными выражениями. Окончательно на эту мысль должно было навести то, что наряду с сочетанием «мы во Христе» выступает и обратное ему — «Христос в нас». Как же можно было пройти мимо этой проблемы языковой логики и считать эти два взаимопротиворечащих оборота идентичными, даже не ощутив при этом необходимости тщательно интерпретировать подобную идентичность!

Христос в нас: «Дети мои, для которых Я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» (Гал. 4, 19). — «Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?» (2 Кор. 13, 5). — «А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8, 10). — «Возвеличится Христос в теле моем, жизнью ли то или смертью» (Фил. 1, 20). — «Вы ищите доказательства на то, Христос ли говорит во мне; Он не бессилен для вас, но силен в вас» (2 Кор. 13, 3).

Первоначальное представление, общий знаменатель различных способов выражения, — это, следовательно, представление о сопричастности со Христом во плоти, особенным образом обретшей способность к воскресению. Если исходить из этого, то и «Христос в нас», и «мы во Христе» становятся в равной мере понятны.

Выражение «бытие во Христе» — лишь сокращенное обозначение сопричастности мистическому Телу Христову. Поскольку в этом выражении уже не содержится сопричастности отдельного человека вместе со множеством избранных Телу Христову, оно вводило в заблуждение исходивших из него исследователей, соблазняя их объяснять как индивидуальное и субъективное переживание то, что, по Павлу, происходит в верующих как событие коллективное и объективное.

Таким образом, «бытие во Христе» — это самое употребительное, но не самое адекватное выражение единения со Христом. Оно укоренилось как наиболее удобное, и не только из-за краткости, а прежде всего потому, что позволяет употреблять для различных антитез аналогично построенные выражения «во

¹ О том, что «облечение во Христа» — не эллинистическое представление, см. с. 327 и сл.

плоти», «в теле», «во грехе» и «в духе» и тем самым ввести в мистику лаконичный параллелизм.

«Во Христе» антонимично также относительно «в законе». Возможно, что в ряде мест «в законе» стояло первоначально на месте слов «через закон» или «законом» в соответствии с языком Септуагинты, где еврейское *be* передается через *ἐν*. Когда ап. Павел говорит о согрешивших под Законом (Рим. 2, 12) и об оправдании законом (Гал. 3, 11; 5, 4), то сюда привходят и представления о прегрешении и оправдании в состоянии «бытия в законе». «Бытие в законе» дано наряду с «бытием во плоти». Обычно ап. Павел употребляет в этом смысле сочетание «под законом» (Рим. 6, 14; 1 Кор. 9, 20; Гал. 3, 23; 4, 4; 4, 5; 4, 21; 5, 18). Но как параллель к выражениям «во плоти» и «во Христе» он говорит еще и «в законе». Так, в Послании к Римлянам он говорит, что сказанное в законе обращено к тем, кто «в законе» (Рим. 3, 19). Пространственное значение еврейского *be* у него соединяется с инструментальным.

Бытие во Христе: «Мертвые во Христе воскреснут прежде» (1 Фесс. 4, 16) . — «...ища оправдания во Христе, мы... оказались грешниками» (Гал. 2, 17) . — «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5, 6) . — «освященным во Христе Иисусе» (1 Кор. 1, 2) . — «от Него (Бога) и вы во Христе Иисусе» (1 Кор. 1, 30) . — «младенцы во Христе» (1 Кор. 3, 1) . — «(послал к вам) Тимофея, моего возлюбленного и верного в Господе сына» (1 Кор. 4, 17) . — «ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа (1 Кор. 7, 22) . — «А если Христос не воскрес... умершие во Христе погибли» (1 Кор. 15, 17—18) . — «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22) . — «Кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5, 17) . — «чтобы мы в Нем (Христе) сделали праведными пред Богом» (2 Кор. 5, 21) . — «Знаю человека во Христе» (2 Кор. 12, 2) . — «искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3, 24) . — «(почитайте себя) мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (Рим. 6, 11) . — «дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе» (Рим. 6, 23) . — «нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе» (Рим. 8, 1) . — «закон духа жизни во Христе Иисусе» (Рим. 8, 2) . — «так мы, многие, составляем одно тело во Христе» (Рим. 12, 5) . — «(приветствуйте) Андроника и Юнию ...прежде меня еще уверовавших во Христа» (Рим. 16, 11) . — «Приветствуйте Руфа, избранного в Господе» (Рим. 16, 13) . — «всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах» (Фил. 1, 1) . — «и найтись в Нем» (Фил. 3, 9) . — «и мир Божий, который превыше всякого ума, соблюдает сердца ваши и помышления ваши во Христе Иисусе» (Фил. 4, 7) . — «брата возлюбленного... и по плоти, и в Господе» (Филим. 16) . — «Приветствует тебя Епафрас, узник вместе со мною ради Христа Иисуса» (Филим. 23).

Исходя из сочетания «бытие во Христе», можно объяснить и оборот «через Христа» («Христом»), часто употребляемый Павлом.

«Благодаря Бога моего чрез Иисуса Христа» (Рим. 1, 8) . — «Благодарю Бога моего Иисусом Христом» (Рим. 7, 25) . — «мир с Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5, 1) . — «к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5, 21) . — «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1 Кор. 15, 57) . — «к получению спасения чрез Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фесс. 5, 9).

Представление о бытии во Христе настолько захватывает ап. Павла, что он не только считает нужным обосновывать им все, что связано со спасением, но и вообще всякое переживание, чувство, мысль и желание крещеных обозначает как протекающие во Христе. Тем самым слова «во Христе Иисусе» почти как формула сопровождают самые различные высказывания.

Верующий говорит истину во Христе (Рим. 9, 1), знает и уверен во Христе (Рим. 14, 14), чувствует во Христе (Фил. 2, 5), имеет утешение во Христе (Фил. 2, 1), проповедует во Христе (2 Кор. 2, 17; 12, 19), обретает свое «да» или свое «нет» во Христе (2 Кор. 1, 19), приветствует в Господе (1 Кор. 16, 19; Рим. 16, 22), трудится в Господе (Рим. 16, 3, 19, 12), предстоит в Господе (1 Фесс. 5, 12), имеет свободу во Христе Иисусе (Гал. 2, 4), радуется в Господе (Фил. 3, 1; 4, 4; 4, 10), имеет надежду

во Господе Иисусе (Фил. 2, 19), уверен в Господе (Фил. 2, 24), немощен во Христе (2 Кор. 13, 4), все может в Иисусе Христе (Фил. 4, 13), стоит в Господе (Фил. 4, 1), обогащается в Нем (1 Кор. 1, 5), имеет похвалу во Христе Иисусе (1 Кор. 15, 31; Рим. 15, 17; Фил. 1, 26; 3, 3), мудр во Христе (1 Кор. 4, 10), испытал во Христе (Рим. 16, 10), имеет любовь во Христе (1 Кор. 16, 24; Рим. 16, 8), принимает кого-либо в Господе (Рим. 16, 2; Фил. 2, 29), доверяет кому-то в Господе (Гал. 5, 10; Фил. 1, 14), вступает в брак в Господе (1 Кор. 7, 39), «узы мои о Христе сделались известными» (Фил. 1, 13).

То, что содержится в словах почти как формула, при этом отнюдь не мыслится как формула. Для ап. Павла крещеный человек во всех своих жизненных проявлениях определяется через бытие во Христе. Внедренный в телесность Христа, он теряет свое собственное тварное существование и свою природную личность. Отныне он — лишь проявление господствующей в его плоти Личности Иисуса Христа. Нечто подобное утверждается ап. Павлом со всей остротой, когда он пишет в Послании к Галатам: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 19—20).

Таким образом, все бытие, вплоть до повседневного мышления и действий, включается в мистическое переживание. Эта мистика отличается постоянством, предметностью и одновременно твердостью, для которых в иной мистике вряд ли найдутся примеры. Во всяком случае, она устроена совершенно по-иному, нежели эллинистическая, в которую повседневные переживания могут включаться наряду с мистическими и вне всякой связи с ними.

Хотя в языковом представлении мистики ап. Павла доминирует сочетание «во Христе», все-таки из-под него пробивается первоначальное представление о том, что речь идет о совместной причастности избранных и Христа к одной и той же плоти. В особенности явным это становится благодаря обратимости господствующих в мистике отношений. Дело не только в том, что можно заменить оборот «мы во Христе» на «Христос в нас»: на месте сочетания «Христос для нас» может стоять «мы для Христа». Так, Павел дерзает утверждать: «Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4, 11)¹. Следовательно, общение между верующими и Христом имеет значение не только по отношению к верующим, но и по отношению к Самому Христу. Верующие расцениваются как горючий материал, предназначенный для того, чтобы придать дальнейшее распространение смерти и воскресению Иисуса.

Апостол Павел заходит даже столь далеко, что предполагает возможность перенесения мистического переживания с одного из существований, соединенных в Теле Христовом, на другое. Так, он говорит о коринфянах, что они вместе с ним пережили смерть и воскресение в Теле Христовом, и при этом на него воздействовали силы смерти, в то время как в них выступали соответствующие силы жизни. Поэтому он безумен ради Христа, слаб и презираем, в то время как они мудры, сильны и почитаемы во Христе. В своих страданиях он находит утешение, которое помогает ему переносить скорбь. До сих пор исследователи обращали недостаточное внимание на таинственность и важность этого перенесения.

2 Кор. 4, 10—12: «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем. Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей, так что смерть действует в нас, а жизнь в вас».

2 Кор. 13, 9: «Мы радуемся, когда мы немощны, а вы сильны».

¹ Первая часть фразы перекликается с цитатой в Рим. 8, 36: «За Тебя умерщвляют нас всякий день; считают нас за овец, обреченных на заклание».

1 Кор. 4, 10: «Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии».

2 Кор. 1, 5—7: «Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше. Скорбим ли мы, скорбим для вашего утешения и спасения, которое совершается перенесением тех же страданий, какие и мы терпим. И надежда наша о вас тверда. Утешаемся ли, утешаемся для вашего утешения и спасения, зная, что вы участвуете как в страданиях наших, так и в утешении».

Этот текст, который в ином случае допускался бы как изощренный вступительный комплимент Послания, тотчас обретает простоту и проникновенность, как только начинает мыслиться в терминах царящей в мистическом Теле Христовом переносимости, и тем самым получает свой истинный смысл.

Невозможно выяснить, принадлежит ли ап. Павлу эта крайняя формулировка Послания к Колоссянам: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и выполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» (Кол. 1, 24). В любом случае она продолжает мысль 2 Кор. 4, 10—12 и идею заместительства в Послании к Филиппийцам.

Фил. 1, 20: «Возвеличится Христос в теле моем, жизнью ли то или смертью». — Фил. 1, 29: «Вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него». — Фил. 2, 17: «Но если я и соделываюсь жертвою за жертву и служение веры вашей, то и радуюсь и сорадуюсь всем вам».

Тем самым для ап. Павла мистическое Тело Христово — не образ и не представление, возникающее в символических и этических построениях, а природная величина. Только так объясняется то, что страдать может не один Христос за избранных, но и избранные за Христа, как и за других избранных. Эта взаимозаменяемость отношений восходит к естественной связи соответствующих существований в одной и той же плоти и их взаимопереходу. При одностороннем «бытии во Христе» подобные высказывания были бы необъяснимы. В мистике ап. Павла речь идет о совершенно естественном общении Христа и избранных, и основывается оно на том, что «бытие во Христе» соответствует природному «бытию во плоти» и отрицает его.

Насколько естественно мыслится общение с Христом, видно из того, что оно приравнивается к телесному общению между мужчиной и женщиной. Апостол Павел не останавливается перед тем, чтобы употреблять одно и то же слово — взятое в Быт. 2, 24 «прилепиться» (ἀολλῆσθαι) — для телесного общения с женой и с Христом (1 Кор. 6, 16—17). Он представляет себе оба соединения настолько равнозначными, что одно продолжается в другом или вытесняет его. Коль скоро речь идет о нравственном телесном общении между мужчиной и женщиной — в нем продолжается связь с Христом, если же о безнравственном, то связь с Христом уничтожается.

Исходя из мистики естественного единения со Христом, ап. Павел решает вопрос, должны ли верующий супруг или верующая супруга продолжать жить в браке с теми, кто остался неверующим. Он — за сохранение брака, потому что неверующий освящается верующим. Понятие освящения не следует здесь рассматривать в каком-то общем смысле; оно означает, что неверующая сторона благодаря телесному соединению с верующей в этом также сопричастна Христу, в силу его совместно с супругом становится членом «общины святых». Поскольку супруги физически принадлежат друг другу, то неверующий без особых усилий со своей стороны начинает принадлежать Христу и испытывает влияние исходящих от Христа сил смерти и воскресения, готовящих его к бытию во Христе в мессианском Царстве. Точно так же принадлежат к общине святых и дети, произошедшие от такого брака.

1 Кор. 7, 12—14: «Если какой брат имеет жену неверующую и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее. И жена, которая имеет мужа неверующего и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующей, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы».

До сих пор значению этого места для мистики ап. Павла не отдавалось должное. Оно доказывает, что Павел отваживается вывести самые крайние следствия из того, что мыслит общение верующих со Христом как естественно-телесное.

Поскольку соединение со Христом характеризуется как естественное, происходящее по природе, то другое, не сочетающееся с ним соединение естественного характера лишает его силы.

Общение с блудницей — тяжкий грех, поскольку создает соединение, через которое уничтожается соединение со Христом. Ведь невозможно помыслить, что допустимо одновременно состоять в телесном общении с двумя столь противоположными существами. Любой грех — вне тела, и он не столь непосредственно влияет на тот факт, что наше тело принадлежит Господу, а Он — нашему телу.

1 Кор. 6, 13—19: «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела... Разве вы не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак, отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет! Или не знаете, что совокупляющийся с блудницей становится одно тело с нею? ибо сказано: «два будут одна плоть». А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом. Бегайте блуда: всякий грех, который делает человек, есть вне тела; а блудник грешит против собственного тела. Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?»

Далее, общение со Христом нарушается также из-за того, что желают наряду с ним придавать значение плоти, а это не означает ничего иного, кроме того, что можно якобы в одно и то же время быть во Христе и во плоти. Таков тот случай, когда для верующего требуется еще и обрезание. Возлагающие надежды на то, что они благодаря этому осуществляемому над плотью действию вступают в общину избранного народа и тем самым обретают надежду стать сотрапезниками Мессии, по плоти происходящему из евреев, находятся в ослепляющем заблуждении. Считая необходимым изменение природной плоти через обрезание, они утверждают, что эта плоть, невзирая на бытие во Христе, еще сохраняет свое значение. Но можно быть либо только во Христе, либо только во плоти, а не то и другое одновременно. Через обрезание выбирают жизнь во плоти, бытие, подчиняющееся Закону, и тем самым отказываются от жизни во Христе. Если благодаря смерти со Христом верующий «отнимается» у Закона, то в силу того, что он снова подпадает под действие Закона, он тем же порядком «отнимается» у Христа.

Рим. 7, 4—6: «Так и вы, братья мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому. Воскресшему из мертвых... но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились (κατὰ νόμον) от него».

Гал. 5, 4: «Вы оправдывающие себя законом, остались без (κατὰ νόμον) Христа, отпали от благодати».

Кроме того, общение со Христом уничтожается вхождением в общение с бесами. Культовые трапезы в языческих храмах, на которые жертвователи рассылали приглашения своим знакомым, ап. Павел рассматривает по анало-

гии с трапезой Господней. Трапеза означает общение со Христом. Жертвы, поскольку богов нет, в действительности приносятся бесам. Следовательно, жертвенные трапезы ведут к общению с бесами. Общение со Христом и общение с бесами исключают друг друга, поэтому тот, кто принимает участие в идоложертвенной трапезе, утрачивает общение с Христом (1 Кор. 10, 14—21).

1 Кор. 10, 20—21: «Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами. Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую: не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской».

Исходя из своей мистики, ап. Павел формирует идею трех смертных грехов: блуд, принятие обрезания после крещения и участие в идоложертвенных трапезах. В то время как все прочие проступки лишь вредят общению со Христом, эти три его тотчас же уничтожают. А так как достижение воскресения при Втором пришествии Христа осуществляется лишь на основе бытия во Христе, они ведут к смерти.

Каким образом смерть и воскресение со Христом готовят избранных к воскресению до срока или к преобразению?

Для того чтобы правильно понять ап. Павла, не следует приписывать ему то представление о воскресении плоти, которое мы находим у Игнатия, Юстина и в богословии Иоанна. По их мнению, плотское тело благодаря тому, что с ним соединяется дух, получает способность соучастия в непреходящем. Павел мыслит совершенно по-иному. Он различает, с одной стороны, плоть как таковую и, с другой стороны, тело природное и тело преобразенное. В соответствии с этим он предполагает, что душа, то есть неуничтожимая личность индивида, — это нечто телесное, что связано сначала с плотским телом, а затем — с телом славы. Следовательно, возможности, получаемые избранными через смерть и воскресение со Христом, таковы, что душевное тело, определяющее суть человека, приуготовливается к тому, чтобы мгновенно порвать связь с плотским телом и вступить в связь с телом во славе.

Это представление Павла соответствует представлению о смерти и воскресении поздневетхозаветного иудаизма. Здесь также предполагалось, что душа после смерти ведет телесное индивидуальное существование, пусть она при этом спит в «прахе земли» (Дан. 12, 2) или обитает в жилищах, приготовленных в преисподней для пребывания душ умерших. Последнее предположение более принято. По апокалипсису Ездры, уже в этом промежуточном состоянии судьба душ различна. Души безбожников не попадают в покои мира, а должны метаться в мучениях, причем подвергаются семикратному наказанию; праведные живут в мире и переживают семикратную радость.

Семикратное наказание душ злых состоит в том, что они: 1) отвергли закон Всевышнего; 2) уже не могут покаяться; 3) видят воздаяние праведных; 4) узнают о каре, предстоящей им в конце света; 5) видят обиталища, где покоятся в мире души праведных, охраняемые ангелами; 6) должны терпеть мучения, которыми подвергаются уже в этом промежуточном состоянии; 7) впереди видят свое окончательное осуждение на суде Божиим (4 Ездр. 7, 81—87).

Семикратная радость душ праведных такова, что они: 1) сознают, что с честью вышли из борьбы; 2) являются свидетелями наказания блуждающих вокруг душ безбожников; 3) получают хвалу от Бога за их верность закону; 4) обретают уверенность, что будут покоиться до Суда под защитой ангелов; 5) оглядываются назад на свои невзгоды, а впереди видят великолепие непреходящего; 6) ожидают света, в котором воссияют подобно звездам; 7) уверены, что на Суде предстанут перед Богом без страха (4 Ездр. 7, 88—99).

Состояние души в промежуточный период ап. Павел определяет как наготу, что полностью соответствует поздневетхозаветным воззрениям. Душа отри-

нула оболочку плотского тела, а оболочку тела небесного еще ожидает. Так как подобная нагота представляется ему скудным существованием для душ праведников, он считает, что участь тех, кто останется в живых ко времени Второго пришествия Иисуса и тогда тотчас же перейдет из природного бытия в сверхприродное, лучше участи тех, кто тем временем, будучи усопшими, подпадут под эту наготу и связанное с ней сумеречное прозябание. Сам он стремится к тому, чтобы Второе пришествие Иисуса Христа застало его в живых, чтобы он переделся, не будучи перед этим раздет.

2 Кор. 5, 1—9: «Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный. Оттого мы и вздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище, только бы нам и одетым не оказаться нагими. Ибо мы, находясь в этой хижине, вздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощение было жизнью. На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа. Итак, мы всегда благодушествуем; и как знаем, что, водворяясь в теле, мы устранимы от Господа, — ибо мы ходим верою, а не видением, — то мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа. И потому ревностно стараемся, водворяясь ли, выходя ли, быть Ему угодными».

По апокалипсису Варуха (Апок. Вар. 49—51), все мертвые прежде встают в своем первоначальном облике, чтобы им узнать друг друга. После этого происходит Суд, в результате которого одни преобразуются в ангелоподобных существ, другие получают безобразные обличья. Это относится к общему воскресению мертвых; ведь апокалипсис Варуха и вместе с ним поздневетхозаветная эсхатология знают лишь одно это воскресение.

По-иному мыслит ап. Павел воскресение почивших во Христе при Втором пришествии Иисуса. Он дает им уже при воскресении облечься телом славы. Именно это он имеет в виду, когда пишет в первом Послании к Коринфянам, что мертвые во Христе воскресают нетленными (*ἄφθαρτοί*), в то время как оставшиеся в живых преобразуются (1 Кор. 15, 52)¹. Мертвые во Христе отличаются от обычных мертвецов именно тем, что для них после воскрешения уже не решается, войдут ли они в славу или же войдут в вечную погибель. Их участь установлена заранее. Кроме того, они уже приготовлены (благодаря сопричастности к преображенному Телу Господню) к принятию предназначенного им тела славы и тем самым вполне могут воскресать уже в этом теле.

То, что Павел определяет погребенное плотское тело как семя, из которого выходит нетленное (1 Кор. 15, 42—44), также свидетельствует в пользу того, что для умерших во Христе, о которых он говорит, он ожидает воскресения уже во славе.

Однако по отношению ко всеобщему воскресению из мертвых даже и Павел не может предположить, что умершие сразу же являются в теле славы. Только на Суде, которому они подлежат как воскресшие, решается, обретут ли они тело славы или уродливое обличье, в котором вынуждены будут претерпевать позор вечной кары.

Само собой разумеется, что у ап. Павла воскрешению подлежат все человеческие существа, когда бы то ни было жившие на земле, кроме тех, кто жил во Христе при Втором пришествии Иисуса и поэтому вступает в бытие воскресших через преображение. Мертвые во Христе воскресают при Втором пришествии Иисуса, все другие — во время всеобщего воскресения после мессианского Царства.

Для того чтобы воскреснуть, все они должны сначала умереть. Следовательно, ап. Павел должен предположить, что на Суде, который происходит при

¹ Хотя ап. Павел в 1 Кор. 15, 52 буквально говорит о мертвых вообще, фактически он, как и в 1 Фесс. 4, 16 и в 1 Кор. 15, 23 имеет в виду лишь умерших во Христе; см. с. 303.

начале мессианского Царства, все еще находящиеся в живых, коль скоро они не относятся к числу сущих во Христе, будут преданы смерти. Неясно, определяется ли этим уже, что на Страшном суде, для которого они позднее воскреснут, они будут осуждены на вечное проклятие. Можно думать, что некоторые из них достигнут вечного блаженства, хотя они и утратили блаженство мессианское. Теоретически примером такого рода могут считаться избранные последнего поколения людей, которых не достигла благая весть Христа и у которых тем самым не было возможности осуществить свое избранничество через бытие во Христе. Они, возможно, утрачивают преимущества людей последнего поколения, но не вечное блаженство.

Напротив, точно установлено, что причастные к мессианскому блаженству вместе с тем обладают уже безоговорочным правом на вечное.

Интересно, что при первой попытке соединения идеи воскресения с эсхатологией, предпринятой в Ис. 24—27, предполагается воскрешение не всех, а только тех, к которым Бог благоволит.

Ис. 26, 14: «Мертвые не оживут; рефаимы не встанут; потому что Ты посетил и истребил их, и уничтожил всякую память о н и х ». — Ис. 26, 19: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе».

Здесь идея воскресения соединяется с идеей сохранения праведников в бедствиях конца. К праведникам, уцелевшим при гибели народов, присоединяется сонм тех, кто был пробужден от смерти ради Царства (Ис. 26, 7—21).

В книге Даниила речь также идет только о том, что многие из тех, кто спит во прахе земном, воскреснут. Но здесь уже есть предпосылка идеи Суда над воскресшими, поскольку одним воскресение приносит блаженство, другим — мучения.

Дан. 12, 2: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление».

Коль скоро идея воскресения однажды соединяется с эсхатологической идеей таким образом, что предполагается Суд над воскресшими, то дальнейшее развитие понуждает думать, что все умершие воскреснут, чтобы принять свою участь. Эта мысль последовательно проводится в апокалипсисах Еноха, Варуха и Ездры, а также в апокалиптических представлениях Иисуса и Павла.

Слова ап. Павла об «облечении в небесное жилище» (2 Кор. 2—3) и об облечении в непреходящее и бессмертное (1 Кор. 15, 53—54) находят полное и совершенное объяснение исходя из доступного ему поздневетхозаветного воззрения, согласно которому душа, мыслимая телесно, совлекает с себя со смертью плотскую телесность и отныне в состоянии наготы ожидает телесности небесной. Тем самым нет необходимости привлекать для объяснения эллинистические воззрения. Они от этого не станут понятнее, нежели являются сами по себе, но скорее затемнятся. Единственный допустимый комментарий к представлениям ап. Павла о смерти и воскресении — это апокалипсисы поздневетхозаветного иудаизма (Еноха, Варуха и Ездры).

То, что рассматриваемые воззрения сами по себе не были по происхождению еврейскими, а заимствованы вместе с идеей воскресения из парсизма и восточных религий в о о б щ е , — особая тема. В распоряжение ап. Павла они поступили из еврейской традиции, и у него нет потребности углублять или расширять их с помощью сведений о смертности и бессмертии, позаимствованных в окружающем эллинистическом мире.

Поскольку бытие во Христе уже означает сопричастность небесной плоти, хотя до поры и скрытую, Павел вправе обозначить его как облечение во Христа.

Гал. 3, 27: «все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облечлись».

Рим. 13, 14: «облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа».

Следовательно, для объяснения этого облечения во Христа можно не упоминать, что участник таинств Изида, освящаясь после своего пережитого в мистерии странствования по нижнему миру и небесным пространствам двенадцатью одеяниями, напоследок, одетый в небесную одежду, предстает перед общиной и почитается ею как бог (Апулей. *Метаморфозы*, XI, 23 и сл.). Мысль ап. Павла в корне отличается от всех эллинистических представлений, которые искали своего воплощения в подобном театральном действе: у него речь идет о коллективном и длительном переживании, которое к тому же постижимо лишь исходя из воззрений на мистическое Тело Христово. Избранные таинственным образом совместно и постоянно принимают преображенное Тело Христово. Акт, которым оно им сообщается — крещение, — проходил без всякой помпы, связанной с подобным переодеванием.

Во втором Послании к Коринфянам (2 Кор. 5, 1—9) ап. Павел, согласно поздневетхозаветной традиции, представляет смерть как раздевание и желает себе избежать этого состояния, подвергнувшись преображению плоти, переходу из природного бытия в сверхприродное. Совершенно иное он говорит в Послании к Филиппийцам. Здесь для него смерть не означает начала жалкого промежуточного существования. Скорее он ждет того, чтобы через смерть сразу войти в бытие во Христе. И если бы его пребывание во плоти не было нужно общине, то он бы с охотой немедленно же простился с миром.

Фил. 1, 21—24: «Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение. Если же жизнь во плоти доставляет плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня и то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас».

Как объяснить этот переворот в отношении к смерти?

Делались попытки предположить, что в период Послания к Филиппийцам ап. Павел уже не ожидал вскорости Второго пришествия Иисуса, как это было прежде, и в соответствии с этим начал считаться со смертью верующих как с нормой. Для того чтобы лишить горечи смерть, предстоящую, таким образом, всем, он с помощью эллинистически-индивидуалистического мышления выработал в себе уверенность в том, что каждый умерший во Христе тотчас же после своей смерти обретает образ бытия воскресших и благодаря восхищению попадает на небо ко Христу. Согласно более ранним предположениям, все усопшие во Христе должны вместе воскреснуть при Его Втором пришествии и подняться на облака Ему навстречу.

Это объяснение как минимум недостаточно потому, что утверждает, будто в Послании к Филиппийцам ап. Павел менее уверен в скором Втором пришествии Иисуса, нежели раньше. Против этого говорит уже одна только фраза: «Господь близко» (Фил. 4, 5), а также основывающееся на этой уверенности «радуйтесь» (Фил. 4, 4)¹. Если принять это во внимание, то невозможно понять, почему такая надежда на мгновенное и индивидуальное воскресение обязательно должна быть чем-то эллинистическим и оказывать здесь свое влияние наряду с эсхатологией. Что эллинистического в представлении о восхищенности ко Христу?

Гораздо естественнее выглядит объяснение этой надежды на воскресение и восхищение как перенапряженности надежды на воскресение, произрастающей из мистики бытия во Христе.

¹ О неугасающей живости эсхатологического ожидания в Послании к Филиппийцам см. с. 277.

Следует исходить из констатации того, что Павел в Фил. 1, 21—26 говорит лишь о том, чего он ожидает для себя. Он не занимается построением нового учения о смерти и воскресении, которое отменяло бы существующее доселе, а лишь выражает особую надежду, питаемую им на основе его самоосознания и касающуюся той особой смерти, что, возможно, выпадет на его долю. Он ведь должен считаться и с тем, что его заточение может завершиться мученической смертью. Именно в этом случае он ожидает того, что вознесется ко Христу, тотчас же воскреснув.

Итак, учение ап. Павла о смерти и воскресении не претерпевает изменений. Он лишь ожидает, опираясь на самосознание, что в случае мученической смерти ему выпадет особого рода воскресение.

Сколь сильно влияет на эти его мысли ожидание возможного смертного приговора, видно из того, что он расценивает такой приговор как жертву, приносимую им за свою ошибку.

Фил. 2, 1 : «Но если я и соделываюсь жертвою за жертву и служение веры вашей, то радуюсь и сораднуюсь всем вам».

Итак, в своем самосознании, всю силу которого невозможно себе представить, ап. Павел ожидает, что ему выпадет то же, что и Еноху, Илию, Ездру и Варуху. Возможно, что экстатическое переживание «в теле ли... вне ли тела» того, как он был восхищен до третьего неба и в рай (2 Кор. 12, 2—4), способствовало возникновению у него надежды быть восхищенным ко Христу.

Это восхищение, упоминающееся во втором Послании к Коринфянам как случившееся 14 лет назад, в период Послания к Филиппийцам, отстоит тем самым уже на 20 лет. Однако из того, что он, борясь за свое апостольское достоинство, начинает о нем говорить и расценивает его как единственное в своем роде отличие, в силу которого уже должно воспоследовать уравнивание его в правах с первоапостолами, если и не признание его перед ними преимущества, — очевидно то значение, какое для него постоянно сохраняет этот эпизод. В рай помещен при своем вознесении Енох (Ен. 60, 8; 70, 3). Следовательно, опыт ап. Павла сопоставим с опытом этого древнего благочестивца, и его устремления направлены туда, где пребывает тот! Кому из апостолов выпадало такое!

Из-за того что апостольское достоинство Павла было подвергнуто сомнению, его самосознание укрепилось, защищаясь. Это самосознание дает ему надежду на воскресение, которое произойдет тотчас же после смерти и будет связано с вознесением ко Христу. Эсхатологическая мистика позволяет ему так думать. Ведь он предположил относительно мертвых во Христе, что они, будучи теми, кто уже прошел со Христом через смерть и воскресение, не воскреснут подобно другим мертвым, но, пробудясь от смертного покоя, тотчас же обретут непреходящую телесность и так вознесутся в воздухе навстречу Иисусу (1 Фесс. 4, 17). Следовательно, идея вознесения к Иисусу сама по себе уже содержится в представлении о воскрешении умерших во Христе. Павел, сознающий, что уже пережил единственным в своем роде образом смерть со Христом и вознесение на небо, может поэтому (тем более что ему, возможно, предстоит жертвенная смерть) прийти к ожиданию более предпочтительного воскресения, нежели то, которое ожидает других умерших во Христе. Так у него возникает надежда на то, что в случае мученической смерти он тотчас же будет в состоянии индивидуального воскрешения восхищен туда, где находится Христос. Эта надежда тешит его в тюрьме. Но его чувство реальности оказывается сильнее. В вопросе о том, предопределил ли ему Бог смерть или свободу, в конечном итоге снова и снова доминирует убежденность в последнем, так как пребывание во плоти необходимо для общины. Таким образом, ап. Павел с заветным ему Богом жизненным мужеством смотрит на освобождение из за-

точения и на возврат к общине и продолжает ожидать своего преобразования при Втором пришествии Иисуса.

Фил. 1, 24—26: «Оставаться во плоти нужнее для вас. И я верно знаю, что останусь и пребуду со всеми вами для вашего успеха и радости в вере, дабы похвала ваша во Христе Иисусе умножилась через меня при моем вторичном к вам пришествии».

Апостол Павел не излагает проблемы, необходимо вызвавшие его мистику, и общие представления, на которых она основывается, точно так же, как и вообще не развивает последовательно учение о бытии во Христе, а преподносит тезисы этого учения как нечто само собой разумеющееся. Но за словами, излагающими его мистику, стоят проблемы, ее вызвавшие, и фундаментальные представления, на базе которых она выросла, причем с такой отчетливостью, что эти проблемы можно увидеть с любой дистанции: нужно только набраться мужества и захотеть понять эту мистику с позиций эсхатологического ожидания, не считая, что она неизбежно должна быть более или менее эллинистической.

Бесспорно, Павел мог через греческий язык впитать идеи эллинизма и они могли оказать влияние на его мистику, даже если большая часть того, что до сих пор приводилось из эллинистической литературы для объяснения мира идей Павла, не проливает на этот мир ожидаемого света. Но наверняка известно, что эту мистику как целое нельзя наскоро составить из эллинистических идей; ее можно понять только исходя из эсхатологии. Интерпретация, базирующаяся на эсхатологии, в любом отношении превосходит интерпретацию, основанную на эллинизме. Она способна представить мистику ап. Павла как стимулированную эсхатологией и, следовательно, необходимую; она показывает, каким образом самые различные утверждения могут вытекать из одного-единственного базового представления; она проясняет происхождение представления о мистическом Теле Христовом, перед которым беспомощна эллинистическая интерпретация; она дает возможность вывести из нее воззрение на «бытие во Христе», для которого в рамках эллинизма невозможно отыскать удовлетворительных параллелей; она может объяснить естественный характер общения со Христом и реальность умирания и воскресания с Ним; она помогает понять, почему у ап. Павла нет представления о повторном рождении, а новое состояние понимается исключительно как полученное загодя воскресение.

Далее, благодаря ей понятны: связь этой мистики с предопределением; та особенность, что бытие во Христе — это не субъективное, а коллективное переживание; отсутствие символического; тот факт, что вся жизнь верующего вплоть до повседневных проявлений мыслится как протекающая во Христе; возможность того, что результат проявляющейся в избранных смерти Христовой переносится на других и явлен в них как жизнь Христова. Тем самым как вся мистика ап. Павла в целом, так и ее отдельные черты несравнимо успешнее объясняются через возведение к эсхатологии, нежели через возведение к эллинизму.

Убедительность эсхатологического толкования проявляется также и в том, что оно проливает новый свет на проблему Павла и Иисуса и решает ее гораздо более удовлетворительным образом, чем это делалось до сих пор. Оно способно показать, что у Павла гораздо больше общего с Иисусом, чем обычно принято считать. К тому же оно проясняет, почему он был вынужден создать собственное учение. Теория отпадения Павла от Иисуса, без которой не обходится эллинистическая и полуэллинистическая интерпретация его мистики, при эсхатологической интерпретации становится беспредметной.

У эсхатологического объяснения есть еще одно преимущество, состоящее

в том, что оно показывает естественную связь ап. Павла с первохристианством. Оно делает понятным в их взаимосвязи и то, что у него с первохристианством общего, и то, в чем он выходит за его рамки, показывая, что единственной предпосылкой его мыслей были эсхатологические верования первой общины, однако его мышление позволило ему сделать такие выводы, на которые невозможно обычное размышление.

Однако решающим оказывается то, что эсхатологическая интерпретация в состоянии представить мистику ап. Павла как нечто такое, что было необходимым из-за вопроса о спасении. Здесь, как и в других случаях, существенно, что подлинное объяснение получает лишь то, что понимается как необходимое.

Насколько же неправы те, кто не желают признавать ап. Павла мыслящим логично и проповедуют как высшую мудрость, что у него якобы нет системы! Он мыслит логически, и его мистика — законченная система. Пусть в изъяснении и использовании Писания он движется по законам скачкообразной логики раввинов, но в мистике его движение отличается последовательностью, которая в силу своей простоты и ясности необходимо присуща мышлению как таковому. Его парадоксальное утверждение о том, что пребывающие во Христе лишь выглядят природными людьми, а на самом деле должны считаться уже умершими и воскресшими, нельзя отвергнуть, коль скоро придаешь двойному факту смерти и воскресения Иисуса ту ценность для эсхатологического ожидания, которой этот факт действительно обладает для эсхатологии.

Понимаемый с эсхатологических позиций, ап. Павел — мощный стихийный мыслитель, единственный, кто постиг своеобразие промежутка времени между воскресением и Вторым пришествием Иисуса и попытался решить проблему промедления этого Второго пришествия. Поскольку все его представления и все мышление коренятся в эсхатологии, то тех, кто дает себе труд объяснять его исходя из эллинизма, уместно сравнить с таскающими воду в дырявых сосудах издалека, чтобы полить сад, лежащий у источника.

Подобно тому как пряжа паука являет нам чудесное по простоте образование, пока она натянута между держащими ее нитями, но превращается в спутанный клубок, как только ее от этих нитей освобождают, точно так же и мистика ап. Павла есть нечто чудесное по простоте, пока она впряжена в эсхатологию, и превращается в спутанный клубок, коль скоро ее оттуда вырывают.

VII. Страдание как проявление смерти со Христом

На основании своей мистики ап. Павел должен утверждать смерть и воскресение даже в тех случаях, когда и то и другое неочевидно. Но он может сослаться на их признаки. Смерть, которую верующий переживает со Христом, является как страдание, искажающее его жизнь. Состояние воскресения в ходе его становления обнаруживает себя в наличии Духа как сверхприродного жизненного принципа. Умаление природной жизни и проявление в ней сверхприродной выступают тогда для знания, наблюдающего суть вещей, как исходные пункты процесса вытеснения природного статуса бытия сверхприродным.

Исходя из этого, Павел расценивает всякое страдание как смерть и таким образом его и обозначает. Так объясняется то, что идея страдания со Христом либо переходит у него в идею соумирания с Ним, либо чаще всего просто вытесняется последней. Здесь ощутимо сказывается различие между богословием ап. Павла и другими богословскими учениями. В первом Соборном Послании ап. Петра — чьему бы перу и какому бы времени оно ни принадлежало — больше говорится о страдании и о страдании со Христом, нежели во всех

Посланиях ап. Павла, вместе взятых. Однако идея смерти со Христом в нем не встречается.

1 Петр. 1, 6—7: «О сем радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений, дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытанного золота». — 1 Петр. 1, 11: «Христовы страдания и последующую за ним славу». — 1 Петр. 2, 20—21: «Но если, делая добро и страдая, терпите, это угодно Богу. Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его». — 1 Петр. 3, 14: «Но если и страдаете за правду, то вы блаженны». — 1 Петр. 4, 1: «Итак, как Христос пострадал за нас плотию, то и вы вооружитесь той же мыслью: ибо страдающий плотию перестает грешить». — 1 Петр. 4, 13: «Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явлении Его славы возрадуетесь и восторжествуете». — 1 Петр. 4, 16: «А если (страдаешь) как Христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь». — 1 Петр. 4, 19: «Итак, страждущие по воле Божией да предадут Ему как верному Создателю души свои». — 1 Петр. 5, 9: «Зная, что такие же страдания случаются с братьями вашими в мире». — 1 Петр. 5, 10: «Бог же всякой благодати... Сам, по кратковременном страдании вашем, да совершит вас».

Лишь в очень немногих местах ап. Павел говорит исключительно о страдании со Христом.

2 Кор. 1, 5: «Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше». — Рим. 8, 17: «Сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться». — Рим. 8, 18: «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас».

Как бы следуя некоему внутреннему побуждению, ап. Павел обычно позволяет мыслям о страдании переходить в мысли о смерти. В Фил. 3, 10—11 он говорит об общности страданий со Христом, но тотчас же прибавляет, что в этом он сообразуется Его смерти. В Рим. 8, 35—36 перечисление страданий заканчивается цитатой: «За Тебя умерщвляют нас всякий день» (Пс. 43, 23). В 2 Кор. 1, 8—10 Павел повествует о своем спасении из тяжелой скорби в Азии как о спасении от смерти Богом, воскрешающем мертвых. В 2 Кор. 4, 8—12 он истолковывает свое притеснение как перенесение на свое тело смерти Иисуса. Чрезвычайно характерен стих 2 Кор. 11, 23. Здесь, желая завершить перечисление тягот и опасностей, от которых он уберется, упоминанием об опасностях смертельных, он употребляет для этого слово «смерть», бессмысленное множественное число которого (ἐν θανάτοις) сам же и образует для этой цели!

Однако, как правило, он не идет окольными путями рассуждений о страдании и говорит просто о смерти там, где, повинувшись голосу разума, должен бы говорить всего лишь о страдании. Для завершения парадоксальности он выражает идею смерти и в словах о распятии и погребении.

«Я каждый день умираю» (1 Кор. 15, 31)¹. — «Мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6, 4). — «Если же мы умерли со Христом» (Рим. 6, 8). — «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха» (Рим. 6, 11). — «Мы умерли для греха» (Рим. 6, 2). — «Так и вы, братья мои, умерли для закона телом Христовым» (Рим. 7, 4). — «А если Христос в вас, то тело мертво для греха» (Рим. 8, 10). — «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса» (2 Кор. 4, 10). — «Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса» (2 Кор. 4, 11). — «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6, 14). — «Я сораспялся Христу» (Гал. 2, 19). — «Никто не отягощай меня, ибо я ношу язвы (стигматы — στίγματα) Господа Иисуса на теле моем» (Гал. 6, 17).

Эти язвы (стигматы) суть, собственно, клейма, которые показывали принадлежность раба

¹ Эту значительную мысль Карл фон Вайцзеккер не отважился передать в своем известном переводе Нового Завета, заменив ее на «смерть каждый день передо мною».

или животного их владельцу. Знак принадлежности Христу — страдание. Следовательно, Гал. 6, 17, как и 2 Кор. 4, 10 говорят о том, что Павел носит на себе мертвость Христа. Возможно, что под стигматами он подразумевает и шрамы, которые наверняка остались у него после неоднократных бичеваний. Возможно, он стремится высказать, что в некотором роде уже распят с Иисусом и что его следует считать как того, на ком видны следы распятия. Будучи уже распятым точно так же, как Христос, он вправе ожидать, что ему не будут доставлять дальнейших мучений, хотя он все еще существует в образе природного человека.

К утверждению ап. Павла о том, что он носит на себе язвы (стигматы) Иисуса, восходит, как мы знаем, феномен зримых кровоточащих ран на руках и ногах, представленный у ряда людей с аномальной чувствительностью. Такие раны (известные по изображениям) действительно могут образоваться в результате вазомоторного возбуждения благодаря их интенсивному представлению и сознательному или бессознательному стремлению также стать причастными к стигматизации Павла. Тем самым то, что Павел выразил образно, здесь становится реальностью.

Преподнося захватывающую мысль о единении в смерти со Христом, ап. Павел выражает воззрение, происходящее исключительно из эсхатологии, возвещенное Христом и принятое первыми христианами, и притом в той форме, которую оно логическим образом должно было принять в силу смерти и воскресения Иисуса.

Вплоть до отправления двенадцати апостолов на проповедь Иисус учит, что должно страдать с Ним и быть верным до смерти для того, чтобы быть признанным Сыном Человеческим как сопричастник мессианского Царства¹. Каких преследований Он ожидает для Себя и для верящих в Царство, показано в общей картине предмессианских бедствий. Так как эти бедствия заставляют себя ждать, то позже Он приходит к убеждению, что Бог принимает добровольно взятую Им на себя смерть как искупление избранных и что тем самым они освобождаются от скорбей². Так как эту мысль Он хранит как тайну и говорит об этом лишь намеками, первые христиане понимают в Его смерти лишь то, что это было искупление, позволяющее войти в Царство, и что избранные через крещение получают отпущение грехов на Суде. Между тем преследования и скорби продолжают; собственно говоря, лишь теперь они и разразились. Поэтому первоначальная идея, с которой Иисус пошел на смерть, потеряла свою значимость перед лицом действительности — если только эта идея вообще была понята. А мысли о предмессианских бедствиях устояли. В их русле верующие воспринимают воздвигнутые на них гонения. Поэтому они естественным образом связывают свои страдания со страданиями Иисуса, поскольку Его страдание также событийно относится к предмессианским гонениям. Переносимые ими страдания принадлежат Его страданиям и продолжают их. Пусть даже первые христиане во всем остальном придерживаются позиции ожидания, но в их концепции страдания все же присутствует мистический элемент, мотив общения со Христом, — и они страдают с Ним, тем более что разделяют представление о предмессианских бедствиях.

В раннем христианстве идея преемственности в страдании наряду с идеей страдания, разделенного с Христом, почти не встречается. Верующий расценивает свое страдание как включенное в великие скорби, которым противоборствующие Богу силы по Его попущению подвергают участников царствования Мессии — и Его самого, и Его избранных, — чтобы они, гонимые, исповедовали свою верность Богу и приобрели право на славу грядущего мира³. Предметная соотнесенность этого страдания со страданием Иисуса Христа не нарушается даже временной разграниченностью. Даже унижение, которое было претерпеваемо до появления Иисуса, может оказаться связанным с Его униже-

¹ См. с. 279—282.

² О воззрении Иисуса на Свои страдания и смерть см. с. 279—282.

³ О гонениях перед концом света см. с. 293—295.

нием. В Послании к Евреям Моисей, отклонивший возможность называться сыном дочери фараона, чтобы разделить судьбу своего народа, восхваляется за то, что он с предвосхищающей верой «поношение Христово почел большим для себя богатством, нежели Египетские сокровища» (Евр. 11, 24—26).

Лишь в немногих новозаветных текстах высказывается мысль о преемственности страдания.

1 Петр. 2, 21: «Ибо вы к тому [к страданию] призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его».

1 Петр. 4, 1: «Итак, как Христос пострадал за нас плотию, то и вы вооружитесь тою же мыслью».

Евр. 13, 12—13: «То и Иисус, дабы освятить людей Кровию Своею, пострадал вне врат. Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание».

В первом Послании ап. Петра появляется идея преемственности страдания наряду с идеей общего страдания. У ап. Павла ее вообще нет.

Первое Послание Петра построено на представлении о совместных страданиях верующих и Христа; к этому же представлению, так или иначе, восходят многие высказывания о страдании в Соборных Посланиях, в Откровении и в трудах Отцов апостольского века. Это представление изначально выступает исходным коррелятом к представлению об искупительной смерти Иисуса. Вся позднейшая догматика не в состоянии дать логичный и удовлетворительный ответ на вопрос, каким образом могло переходить на других то, что завоевал в Своем страдании Иисус. Она не в силах достаточным образом обосновать единение, требующееся для такого перенесения, так как для этого в ее распоряжении имеются лишь понятие веры и понятие Церкви, утратившие первоначальную жизненность своего содержания. Однако раннему христианству знакома и живая, зримо выступающая связь страданий Христа и верующих. То, что Он обрел в страданиях, переходит на тех, кто Его страдания разделяет. В этом представлении о разделении страданий Христовых, которое было заложено в идее предмессианских гонений и предсуществующей Церкви и сохранило свою живость благодаря действительно имевшим место преследованиям, коренится вся непосредственность первохристианской веры в отпущение грехов. Исполнившись этого духа, автор первого Послания Петра учит, что тот, кто страдает во плоти, свободен от греха (1 Петр. 4, 1). Этому соответствует стихийная мысль ап. Петра, крошущаяся за тезисами об оправдании верою, согласно которой умерший во Христе свободен от греха.

1 Петр. 4, 1—2: «Страдающий плотию перестает грешить, чтобы остальное во плоти время жить уже не по человеческим похотям, но по воле Божией».

Смысл этого текста не в том, что его плоть умерщвляется страданием, так что он не испытывает соблазна грешить, но подразумевается, что оставление греха — это отпущение, впоследствии из-за искупительной силы страдания.

Согласно Псалмам Соломона, страдание тоже обладает силой сжигать грех.

Пс. Сол. 13, 10: «Ибо Господь бережет Своих верных и сжигает их преступление наказанием».

Пс. Сол. 18, 4—5: «Кара Твоя нисходит на нас как на Первородного Сына, и Ты отводишь покорные души от заблуждения по неведению. Боже, очисти Израиль ко дню исцеляющей благодати, ко дню избрания, когда его Помазанник придет к славе».

То, что страдания изжигают грех, выражается также в представлении о страдающем Рабе Господнем (Ис. 53); ведь Он страдает, чтобы другие не претерпели за свои злые деяния.

Так как ап. Павел помещает смерть на место страдания, он приходит к следующему высказыванию (Рим. 6, 7): «Ибо умерший освободился от греха (δεδικαιώται)». Как показывает контекст (Рим. 6, 4—11), он имеет в виду умирание со Христом.

Как кажется, в одном отрывке у Игнатия Антиохийского искупительное значение страдания

не признается. В его Послании к Римлянам (Игн. к Рим. 5, 1) он в связи со страданиями, которые претерпел от своих стражей, говорит: «Между этими невеждами я лучше обучился, но не был тем оправдан». Кротость мученика говорит его устами. Имея в перспективе диких зверей в Риме, он хочет сказать, что претерпеваемые им доселе обиды он еще не причисляет к страданиям, обладающим искупительной силой, что и выражает, говоря, что лишь теперь он становится учеником (Игн. к Рим. 5, 3).

Кроме того, его «но не был тем оправдан» вытекает из реминисценций к 1 Кор. 4, 4: «ибо хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь».

Общение со Христом в страдании и смерти решает проблему греха после крещения. Согласно воззрениям первых христиан и ап. Павла, искупительная смерть Христа все же не обеспечивает отпущение грехов заранее, но в крещении достигается лишь разрешение от прежних грехов. Искупление последующих прегрешений достигается одним только страданием со Христом, и отныне это воззрение сохранит стойкость на все то время, пока существует эсхатологическое ожидание и связанное с ним представление о предмессианских бедствиях. Когда же верующие утрачивают надежду на то, что претерпеваемые ими гонения — это бедствия перед приходом Мессии и что, следовательно, они страдают вместе с Иисусом Христом, тотчас же возникает проблема возможности отпущения грехов после крещения: в форме вопроса о втором покаянии... возникает, чтобы никогда не обрести удовлетворительного решения.

Идея причастности к искуплению, достигнутому Христом, непосредственно связана с изначально соотношенной с ней идеей общности со Христом в страдании и понимается лишь в этой связи. При крушении этой идеи учение об отпущении грехов вступает в стадию неясности и в конечном итоге как в католицизме, так и в протестантизме становится чем-то совершенно отличным от того, чем оно было у первых христиан.

Итак, идея совместного страдания со Христом не восходит к ап. Павлу, как это неоднократно считалось, а непосредственно задана представлением о предмессианских бедствиях. Павел вполне разделяет эту идею с Иисусом и с первыми христианами, но в соответствии со своей мистикой возводит ее до уровня идеи смерти со Христом. Если следовать ему, то после смерти и воскресения Иисуса должны прекратиться предмессианские гонения, ведь мессианское время уже наступило. И тогда остается лишь расценить страдание как смерть со Христом.

А поскольку столь велико стремление рассматривать страдание как эквивалент смерти, ап. Павлу следует ожидать, что те, кому мысль о страдании со Христом близка, поймут и примут ее и в такой ее по необходимости доведенной до крайности форме, как мысль о единении в смерти.

Логика мистики ап. Павла вынуждает его расценивать страдание как форму проявления смерти со Христом. Преизбыток страдания, выпавший на его долю с того времени, как он исповедует Христа, способствует развитию его мысли в сторону этого представления.

Многочисленные попытки предположить, что учение ап. Павла следует объяснять исходя из уникального опыта его обращения. Считалось, что его мистика общепонятным способом выражает данный опыт. Но если его учение действительно несет на себе следы своеобразия его личных переживаний, то здесь следует говорить не столько о видении Христа по дороге в Дамаск, сколько о том факте, что собственное его существование, посвященное Христу, действительно может быть понято им как заклятие на смерть. В Посланиях он почти не возвращается к особенностям своего обращения, но чаще всего говорит о своих тяжких и многообразных страданиях. Здесь, по его собственному свидетельству, и кроется тот опыт, который он обобщает в своем учении.

Деяния апостолов сообщают лишь о части выпавших ему тягот. И сколько же их здесь! В Дамаске, сразу же после обращения, он ускользнул от иудеев и от

этнарха царя Ареты, которые хотели его уничтожить, лишь благодаря тому, что ночью был спущен в корзине с городской стены (Деян. 9, 23—25; 2 Кор. 11, 32—33). Затем в Иерусалиме его смерти жаждали иудеи-эллинисты, поэтому братья направили его в Кесарию, откуда он отправился в Тарс (Деян. 9, 29—30).

Во время первого миссионерского путешествия он по высказанному иудеями обвинению был изгнан из Антиохии Писидийской (Деян. 13, 50—51). В Икони он вынужден бежать от побивания камнями (Деян. 14, 5—6). В Листре его побили камнями, и толпа, сочтя его мертвым, выволокла тело из города (Деян. 14, 19—20).

Во время своего второго миссионерского путешествия он был брошен в темницу в Филиппах римскими властями после жестокого избиения (Деян. 1, 2—24). Из Фессалоники вынужден был бежать от подстрекаемой иудеями толпы (Деян. 17, 5—9). Такая же судьба постигла его затем в Верии (Деян. 17, 13—14). В Коринфе его приволокли к проконсулу Галлиону, брату философа Сенеки, который, однако, не захотел иметь ничего общего с религиозными распрями иудеев (Деян. 18, 12—17).

Во время третьего миссионерского путешествия мятеж против него поднимается в Ефесе (Деян. 1, 23—20, 1). В Коринфе он не может исполнить свой план, отправившись на корабле в Сирию, потому что иудеи злоумышляют против него (возможно, они хотели осуществить покушение во время посадки или в море), и вынужден, ведомый и охраняемый сопровождающими его братьями, избрать сухопутный маршрут через Македонию (Деян. 20, 3). Затем в Иерусалиме толпа, возбужденная малоазийскими иудеями, хочет убить его перед храмом. От этого его спас тысяченачальник римской стражи. Однако это спасение — начало заключения, ведущего к смерти (Деян. 21, 27—35).

Но полное представление о его страданиях мы получаем только из Посланий. В Ефесе он сражался с людьми, как со зверями.

1 Кор. 15, 32: «По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями (*κατά ἄνθρωπων ἐπιτιμῶν*) в Ефесе, какая мне польза?»

Здесь не может иметься в виду настоящая битва со зверями. Если бы ап. Павел был приговорен к этому как мятежник, то вместе с тем утратил бы и римское гражданство. Однако при аресте в Иерусалиме он все еще его сохраняет. Следовательно, он, скорее всего, говорит о том, что люди в Ефесе вели себя по отношению к нему, как дикие звери. Имеется ли при этом в виду другой мятеж, нежели мятеж Димитрия (Деян. 19, 23—21, 1), когда он, по свидетельству Деяний апостолов, не подвергался насилию со стороны народа?

Очевидно, не без влияния ап. Павла Игнатий говорит о битве со зверями, в которой он участвовал в пути, будучи заключенным. К Рим. 5, 1: «От Сирии до Рима выдерживаю я битву со зверями, на воде и на суше, ночью и днем, прикованный к десяти леопардам, то есть к команде солдат, которые становятся даже еще хуже от хорошего обращения».

Нужно учитывать еще и то, что слова Павла следует понимать не буквально, а в ирреальном наклонении. «По рассуждению человеческому, когда бы я боролся со зверями в Ефесе, какая мне была бы польза?» Таким образом, здесь может таиться намек на известные читателю обстоятельства: он едва не был приговорен к растерзанию. Но в таком случае лишается прямого смысла *κατά ἄνθρωπων* (по-человечески?). Во всяком случае, Игнатий говорит о борьбе со зверями обротно.

Пятикратно иудеи бичевали Павла; трижды он претерпевал палочные удары; много раз его заключали в тюрьму; трижды он попадал в кораблекрушение, причем один раз провел в море день и ночь; он страдал от голода, жажды и наготы и подвергался опасностям в пустыне и при встрече с разбойниками.

1 Кор. 4, 9—13: «Ибо я думаю, что нам, последним посланникам, Бог судил быть как бы приговоренными к смерти, потому что мы сделали позорищем для мира, для Ангелов и человеков¹. Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии. Даже донны терпим голод и жажду, наготу и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый донны».

2 Кор. 6, 4—5: «Во всем являем себя, как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в бдениях».

2 Кор. 11, 23—30: «(Они) Христовы служители? В безумии говорю: я больше. Я гораздо более был в трудах, безмерно в ранах, более в темницах и многократно при смерти. От Иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного; три раза меня били палками; однажды камнями побивали; три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине морской. Много раз был в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, в стуже и в наготе. Кроме посторонних приключений, у меня ежедневно стечение людей, забота о всех церквах. Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся? Если должно мне хвалиться, то буду хвалиться немощью моею».

Иудейские власти наказывали бичеванием, римские — палочными ударами. Собственно говоря, при наказании, налагаемом синагогой, речь идет не о бичевании, а об ударах четырехжды сложенным и сплетенным ремнем из телячьей кожи, то есть разновидностью плети. Эту ужасающую процедуру описывает, ссылаясь на Втор. 25, 2—3, где предписывается бичевание, мишнаитский трактат «Маккот» (удары). Изначально он был второй частью известного мишнаитского трактата «Санхедрин» (синедрион), описывающего иудаистское уголовное право. В своих древнейших частях оба эти трактата восходят, вероятно, к записанному во II веке по Р. Х. и унаследованному от еще более древних времен иудейскому уголовному праву. Содержащиеся в них предписания соответствуют, вероятно, правовым нормам времен Иисуса и апостолов².

Втор. 25, 2—3: «И если виновный достоин будет побоев, то судья пусть прикажет положить его и бить при себе, смотря по вине его, по счету. Сорок ударов можно дать ему, а не более, чтобы от многих ударов брат твой не был обезображен пред глазами твоими».

Маккот. III, 10: «Сколько ударов дать ему? Сорок без одного, ибо говорится [Втор. 25, 2—3] о числе сорок, и [тем самым] дается число, близкое к сорока»³.

Обычай не давать все сорок ударов засвидетельствован также и у Иосифа Флавия (Иуд. древн. IV, 8, 21: «Кто поступает вопреки этой заповеди, получает публично 39 ударов»; см. также IV, 8, 23).

Маккот. III, 12—14: «[Один] привязывает его руки к столбу крест-накрест, и служитель общины срывает [его] одежды — если они разорвутся, пусть разорвутся, и если разорвутся в клочья, пусть разорвутся в клочья, — обнажая его сердце. И за ним кладется камень, и служитель общины становится на него и [держит] телячий ремень в руке, сложенный вдвое и еще раз вдвое, и два ремня восходят и спускаются в нем [вероятно, имеются в виду два ремня, оплетающие другие два]. Рукоятка

¹ Этот образ, заимствованный на арене, мы находим уже в Ен. 62, 9—12. Здесь цари и власти земные умоляют на Суде Сына Человеческого, чтобы Он попросил у Бога милости для них. Но Он передает их в руки карающих ангелов, берущих их, дабы отомстить им за то, что они преследовали Его детей и избранных. «Они станут позорищем для праведных и избранных Его, и те возрадуются, ибо гнев Бога духов опочил на н и х». — В риторике стоиков мудрый в борьбе с роком являет зрелище для Бога и людей.

² Hölischer G. Die Mischnatraktate Sanhedrin und Makkot ins Deutsche übersetzt. Tübingen, 1910.

³ Чтобы он по ошибке не получил более сорока ударов, предписывается нанести ему сорок без одного. «Рабби Иуда (возражая) говорит: Он получает все сорок ударов. Куда же наносят ему избыточный (сороковой)? Между плеч» (Маккот. III, 10).

его [достигает по длине] ширины ладони, и ширина его [составляет также] ладонь, [и он должен быть такой длины, что он] достаёт ему до пупка.

И [служитель] наносит ему треть [ударов] спереди и две трети сзади. И когда он его ударяет, тот не стоит [прямо], не сидит, но находится в согбенном положении... И бьющий ударяет рукой со всей силой.

Чтец читает: «Если не будешь стараться исполнять все слова закона сего, написанные в книге сей, и не будешь бояться сего славного и страшного имени...» [Втор. 28, 58—59], и он начинает вновь.

И если он [наказанный] умирает под его [служителя общины] рукой, то он [служитель] невиновен; [но] если он даст ему одним [ударом] ремнем больше и тот умрет, то он за то подлежит изгнанию.

Если осквернится он [наказываемый, в то время как его бьют] либо испражнениями, либо мочой, то он свободен [от наказания]».

Маккот. III, 11: «Если ему назначено вынести сорок ударов, [а] он получил часть ударов [и] говорит, ему этого не вынести, то он свободен».

Это ужасающее наказание, осуществляющееся под чтение Писания, ап. Павел выносил пятикратно. Каждый раз ему назначалось, как он прямо упоминает, высшее допустимое число ударов, хотя он, как мы знаем из Посланий, слаб и болезнен. Являясь римским гражданином, он тем не менее подлежит как иудей юрисдикции синагогальных властей тех городов, где он в данное время находится.

Троекратное наказание палками претерпел он от римских властей. Собственно говоря, римское гражданство должно было защищать его от этого. Очевидно, в этих трех случаях ему просто не давали времени им воспользоваться. Насколько скоры на расправу были римские власти, наказывая тех, кого считали бесправными, можно увидеть из заключения Павла в тюрьму в Иерусалиме. Как только тысяченачальник, спасший его от иудеев, пришел с ним в крепость, он сразу же захотел допросить его под пыткой, чтобы выяснить, что имеют против него иудеи (Деян. 22, 24).

Так ап. Павел, иудей и одновременно римский гражданин, изведал преследования иудейских и римских властей, и чудовищный размах этих преследований мы не смогли бы оценить, если бы он не оказался в ситуации, когда должен был перечислить коринфянам свои страдания, чтобы доказать справедливость своих притязаний на апостольское звание тем, что он вынес ради Христа.

Тот, кто в таких обстоятельствах, при нужде и опасностях, постоянно претерпевает путешествия, заключение, побивание камнями и физическую расправу, — человек больной. Каков характер его телесного недуга, невозможно установить с достоверностью, используя те сведения, которые исходят от него самого. Из Послания к Галатам мы узнаем, что речь идет о припадках, могущих унизить его в глазах людей. Он благодарит галатов за то, что они не отшатнулись от его немощи и не возгнушались им из-за нее.

Гал. 4, 13—14: «Знаете, что хотя я в немощи плоти благовествовал вам в первый раз, но вы не презрели искушения моего во плоти моей и не возгнушались им, а приняли меня как Ангела Божия, как Иисуса Христа».

Оплевывали («гнушались») людей, охваченных таинственными недугами, чтобы защититься от бесов, чьим делом считалась соответствующая болезнь. В особенности этот способ защиты был употребителен против эпилепсии и душевных болезней.

Следовательно, естественным было бы предположить, что ап. Павел страдал эпилептоидными припадками, но это еще никоим образом не доказывает,

что он действительно был эпилептиком. С этим вроде бы совпадает рассказ о том, как на пути в Дамаск он в припадке слышал голоса, а затем последовало временное нарушение зрения, — если только опыт обращения действительно осуществился во время такого приступа (Деян. 9, 3—9). Вознесение на третье небо и в рай, при котором он слышал неизреченные слова, Павел рассматривает как единственную в своем роде благодать, каковой он был удостоен.

2 Кор. 12, 1—4: «Неполезно хвалиться мне; ибо я приду к видениям и откровениям Господним. Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке — только не знаю — в теле или вне тела: Бог знает, — что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать».

Возможно, что при описании вознесения на третье небо и в рай речь идет об одном и том же событии, о котором ап. Павел рассказывает, следуя стилистике иудаизма, сдвоенным повествованием.

Согласно славянской книге Еноха и «Житию Адама и Евы», рай находится на третьем небе. В книге Еноха (А. 8 — с. 7 в изд. Бонвеча) сказано: «И они повлекли меня в третье небо и поставили в середине рая». По «Житию Адама и Евы» (гл. 37), Адам после смерти был вознесен архангелом Михаилом в рай вплоть до третьего неба. Очевидно, Павел еще не исходил из представления о семи небесах, принятом в славянской книге Еноха, в греческом апокалипсисе Варуха (1—17), в Завете Левия (3) и в другой литературе, появившейся после I века по Р.Х. До II века по Р.Х. в иудаизме считывали лишь три неба; к этой цифре книжники пришли на основании текста из Третьей книги Царств, где Соломон говорит о Боге (3 Цар. 8, 27): «Небо и небо небес не вмещают Тебя». По раввинистскому толкованию это и составляет три неба. Комментарий (мидраш) к Псалмам (114, § 2): «Раввины сказали: есть три тверди [неба], ибо сказано: шествующего на небесах небес (Пс. 67, 34). Наш учитель говорил: есть три неба, ибо сказано: небо и небо небес» (3 Цар. 8, 27). См.: Strack L., Billerbeck P. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, erläutert aus Talmud und Midrasch, München, 1926, S. 531.

Согласно апокалипсису Еноха, в котором упоминается только одно небо, рай, описываемый как сад избранных и праведных (Ен. 60, 23; 61, 12), лежит на самом дальнем краю неба. Он служит жилищем для приближенных Сына Человеческого. Туда возносится Енох в конце жизни (Ен. 60, 8; 70, 3).

Мы не знаем, считает ли ап. Павел, называющий только три неба, что рай находится на третьем небе, как считалось и при позднее принятом счете семи небес. Если рай — не часть третьего неба, то в 2 Кор. 12, 1—4 речь идет не об одном, а о двух экстатических переживаниях.

Претерпевая боли, Павел осознает, что он больной человек. Он объясняет это тем, что ангелу сатаны дано избивать его, дабы он не превозносился тем, что был удостоен восхищения на третье небо и в рай.

2 Кор. 12, 6—9: «Я удерживаюсь, чтобы кто не подумал о мне более, нежели сколько во мне видят или слышит от меня. И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но Господь сказал мне: „Довольно для тебя благодати Моей; ибо сила моя совершается в немощи“».

Какого рода боли это были и каким образом они были связаны с припадками, уяснить невозможно. Но как же должен был страдать ап. Павел, чтобы говорить об этом подобным образом!

Ни одной минуты этот столь часто преследуемый и больной человек не спокоен за свою жизнь. Что только не кроется за словами «в опасностях от единоплеменников» (2 Кор. 11, 26)! Иудеи-эллинисты, которым он некогда, будучи

одним из них, сопутствовал при побоении камнями Стефана, приговорили его к смерти¹. Начиная с того момента, когда он вернулся в Иерусалим обращенным (Деян. 9, 29), они упорно преследуют его не только потому, что он уверовал в Христа, но в особенности потому, что он объявляет обрезание и Закон утратившими силу. Какой свет проливает на его жизнь лаконичное замечание, что для возвращения из Коринфа в Иерусалим он, вместо того чтобы, как предполагалось, переправиться на корабле в Малую Азию, вынужден был двинуться через Македонию сухопутным путем, дабы избежать готовившегося на него нападения (Деян. 20, 3)! После его заточения в Иерусалиме сорок иудеев поклялись не есть и не пить, пока они его не убьют, так что тысяченачальник, слуха которого этот план достиг через племянника Павла, вынужден был принять решение и ночью, тайно и второпях, под мощным вооруженным прикрытием — 400 пеших и 70 всадников! — отправить его для безопасности в Кесарию (Деян. 23, 12—24).

С таким же жестокосердием, как иудеи, преследовали его и ревностные сторонники иудеохристианства с тою лишь разницей, что покушались они не на его жизнь, а на его взгляды и влияние. За ними стояли апостолы в Иерусалиме. Его учение, согласно которому верующие из язычников не должны принимать Закон и обрезание, было непостижимым и непереносимым для верующих, пришедших из иудаизма.

Попытка прийти к соглашению таким образом, что ап. Павел посвящает себя язычникам, а апостолы в Иерусалиме выполняют свою миссию среди иудаистов, представлялась несуществующей (если только это соглашение вообще было предложено всерьез)². Ведь локальное разделение невозможно по самой сути вещей. В оказавшейся неизбежной борьбе ап. Павел был повержен. Иерусалимским предстоятелям было нетрудно отвратить от него общины с помощью своих посланцев. На его стороне была только истина, а на их — традиции и здравый человеческий разум, утверждавшие, что желающий быть причастным к надеждам народа Израиля должен войти в него через обрезание и Закон. В его распоряжении — лишь собственный личный авторитет, они располагали авторитетом Церкви. Хотя тот факт, что уже тогда существовало некое подобие Церкви, воплощенное в иерусалимской общине, и не желают ныне принимать всерьез, но тем не менее это так. Для верующих из общин Малой Азии и Греции иерусалимская община обладала авторитетом в том смысле и в том же объеме, что синедрион — для синагог диаспоры. Приношение, которое они для нее собирают, — это не столько подаяние для бедняков этой общины, сколько отчисление, сопоставимое с храмовым налогом иудейских прозелитов, платит который было их обязанностью³. И как же старается ап. Павел (мы убеждаемся в этом из Посланий к Коринфянам), чтобы благодаря его усилиям эта дань стала богаче! Он надеется тем самым умиловать Иерусалим! Однако по его прибытии в Иерусалим апостолы предписывают ему вместе с четырьмя названными ими людьми возложить на себя обет, чтобы засвидетельствовать перед всем миром, что он живет по Закону. Он покорно склоняется.

¹ В Иерусалиме иудеи, происходившие из Киликии и Азии, спорили со Стефаном вместе с другими иудеями-эллинистами и обвиняли его перед Синедрионом (Деян. 6, 8—14). При побивании его камнями, когда первыми должны были бросать камни свидетели (Втор. 17, 7), они, чтобы дать свободу рукам, сложили свои одежды к ногам Савла, родом из Тарса в Киликии, который тем самым выделяется как руководитель этой акции (Деян. 7, 58).

Упоминание свидетелей и их роли указывает, что при побитии камнями Стефана речь идет не о поступке возбужденной черни, а о предусматриваемой законом экзекуции, описываемой в одном из трактатов «Мишны» (Sanhedrin, Tübingen, 1910, S. 75—78; перев. Густава Хельшера).

² Насколько расходятся Деян. 15 и Гал. 2 уже в самом повествовании об искомом объединении!

³ В этом вопросе разобрался Карл Холл в своей содержательной работе (Holl K. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu der Urgemeinde). См. также с. 263.

Этот навязанный ему обет стал для него роковым. Так как он во исполнение обета стоит в храме с остриженной головой, его замечают иудеи из Малой Азии и возбуждают против него мятеж, приведший его в темницу (Деян. 21, 20—36).

Личный авторитет, который мог противопоставить апостол язычников авторитету апостолов иерусалимской церкви, невелик. Павел с присутствием ему то резким, то мягким способом действия не в силах организовать обдуманного сопротивления. Он всего лишь мыслитель, а не тактик. Он ставит себя в невыгодное положение как резкостью, так и мягкостью. Явные и скрытые упреки, которые он высказывает в адрес первых апостолов, заходят столь далеко, что он тем самым оказывается неправым и дает им оружие против себя. Он иронизирует над их взглядами, перед всеми верующими Антиохии упрекает одного из них, Петра, в лицемерии¹, ставит себя выше их, ибо больше страдал и большего достиг, поясняет, что они стоят за обрезание в стремлении избежать преследований, на которые обречены истинное учение о Кресте Христовом и его провозвестники, и, наконец, утверждает в ужасающем возбуждении, в котором он направлял коринфянам второе Послание, не более и не менее, чем то, что они в своей близорукости, одуроченные сатаной, делают сатанинское дело против Христа.

Гал. 2, 6: «И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного: Бог не взирает на лице человека». — 2 Кор. 11,5: «я думаю, что у меня ни в чем нет недостатка против высших апостолов (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων)». То же . — 2 Кор. 12, 11 — 1 Кор. 15, 10: «Я более всех их потрудился». — Гал. 5, 10: «смушающий вас, кто бы он ни был, понесет на себе осуждение». — Гал. 5, 12: «О, если бы удалены были возмущающие вас!» — Гал. 6, 12: «принуждают вас обрезываться только для того, чтобы не быть гонимыми за крест Христов». — 2 Кор. 11, 13—15: «Ибо таковые лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид Апостолов Христовых. И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света. А потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; но конец их будет по делам их».

В этом последнем фрагменте Павел не называет прямо иерусалимских апостолов. Но и здесь он не может иметь в виду ничего, кроме них, «высших апостолов» (2 Кор. 11, 5); ведь именно с ними он расправляется в последних главах второго Послания к Коринфянам.

То, что одновременно ап. Павел непостижимым образом выказывает мягкость, видно из того, что его противники (Гал. 5, 11) могут утверждать, что он сам проповедует обрезание. Согласно Деян. 16, 3, он обрезал Тимофея, и по поврежденному и неполному оригиналу текста Гал. 2, 3—5 не вполне можно быть уверенным, не допустил ли он и обрезание Тита.

В начале Послания к Галатам ап. Павел обращается к распространенному мнению на его счет, гласящему, что он говорит ради расположения людского и старается нравиться.

Гал. 1, 10: «У людей ли я ныне ишу благоволения или у Бога? Людям ли угождать стараюсь?»

Но и при более совершенной тактике его дело было бы проиграно. Его притязания на то, чтобы считаться апостолом Христовым в той же мере, что и первые апостолы и Иаков Праведный, невыполнимы. Авторитет других зиждется на призвании их пребывавшим на земле Христом или на близком родстве с Ним. А ап. Павел добивается такого же авторитета лишь для того, чтобы противостоять их взглядам на Закон и обрезание. К этому его толкает более глубокое понимание значимости смерти и воскресения Иисуса. Апостол языч-

¹ Гал. 2, 11—16: ап. Петр сам вначале практиковал совместную трапезу с христианами из язычников, но прекратил это, когда встретился с людьми из окружения Иакова брата Господня.

ников — первый, кто поднялся против авторитета Церкви, а также первый, кто почувствовал ее мощь.

В конце трехлетнего пребывания в Ефесе, продолжавшегося примерно с 54 по 57 год, ему приходится признать свое поражение. Общины Галатии от него отпали. В Коринфе его воззрения разгромлены. Сами его противники глумливо утверждают, что он не осмеливается просить содержание от общин, потому что и сам не считает себя апостолом (2 Кор. 11, 7—9). Они говорят, что в Посланиях он обращает против них грозные слова, а в разговорах держится униженно, и обвиняют его в том, что он снова и снова оттягивает свое прибытие из страха перед ними (2 Кор. 10, 1—2; 10, 10; 1, 23). Далее: на его слова нельзя положиться (2 Кор. 1, 17); он пишет не то, что думает (2 Кор. 1, 13); он применяет хитрости (2 Кор. 12, 16—17); любит хвалиться (2 Кор. 3, 1); в самопревозношении стал глупцом (2 Кор. 11, 1; 11, 16; 12, 11).

Пусть даже он в состоянии побороть своих противников величием личности, пусть общины — как, например, в Филиппах — выказывают к нему любовь; ему не выстоять долго против авторитета Иерусалима. Он не может и надеяться когда-либо справиться с исходящей оттуда враждебностью.

В то время, когда он пишет в Коринфе Послание к Римлянам, чтобы сохранить для себя путь на Запад, ему уже должно быть ясно, что сохранение его влияния в прежних областях в настоящее время стало невозможным из-за враждебности иудеев и сопротивления, исходящего от апостолов в Иерусалиме. Но это только укрепляет его в убеждении, что его предназначение — нести проповедь Евангелия туда, где благая весть еще не прозвучала.

Итак, преследуемому, больному, испытывающему трепет постоянной смертельной опасности человеку предстоит вынести еще и избыток душевных страданий. Но он знает, что должны означать эти бедствия. Поскольку он один дерзает высказать всю правду о значении Креста, то и должен претерпеть наибольшие гонения. В них открывается то, что он единственный подлинный апостол Иисуса Христа, пусть ему даже и отказано в праве на это именование. За всем, с чем он встречается, стоят существа ангельской природы, намеренно ему препятствующие, ибо он желает помешать людям вновь подпасть под их власть в силу ложных мыслей о Законе и обрезании. И пусть даже он тем самым являет для ангелов и людей зрелище обреченного смерти (1 Кор. 4, 9), однако он знает, что этим лишь указывается, насколько он продвинулся уже в умирании со Христом и насколько соответственно развилась в нем жизнь Христова. Поэтому в конечном итоге его страдание означает для него даже больше, нежели вознесение на третье небо и в рай. Потому он и завершает сообщение о своем вознесении и о своих физических страданиях с такой экзальтацией: «И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор. 12, 9—10).

VIII. Обладание Духом как проявление совоскрешенности со Христом

Когда ап. Павел расценивает обладание Духом как знак начавшегося воскресения, он утверждает нечто само собой разумеющееся с точки зрения эсхатологии, принимающей во внимание смерть и воскресение Христа, но не пре-

дусматриваемое воззрениями традиционной эсхатологии, учением Иисуса и верой первой общины.

Согласно эсхатологии пророков, Мессия из рода Давидова одарен Духом Божиим и в силу этого способен создать Царство мира. Затем у Иезекииля это представление расширяется, и носителем Духа является уже весь мессианский народ. То же самое думает Иеремия, когда утверждает, что Новый Завет состоит в том, что Бог дает Свой Закон всем сердцам и запечатлевает его во всех умах. Второисаия также ожидает, что Дух сойдет на всех. Таким образом, в этих пророческих воззрениях мессианское Царство состоит в том, что Мессия и его подданные во всех мыслях и делах совместно руководимы Духом Божиим.

Ис. 11, 1—2: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произойдет от корня его; и почит на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия».

Иез. 36, 26—27: «И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам... Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять».

Иер. 31, 33: «Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их, и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом».

Ис. 44, 3: «Излию дух Мой на племя твое (Иакова) и благословение Мое на потомков Твоих».

Ис. 59, 21: «И вот завет Мой с ними, говорит Господь: Дух Мой, который на тебе, и слова Мои, которые вложил Я в уста твои, не отступят от уст твоих, и от уст потомства твоего, говорит Господь, отныне и до века».

Отрок Яхве точно так же характеризуется как носитель Духа (Ис. 42, 1).

В более поздней эсхатологии исчезает воззрение, согласно которому Дух является жизненным принципом сопричастных к мессианскому Царству. Явление Духа становится чудом, которое наряду с другими событиями свидетельствует о близости Суда Божия. Это изменение явственно проступает в известном тексте книги Иоиля, которая, вероятно, относится к III или IV веку до Р. Х.

Иоил. 2, 28—31: «И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны. и юноши ваши будут видеть видения. И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего. И покажу знамения на небе и на земле: кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна — в кровь прежде нежели наступит день Господень, великий и страшный».

Это новое представление о явлении Духа объясняется тем, что место мессианского Царства заступает Царство Божие. Коль скоро Царство уже не есть владычество помазанника Духа из рода Давидова, то рушится и связанное с этим представление о том, что причастные к этому Царству суть носители Духа. Следовательно, пророческие воззрения на пришествие Духа теряют силу из-за трансцендентного характера ожиданий будущего.

В эсхатологии книги Даниила и в апокалипсисе Еноха излияние Духа уже не играет роли даже как примета конца.

Псалмы Соломона возвращаются к пророческим ожиданиям, причем владыкой конца времен видят Сына Давидова, «которого Бог укрепил Святым Духом» (Пс. Сол. 17, 37). Однако не говорится, что причастные к Его Царству также несут на себе Дух.

Иоанн Креститель соединяет общее излияние Духа, о котором пророчествует Иоиль, с предвиденным Малахией точно так же для последних дней приходом Илии.

Мал. 4, 5—6: «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием»¹.

В апокалипсисе Ездры (4 Ездр. 23—26) мужи, «которые некогда вознеслись и не вкусили смерти от своего рождения» (имеются в виду Енох, Илия и Ездра), появляются в заключение последних испытаний, когда «сердца обитателей земли изменились и преобразились в новый дух». Тем самым здесь, как и у Крестителя, совпадают явление Илии и излияние Духа.

Креститель ожидает, что «Тот, Который должен прийти», будет крестить людей «Святым Духом». Свое предназначение он видит в том, чтобы приготовить путь тому, кто «должен прийти», и призвать людей к покаянию, чтобы они стали способны воспринять Дух, изливающийся при этом приходе. Тот, кого он теперь крестит водой в покаяние, освящается, чтобы тотчас же стать носителем Духа и тем самым быть отмеченным в качестве одного из тех, кто будет оправдан на Суде.

Предположение, что Креститель под Тем, Который должен прийти, подразумевает Мессию, вводилось в критические исследования вплоть до новейшего времени, что свидетельствует о том, насколько тяжело науке заменять традиционную перспективу подлинной.

Тот, кто должен прийти, — это сошедший с неба Илия. Ни один природный человек не может выступить с притязанием на то, чтобы быть этим предшественником Мессии. С другой стороны, ожидание направлено не на явление Мессии, а прежде всего на появление этого грядущего Илии. Покуда его нет, Мессия прийти не может.

Как можно столь долгое время не слышать ясный язык текста, в котором рассказывается о вопросе Крестителя к Иисусу! Ученики заключенного от его имени спрашивают Иисуса, не Он ли Тот, Который должен прийти (ὁ ἐρχόμενος, Матф. 11, 3). После того как Он отпускает их с неясным ответом — ибо не может выдать им тайну Своего будущего мессианства! — Он открывает окружающему Его народу, что сам Креститель — это Илия, которому должно прийти (Матф. 11, 14: Ἡλείας ὁ μέλλων ἔχουσθαι). Отсюда со всей очевидностью следует, что и Креститель в своем вопросе — и, следовательно, в своей проповеди! — подразумевал под тем, кто должен прийти, Илию.

То, что Креститель сам — Илия, которому должно прийти, Иисус сообщает слушателям как нечто труднодостижимое.

Матф. 11, 14—15: «если хотите принять, он и есть Илия, которому должно прийти. Кто имеет уши слышать, да слышит!»

Фактически Иисус при этой идентификации совершает насилие над действительностью. К Крестителю, который и выступает и хочет быть не более чем провозвестником пришествия Илии, не подходит ни данный в Писании образ Илии, ни обрисованный самим Иоанном. Но собственное самосознание Иисуса вынуждает Его сделать Крестителя Илией. Коль скоро Сам Он — грядущий Мессия, то и Илия уже должен быть здесь. Следовательно, Креститель — это Илия².

Креститель идет дальше Иоили в том смысле, что для него излияние Духа — это не просто чудо, возвещающее конец времен и совершающееся над любым человеком; оно совершается только над теми, кто предопределен для участия в грядущем Царстве и приносит покаяние в связи с его приходом.

Иисус рассматривает Себя как носителя Духа и разъясняет творимые Им

¹ У раввинов Илия разрешает все нерешенные ко времени пришествия Мессии спорные вопросы; см.: Rengstorff K. H. *Jebamot*. (Von der Schwagerene). Gießen, 1929, S. 150.

² См. об этом: Schweizer A. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*. Tübingen, 1901, Kap. 6.6; 2. Aufl. 1929; Schweitzer A. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 600—604.

чудеса тем, что они совершаются Духом. Утверждение о том, что они производятся не силой Святого Духа, а силой предводителя бесов, Он определяет как грех против Святого Духа, которому нет прощения, в то время как все другие грехи, и даже оскорбление Сына Человеческого, могут снискать прощение (Матф. 12, 22—32).

Посылая учеников на проповедь, Он предупреждает их, что при бедствиях, знаменующих конец, когда их из-за Него приведут пред властителей, они ощутят, что Дух Божий будет говорить через них. Следовательно, Он разделяет с Крестителем воззрение, отраженное в книге Иоиля, согласно которому излияние Духа — это событие, указывающее на непосредственно предстоящий конец. Конец для Него — это появление Сына Человеческого.

Матф. 10, 17—23: «Они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас. И поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как и что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать. Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас... претерпевший же до конца спасется. Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий».

Необходимо обратить внимание на то, что Иисус никогда не говорит о бытии и Царстве Божиим как об обладании Духом. Он предполагает, что причастники Царства Божия находятся в состоянии воскресения. Будучи воскресшими, они в Духе не нуждаются. Лишь там, где они еще предстают как природные люди, имеет смысл снабдить их Духом. Только ап. Павел пришел к представлению о том, что воскресшие — это одновременно и носители Духа. Иисус просто соединяет воззрения древних пророков и Иоиля, и все еще таким образом, что считает Себя, согласно с пророками, призванным Мессией, носителем Духа, и, согласно с Иоилем, ожидает излияния Духа как признак начала конца.

Проявление экстатического феномена в день Святой Троицы у апостолов, а позднее и у всей совокупности верующих, рассматривалось христианской общиной как исполнение пророчества Иоиля; ведь речь ап. Петра апеллирует к тексту Иоиля (Деян. 2, 16—21). В явлении экстатической речи, в проявляющемся повсеместно даре пророчества верующие обрели надежду, представленную им смертью и воскресением Иисуса Христа, на непосредственную близость мессианского Царства, которая снова и снова делается доступной для чувства. В оценке этого самого наглядного из подтверждений веры Павел един с первыми христианами. Но он не может, подобно другим, остановиться на том, чтобы рассматривать действие Духа как чудо само по себе; он как мыслитель вынужден связывать это с фактом смерти и воскресения Христа и с представлением об образе бытия в Царстве Мессии. Он объясняет этот феномен как проявление умирания и воскресания со Христом.

Для наивного созерцания Дух Божий является природному человеку в природное время мира благодаря обещанному Богом чуду. Но при знании сути вещей это предстает по-иному. Если Дух Божий изливается после воскресения Христа, то это должно означать, что он является вследствие воскресения. Дух Божий нисходит на людей лишь тогда, когда они начинают жить во Христе Иисусе и, находясь в общении с Его телесностью, сопричащаются также оживляющему ее Духу. Следовательно, Святой Дух нисходит на верующих от Христа как Дух Христов. Благодаря бытию во Христе они становятся ему сопричастными. Они — носители Духа, но не как природные люди, а будучи включенными в умирание и воскресение со Христом. Представление древних пророков о том, что Мессия и сопричастные мессианскому Царству совместно обла-

дают Духом, преобразуется у Павла таким образом, что дух Мессии переходит на причастных к Царству.

Для обычного взгляда проявляющийся на верующих Дух — это Дух откровения, бывший в пророках и в Иисусе Христе. С этой точки зрения первое Послание ап. Петра приписывает Дух Христов уже пророкам.

1 Петр. 1, 10—11: «К сему-то спасению относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати, исследуя, на которое и на какое время указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу».

Однако для ап. Павла Дух Христов, к Которому причастны верующие, — нечто гораздо более всеобъемлющее, нежели прежний пророческий Дух. Он — жизненный принцип Личности Мессии и вообще жизненный принцип существования в Царстве Мессии. В этом качестве Он — нечто уникальное, еще не бывшее. Верующие сопричастны Духу Мессии, будучи predeterminedенными сопричастниками Его славы.

Следовательно, ап. Павел просто делает выводы из того факта, что Дух, выпавший на долю верующих, — это Дух Христов и что изливание Духа во времени следует за воскресением Христа. То, что обычная вера рассматривает как чудо предмессианского времени, для него становится событием времени мессианского. В его мышлении всесторонне проявляется концепция, согласно которой с воскресением Христа началось сверхприродное время мира; она же обуславливает и его воззрения на Дух. Так Павел необходимым образом пришел к тому, чтобы видеть в явлении Духа прорыв мессианской славы в природный мир.

Поскольку ап. Павел связывает наличие Духа с Личностью Иисуса Христа как грядущего Мессии и с ожидаемым сверхприродным образом бытия верующих в Царстве Мессии, то ему удастся, исходя из Иоила, прийти снова к изначальным пророческим воззрениям на Дух как на жизненный принцип, общий для Мессии и для пребывающих в Его Царстве. Эти воззрения он сочетает с эсхатологическими ожиданиями, которые к его времени уже стали трансцендентными, — сочетает благодаря тому, что воспринимает Дух не только как духовный и этический принцип, как это было у представителей пророчески-мессианского ожидания будущего, или как явление откровения, подобно Иоилу, но к тому же еще и как силу, обуславливающую бытие воскресших.

Итак, для рассмотрения, обусловленного знанием, на первый план выходит то, что Дух выступает формой проявления сил воскресения. Благодаря обладанию Духом верующие обретают уверенность в том, что будут причастны к такому же воскресению, как и Христос. Дух — это залог грядущей славы, данный их сердцу. Христос, будучи носителем Духа воскресения, дарованного избранным, является родоначальником непреходящего человечества. Он — небесный Адам, сменяющий земного.

Рим. 8, 11: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас».

2 Кор. 1, 22: «(Бог), Который и запечатлел нас, и дал залог Духа в сердца наши».

1 Кор. 15, 45—49: «„первый человек Адам стал душою живущею“, а последний Адам есть дух животворящий... Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба... И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного».

Учение ап. Павла о Христе столь естественно раскрывается через мистику умирания и воскресения со Христом и причастности верующих Духу Христову, что нет никакой необходимости связывать его с персидским мифом о прачеловеке Гайомарте, с индийским — о прачеловеке Пуруше и с учением о прачеловеке в эллинистическом трактате «Поймандр». Никакого отношения

к этим построениям не имеет и нетелесный прачеловек, который, по Филону, был до Адама и Евы. Филон выводит возможность его существования из экзегетических рассуждений о наличии двух повествований о создании человека (Быт. 1, 26—27; 2, 15—25).

Будучи предсуществующим, Христос должен был бы называться у ап. Павла первым Адамом. Но Человеком, от Которого берет начало новое человечество, Он становится только в силу Своего прихода во плоти, смерти и воскресения. Так как человечество, которому предназначена мессианская слава и которое происходит от Него, следует вторым за тем человечеством, которое происходит от Адама, то Павел и называет Его вторым Адамом. Уже благодаря такому обозначению можно твердо установить, что у Него нет ничего общего с прачеловеком индийских, персидских и эллинистических мифов. К тому же Он ведь вовсе и не прачеловек, а второй Адам, ставший таковым благодаря Своему воскресению, в силу которого Он — прародитель тех, кто призван к воскресению. Второй Адам у ап. Павла — величина эсхатологическая, а не мифологическая.

Обладание Духом свидетельствует верующим, что они уже вырваны из природного образа бытия и перемещены в сверхприродный. Они — «в Духе», а это подразумевает, что они уже не во плоти. Ведь бытие в Духе — это лишь одна из форм проявления бытия во Христе. В том и другом случае речь идет об описании одного и того же состояния.

Будучи теми, кто в Духе, верующие освобождены от всего, что связано с бытием во плоти. Поскольку они не подлежат уже смерти, то в той же мере не подлежат и Закону, греху и проклятию. Духом совершается над ними истинное обрезание, обрезание сердца. В нем заключается Новый Завет. Он — новый Закон, обуславливающий жизнь, в то время как прежний Закон «по букве» мог лишь выявлять грехи и тем самым предавать человека смерти. Дух дает верующим уверенность в том, что они — дети Божии и оправданы перед Богом. Духом они познают любовь в сердцах своих, ту, которой их любит Бог.

Рим. 8, 1—2: «Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти».

Рим. 2, 28—29: «Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, но плоти; но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве». — Фил. 3,3: «обрезание — мы, служащие Богу духом и хвалящиеся Христом Иисусом, а не на плоть надеющиеся».

2 Кор. 3, 6: «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит».

Гал. 5, 18: «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом». — Рим. 7, 6: «но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве».

Гал. 4, 6: «А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва, Отче!“» — Рим. 8, 14—16: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть Сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, которым взываем: „Авва, Отче!“ Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии».

Гал. 5, 5: «А мы духом ожидаем и надеемся праведности от веры». — Рим. 8, 4: «чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, а по духу». — Рим. 8, 10: «А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности». — 1 Кор. 6, 11: «... оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего».

Рим. 5, 5: «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам».

Пребывая в Духе, верующий должен решить, принимает ли он это со всей серьезностью и соответственно хочет ли он жить в Духе. Он должен вознамериться целиком подчиниться главенству Духа в своих мыслях, словах и делах. Не следует ему думать, что можно пребывать в Духе и одновременно жить во плоти. Для тех, кто в Духе и во Христе, бытие во плоти — уже не более чем

внешность, видимость, а вовсе не подлинное условие существования. Избранник обязан хранить Дух, освобождаясь от мыслей и желаний своего природного Я и во всем подчиняясь этическим требованиям Духа. Если он своим поведением каким-то образом вновь осуществляет бытие по плоти, то прекращается его бытие в Духе и вместе с тем — обеспечиваемое им бытие в состоянии воскресших.

Гал. 5, 16—17: «поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти, ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти. Они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы». — Гал. 5, 25: «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны». — Гал. 6, 7—8: «Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную». — 1 Кор. 3, 16—17: «Разве вы не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят, а этот храм — вы». — Рим. 8, 5—6: «Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном. Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир». — Рим. 8, 13: «если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете».

Апостол Павел знает о себе самом, что через него действует Дух. Если его проповедь действительна, то потому, что осуществляется силой Духа; если от него исходят знамения и чудеса, то они обусловлены Духом. Сходным образом все дары, явленные верующим, как бы различны они ни были, исходят от Духа. Все истинно духовное, всякое проявление силы, открывающееся в чудесах, восходит к этому сверхприродному принципу, действующему уже в этом мире.

1 Фесс. 1, 5: «потому что наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе, и во Святом Духе». — 1 Кор. 2, 3—4: «И был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы». — Рим. 15, 19: «силою знамений и чудес, силою Духа Божия, так что благовествование Христова распространено мною от Иерусалима и окрестностей до Иллирика».

Гал. 3, 5: «Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса».

1 Кор. 12, 4—11: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости; другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно».

Насколько Павел ощущает свои действия как определяющиеся Духом, видно из его Послания к Галатам, где он сообщает, что, получив откровение и следуя ему, отправился после своего первого миссионерского путешествия к апостолам в Иерусалим (Гал. 2, 2). В Деяниях Дух предписывает ап. Павлу и его спутникам выбор пути в начале второго миссионерского путешествия. Он не разрешает им проповедовать в провинции Азия, а также отправиться в Вифанию (Деян. 16, 6—7).

Обычное суждение профана из всех проявлений Духа больше всего ценит экстаическую речь (глоссолалию), охватывающую верующих во время богослужения, поскольку она наиболее очевидна. Однако ап. Павел расценивает действие Духа по назидательности и духовному движению, которые Он в нем производит. Поэтому он против переоценки экстаической речи, хотя ему она, за что он благодарит Бога, дана в более высокой степени, нежели другим (1 Кор. 14, 18). Он не желает, чтобы в открытых богослужениях она получала слишком широкое распространение, как это происходит в Коринфе. Говорение языками, рассуждает он, есть разговор с Богом, при котором другие ничего не понимают. Поэтому он желал бы во время богослужения скорее сказать пять слов с разумением и наставить ими других, нежели десять тысяч слов глоссола-

лии (1 Кор. 14, 19). Экстатическая речь для него — это молитва к Богу, в которой Дух, обитающий в людях, приносит Ему воздыханиями неизреченными их стремление к избавлению от брэнности, превосходящее все мысли и слова (Рим. 8, 26). Но наряду с такою молитвой от Духа к Богу должна вступить в свои права и «молитва умом» (1 Кор. 14, 14—17). В соответствии с этим в первом Послании к Коринфянам, где ап. Павел рассуждает о деталях богослужений в Коринфе, он предписывает, чтобы каждый раз с экстатической речью выступало не более двух или трех человек, да и то только в том случае, когда одновременно присутствует кто-то, кто владеет даром толкования этой речи. Если толкователя нет, то глоссолалия вообще не должна фигурировать на богослужении, а лишь дома, для себя и Бога (1 Кор. 14, 27—28).

Пророки, хотя бы их пророчества были всем понятны и служили к назиданию, также не должны говорить больше чем двое или трое на одной службе. Если кто-то хочет рассказать об откровении, когда другой уже пророчествует, то первый должен замолчать и уступить место (1 Кор. 14, 29—33).

Поводом проявить свой дар для одаренных экстатической речью было благодарение при трапезе Господней как центральный момент богослужения. На праздник, как явствует из «Учения двенадцати апостолов» (Дидахе), относящегося, вероятно, к концу I века по Р. Х. (Дид. 9—10), совершалось три благодарения: над чашей, над хлебом и после трапезы¹. Насколько это соотносимо с праздниками первых христиан, нам неизвестно. Однако важно, что из «Учения двенадцати апостолов» мы знаем сам характер благодарения. Оно относится не только к трапезе, но и к ожидаемому Царству и славе его. Речь идет не только о благодарении, но и о пламенном испрашивании будущих благ. Тем самым становится понятным, что это «благодарение» выпадало на долю тех, кто обладал даром экстатической речи и прорицания.

В Дидахе, где приведены тексты благодарственных молитв, четко отмечается граница, за пределами которой пророкам должно быть разрешено высказывать благодарность, сколько они захотят.

Важно, что Павел, сколько бы ни разделял он высокую оценку, дававшуюся в его время явственно-духовному, с такой решительностью выступил за высшее право разумно-духовного. В этом он тоже проявляется как мыслитель, достигающий самых сокровенных глубин. Только мы, знающие уже, что экстатическая речь представляет собой чисто психофизический феномен, способны оценить всю верность руководившего им ощущения.

А сколько мужества требовалось для того, чтобы в то время, да еще и наперекор коринфянам, столь гордившимся бурным внешним проявлением Духа в своей общине, утверждать высшее право разумной духовности! Вряд ли где-либо еще ап. Павел настолько выказывает все величие человека, поднявшегося над своим временем, как в этой 14-й главе первого Послания к Коринфянам.

Знание в Духе ап. Павел ставит выше говорения в Духе; состоит же оно в том, что человек обретает способность исследовать глубины божественного и постигать всю глубину содержания «слова о кресте» (1 Кор. 1, 18), которое земной мудрости представляется безумием. Бог посредством Духа возвещает избранным то, что не в состоянии постичь природный человек (1 Кор. 2, 14) и что пребывает скрытым даже от ангельских существ (1 Кор. 2, 8). Следовательно, содержанием этого интимнейшего откровения является знание тайны умирания и воскресания со Христом в целом.

1 Кор. 2, 10—13: «А нам Бог открыл это Духом Своим: ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, да-

¹ Дидахе считалась утраченной до тех пор, пока митрополит Никомидии Филотеос Бренниос не нашел ее в 1873 году в монастыре иерусалимского подворья в Константинополе в рукописи, датированной 1056 годом.

бы знать дарованное нам от Бога; что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, сообразая духовное с духовным».

На основе откровений, идущих ему от Духа, ап. Павел принимает решения в вопросах веры и образа жизни. Как «тайну», то есть как знание от Духа, он общается коринфянам, что при явлении Христа живые и мертвые (подразумеваются умершие во Христе) вместе достигнут нетления (1 Кор. 15, 51—52). То же самое он возвещает фессалоникийцам как «слово Господа» (1 Фесс. 4, 15—18). То, что открывается ему Духом Христовым, он считает словом, исходящим от Христа.

Поскольку он Духом узнает о Христе непосредственно от Самого Христа, то может отстранить традиционное учение Иисуса из Назарета. Изменение мирового времени со смертью и воскресением Иисуса привело к тому, что данное до этого Его учение более не может само по себе без комментариев считаться достаточным, что вынуждает Павла выступить наряду с Иисусом с творческой переработкой его учения: он придает Евангелию то истолкование, в котором оно существует и сейчас¹. Совершить то, что он должен сделать, ему помогает уверенность в откровении, получаемом в Духе от Христа.

Он старательно избегает ссылок на заповеди Иисуса и даже вообще упоминаний о них. Если бы мы опирались только на него, то не знали бы, что Иисус говорил притчами, сказал Нагорную проповедь и преподал Своим близким «Отче наш». Апостол Павел обходит слова Господа даже там, где они ему «по пути». Так, он приводит заповедь «возлюби ближнего как самого себя» как требование следовать Закону в целом, но не говорит, что Сам Иисус приводил ее в этом значении (Гал. 5, 14; Рим. 13, 8—10). Он объясняется с коринфянами по поводу «да, да и нет, нет», чтобы оправдаться перед ними в том, что не осуществил свой обещанный приход (2 Кор., 1, 17—19). При этом каким-то образом оказались на заднем плане слова Христа, вероятно приведенные коринфянами, «но да будет слово ваше: «да, да»; «нет, нет»; а что сверх того, то от лукавого» (Матф. 5, 37); ап. Павел об этом не упоминает. Столь же мало значения он придает и тому, что его увещание «благословляйте гонителей ваших» (Рим. 12, 14) воспроизводит слова Иисуса (Матф. 5, 44).

В Послании к Галатам он самым решительным образом утверждает, что проповедуемое им Евангелие никоим образом не восходит к воспринятым от людей преданию и учению Христа.

Гал. 1, 11—12: «Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое. Ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа».

Разумеется, ап. Павел не в состоянии последовательно проводить на практике теорию своей независимости от традиции. Рассказывая коринфянам о трапезе Господней, он вынужден опереться на слова Иисуса, обращенные Им к ученикам на Тайной вечере (1 Кор. 11, 23—25). Свое высказывание о том, что проповедующий Евангелие должен получать содержание на свое благовествование, он подкрепляет предписанием Господа, упоминаемым как нечто уже известное (1 Кор. 9, 14). Учение о том, что Иисус, согласно Писанию, умер за грехи ближних, он сам, как подтверждает первое Послание к Коринфянам (1 Кор. 15, 3), воспринял из традиции. Вероятно к тому же, что он подразумевает исторические слова Иисуса о разводе (Матф. 5, 31—32), когда в 1 Кор. 7, 10 воспрещает о Господе (*παραγγέλλω οὐκ ἐγώ ἀλλὰ ὁ κύριος*) развод для верующих супругов.

Но если абстрагироваться от этих неизбежных пересечений с традицией, то ап. Павел верен принципу, согласно которому истина о Христе и искуплении

¹ См. с. 313—315.

идет не из унаследованных сведений и учения, а из откровений Духа Иисуса Христа. Он не может от этого отказаться, так как его толкование смерти и воскресения Иисуса выходит за рамки учения, завещанного традицией, а его концепция свободы от Закона ему противоречит.

В 1 Фесс. 4, 15 под «словом Господним» (ἐν λόγῳ κυρίου) ап. Павел может подразумевать не высказывание исторического Иисуса, а только Духом полученное им откровение Христа. Каким образом он мог бы узнать высказывание Иисуса о том, что верующие, умершие после Его смерти, обретут тем не менее образ бытия воскресших при Его Втором пришествии одновременно с живыми! Кроме того, он сообщает коринфянам (1 Кор. 15, 51) об одновременном обретении и живыми, и мертвыми состояния воскресения как о тайне (μυστήριον), и здесь можно подразумевать только данное ему откровение, а не нечто известное из донесенных традицией слов Господа.

Апостол Павел еще не сталкивался с проблемой, все ли из того, что представляется изреченным Духом Божиим, действительно исходит от Него. Правда, он считается с вероятностью того, что сатана предстает в облике ангела света (2 Кор. 4, 11), но при этом, как ни странно, не принимает во внимание того, что бесовский дух может говорить как Дух Божий. Если некто в Духе исповедует Христа Господом, то считается самоочевидным, что им движет Дух Божий. Тем самым, согласно Павлу, Дух может проявляться не иначе, чем образно со своей природой.

1 Кор. 12, 3: «Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым».

В 1 Кор. 12, 10 в качестве одного из даров Духа называется дар «различения духов» (διάκρισις πνευμάτων,). Мы не знаем, что при этом имел в виду ап. Павел. Во всяком случае, речь не может идти о даре устанавливать, ведет ли речь божественный или бесовский дух; ведь согласно 1 Кор. 12, 3, всякого духа, который вообще исповедует Христа, следует признавать имеющим божественную природу.

Это великолепное простодушие по отношению к выказываниям духа возможно только у первых христиан. Даже если бы те, кто тщится представить Послания ап. Павла как возникшие во II веке и лишь задним числом датированные эпохой апостолов, смогли опровергнуть все другие противоречащие им моменты, то с этим бы они не справились. Как бы сумел человек более поздней эпохи, решившийся писать Послания от имени Павла, снабдить его такой уверенностью в признании любого духа, исповедующего Христа!

Появление гностиков, которые точно так же апеллируют к Духу, разрушило простодушие, подобное душевному спокойствию ап. Павла. Необходимым стало испытание духов, которое предписывается в первом Соборном Послании Иоанна (1 Иоанн. 4, 1—3). Если дух исповедует, что Иисус Христос «пришел во плоти» (Ἰησοῦν χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) — то есть что Логос был связан с Иисусом из Назарета от рождения, а не с момента крещения! — то он от Бога. Если же он говорит иное, то нет.

Следовательно, здесь уже недостаточно того, что дух вообще исповедует Христа; он должен еще и разделять правильные воззрения на Его личность. Если он выступает как сторонник гностической или иудаистской христологии, то не может считаться божественным.

В конце I века в Дидахе делается попытка дать указания, как отличить лжепророков от истинных пророков. Проверка содержания пророчеств не допускается; это рассматривается как процедура, запрещенная словами Иисуса о грехе против Святого Духа. Однако судить о тех, кто говорит в духе, можно на основе их поведения. Непосредовательность изложения показывает, что хотя испытание духов уже воспринимается как некоторым образом

рекомендуемое, но в полном объеме на него еще не отваживаются. Обусловленная гнозисом необходимость принимать во внимание догматическую позицию духа еще не проявляется в Дидахе как руководящая идея.

Дид. 11, 7—12: «И всякого пророка, говорящего в духе, не испытывайте и не судите; ибо всякий грех простится, а этот грех не простится. Но не всякий говорящий в духе есть пророк, а лишь тот, кто живет по Господу; по жизни познают лжепророка и (истинного) пророка. И никакой пророк, назначая в духе трапезу, не ест от нее, разве что он лжепророк. И всякий пророк, научающий истине, есть лжепророк, если не делает того, чему учит... Если же кто скажет в духе: дай мне денег или другого, не слушайте его; если же просит о даянии для других, неимущих, никто да не осудит его».

Около 150 года по Р. Х. автор «Пастыря» Ерм, который сам был пророком, также занимается этой жгучей проблемой, пока еще не принимая догматических критериев. Он берется за нее более реалистично, нежели Дидахе.

Паст. Ерм. М. 11, 8: «Во-первых, имеющий духа свыше — спокоен, кроток и смирен, удаляется от всякого зла и суетного желания этого века, ставит себя ниже всех людей и никому не отвечает по вопросам, не говорит наедине; дух Божий говорит не тогда, когда человек желает, но тогда, когда угодно Богу». — М. 11, 12—14: «Может ли дух Божий брать мзду и пророчествовать? Делать это не свойственно пророку Божию; и в поступающих таким образом действует дух земной. Потом, он не входит в собрание мужей праведных, но избегает их, напротив, имеет общение с людьми двоедушными и пустыми, пророчествует в местах потаенных и обманывает их, говоря по их желаниям... А когда он входит в собрание людей праведных, имеющих духа божественного, и ими совершается молитва, тогда тот человек оказывается пустым, земной дух от страха бежит от него, и он совершенно поражается и ничего не может говорить».

Тем самым здесь устанавливается критерий, согласно которому истинно одаренный Духом может говорить только при совместном богослужении, а лжепророк — лишь вне его.

Среди подобных забот и попечений о подлинности Духа словно бы из мира иного звучит мощное слово Павла к фессалоникийцам, все еще направленное единственно на стремление сохранить весь пыл этого Духа: «Духа не угашайте, Пророчества не уничтожайте» (1 Фесс. 5, 19—20).

IX. Мистика и Закон

Апостолу Павлу нет необходимости утверждать в борьбе идею того, что и язычники призваны к мессианской славе и что им также следует проповедовать Евангелие. Эта идея существовала и до него, и его противники были столь же в этом убеждены, как и он. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется тем не менее, что его убежденность — иного рода, нежели у них, и что именно различие универсализма, с одной стороны, и проповеди язычникам — с другой, объясняется то, что другие стремятся передать верующим из язычников Закон и обрезание, а он вынужден выступать против этого.

Чтобы понять своеобразные позиции ап. Павла, прежде всего необходимо четко и предметно представить себе, как возник универсализм в иудейской и христианской эсхатологии и каким образом он повлек за собой проповедь язычникам.

Основателями эсхатологического универсализма были пророки времен вавилонского плена и последующего периода. Они ожидали, что в новом Сионе языческие народы будут служить Богу вместе с Израилем.

Зах. 2, 10—11: «Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь. И прибегают к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом».

Зах. 8, 22—23: «И будут приходить многие племена и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Господа... будет в те дни, возмутся десять человек из всех разноязычных народов, возмутся за полу Иудея, и будут говорить: мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами Бог».

Ис. 60, 2—3: «А над тобою (Сионом) воссияет Господь, и слава Его явится над тобою. И придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобою сиянию».

Ис. 25, 6—7: «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин; и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало, лежащее на всех племенах».

В эсхатологии книги Даниила воспоследовал обратный ход. Иудаизм, борющийся с язычниками за сохранение своей веры, чуждается мысли о том, что и язычники должны быть причастны к грядущей славе. Отныне эсхатологический универсализм теряет свою значимость. Достаточно отчетливо он выступает только в книге Еноха.

Ен. 48, 4—5: «Сын Человеческий будет Свет народам и надежда тех, чьи сердца удручены. Все обитатели тверди земной падут перед Ним ниц и будут молиться Ему и славить Его».

Отвергают универсализм Псалмы Соломона, ожидая, что в Царстве Мессии среди Израиля не будут обретаться чужаки (Пс. Сол. 17, 28). Это противоречит воззрениям пророков времен Плена и последующего периода.

В апокалипсисах Варуха и Ездры также ничего не сообщается об участии язычников в Царстве Мессии¹.

Следовательно, книжникам уже неизвестно универсалистское мессианское ожидание. Его место у них заступает универсализм, модифицированный как миссионерская деятельность. В природном времени мира они стремятся к обращению язычников в иудаизм. Затем обращенные, ставшие иудеями, могут уже в этом качестве войти в Царство.

О бурной миссионерской деятельности, которую развили фарисеи в рамках этого нового универсализма, мы узнаем благодаря Иисусу.

Матф. 23, 15: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хоть одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас».

Иисус не разделяет миссионерских устремлений книжников и фарисеев, поскольку мыслит в духе прежнего, эсхатологического универсализма, согласно которому при наступлении мессианского Царства откроется, что к нему призваны язычники. Тем самым предварительное обращение язычников означает принятие на себя того дела, которое Бог сохранил для Себя. Миссионерский универсализм, вытеснивший у книжников эсхатологический универсализм, выпадает как его логическое отрицание.

В соответствии с изменившимся представлением о Царстве и о значении предопределения эсхатологический универсализм у Иисуса иной, нежели у пророков Плена и последующего периода. Они ожидали Царства для народов: для народа Израиля и всех языческих народов. У Иисуса Царство предназначается для отдельных избранных, причем они принадлежат не только последнему поколению Израиля и язычников, но происходят из всех вообще когда-либо живших на земле поколений.

¹ Следы универсалистских идей обнаруживаются в Апок. Вар. 42, 5 и в 4 Ездр. 3, 32—36.

Судя по некоторым высказываниям Иисуса, Он придерживался мнения, что избранные из язычников предназначены для того, чтобы занять место тех избранных из Израиля, которые не последовали Его призыву.

Матф. 8, 11—12: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов».

Матф. 12, 41—42: «Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его: ибо они покаялись от проповеди Иониной; и вот, здесь больше Ионы. Царица южная восстанет на суд с родом сим, и осудит его: ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона»:

Матф. 21, 43: «Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его».

Хотя Иисус ожидает для язычников и уже теперь время от времени находит у них — сотника в Капернауме (Матф. 8, 10) и хананейки (Матф. 15, 28)! — такую веру, что она Его изумляет, но Его деятельность направлена только на Израиль, и, рассылая учеников на проповедь, Он призывает их к ограничению.

Матф. 15, 24: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева».

Матф. 10, 5—6: «на путь к язычникам не ходите и в город Самарянский не входите; идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева».

Такое поведение ничего общего не имеет с жестокосердием, и его нельзя объяснять только краткостью времени, оставшегося до наступления Царства. Эта позиция совпадает именно с универсализмом Иисуса: Его эсхатологический универсализм запрещает проповедь среди язычников.

Он послан к иудеям творить милость и Суд. Для избранных среди них Его проповедь означает испытание. Если они ей верят, то их избрание осуществляется; если же они к ней не прислушиваются, то они Его теряют. А те, кто не принадлежит к избранным и, судя по прежнему образу жизни, явно должны считаться отвергнутыми, могут вступить в права избранничества, если примут Его проповедь, подкрепленную чудесами. Возможно, что на заднем плане у Иисуса стоит представление о том, что возможность получить избранничество благодаря вхождению в общение с Ним существует для всех детей Израиля, которым выпало благословение — быть свидетелями Его неузнанного к ним прихода. В такую форму могло бы вылиться соединение представлений о привилегированном положении Израиля и привилегированном положении последнего поколения, что согласуется с идеей избранничества вообще. А в том, что касается язычников, идея просто состоит в том, что Бог избрал некоторое количество их и введет в мессианское Царство при его наступлении. Однако они не могут snискать избранничество, как дети Израиля, потому что к ним не обращена проповедь Царства Божия.

Следовательно, первоначальная идея Иисуса была такова, что всем принадлежащим к народу Израиля, живущим в Его время, дается возможность на деле заслужить принадлежность к Царству — в принципе для них открытую — исповеданием Его, Кто по видимости лишь возвещает Царство, а в действительности — Сын Человеческий. Но в той мере, в какой Он вынужден констатировать, что большое число израильтян и не думает о том, чтобы воплотить в действительность свое возможное избранничество, Он приходит к убеждению, что их место займут избранные из язычества, чтобы число участников Царства было полным. Эти дополнительные избранные просто призываются Богом для сопричастности Царству, проповедь им не адресуется. Честь войти в права

избранных благодаря свободному решению остается закрепленной исключительно за детьми Израиля. Таким образом очевидно, что Иисус мыслит универсалистски и действует избирательно.

После смерти Иисуса Евангелие возвещается среди язычников. Как же пришли к отступлению от Его позиции? Это происходит в силу того, что иудейская миссия в диаспоре благодаря верующим в Христа иудеям-эллинистам неизбежно и естественно становится христианской. Согласно древнейшим текстам Деяний апостолов, это впервые происходит в Антиохии в Сирии. Там верующие в Христа иудеи-эллинисты, кипряне и кириейцы, принадлежавшие к иерусалимской общине, но изгнанные после побивания камнями Стефана, проповедовали Евангелие также и грекам, тогда как вначале обращались только к иудеям (Деян. 11, 19—21). Узнав об успехе, который они при этом имели, апостолы в Иерусалиме (где они пребывали в безопасности — Деян. 8, 1, — так как преследования, подобно побиванию камнями Стефана, были, собственно говоря, делом эллинистов против эллинистов) посылают Варнаву в Антиохию. Тот приводит с собой Павла из Тарса и позднее вместе с ним начинает заниматься обращением по призыву Духа и по поручению общины (Деян. 11, 22—26; 13, 1—3).

Согласно более поздним текстам, изгнанные из Иерусалима распространяют Евангелие уже и в считающейся языческой Самарии (Деян. 8, 4—13). Сам ап. Петр, побуждаемый видением, идет в дом сотника-язычника Корнилия в Кесарию и крестит его со всеми домашними (Деян. 10, 1—48).

Каким же образом ап. Павел решился на особого рода проповедь среди язычников? Как он почувствовал себя апостолом язычников? Нередко высказывается предположение, что это призвание пришло к нему в момент обращения на пути в Дамаск, но из приводимого в этой связи текста Послания к Галатам (Гал. 1, 15—16) такой вывод не следует. Там он говорит всего лишь, что Бог от чрева матери предназначил ему возвестить язычникам Своего Сына, явленного ему.

Сделали ли его апостолом язычников неудачи среди иудеев и успехи, которыми сопровождалась его проповедь язычникам? Это соответствовало бы изложению в Деяниях апостолов, где он всегда сначала проповедует в синагоге и, только когда это становится уже невозможным, обращается к язычникам. Однако против такого предположения говорит то, что в Посланиях ап. Павел представляет проповедь язычникам как нечто принципиально необходимое и отстаиваемое им именно в этом качестве.

Так как своеобразие убеждений ап. Павла целиком определяется его учением, то необходимо задаться вопросом, не относится ли это и к данному случаю. И действительно, его эсхатология содержит некую совершенно особую мотивацию применительно к проповеди среди язычников.

Универсализм ап. Павла — совершенно иного рода, нежели у Иисуса. Для Павла мессианское Царство составляет привилегию избранных последнего поколения людей в той мере, в какой они достигают бытия во Христе; ведь вне бытия во Христе они не могут обрести причастности до срока к бытию воскресших и тем самым к тому, чтобы сопровождать воскресшего Христа в его мессианской славе. Для избранных из язычников это означает, что их избранность не может осуществиться, если они не получают вести о Христе и через нее не вступят в бытие во Христе.

В том виде, в каком христианская проповедь среди язычников практикуется другими, она предполагает по аналогии с иудейской миссионерской деятельностью обращать язычников в верующих во Христа иудеев, чтобы они уравнились с верующими из иудеев и вместе с ними могли участвовать в начавшемся с Христа мессианском Царстве. Эта относительная необходимость ста-

новится для Павла абсолютной. Он действует под давлением числа, которое должно быть полным.

Большую роль играет полнота числа избранных в апокалипсисе Ездры. На вопрос о том, не отодвигается ли грехами людей приход славы последних времен, Ездра получает ответ, что это не так. Как только станет полным число умерших праведников, начнется то, что должно начаться в конце времен. Тогда наступит мессианское Царство, которое, однако же, будет лишь вступлением к воскресению мертвых.

Ездр. 4, 40—43: «пойди спроси беременную женщину, могут ли, по исполнении девятимесячного срока, ложесна ее удержать в себе плод? Я сказал: не могут. Тогда он сказал мне: подобны ложеснам и обиталища душ в преисподней. Как рождающая спешит родить, чтобы освободиться от болезней рождения, так и эти спешат отдать вверенное им. Сначала будет показано тебе то, что ты желаешь видеть».

Следовательно, мысль ап. Павла такова, что конец придет, когда будет полным число тех, которые подтвердили свою избранность к мессианскому Царству верой в Иисуса. Он чувствует себя обязанным нести в мир весть о Христе, чтобы дать всем верующим из язычников возможность обрести бытие во Христе и таким образом обеспечить действенность своего избранничества. Исходя из этого догматического основания, он стремится достичь даже Испании.

План возвестить Евангелие там, где оно еще неизвестно, он впервые высказывает не в Послании к Римлянам (Рим. 15, 20—24), а уже в темном фрагменте второго Послания к Коринфянам. 2 Кор. 10, 15—16: «Мы не без меры хвалимся, не чужими трудами, но надеемся, с возрастанием веры вашей, с избытком увеличить в вас удел наш, так чтобы и далее вас проповедовать Евангелие, а не хвалиться готовым в чужом уделе».

Поскольку ап. Павел единственный рассматривает таким образом необходимость проповеди среди язычников и намеревается действовать в этом направлении, он и осознает себя признанным Богом апостолом язычников, который должен выступать наряду с апостолами тех, кто от обрезания.

Какой глубокий смысл обретают в этом аспекте слова из Послания к Римлянам о возвещении Евангелия, которое должно произойти повсеместно!

Рим. 10, 13—15: «Ибо «всякий, кто призовет имя Господне, спасется». Но как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слышали? как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы? как написано: «Как прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих благое!»

Только у ап. Павла язычники действительно получают право на проповедь Христа. Поскольку они, следуя ему, в силу избранности уравниваются в правах с иудеями, им должна быть предоставлена такая же возможность познать Христа, что уже имеют остальные. Перед Вторым пришествием Христа Евангелие должно быть пронесено по всему миру!

Согласно ап. Павлу, Евангелие должно быть как можно скорее возвещено всему миру не только ради избранных из язычников, но и ради Израиля. Павла смущала мысль о том, что сторонники обрезания, которые в первую очередь призваны быть истинными детьми Авраамовыми, не осуществляют свое избранничество. Сражаясь с этой наитруднейшей проблемой предопределения, он находит решение в том, что это ожесточение — лишь временное, что оно может быть предусмотрено божественным планом. В Послании к Римлянам он возвещает как тайну то, что когда все избранные из необрезанных

будут явлены благодаря вере во Христа, тогда и избранные из Израиля, ставшие через это более ревностными, отрясут жестокосердие, которому они временно поддались, чтобы и самим войти в милость. Этого чуда он ожидает до Второго пришествия Христа! Чтобы способствовать его осуществлению, он намерен пронести весть о Христе вплоть до концов земли. Ибо Второго пришествия не будет, пока все избранные из язычников не воспримут призыв Евангелия. Итак, Павел осуществляет свое призвание апостола язычников для спасения Израиля! Он бьется над тем, чтобы пробудить ревность своего народа, которая должна привести его к спасению (Рим. 11, 13—14). Если прижились чужие ветви, привитые маслине Израиля, то должны в свою очередь заново прививаться ее собственные отсеченные ветви (Рим. 11, 17—24).

Рим. 11, 13—14: «Вам говорю, язычникам. Как Апостол язычников я прославляю служение мое. Не возбужу ли ревность в сродниках моих по плоти и не спасу ли некоторых из них?»

Рим. 11, 23—24: «Но и те, если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их. Ибо если ты отсечен от дикой по природе маслины и не по природе привился к хорошей маслине, то тем более сии природные (опять) привьются к своей маслине».

Рим. 11, 25—26: «Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне с е й , — чтобы вы не мечтали о себе, — что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет (в веру) полное число язычников; и так весь Израиль спасется».

В первом Послании к Фессалоникийцам ап. Павел столь сурово судит иудеев, что непонятно, как он еще может соединять с этим надежду на обретение ими веры и на их спасение.

1 Фесс. 2, 14—16: «Ибо вы, братия, сделались подражателями церквам Божиим во Христе Иисусе, находящимся в Иудее, потому что и вы то же претерпели от своих единоплеменников, что и те от Иудеев, которые убили и Господа Иисуса, и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся, которые препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и через это всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца».

Возможно, что ко времени написания первого Послания к Фессалоникийцам ап. Павел еще не достиг веры в конечное спасение всего Израиля. Многие толкователи рассматривают слова «но приближается на них гнев до конца» как вторгшуюся в текст с полей заметку писца, который тем самым намекал на воспоследовавшее в 70 году по Р. Х. разрушение Иерусалима. На практике невозможно понять, что мог иметь в виду ап. Павел, говоря об уже готовой разразиться над иудеями каре Господней.

Если раньше непокорными Богу были язычники, то теперь — иудеи. Для Павла это не означает, как могло бы показаться, уничтожения избрания; для него это путь спасения всех избранных, согласно решению Господню.

Рим. 11, 29: «Ибо дары и призвание Божие непреложны». — Рим 11, 32: «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать».

Существующие до сих пор толкования не в состоянии были воздать должное этому спасению всех по двум причинам. Во-первых, они не видели, что под этими «всеми» подразумеваются опять-таки только все избранные; во-вторых, не различали мессианского и вечного блаженства, как это подразумевается у Павла. В рамках проблематики, затрагиваемой в 9—11-й главах Послания к Римлянам, невозможно предположить, что текст (Рим. 11, 32) относится к вечному блаженству. Апостол Павел не говорит о возвращении всех когда-либо живших на земле людей (*ἀλοξατάστασις πάντων*) или о всеблаженстве, которое должно наступить в тот момент, когда Бог станет всем во всем. Его занимает только то поколение людей, которое увидит конец времен, и только их сопричастность мессианскому Царству. У него речь идет об обретении веры всей совокупностью избранных как из язычников, так и из иудеев, к моменту Второго

го пришествия Христа... о чуде, которое он постулирует в своей пекущейся об Израиле вере и которое надеется пережить еще в своем земном существовании.

Ожиданием того, что оправдание верой охватит всех к тому призванных, он объясняет задержку Второго пришествия Христа. Вероятно, он предполагает, что весь Израиль предназначен уверовать (Рим. 11, 26). Таким образом, он придерживается представления, которого, очевидно, придерживался и Иисус, отказавшийся, однако, от него в ходе Своей земной миссии.

Из того факта, что проповедь Павла, обращенная к язычникам, проистекает из эсхатологического универсализма, следует и ее совершенно особый характер. Она обращена к язычникам, которые и призваны как язычники, а не к тем из них, кто, подобно уверовавшим в Христа иудеям, пополняет число допущенных войти в Царство. Это теоретическое различие кажется на первый взгляд незначительным, но заходит весьма глубоко. Именно в нем кроется в конечном итоге невозможность для ап. Павла согласиться с подчинением христиан из язычников Закону и обрезанию. Он не может пройти мимо того, что они призваны к бытию во Христе как язычники, а не как язычники, ставшие иудеями. Свободы христиан из язычников от Закона, основанной на эсхатологическом универсализме, требует и мистика бытия во Христе. Не столкнувшись с проблемой Закона, Павел оставил бы в тайне свою мистику бытия во Христе, ибо верующему нет нужды знать все, что с ним происходит начиная с крещения. Если он с непосредственной верой в то, что все еще живет в природном времени мира, ожидает Иисуса как Мессию и готовится к Его приходу покаянием и очищением, то он так же войдет к Нему в Его мессианское Царство славы, как если бы осознавал, что благодаря воскресению Иисуса уже пришло сверхприродное время мира, что силы смерти и воскресения воздействуют на верующих с момента крещения и что поэтому они являются природными людьми лишь по внешним проявлениям.

Но коль скоро встает вопрос о Законе, то без мистики бытия во Христе обойтись невозможно. Попытавшись самостоятельно принимать решение в этой области, простой верующий впадает здесь в ослепляющее заблуждение: он считает, что должен признавать действие Закона также и после смерти и воскресения Иисуса, и в соответствии с этим со всей однозначностью настраивается на принятие Закона, чтобы иметь право притязать на все обетования, данные избранному народу. Но в действительности верующий из язычников в этом случае неизбежно отпадает от Христа, хотя бы и продолжал исповедовать Его Мессией и готовится к Его приходу покаянием и очищением. Ведь приняв жизнь в Законе, он отказался от жизни во Христе и вместе с тем — от спасения. Чтобы предотвратить это ужасающее безумие, ап. Павел должен обратиться к мистике бытия во Христе.

Какова же, собственно, позиция Павла в отношении Закона?

Если свести воедино относящиеся к этому высказывания из его Посланий, то получается нечто удивительно сложное и внутренне противоречивое. Он утверждает, что Закон утратил силу. Одновременно он тем не менее снова признает его действующим, поскольку принимает, что те, кто его признает, ему и подлежат и гибнут на его основании. К этому прибавляется еще и непостижимое различие. Он считает нормальным и не препятствующим спасению то, что верующие из иудеев продолжают жить по Закону. Но если то же захотят делать верующие из язычников, то для них это расценивается как осквернение Креста Христова.

Следовательно, воззрение ап. Павла на Закон несводимо к простому утверждению, что его следует рассматривать как более уже не действующий. Чтобы понять его истинное мнение, нужно представить себе воочию вопросы, о кото-

рых здесь для него идет речь. Таких вопросов два, теоретический и практический.

1. В каком смысле и в каком объеме Закон более не действует?

2. Как должны верующие вести себя по отношению к этому в своем роде уже утратившему силу Закону?

Если эти два вопроса правильно ставятся и правильно взаиморазделяются, то проясняется как сама проблема, так и решение ап. Павла. В таком случае его позиция по отношению к Закону, кажущаяся такой сложной, предстает как нечто простое и последовательное.

В каком смысле и в каком объеме Закон более не действует?

Ответ прост. Закон принадлежит природному миру, находящемуся под властью существ ангельской природы. В той мере, в какой этот мир еще существует или уже не существует после смерти и воскресения Иисуса, и Закон еще имеет силу или уже ее не имеет. Власть ангелов со смертью и воскресением Иисуса идет к концу, но еще держится в ожидании дальнейшего. Точно так же приходит конец и природному миру — ведь владычество ангелов и природное состояние мира соответствуют друг другу! В настоящее время мир следует рассматривать как находящийся в процессе преобразования в сверхприродное состояние. Там, где становление сверхприродного мира уже осуществилось, власть ангелов и Закон уже не действуют. Где еще в силе природный мир, там в силе и власть ангелов, и Закон.

Становление сверхприродного мира уже происходит в той пронизанной силами умирания и воскресения сфере, где живут, хотя и во плоти, избранные во Христе. Вне этой сферы вплоть до дальнейшего, то есть мессианского Царства, мир все еще природный. Следовательно, Закон уже недействителен для тех, кто во Христе Иисусе, над ними у него более нет прав. Как уже умершие — со Христом! — они таким же образом свободны от Закона, как и умерший и воскресший Христос. На мертвых и воскресших Закон не распространяется.

Рим. 7, 1: «Разве вы не знаете, братья, — ибо говорю знающим закон, — что закон имеет власть над человеком, пока он жив?» — Рим. 7, 4: «Так и вы, братья мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу»¹.

Гал. 2, 19: «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу»².

Гал. 5, 18: «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом».

Следовательно, если ап. Павел, обобщая, говорил, что Христос — конец Закона (Рим. 10, 4), то он имел в виду при этом всего лишь то, что Христос означает начало конца Закона. Однако это осуществляется лишь для сущих во Христе. Те, кто еще не перешел из бытия под Законом в бытие во Христе, и те, кто дали себя одурочить, променяв бытие во Христе на бытие под Законом, подлежат Закону и ощущают на себе его силу.

Гал. 3, 10: «А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: „проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона“».

Гал. 5, 2—5: «Вот я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа. Еще свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон. Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати. А мы душою ожидаем и надеемся праведности от веры».

¹ Будучи сопринадлежащими Телу Христову, они умерли со Христом.

² Законом он умер для Закона, поскольку Христос, с Которым он умер, Законом был приведен на крест и там искупил нас от клятвы закона (Гал. 3, 13), поскольку Закон совокупно с плотью и грехом обуславливает смерть человека.

Таким образом, ап. Павел утверждает параллельное сохранение и прекращение силы Закона в соответствии с различием состояния мира в сфере бытия во Христе и вне ее. При этом он не выражает свои измышления, но лишь считается с тем логическим фактом, что Закон прекращается там, где начинается мессианское Царство.

Несоединимость Закона и эсхатологии проявляется в том, что эсхатология постоянно угрожает Закону, причем двояким образом: благодаря свойственному ей по самой ее природе стремлению к непосредственной и абсолютной этике и благодаря надмирному характеру мессианского бытия, которому не может соответствовать Закон, направленный на мир природный.

Иудеи и книжники времени после Плена пытаются соединить несоединяемое. Они сочетают Закон и эсхатологию, утверждая, что Закон должен вести к Царству Мессии, а соблюдение Закона — обеспечивать достижение мессианского образа бытия. Тем самым они строят мост, который легко навести, но выдержать груз он не способен. Они ничего не могут поделать с тем историческим и логическим фактом, что эсхатология, начиная с создавших ее пророков периода до Плена, основана не на законе, который тогда еще не устоялся, а на непосредственной и абсолютной этике. Эта связь приобретает неоспоримую действенность там, где эсхатология принимается всерьез, то есть там, где эсхатология ожидания претворяется в живой человеческой личности в эсхатологию деяния. Тогда непосредственная этика выступает наружу, как старая краска изпод нанесенной позднее. Она не вытесняет Закон, но она его перевешивает. Поэтому Креститель и Иисус требовали покаяния и абсолютной этики — этики сердца вместо скрупулезнейшего соблюдения Закона, практикуемого как приготовления к грядущему Царству. У них не было основания отрицать действенность Закона: он не стоял у них на пути, а с наступлением Царства должен был, так или иначе, рухнуть. Так Иисус торжественно возвещает, что Закон продолжает быть обязательным во всех своих определениях (Матф. 5, 17—19). Но одновременно Он лишает его всякого значения в силу своей этики отрешенности от мира и своего требования праведности, превосходящей праведность книжников (Матф. 5, 20)¹.

Матф. 5, 17—18: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все».

Эти слова не свидетельствуют — как принято считать — о том, что здесь Иисус признает за законом вечную значимость. Он оставляет его в силе, «доколе не прейдет небо и земля», что означает, пока это небо и эта земля не уступят место новому небу и новой земле при наступлении Царства Божия. Только при таком толковании обретает смысл последующая фраза «пока не исполнится все».

Следовательно, Иисус четко говорит о том, что Закон действует только до начала Царства Божия. И как бы Он мог предположить, что Закон сохранит значение для воскресших, для сотрапезников Царства!

Иудаизм противится тому, чтобы признать несоединимость Закона и эсхатологии. Пророки Плена и следующего за ним периода предпринимают попытку представить Царство Мессии как царство совершенного соблюдения Закона. Согласно Иезекиилю (Иез. 36, 26—27) и Иеремии (Иер. 31, 33), в Царстве Мессии Бог будет давать людям Закон непосредственно в сердце через Своего Духа, так что им ничего другого не останется, кроме как жить по Закону².

¹ Об отношении Иисуса к Закону см. также с. 295, 314 и сл.

² См. с. 341—343.

У них Дух находится на службе Закона. Около 520 года до Р. Х., в эпоху восстановления храма, Аггей и Захария возвещают в качестве мессианского Царство, простирающееся от Иерусалима над всеми народами, в котором господствуют мир и Закон. То же представление высказывается в относящихся, очевидно, к V веку до Р. Х. текстах Исаии (Ис. 2, 2—4) и Михея (Мих. 4, 1—4) и в пророчествах Исаии (Ис. 60; 66), также относящихся к периоду после Плена.

Но идеал мессианского Царства как совершенного царства Закона не выдерживает критики в той мере, в какой грядущее Царство мыслится трансцендентно. Тот факт, что рассчитанный на природных людей Закон становится беспредметным, когда речь идет уже не о природных, а о сверхприродных существах, очевиден даже тогда, когда мимо него стараются пройти. Хотя поздневетхозаветные апокалипсисы не содержат тезиса о том, что в грядущем Царстве Закон ничего более не значит, но фактически они им руководствуются, и это отражается на их позиции.

Так, они, как это ни удивительно, нигде не утверждают, что в мессианском Царстве Закон сохраняет свою силу, и нигде не описывают существование в грядущем Царстве как совершенное исполнение Закона, но только как жизнь в блаженном, освобожденном от всех земных обязанностей новом состоянии. Как бы могла книга Еноха, согласно которой святые «становятся ангелами небесными» (Ен. 51, 4), проводить идею о том, что они живут по закону! Но и Псалмы Соломона, апокалипсис Варуха и апокалипсис Ездры, представляющие сопричастников мессианского Царства не воскресшими, а лишь существующими в идеальных жизненных условиях, не пытаются изобразить это Царство как царство совершенного владычества Закона. Их точка зрения такова, что тот, кто держится Закона, заслуживает права на мессианское Царство, но в самом Царстве в силу его природы и своего нового состояния живет по воле Бога.

Когда в апокалипсисе Варуха (Апок. Вар. 48, 47) говорится, что в день Суда Бог карает преступления Закона, это не значит, что Закон остается в силе и в мессианском Царстве.

Для доказательства вечного сохранения действительности Закона приводят текст 4 Ездр. 9, 36—37: «Мы, принявшие закон, согрешая, погубили, равно и сердце наше, которое приняло его; но закон не погиб и остается в своей силе». То что Закон вечен, не должно означать, что он вечно применяется. Он вечен, потому что предсуществует. Но как он бездействовал, хотя и существовал, пока не был дан народу Израиля на горе Синай, так и снова может бездействовать с началом мессианского времени. Апостол Павел, обозначая Закон как святой (Рим. 7, 12), духовный (Рим. 7, 14) и Божий (Рим. 7, 22), также думает о нем как о вечном. Это не мешает ему утверждать, что Закон действует только в природном мире, и то лишь в течение относительно краткого периода.

В любом случае апокалипсис Ездры описывает новое состояние в мессианском Царстве, не упоминая Закон. 4 Ездр. 6, 26—28: «И увидят люди избранные, которые не испытали смерти от рождения своего, и изменится сердце живущих и обратится в чувство иное. Ибо зло истребится, и исчезнет лукавство; процветет вера, побеждено будет растление, явится истина, которая столько времени оставалась без плода».

Там, где зло уже не существует, там, согласно логике, уже нечего делать Закону.

Следовательно, сверхприродный характер Царства не позволял позднему иудаизму действительно думать о нем как о царстве Закона. В соответствии с этим представление о том, что в Царстве сердцами людей повелевает Дух Божий, вытесняет другое, согласно которому они служат Закону, хотя бы у Иезекииля и Иеремии первоначально подразумевалось именно то, что Закон дается сердцам через Духа Божия. Люди, в которых неопровержимо действует Сам Бог, не нуждаются в Законе для исполнения Его воли.

В представлении Павла об этике, сформированной духом воскресения, соединяются непосредственная этика и факт сверхприродного характера мес-

сианского бытия, чтобы вместе противостоять Закону. Апостол Павел, подобно Иисусу, уверен в том, что Закон может сохранять свою силу лишь до начала мессианского Царства. Но так как он предполагает, что избранные, поскольку они во Христе, принадлежат уже не природному миру, а мессианскому, то должен тем самым утверждать, что они уже теперь не состоят под Законом.

Исторически и логически обусловленная несовместимость Закона и эсхатологии неудержимо растет. Это проявляется со всей очевидностью в судьбе ап. Павла и в судьбах следующих за ним иудаистов. Павел жертвует Законом и выбирает эсхатологию. Иудаисты отказываются от эсхатологии и придерживаются Закона.

Это позволяет раввинам, утратившим живое представление об эсхатологии и воспринимающим ее лишь литературно — такой возможности не дают поздневетхозаветные апокалипсисы, — видеть Царство Мессии как царство Закона. Они на все лады описывают, как праведники штудируют Тору в эдемском саду. Под деревом жизни ею должны заниматься шестьдесят содружеств (Мидраш на Песнь песней, 6, 9). Моисей, который учил Торе в этом мире, будет делать это и в мире будущем (Шемот Рабба, 2). По другим высказываниям, это занятие возьмет на Себя Сам Бог (Танхума, изд. Бубера, 106а) или Мессия (Таргум на Песнь песней, 8, 1—2).

Из этого представления раввинов позднего периода никоим образом нельзя делать вывод о том, что так думали и представители позднего иудаизма времен Иисуса и Павла. Оно лишь доказывает, что для раввинистических реминисценций эсхатологии вещи представлялись иными, нежели для живой эсхатологии эпохи перед разрушением Иерусалима.

Как должны вести себя верующие по отношению к этому Закону, уже утратившему для них силу?

Проще всего было бы, если бы ап. Павел мог объявить его *adiaphoron*, то есть малозначимым, не вредящим и не помогающим обычаем. Тогда он был бы в состоянии жить в мире с первыми апостолами и с улыбкой созерцать нападки посланников иудаистов, зная и возвещая, что верующие из язычников, позволившие подвигнуть себя к принятию обрезания и Закона, тем самым побуждаются проделать нечто весьма малозначащее. Однако трагедия здесь в том, что он не вправе иронически смотреть на их рвение, но обязан принимать его всерьез. Этого требует логика мистики бытия во Христе.

Но откуда тогда противоречивое решение, позволяющее верующим из иудеев соблюдать Закон как обычай и запрещающее это верующим из язычников, коль скоро дело идет об их спасении? Это также вытекает из мистики бытия во Христе.

Заповеданное ап. Павлом отношение к Закону есть, в сущности, лишь приложение по-иному устроенной, но неизменной теории, которой он следует и в других вопросах. Она гласит: в том внешнем состоянии, в котором кто-либо начал осуществлять свое избрничество, то есть уверовал, он должен остаться и будучи верующим. Эту теорию статус-кво ап. Павел высказывает дважды подряд.

1 Кор. 7, 17: «Только каждый поступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь призвал. Так я повелеваю по всем церквам». — 1 Кор. 7, 20: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван».

Следовательно, тот, кто уверовал, будучи рабом, должен, согласно этой теории, в дальнейшем не принимать свободы, даже если она будет ему предложена (1 Кор. 7, 21—22)¹, если он уверовал в браке, то должен оставаться в бра-

¹ Эта точка зрения кажется настолько неправдоподобной, что многие из переводчиков и тол-

ке и не должен позволить уговорить себя на то, чтобы он и его жена ради очищения в ожидании грядущего Царства жили отныне друг с другом так, как если бы они были неженаты (1 Кор. 7, 3—5; 7, 10—11); если кто-то уверовал, будучи холостяком или вдовцом, то и должен оставаться вне брака хотя бы уже потому, что в этом состоянии он наилучшим образом приурочен к тому, чтобы целиком устремить свои мысли ко Христу, в то время как женатый должен еще считаться с заботами о близких ему людях (1 Кор. 7, 8; 7, 32—35).

Точно так же тот, кто призван необрезанным, должен оставаться необрезанным, а кто уверовал обрезанным, не должен предпринимать ничего для того, чтобы считаться необрезанным (1 Кор. 7, 18).

Эта теория статус-кво вызвана к жизни мистикой бытия во Христе. С того момента, когда кто-то начинает быть во Христе, его сущность полностью определяется этим. Его природный образ бытия и все связанные с этим обстоятельства лишились значения. Он как дом, продаваемый на слом, в котором всякий ремонт не имеет смысла. Но если он тем не менее предпринимает изменения в своем природном образе бытия, то пренебрегает тем фактом, что его сущность полностью определяется бытием во Христе, а не чем-либо иным, связанным с природным бытием. Таким образом, природный образ бытия становится незначительным не в общем смысле, так что совершенно безразлично то, что в нем еще предпринимается, но в совершенно особом смысле, так что его уже нельзя затрагивать. Контракт о продаже дома оговаривает, что он продается только на слом и, следовательно, запрещено предпринимать что бы то ни было, чтобы сохранить его в жилом состоянии или в нем поселиться.

Если ап. Павла упрекают в том, что он в Духе Христовом не обратился против рабства и на века своим авторитетом содействовал тем, кто рассматривал рабство как бы связанным с христианством, то в этом виновна именно теория статус-кво. Мистика ап. Павла не разрешает ему думать по-иному. И зачем тому, кто свободен во Христе Иисусе и может надеяться именно в этом качестве приобщиться мессианской славе, заботиться еще и о том, чтобы перестать быть рабом на тот краткий миг, что он еще проводит в природном мире? Таким образом, Павел подвигает беглого раба Онисима, с которым он познакомился в заточении, к тому, чтобы снова вернуться к его господину Филимону и продолжать служить ему, хотя Онисим отныне как верующий настолько же свободен во Христе, насколько и тот.

Точка зрения Павла представлена и у Игнатия в его Послании к Поликарпу (Игн. к Полик. 4, 3): «рабов и рабынь не презирай; но и они пусть не надмеваются, напротив, пусть во славу Божию еще более поработят себя, чтобы получить им от Бога лучшую свободу. Пусть не домогаются получить свободу на общий счет, чтобы не сделаться им рабами страсти».

Решение, согласно которому уверовавший раб не должен мечтать о свободе, может убедить нас, сколь серьезно принимается теория статус-кво. В качестве единственного компромисса ап. Павел предусматривает, что если пребывание вне брака влечет за собой опасность безнравственного образа жизни, то соответствующее лицо может вступить в брак, хотя и уверовало будучи вне его. Но он считает необходимым подчеркнуть, что такой человек не впадает в грех, ибо в случае брака речь идет о сравнительно незначительном изменении и о возмо-

кователей текста (1 Кор. 7, 21) понимали ее по-другому. Вместо того, чтобы переводить «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся», они передавали текст *ἄλλ' εἰ καὶ δούλα ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι* таким образом, что он как бы утверждает «коль скоро ты в состоянии стать свободным, то используй это», что невозможно как грамматически, так и логически. Эта ложная концепция высказывания ап. Павла фигурирует обычно в переводах Библии.

жности избежать посредством его значительно большего зла (1 Кор. 7, 9; 7, 28; 7, 36—40).

В приложении к Закону и обрезанию теория статус-кво гласит, что уверовавший иудей должен жить дальше как иудей, а неиудей — как неиудей. Столь же мало, сколь ап. Павел склонен разрешать, чтобы неиудей после крещения подчинился Закону, может он позволить и то, чтобы иудей в этом случае отверг обычаи Закона и идентифицируемые с ним предписания книжников. Он сам живет как иудей, и в этом не могут обмануть все фразы о том, что для эллинов он становится эллином. Он допускает даже, чтобы первые апостолы подвигли его взять на себя обет, связанный с храмовой жертвой, дабы всякий мог убедиться в неправоте упрека, будто он учит иудеев в языческом мире отпасть от Моисея (Деян. 21, 20—26). При этом он никоим образом не действует вопреки своим убеждениям.

Таким образом, проповедь ап. Павла о свободе от Закона никоим образом не выдержана в духе свободомыслия. Он призывает иудеев и неиудеев оставаться тем, чем они были в тот момент, когда уверовали. Поборник свободы христиан из язычников — одновременно и их тиран. Когда они хотели бы обратиться к благословию Закона и обрезания, он этого не допускает.

Однако проведение в жизнь этого решения наталкивается на сложности. Если верующие из иудеев празднуют трапезу Господню с братьями из язычников, то они нарушают запрет на совместную трапезу с язычниками. Этот вопрос привел к разрыву в Антиохии между Петром и Павлом (Гал. 2, 11—16). После того как Петр вначале достиг понимания того, что можно участвовать в трапезе Господней с христианами из язычников, он все же прекратил это делать по прибытии нескольких братьев, близких к Иакову Праведному, то ли потому, что они возражали против этого, то ли потому, что он хотел избежать расхождения со строго фарисейски настроенным Иаковом.

То, что в Антиохии дело шло о проблеме совместного вкушения пищи за трапезой Господней, настолько само собой разумеется, что ап. Павел не слишком подробно об этом упоминает. По поводу отклоненного ап. Петром частного приглашения на трапезу к христианам из язычников он, пожалуй, так бы не взволновался. Проблема совместной трапезы с язычниками становится актуальной, когда речь идет, как при трапезе Господней, о неизбежности совместного вкушения пищи.

В ветхозаветном Законе не находится определения, запрещавшего бы иудеям есть за одним столом с язычниками. Им предписано только воздержание от известных блюд и от мяса животных, забитых не по предписаниям Закона. Совместную трапезу с язычниками запрещают только установления книжников. Мы, правда, не знаем достоверно, были ли их далеко идущие предписания во времена перед разрушением Иерусалима уже столь разработанными и столь общепризнанными, что каждый иудей, который ел с язычниками, должен был осознавать, что идет против Закона. В Деяниях апостолов (Деян. 10, 28; 11, 3) это утверждается. Да и Павел, как кажется, исходит из этой предпосылки, когда уличает Петра в том, что тот, участвуя в совместной трапезе Господней, живет, с точки зрения иудея, по-язычески (Гал. 2, 14).

Следуя примеру ап. Петра, теперь и другие верующие из иудеев, и даже Варнава, избегали совместной трапезы Господней. Поэтому ап. Павел ставит ему в вину то, что тот, поступившись своими лучшими убеждениями, действует так из страха перед строгостью правил, принятых в Иерусалиме. Коль скоро он сам вначале нарушил Закон, когда ел с христианами из язычников, то теперь уже он не имеет права требовать от других, чтобы они действовали по-иудейски (Гал. 2, 11—14).

Именно вопрос общей еды при трапезе Господней заставил иерусалимские авторитеты настаивать на том, чтобы христиане из язычников, приняв обреза-

ние, стали равными с христианами из иудеев. Следовательно, великая борьба среди первых христиан началась как спор вокруг причастия.

Но и помимо этого решение ап. Павла, такое ясное и последовательное с точки зрения мистики бытия во Христе, тяжело внедрялось в практику. То, что одним разрешалось запрещенное другим, повлекло с обеих сторон ложные интерпретации. Так, одни утверждали, что Павел учит иудеев диаспоры отпадению от Закона (Деян. 21, 21); другие, напротив, как мы знаем из Послания к Галатам, распространялись о том, что он якобы сам еще проповедует обрезание, от которого желает предостеречь христиан из язычников (Гал. 5, 11). Возможно, что те, кто упрекал его, таким образом, в том, что он при случае мог действовать и вопреки своему основному принципу, располагали даже и фактами. Если Деяния апостолов сообщают правду, то он в начале второго миссионерского путешествия обрезал Тимофея из Листры, прежде чем взял его в сопровождающие, «ради Иудеев, находившихся в тех местах» (Деян. 16, 1—3). Возможно, что и до этого, на собрании апостолов в Иерусалиме, он сделал то же самое с Титом.

Гал. 2, 3—5: «Но они и Тита, бывшего со мною, хотя и Еллина, не принуждали обрезаться, а вкравшимся лжебратиям, скрытно приходившим подсмотреть за нашу свободу, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас, мы ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у вас». Здесь фраза обрывается. Естественным объяснением было бы то, что Тит не был обрезан. Но возможно и другое, а именно то, что акцент стоит на «не принуждали». Тогда следовало бы, что обрезание состоялось, но не по принуждению, а как встречный шаг ради сохранения мира.

Случай с Тимофеем иной, поскольку у него «мать была Иудеянка уверовавшая, а отец Еллин» (Деян. 16, 1—3). Поскольку по раввинистическим воззрениям для детей неравноправного брака принадлежность к народу и сословию матери является решающей при определении их правового статуса, то он иудей. Тем не менее, если бы Павел оставался верным себе, он не мог бы обрезать его после крещения.

Может быть, ап. Павел в то время еще не придерживался с такой твердостью, как в дальнейшем, убеждения, что сущий во Христе уже не должен принимать Закона и обрезания? Или он действительно таков, что разглагольствует в Посланиях, но при устных столкновениях не умеет за себя постоять (2 Кор. 10, 10) и вследствие этого при определенных обстоятельствах, чтобы понравиться людям (Гал. 1, 10), предпринимает нечто, что противно его убеждениям?

Основная установка ап. Павла гласит, что верующий из язычников, позволивший склонить себя к Закону и обрезанию, погиб. Тот, кто признает заповеданными подобные изменения бытия во плоти, доказывает тем самым, что действительно считает себя всесущим во плоти. Этим снимается его бытие во Христе, и он предается ангельским силам, стоящим за Законом¹. Закон и обрезание, если они принимаются уже после того, как человек уверовал, — это нечто совсем иное, чем если бы он уже жил в них до этого; Павел пытается склонить людей к этой удивительной истине, чтобы положить конец заблуждению, которое обрекает их, спасенных им для Христа, на проклятие. Послание к Галатам есть не что иное, как крик сердечной боли, выраженный в словах.

Гал. 3, 2—3: «Сие только хочу знать от вас: через дело ли закона вы получили Духа или через наставление в вере? Так ли вы несмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью?»

Гал. 4, 3—5: «Так и мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началом ми-

¹ О Законе и владычестве ангелов см. с. 286—288.

ра. Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление». — Гал. 4, 8—11: «Но тогда, не зная Бога, вы служили богам, которые в существе не боги. Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им? ...Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас».

Гал. 4, 16: «Итак, неужели я сделался врагом вашим, говоря вам истину?» — Гал. 4, 19—20: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос! Хотел бы я теперь быть у вас и изменить голос мой, потому что я в недоумении о вас».

Гал. 5, 1: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства».

В конечном итоге весь обман исходит от ангельских существ. Они тем самым хотят спасти для себя, что можно спасти. Коль скоро они не могут сделать небывшей смерть Иисуса, то стараются, чтобы она стала как бы напрасной¹. И если им удастся внедрить заблуждение, согласно которому наряду с верой во Христа требуются Закон и обрезание, тогда, несмотря на веру в смерть и воскресение Христа, бытия во Христе не будет. Тем самым они достигли того, что люди, стремящиеся принадлежать Христу, снова возвратились под их власть, христиане из язычников вместе с христианами из иудеев. Ибо не только христиане из язычников, практикующие жизнь под Законом в дополнение к жизни во Христе, «отпали от благодати» (Гал. 5, 4); та же судьба постигает и христиан из иудеев, если Закон и обрезание для них суть нечто иное, чем утраченное значимое состояние, которое для них продолжается лишь потому, что они находились в нем в тот момент, когда уверовали. Тот, кто, будучи крещен, одобряет что-либо из того, что совмещается с бытием во плоти как значимое для спасения, тем самым перестает жить во Христе. Ужасное положение, согласно которому нельзя быть одновременно во Христе и во плоти, исполняется на нем с большей безжалостностью, нежели на тех, кто остается погрязшим в плотском бытии из-за грехов по слабости. Он точно так же грешен, как те, кто теряет бытие во Христе из-за безнравственного телесного общения или из-за участия в жертвенной трапезе². Так придание значения Закону и обрезанию, само по себе ничего общего с грехом не имеющее, становится величайшим преступлением против Христа.

Следовательно, тот, кто требует для верующих Закона и обрезания, способствует делу ангельских существ. Для Павла апостолы в Иерусалиме и их посланцы ослеплены сатаной. Под маской апостолов Христовых они действуют как лжеапостолы. За нечестие, которое они таким образом учиняют, они когда-нибудь должны будут ответить (Гал. 5, 10; 2 Кор. 11, 13—15)³.

Но ап. Павел никак не хочет допустить что ревностные иудаисты действуют так лишь в заблуждении. Он считает, что их поведение определяется также страхом. Они видят на его примере, какие преследования и страдания, исходящие от ангельских сил, должен претерпеть тот, кто расстраивает их планы чистым учением о кресте. Этого они и хотят избежать. Поэтому они воздвигают Закон рядом с крестом.

Гал. 6, 12: «Желающие хвалиться по плоти принуждают вас обрезываться только для того, чтобы не быть гонимыми за крест Христов».

¹ Об участии ангелов в борьбе за Закон см. также с. 341.

² О трех смертных грехах в понимании Павла см. с 323—324.

³ О том, что под ослепленными сатаной лжеапостолами (2 Кор. 11, 13—15) Павел подразумевает двенадцать апостолов в Иерусалиме, хотя и не высказывает этого буквально, см. с. 339 и сл.

Однако ангельские силы мстят ап. Павлу, единственному, кто прозревает, какого рода препоны связаны с рекомендацией Закона и обрезания. В то время как апостолы в Иерусалиме пребывают в мире и почете, его всячески унижают и мучают. Если он несет в себе смерть Христову так ощутимо, как никто иной, то это потому, что ангелы хотя и не унижают его, как в свое время Иисуса. Они полагают, что выигрывают, справившись с ним.

Поэтому ему вовсе не нужно опровергать слухи о том, будто и он все еще проповедует обрезание. Преследования, которым он подвергается, доказывают обратное.

Гал. 5, 11: «За что же гонят меня, братия, если я и теперь проповедую обрезание? Тогда слава креста прекратилась бы».

Многочисленно высказывалось предположение о том, что Павел со временем пришел к более умеренным воззрениям в вопросе о Законе. В Посланиях к Коринфянам и к Римлянам можно якобы усмотреть признаки того, что борьба утратила свою остроту. Это неверно. Если вопросы обрезания и Закона не рассматриваются в Посланиях к Коринфянам, то это не означает, что проблемы более не существует. Борьба лишь приняла другую форму. От наступления ап. Павел был вынужден перейти к обороне. Вместо того чтобы заставлять его дискутировать по вопросу Закона и обрезания, первые апостолы и их посланцы вообще отрицают его право называться апостолом. С помощью этой тактики он поставлен в такое положение, что вынужден вести борьбу с Законом и обрезанием как борьбу за свой авторитет в своих общинах.

И то, что в Послании к Римлянам нет ничего о борьбе против Закона, имеет свою основательную причину. Павел пишет им, чтобы подготовить общину к своему приходу и настроить ее благожелательно. Для начала он перед ней отчитывается, то есть излагает свое отношение к Закону с таким миролюбием, на какое он только способен.

По отношению к филиппийцам он не нуждается в такой предусмотрительности. Из темпераментных речей, которые он направляет им из заточения, явствует, что борьба продолжает бушевать и апостол не утратил к ней интереса.

Фил. 3, 2—3: «Берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь обрезания. Потому что обрезание — мы, служащие Богу духом, и хвалящиеся Христом Иисусом, и не на плоть надеющиеся».

Ревнителем обрезания подразумевает ап. Павел и в Фил. 3, 18—19: «Ибо многие, о которых я часто говорил вам, а теперь даже со слезами говорю, поступают как враги креста Христова. Их конец — погибель, их бог — чрево, и слава их — в сраме; они мыслят о земном».

Если отказаться от предположения о том, что эти выпады мотивированы борьбой, продолжающейся и во время заточения, то нужно соотносить этот фрагмент Послания с более ранним текстом, обращенным к филиппийцам, который затем, после заточения, должен был вместе с Посланиями из темницы перерабатываться в единое предписание. Немыслимым это не назовешь¹. Но тем самым не доказывается, что в темнице Павел по-иному думал о Законе и обрезании, нежели до этого.

То, что противники ап. Павла продолжали вести борьбу и во время его заключения, выявляется из слов Послания к Филиппийцам, в которых он сообщает о братьях из Рима, проповедующих Христа таким образом, что это причиняет ему боль. Он утешается тем, что Христа вообще все-таки проповедуют.

¹ О возможности того, что Послание к Филиппийцам соединяет две версии текста, см. с. 274.

Фил. 1, 15—18: «Некоторые [подразумеваются братья из Рима], правда, по зависти и злобности, а другие с добрым расположением проповедуют Христа. Одни по злобности проповедуют Христа не чисто, думая увеличить тяжесть уз моих; а другие — из любви, зная, что я поставлен защищать благовествование. Но что до того? Как бы ни проповедали Христа, притворно или искренно, я и тому радуюсь и буду радоваться».

Апостол Павел не может отойти от своих воззрений на Закон и обрезание, не перестав быть самим собой. То, что он по необходимости должен принять бой, — трагический момент в его деятельности. Все тяготы, достающиеся ему при проповеди Евангелия, происходят оттого, что теория статус-кво, базирующаяся на его мистике бытия во Христе, требует приложения также и к проблеме Закона и обрезания. Борьба, в которую он тем самым втягивается, изначально бесперспективна. Как он может надеяться убедить верующих из иудеев в том, что Закон и обрезание, в которых они, согласно Писанию, должны обрести праведность, начиная с момента обретения веры становятся для них пусть еще и обязывающими, но уже лишними значения? Как он объяснит христианам из язычников, что соблюдение Закона и вера в Христа соединимы, только если подчиняешься им до того, как уверовал, но несоединимы, если предаешься им лишь после этого? Он к тому же вынужден быть непоследовательным и требовать от верующих из иудеев нарушения Закона общением за трапезой с верующими из язычников.

В Послании к Галатам он предполагает найти примиряющее его с Петром решение, говоря о параллельном существовании двух церквей; согласно такому решению, двенадцать должны быть апостолами тех, кто от обрезания, а он и Варнава — тех, кто из язычников (Гал. 2, 7—9). Такое разделение провести нельзя, потому что обе церкви существуют в пределах одной и той же общины и при совместных праздниках трапезы Господней одна из них обязана подчиниться мнению другой: или христиане из иудеев должны для этого перешагнуть через обычай жизни по Закону, или же христиане из язычников ликвидируют проблему, приняв обрезание.

Примирение невозможно также потому, что первые апостолы должны следить за тем, чтобы их авторитет был значим для всей Церкви. Так борьба за Закон становится борьбой за авторитет того, кто был призван в апостолы преображенным Христом на пути в Дамаск, против тех, кого сделал Своими учениками в Галилее Иисус из Назарета и кому Он дал слова, которыми они должны встречать всякое посягательство на Закон¹.

Этим предreshается исход борьбы. Мнение здравого человеческого разума, Писание, авторитет Иисуса, авторитет двенадцати — все это вместе против Павла. А то, что он благодаря своей позиции, направленной против Закона, еще вызвал ненависть всего иудейского мира, делает его положение совершенно отчаянным.

Но тотчас после смерти ап. Павла проигранная им битва оборачивается победой. Теперь факты подтверждают свободу от Закона, к которой он шел в мыслях. Разрушение Иерусалима положило конец первохристианской общине, распространявшей свой авторитет на всю Церковь. Тенденции к обособлению, которые обрели силу среди иудаистов после этой катастрофы, положили начало процессу разделения иудаизма и христианства. В том же направлении действует и численное преимущество обращенных язычников над обращенными иудаистами.

Так перестает существовать проблема Закона. Предметом расхождения христиан из иудеев и христиан из язычников становится учение Христа.

Но если свобода от Закона вследствие свершившихся фактов внедряется

¹ См. также с. 293, 314 и сл., 359 и сл.

столь быстро и без борьбы, то лишь потому, что существует уже готовая теория, представленная в Посланиях Павла и в предании. Это новое поколение так же мало понимает первоначальный смысл провозглашенной ап. Павлом свободы от Закона, как и смысл эсхатологической мистики, из которой она происходит. Но оно идет через пролом, проделанный апостолом язычниками.

Апостол Павел восстает, будучи первым христианским мыслителем, против авторитета Церкви и разделяет судьбу тех, кто предпринимает такую попытку после него. Но одновременно уже здесь происходит то, что направленная против учения Церкви истина мыслителя позднее становится само собой разумеющейся в учении Церкви.

Х. Мистика и оправдание верой

Каков смысл учения об оправдании верой и в какой связи оно находится с мистикой? Независимо ли оно от нее или же с ней совпадает?

Следует исходить из того, что оправдание, собственно, мыслится в будущем. Быть праведным — значит путем соблюдения заповедей получить право на то, чтобы быть оправданным на грядущем Суде и тем самым стать причастным к славе мессианского Царства.

У ап. Павла место соблюдения Закона занимает вера в искупительную силу смерти Иисуса Христа. Его учение об оправдании верой — лишь специальный способ оформления факта несовместимости Закона и эсхатологии; этот факт не желает признавать иудаизм, но ап. Павел говорит о нем уже в эсхатологическом учении об искуплении и выражает его в своей мистике смерти и воскресения со Христом.

Оправдание есть, собственно, состояние мессианского времени — как состояние воскресания¹. Будучи таковым, оно может считаться уже достигнутым только через бытие во Христе, благодаря которому верующие находят путь в мессианское Царство. Собственно говоря, оправдание — первое следствие бытия во Христе, а из него уже проистекает все остальное. Поскольку верующие благодаря бытию во Христе становятся праведными, они уже находятся в состоянии воскресших и в обладании Духом.

Следовательно, учение о достигаемом пред Богом оправдании уже содержится у Павла в утверждении о воскресении со Христом и об обладании Духом. Если бы Павел хотел выразить это особо, то было бы естественным обосновывать оправдание, как и обладание Духом и бытие в состоянии воскресших, исходя из бытия во Христе. И действительно, существуют тексты, в которых оправдание у ап. Павла появляется в этом своем первоначальном контексте.

Гал. 2, 17: «Если же, ища оправдания во Христе...»

Рим. 8, 1—2: «Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти».

2 Кор. 5, 21: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом».

Если бы нужно было одновременно сказать и о значении веры, то формулировка гласила бы: на основании веры во Христа мы имеем оправдание через

¹ В соответствии с этим ап. Павел определяет отсутствие оправдания (Рим. 3, 23) как отсутствие «славы Божией» (ὄστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ).

бытие во Христе. В такой полноте учение было выражено в Послании к Филиппийцам.

Фил. 3, 8—9: «Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего. Для Него я от всего отказался и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру в Христа, с праведностью от Бога по вере».

Но обычно ап. Павел предпочитает выражаться таким образом, как будто бы истинное оправдание достигается через веру как таковую.

Рим. 3, 28: «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою независимо от дел закона».

Рим. 4, 5: «А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность».

То, что оправдание непосредственно следует из веры, Павел мог утверждать только в переносном смысле, так как буквально это невозможно. Ведь все, чем верующий обладает из плодов искупления, вытекает из бытия во Христе, и только из него. Вера как таковая лишена эффективного значения, но становится действенной, лишь поскольку ведет к начинающему с момента крещения бытию во Христе.

Но как же ап. Павел пришел к тому, чтобы выразиться не так, как он на самом деле думает, и приписать вере как таковой то, что возникает только в последующем бытии во Христе? Его заставили пойти на это причины языковой и диалектической целесообразности.

Полное выражение «оправдание на основе веры через бытие во Христе» слишком обстоятельно, чтобы его можно было постоянно употреблять в дискуссии. Короткое и деловитое «оправдание во Христе» неприменимо с точки зрения диалектики: оправданию через дела Закона следовало бы противопоставить оправдание, равным образом исходящее из дел. Но такое иное по своей природе дело представляет только вера, ведь бытие во Христе — это все же состояние, а не дело.

Таким образом, менее точное по сути выражение «оправдание верой» — это более правильное противопоставление «оправданию Законом», нежели «оправдание во Христе», которое точнее. Решающее для ап. Павла — это не логическая правильность, а диалектическая применимость. Точно так же он поступает, когда, излагая свою мистику, говорит не о телесном общении со Христом, а о бытии во Христе, поскольку это сокращение передает отношение к Христу по аналогии с бытием во плоти¹. Насколько необъяснима его мистика, если пытаться понять ее, исходя из формулы «во Христе», настолько необъяснимо и его воззрение на оправдание, если оправдание стараются постичь как непосредственно происходящее из веры.

Интересно, что и обладание Духом, когда о нем заходит речь в дискуссии о Законе, по диалектическим причинам выводится непосредственно из веры, а не из бытия во Христе.

Гал. 3, 2: «через дела ли закона вы получили Духа или через наставление в вере?»

Гал. 3, 5: «Поддающий вам Духа и совершающий между вами чудеса через дела ли закона сие производит или через наставление в вере?»

В стремлении представить веру как дело, соответствующее послушанию в Законе, ап. Павел заходит столь далеко, что создает выражение «покорение вере» и противопоставляет «Закон дел» «Закону веры».

¹ См. с. 318—320.

Рим. 1, 5: «через Которого мы получили благодать и апостольство, чтобы во имя Его покоять вере все народы»¹.

Рим. 3, 27: «Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? законом дел? Нет, но законом веры».

Согласно Рим. 6, 16, верующие суть служители послушания к праведности; в Рим. 10, 16 речь идет о послушании Евангелию в смысле веры.

Далее, ап. Павел приходит к выражению «оправдание верой» еще и потому, что его принуждают к этому единственные места из Писания, которые он может привести в поддержку своего учения. Можно представить себе ситуацию, в которой он находится со своим учением о свободе от Закона! Правда, она возникает вынужденным образом из эсхатологического учения об искуплении и из мистики умирания и воскресания со Христом. Но к чему вся логическая правильность, когда противники располагают доказательствами Писания? И Писание предоставляет им поддержку во всех высказываниях, кроме двух. Их-то гениальным образом и выискивает Павел. Одно из них повествует о том, что Авраам уверовал в Бога и это вменилось ему в праведность (Быт. 15, 6; Гал. 3, 6; Рим. 4, 3)². С ним ап. Павел соединяет еще и высказывание из пророка Аввакума, которое он излагает так, что оно свидетельствует: «Праведный верою жив будет» (Авв. 2, 4; Гал. 3, 11; Рим. 1, 17).

В еврейском тексте стоит «праведный будет жить своей верностью (bā āmunath)». Септуагинта переводит это как «моей (Богу) верностью (ἐξ πίστεως μου)». Апостол Павел комбинирует из первоначального текста и греческого перевода ὁ δὲ διάσος ἐξ πίστεως ζήσεται, причем понимает πίστις не как верность, а как веру и, отделяя «верою» от глагола, соединяет с подлежащим «праведный» в одно понятие. Так возникает нужное ему выражение «праведный верою жив будет».

Оба текста — Быт. 15, 6 и Авв. 2, 4 — для Павла передают, собственно, мнение Писания. С их помощью он лишает действительности все другие. Но для того, чтобы иметь возможность их использовать, он должен преподнести учение об оправдании бытием во Христе как учение об оправдании верой.

Апостол Павел дважды развивает учение об оправдании верой: один раз, вкратце, в Послании к Галатам (Гал. 3, 1—4, 6), в другой раз, в более развернутом виде, — в Послании к Римлянам (Рим. 2, 11—4, 25). Оба изложения расходятся характерным образом. Более старая концепция представлена в Послании к Галатам. Изначальность здесь засвидетельствована тем, что учение об оправдании верой еще не отделено от эсхатологического учения об искуплении и от мистики бытия во Христе, а восходит к обоим одновременно. В Послании к Римлянам делается попытка представить его в его отдельности, насколько это возможно.

В Послании к Галатам проблема того, почему Закон не обеспечивает оправдания и каким образом Христос стал концом Закона и началом оправдания верой, решается с помощью эсхатологического учения об искуплении. Закон не в силах дать оправдание, потому что вовсе не таково его предназначение. Он дан для того, чтобы люди, находясь в его несвободе, учились видеть все значение свободы, принесенной Христом. Исходя от ангелов, он держит людей

¹ В конце Послания к Римлянам (Рим. 16, 26) это слово встречается еще раз. Однако аутентичность этого стиха недоверена. Возможно, он был «дописан» позднее по аналогии со вступлением к Посланию.

² Быт. 15, 6: «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность».

под их господством. Он не может обеспечить право на жизнь — это следует из того, что Писание (Авв. 2, 4) говорит лишь, что жив будет праведный верою. Следовательно, Закон, поскольку он невыполним, лишь выявляет грехи и тем самым способствует проклятию.

Гал. 3, 10: «А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою». — Гал. 3, 19: «Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, и преподан через ангелов». — Гал. 3, 22—24: «Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа. А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою».

Обетование Божие Аврааму, согласно ап. Павлу, не относится, как полагают, к историческим временам, но — и на этом строится его доказательство! — связано с временем Мессии. При этом Павел предпринимает ход мысли, который был само собой разумеющимся для тогдашних книжников. То, что не исполнились слова о величии Израиля и о благословенной земле, доказывает, что все они обращены к мессианскому времени. Так, апокалипсисы Ездры и Варуха основаны на идее, что все предсказания несчастливых высказаны по отношению к земному Иерусалиму, а пророчества славы — к небесному, который должен явиться в конце времен¹. Эта точка зрения позволяет им рассматривать разрушение Иерусалима Титом как вступление к временам конца. Земной Иерусалим должен погибнуть, чтобы освободить место небесному.

Таким образом, выражение «наследовать землю» в Иисусовых заповедях блаженств, относящаяся к кротким (Матф. 5, 5), равнозначна «обладать Царством Божиим». В этом смысле оно употребляется уже в 36-м псалме и в апокалипсисе Еноха. Пс. 36, 9: «Ибо делающие зло истребятся, уповающие же на Господа наследуют землю». — Пс. 36, 11: «А кроткие наследуют землю и наслаются множеством мира». — Ен. 5, 7: «Уделом же избранных будут свет, радость и мир, и они наследуют землю».

Относящиеся к мессианским временам обетования, по ап. Павлу, уже потому не имеют ничего общего с Законом, что они были даны Аврааму, когда он еще не был обрезан и когда еще не было Закона.

В этой экзегетической аргументации окольным путем утверждается тот фундаментальный факт, что мессианская надежда не связана с Законом, поскольку древнейшие из пророков, к которым она восходит, Закона еще не знали.

Следовательно, обетование дано Аврааму, покорному не Закону, а своей вере. Так как у него, обремененного годами, еще не было сына, а Бог обещает ему, что его потомство будет многочисленным, как звезды, то он верит Ему, и Бог вменяет это ему в праведность (Быт. 15, 3—6). Лишь после этого (Быт. 17, 1—14) Бог заключает с ним завет и обязывает его и его телесных потомков к обрезанию. Следовательно, оправдание, ради которого некогда должно было исполниться обетование, ничего общего с Законом не имеет, и семя Авраамово, которому оно предназначено, — это не его физическое потомство, служащее Закону. Для кого же оно? Единственным числом — «семени твоему» — для ап. Павла указывается, что обетование распространяется не непосредственно на множество, но вначале на одного. Так как речь идет о конце времен, то под этим одним может подразумеваться только Христос (Гал. 3, 16). Вследствие этого великий народ может быть представлен как сущий со Христом. Он состоит из сущих во Христе. Так Павел возвращается к мистике бытия во Христе, чтобы провести идею, предлагаемую доказательством из Писания. Будучи во Христе, верующие являются истинными потомками Авраама (Гал. 3,

¹ О небесном Иерусалиме повествуют Апок. Вар. 4, 1—6; 4 Езд. 7, 26; 9, 38—10, 49.

29), Израилем Божиим (Гал. 6, 16) и одновременно детьми Божиими (Гал. 3, 26).

Гал. 3, 28—29: «все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы — семя Авраамово и по обетованию наследники».

Будучи истинным народом Божиим, верующие суть дети небесного Иерусалима, в то время как израильтяне по плоти, с которыми Бог заключил завет на горе Синай, принадлежат Иерусалиму земному.

Гал. 4, 25—26: «(Гора Синай в Аравии) соответствует нынешнему Иерусалиму; потому что он с детьми своими в рабстве. А вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам».

Гора Синай является символом рабства, потому что ап. Павел выстраивает непонятную уже для нас языковую или географическую соотнесенность Синая и Агари (Гал. 4, 24). Народ Израиля, служащий данному на Синае Закону, представлен тем самым в Писании потомством рабыни Агари.

То, что ап. Павел превращает население небесного Иерусалима в его детей, проистекает из того, что он относит к нему фактически касающиеся Сиона слова Исаии (Ис. 54, 1) о неплодной, которая в дальнейшем может гордиться обильным потомством. В 4 Ездр. 10, 7 земной Сион — это мать природных детей Израиля.

Небесный Иерусалим играет аналогичную роль в Евр. 12, 22, Откр. 3, 12; 21, 2; 21, 9—22, 5.

Чтобы наступило время обетования, должен прийти конец Закону, помещенному между пророчеством и исполнением. Этот конец привносит Иисус Христос тем, что Он умирает на кресте. Этим Он лишает силы Закон в одном из его определений. Как висящий на древе Он, собственно, подлежит проклятию (Втор. 21, 23). Но этого не может быть в силу божественной сути Его личности. Но коль скоро Он лишил силы Закон в одном из его определений, то сделал его недействительным вообще. Ведь Закон может быть только таким, что он вообще действует или вообще не действует¹.

Следовательно, в Послании к Галатам, на что, очевидно, нужно обратить внимание, речь идет не об искуплении, даруемом Богом через Христа, а просто о нанесенном Им с обдуманым расчетом ударе, направленном против Закона и ангелов, освобождающем подзаконных (Гал. 4, 5) и способствующем «пришествию веры» (Гал. 3, 25).

Так учение об оправдании верой проводится в Послании к Галатам (с привлечением эсхатологического учения об искуплении и мистики бытия во Христе) со строгой логической последовательностью как космически-историческое построение.

Изложение учения об оправдании верой в Послании к Римлянам (Рим. 2, 11—4, 25), по сути, не апеллирует ни к эсхатологическому учению об искуплении, ни к мистике бытия во Христе, поэтому для объяснения отхода от Закона оно должно отказаться от всяческих спекуляций по поводу Закона и владычества ангелов и включить рассуждение о катастрофическом расхождении сущности Закона с сущью человека.

То, что Закон (таков ход мысли в Рим. 3, 9—20; 5, 13; 5, 20; 7, 7—25) не в силах способствовать праведности, следует объяснить его связанностью с плотью. Из-за плоти лишаются действенности все возможности добра, данные в Законе; из-за плоти они оборачиваются своей противоположностью. В плоти — грех. Закон его запрещает. Но он не обладает властью его искоренить.

¹ О прекращении действия Закона через распятие Иисуса на древе (Гал. 3, 13) см. с. 288 и сл.

Следовательно, успех Закона может состоять лишь в том, что он выявляет грех и его механизмы. Но грех влечет за собой смерть, то есть потерю права на жизнь в мессианском Царстве. Следовательно, результат связанности Закона и плоти — проклятие, смерть и отчаяние.

Рим. 3, 20: «Делами закона не оправдается перед Ним (Богом) никакая плоть; ибо законом познается грех».

Рим. 4, 15: «закон производит гнев; потому что, где нет закона, нет и преступления». Сходные мысли — в Рим. 5, 13; 5, 20.

Рим. 7, 14: «мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху». — Рим. 7, 17—24: «уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу: уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?»

Поскольку недейственность Закона объясняется здесь связью с греховной плотью, ап. Павел оказывается в состоянии сказать о Законе все хорошее, не оспаривая при этом негативный конечный результат. И действительно, он говорит о нем в тоне, способном убаготворить самого заядлого иудаиста. Он допускает, что Закон добр (Рим. 7, 16), свят (Рим. 7, 12), духовен (Рим. 7, 14) и божествен (Рим. 7, 22).

Не отходит ли он в таких признаниях от теории Послания к Галатам, согласно которой Закон происходит от ангелов? Никоим образом. Ведь мысль его такова, что ангельские существа, дабы держать во власти иудейский народ, навязали ему нечто невыполнимое. невыполнимы для человека доброе, святое, духовное и божественное. И именно поэтому они дали это ему в качестве Закона и тем самым наилучшим образом достигли своей цели.

Следовательно, то, что Павел в Послании к Римлянам говорит не о происхождении Закона, а лишь о его свойствах, никоим образом не означает, что теперь он думает о нем иначе, нежели за четыре или пять лет до этого. Так как он пишет с апологетическими намерениями, то избегает всего, что могло бы быть использовано для нападок на него, и в признании того, что ценно для противников, заходит настолько далеко, насколько это возможно. При этом, однако, то, что переживает верующий человек из-за Закона, возводится к тому, что выявляется из истинного знания о происхождении Закона. Апостол Павел представляет невозможность оправдания Законом как опыт, проверенный им самим, обладающий всеобщностью и повторяемый любым человеком.

Делая это, он позволяет нам заглянуть в глубины своего сердца. Перед нами с потрясающей силой разворачивается опыт его переживания Закона. Да, он был ревнителем Закона, но в безыскусной самоуверенности законника ему было отказано. На его долю выпало лишь познать благодаря Закону грех.

Из апокалипсисов Ездры и Варуха мы узнаем, что он со своим опытом не был одинок среди книжников того времени. В этих текстах глубокое познание человеческой греховности также сталкивается с проблемой Закона.

4 Ездр. 7, 68—69: «Ибо всякий, кто рожден, исполнен безбожия, полон греха, отягощен виной. И лучше было бы нам не подлежать суду после смерти».

4 Ездр. 7, 118—120: «О, Адам, что ты сделал! Когда ты согрешил, твое падение перешло не только на тебя, но и на нас, твоих потомков! Что пользы, что нам завещана вечность, коль мы твоими дела смерти!»

4 Ездр. 9, 36—37: «Мы, принявшие закон, согрешая, погибли, равно и сердце наше, которое приняло его; но закон не погиб и остается в своей силе».

Апок. Вар. 15, 5: «Не познал бы человек Мой суд в истине, если бы не принял закон и если бы Я его не наставил неукоснительно! Но коль скоро он преступил в ведении, то и наказание претерпевать будет в ведении».

Апок. Вар. 48, 42: «О, что причинил ты, Адам, всем тем, кто от тебя произошел!»

Апок. Вар. 54, 15: «Если Адам вначале согрешил и навлек на всех преждевременную смерть, то и из тех, кто от него произошел, любой уготовал себе грядущую кару».

Апокалипсисы Варуха и Ездры не касаются вопроса о том, как осознают свою греховность люди, не стоящие под Законом. Для них достаточно того, что язычники — грешники. Но для Павла они должны познать антагонизм Закона и плоти благодаря чему-то, что соответствует Закону, чтобы ими можно было руководить в стремлении к истинному оправданию. Так он приходит к тому, что в начале Послания к Римлянам (Рим. 2, 11—16) провозглашает учение о том, что язычники ощущают в себе Законом совесть и, не имея Закона, сами себе закон.

Так как Закон не создает оправдания, то помочь может только благодать Божия, предоставляющая возможность другого оправдания. Самое поразительное в Послании к Галатам то, что здесь развивается учение о новом оправдании без упоминания отпущения грехов и искупительной смерти Христа. Это никоим образом не должно означать, что и то и другое тогда еще не играло никакой роли в вере ап. Павла. Но для космически-исторического построения, в рамках которого в Послании к Галатам ставится и решается проблема невозможности оправдания Законом и оказывающегося поэтому необходимым искупления, благодать Божия состоит в том, что Он позволяет Христу положить конец владычеству Закона Своей смертью. В достигнутом таким образом состоянии свободы все, что относится к искуплению, дано имплицитно и усваивается верующими через бытие во Христе.

В Послании к Римлянам невозможность оправдания Законом раскрывается как личный опыт неизбежной греховности. Следовательно, решение должно состоять в опыте уверенности в прощении грехов, которое следует по благодати Божией через Христа.

Когда ап. Павел допускает, что оправдание, способствующее вхождению в Царство, дается по благодати Божией, то тем самым он не привносит, собственно, никакой новой идеи. Начиная с пророков, в эсхатологии укореняется представление о том, что при надении славы Царства решающую роль играет милосердие Божие. Мысль о том, что люди становятся сопричастниками Царства благодаря оправданию, достигаемому соблюдением Закона, никогда не проводилась последовательно. Она туго согласовалась с мыслью о благодати Божией, идея которой постоянно задается эсхатологией. Отсюда становится явственным, что эсхатология и Закон изначально не совпадают.

Однако на какой-то момент может показаться, что идея оправдания Законом одерживает верх над идеей благодати Божией. В Псалмах Соломона, этой торжествующей песни фарисейского оправдания делом, где линия разделения праведных и грешных проводится с такой уверенностью, Богу нужно лишь оказать праведным дополнительную помощь, предоставив им возможность снять в покаянии свои проступки, через наказание, о котором они узнают от Него.

Пс. Сол. 13, 10: «Ибо Господь хранит набожных своих и проступки их испепеляет наказанием». Пс. Сол. 18, 4: «Наказание Твое проходит над нами как над сыном единственным первородным, и Ты отводишь души покорных от заблуждений в неведении».

Это относится ко времени завоевания Иерусалима Помпеем (63 г. до Р. Х.). Но насколько же иначе мыслят книжники, пережившие завоевание Иерусалима Титом (70 г. по Р. Х.)! Теперь они уже не только возвращаются к воззрениям пророков, но и превосходят их. В апокалипсисах Варуха и Ездры благодать Божия, отпускающая грехи, это уже, так сказать, все. При этом число спасенных остается неощутимо малым в сравнении с числом погибших, ибо так порешил Бог от начала мира.

4 Ездр. 7, 136—139: «Знаю, что Господь зовется богатым благодатью, ибо Он столь богат ею для живущих, отшедших и будущих; а не был бы Он таков, и мир с его обитателями не пришел бы к жизни¹, милостив, ибо если бы не было Его милости на то, чтобы грешные освобождались от грехов, то и десяти тысячная часть людей не достигла бы жизни; Он прощает, ибо если бы не прощал созданных по Слову Своему и не истреблял бы полноту их поступков, то лишь немногие остались бы для пребывания из неисчислимого множества».

4 Ездр. 8, 31—32: «Ибо мы и отцы наши такими болезнями страдаем; а ты, ради нас — грешных, назовешься милосердным. Если ты пожелаешь помиловать нас, то назовешься милосердным, потому что мы не имеем дел правды».

4 Ездр. 8, 1—3: «Этот век Всевышний сотворил для многих, а будущий для немногих. Многие сотворены, но немногие спасутся».

4 Ездр. 9, 15: «Больше тех, которые погибнут, нежели тех, которые спасутся, как волна больше капли».

4 Ездр. 9, 22: «Пусть погибнет множество, которое напрасно родилось».

Лишь немногие исключительные люди, согласно апокалипсисам Варуха и Ездры, сохраняют свою праведность перед Богом без помощи Его благодати и милости, поскольку Он от начала мира предназначил им сокровищницу добрых дел. Апок. Вар. 14, 12—14: «Ибо праведные с желанием ожидают конца и без страха уходят из жизни сей. Поскольку имеют у Тебя сокровище добрых дел, хранимое в Твоих сокровищницах, то и без страха покидают этот мир, и, исполненные радостной уверенности, тверды в надежде на принятие мира, Тобой обетованного». — 4 Ездр. 8, 33: «Праведники же, у которых много дел приобретено, по собственным делам получают воздаяние». — Эти добрые дела сотворены Богом одновременно с раем и небесным Иерусалимом (4 Ездр. 8, 52).

Тем самым след идеала оправдания делами сохранился благодаря предположению о специальном призвании Божиим, облегчающем это оправдание.

Рассматривая отпущение грехов Богом как самое существенное для достижения состояния искупления, ап. Павел предается рассуждениям, которые были доступны как минимум определенным кругам книжников его времени. Но одновременно он оказывается в состоянии придать этим идеям новую направленность через толкование смерти Иисуса как смерти искупительной.

Из некоторых таинственных намеков Иисуса о значении Его смерти ученики знали, что Он рассматривал Себя как искупительную жертву для отпущения грехов избранных Царства. Следовательно, идея отпущения грехов через смерть Иисуса была для первых христиан само собой разумеющейся, только ей не придавалась уже та особая направленность, с которой ее мыслил Сам Иисус².

Тем самым Павел стоит на почве первохристианства и некоторым образом также на почве воззрений Иисуса, когда при изложении учения об

¹ Жизнь, подразумеваемая в апокалипсисе Ездры, не есть, как у ап. Павла, жизнь в Царстве Мессии, но жизнь в Царстве вечном. Ведь для него Царство Мессии — лишь отзвук природного мира. Жизнь как бытие в воскресении существует только в вечном Царстве.

² О взглядах Иисуса на Свою смерть и об изменении, которое они претерпели при восприятии их первохристианской общиной, см. с. 279—283.

оправдании верой в Послании к Римлянам (Рим. 3, 21—28) расценивает смерть Иисуса как искупительную жертву (Лев. 4, 22—5, 26; 6, 18), причем искупительную жертву к великому Дню Очищения (Лев. 16, 1—27), как смерть, попадающую грех и содействующую прощению Божью. Попытки отрицать в этом тексте идею умиловления Бога через Христа, предпринятые Альбрехтом Ричлем и другими, несостоятельны¹.

Рим. 3, 21—26: «Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия: потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умиловления² в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса».

Рим. 5, 1—2: «Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим, и хвалимся надеждою славы Божией».

1 Кор. 5, 7: «Ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас».

Так ап. Павел разъясняет смерть Христову через близкое религиозному мышлению иудеев представление, привычное и для первых христиан благодаря словам Иисуса за Евхаристией. Но самое главное для него (и поэтому он так держится за идею жертвы) — это то, что таким образом у него появляется возможность придать осязаемый образ представлению об оправдании как о результате достижения веры. В идее жертвы заложена идея общины, приносящей жертву. Искупительная жертва Христа принесена за каждого, кто верой принимает ее как совершившуюся и для него. В соответствии с этим он причастен и к полученному в силу этой жертвы отпущению. Он, как и А в р а а м, — праведник по вере.

Поскольку через толкование смерти Христа как искупительной жертвы идея оправдания верой обретает у ап. Павла самостоятельность, он полагает в Послании к Римлянам (Рим. 4, 1—25), что может отказаться от обоснования Авраамова сыновства верующих, как он делал это раньше в Послании к Галатам (Гал. 3, 6—29) через их бытие во Христе как в истинном семени Авраама; он допускает, что верующие являются сынами Авраама чисто по делам веры. Будучи соотнесен как с необрезанием, так и с обрезанием, Авраам призван стать отцом верующих как в обрезании, так и в необрезании (Рим. 4, 11—12).

Наряду с параллелью между Авраамом и Христом в Послании к Римлянам выступает параллель между Адамом и Христом, соответствующая тенденции ап. Павла к общечеловеческому. Адам в силу своего преступления и смерти — родоначальник обреченных на смерть, Христос же — родоначальник тех, кто должен унаследовать жизнь (Рим. 5, 12—21). Эта параллель проводится уже в первом Послании к Коринфянам (1 Кор. 15, 22; 15, 45—49), но только здесь смерть Адама возводится не к его преступлению, а в общем плане вытекает из его земной сущности. Первый, А д а м, — человек душевный, сотворенный из праха земного; второй, Х р и с т о с, — духовный, грядущий с неба. Это пред-

¹ Ritschi A. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., 1888—1889.

² «ἰλαστήριον — субстантивированное прилагательное и обозначает нечто, каким-то образом связанное с искуплением» (Lietzmann H. Kommentar zum Römerbrief, 1928, с. 49). В Септуагинте крышка Ковчега завета обозначается как ἰλαστήριον ἐπίθημα (Исх. 25, 17) или, как в большинстве мест, сокращенно ἰλαστήριον

Искупительный памятный знак, воздвигнутый Иродом после того, как он взломал гроб Давида в надежде найти там серебро и золото, называется у Иосифа ἰλαστήριον μνήμα (Иуд. древн. XVI, 7, 1).

ставление Павла о втором Адаме ничего общего не имеет, как уже было сказано выше (с. 345—346), с персидским, индийским и эллинистическим мифами о первочеловеке.

Удалось ли ап. Павлу в Послании к Римлянам действительно придать учению об оправдании верой доказательность и тем самым самостоятельное значение? Сосуществуют ли у него параллельно два представления об искуплении, природное и умозрительное?

Долгое время исследователи полагали, что то, что находится на первом плане в Посланиях к Галатам и к Римлянам, должно считаться центральным моментом учения ап. Павла. Это суждение напрашивалось хотя бы уже потому, что сами мы мыслим об искуплении не природно, а усматриваем его существование в умозрении о том, чем является для нас Христос. И особенно чуждым для нас делает природное учение об искуплении в мистике ап. Павла то, что оно представляет коллективный космически обусловленный опыт. Учение же об оправдании верой, напротив, индивидуально и некосмично. В нем искупление — это нечто происходящее между Богом, Христом и верующим. Тем самым исследователи понимали лишь умозрительный аспект учения Павла об искуплении, родственный нашим собственным представлениям, и рассматривали его природный аспект (когда наконец обратили на него внимание) как странный боковой побег¹. В соответствии с этим до сего дня предпринимались попытки объяснения бытия во Христе как веры во Христа, переведенной в иное состояние, причем интерпретаторы не обращали внимания на стойкую убогость результатов этого эксперимента.

Взяв учение об оправдании верой исходным пунктом, понять мир идей Павла невозможно. Поэтому его неосознанно модернизировали. При этом не видели, что его учению об оправдании верой, пусть оно и согласуется с нашим восприятием в том, что позволяет умозрительно усвоить результат смерти Иисуса, тем не менее свойственна некая неколебимая чуждость такой интерпретации. Ему неизвестно и непостижимо постоянно обновляющееся прощение грехов, которое пытались найти в нем реформаторы и современная религиозность. Искупительная смерть Христа относится только к тем проступкам, которые совершены в прежнем образе бытия, то есть до крещения (Рим. 3, 25). Учение ап. Павла об оправдании верой есть не что иное, как особая формулировка первохристианского представления о возможности покаяния, появившейся благодаря смерти Иисуса.

Следовательно, никак невозможно выводить природное учение об искуплении в мистике ап. Павла из его учения об оправдании верой. Речь может идти только о том, действительно ли второе учение, обладающее собственной логикой, может самостоятельно существовать наряду с первым, или же оно представляет собой лишь особое рода истолкование того, что заложено в первом как таковом.

Ряд фактов говорит в пользу того, что учение об искуплении, усвояемом умозрительно, через веру, является лишь одним из фрагментов, извлеченным из обширного мистического учения об искуплении, и ап. Павел шлифует этот фрагмент, придавая ему нужную форму. Каковы эти факты?

В Послании к Галатам, где это учение предстает в наиболее простой и самой первичной своей форме, оно еще не самостоятельно, а вводится с помощью эсхатологического учения об искуплении и мистики бытия во Христе².

Всюду, как в Послании к Галатам, так и в Послании к Римлянам, оно вы-

¹ См. с. 254 и сл.

² См. с. 281—284.

ступает лишь тогда, когда возникает спор относительно Закона, требующий высказать отношение к нему, и, что примечательно, в этих случаях также лишь тогда, когда приводится доказательство из Писания, касающееся послушания вере еще не обрезанного Авраама. Оно появляется только в тех случаях, когда представляется возможность такого доказательства из Писания.

То, что учение об оправдании верой — лишь фрагмент некоего учения об искуплении, проясняется еще и благодаря тому, что ап. Павел не соединяет с ним другие блага искупления: обладание Духом и воскресение. Как только он выходит за рамки опирающегося на Писание обсуждения оправдания верой или Законом, оно ему больше уже не нужно. Он никоим образом не апеллирует к нему ни для этического обоснования, ни для обоснования учения о крещении и трапезе Господней. В учении об оправдании верой мы как бы замкнуты внутри того факта, что верующий оправдан через искупительную смерть Иисуса, и не можем перейти от него к другим фактам искупления. Учение об искуплении как целое может развиваться только из мистики бытия во Христе.

Тем самым ставится вопрос, действительно ли для Павла взгляд на несовместимость отпущения грехов Богом с человеческими усилиями быть, насколько это возможно, праведными также по Закону, вырос из размышлений об искупительной смерти Иисуса, или же он, скорее, является констатацией мистики бытия во Христе, которую ап. Павел и преподносит в учении об искупительной смерти Иисуса.

В представлении об искупительной смерти Иисуса не содержится ничего, что способствовало бы отрицанию Закона. Следует обратить внимание на то, что в Гал. 3, 13, где уничтожение Закона доказывается исходя из крестной смерти Иисуса, эта смерть рассматривается отнюдь не как искупительная, а просто как деяние, направленное против Закона. Следовательно, по логике, ап. Павел должен был рассматривать, подобно апостолам в Иерусалиме и прочим верующим, даруемое Богом через Христа отпущение грехов как нечто дополняющее Закон. Даже если бы оправдание верой как дополнение к искомому оправданию Законом расценивалось столь высоко, что последнее словно бы становилось незначимым, то и тогда из искупительной смерти Иисуса никоим образом нельзя было бы вывести, что следует отбросить приводящие усилия в достижении оправдания Законом. Другими словами: Павел не мог почерпнуть идею о свободе от Закона в представлении об искупительной смерти Иисуса, напротив, он вложил в это представление такую идею.

Но как возникла у него связь между свободой от Закона и отпущением грехов? Из мистики бытия во Христе.

В мистике бытия во Христе есть свое собственное учение об отпущении грехов. Оно основывается вовсе не на смерти Иисуса как искупительной, но на Его смерти как таковой, а именно в ее соединении с воскресением. Это отпущение грехов было создано тем, что Христос пришел в плотском теле и через смерть и воскресение лишил силы плоть со всеми ее прегрешениями. Достигается это отпущение не через веру, а в силу того, что верующий через смерть и воскресение со Христом освобождается как от бытия во плоти, так и от связанного с этим греха. Следовательно, речь идет не столько об отпущении греха, сколько о его уничтожении, фактически происходящем одновременно с отпущением. Это отпущение греха не присваивается верующим, а совершается в нем, как только он соучаствует в смерти и воскресении со Христом.

Рим. 8, 3—4: «Как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу».

2 Кор. 5, 17—19: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое. Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения;

потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения». — 2 Кор 5, 21: «Не знаящего греха Он сделал за нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом».

Совершенно неправильно мысли из текста 2 Кор. 5, 17—21 всегда соединять с мыслями текста Рим. 3, 21—26, как будто бы и те и другие относятся к искупительной смерти. Здесь (2 Кор. 5, 21) Бог соединяет Христа и грех не через искупительную смерть, а в силу того, что являет Его в грешной плоти, которая должна уничтожиться Его смертью и Его воскресением. Всюду, где наряду со смертью Иисуса как-либо упоминается «со Христом» или «во Христе» и к тому же говорится о воскресении, Его смерть рассматривается скорее не как искупительная, но как должествующая быть сопереживаемой.

Интересный пример этого дает текст 2 Кор. 5, 15: «Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего». То, что один умер за всех, следует здесь понимать не в рамках идеи искупления, но согласуясь с логикой смерти со Христом: как утверждение о том, что в Его смерти все умерли, чтобы в дальнейшем, будучи с Ним умершими и с Ним воскресшими, жить лишь Им.

«Умер за всех» не означает, что Его смерть касается всех людей. Под «всеми» здесь понимается только множество избранных.

Отпущение грехов, обретаемое в бытии во Христе, возводимо, следовательно, к смерти и к воскресению Иисуса, причем значение воскресения столь велико, что ап. Павел может искать обоснования отпущения грехов именно в нем. Так, он пишет коринфянам (1 Кор. 15, 17): «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна; вы еще во грехах ваших».

Для нашего восприятия это учение об отпущении грехов как их уничтожении содержит в себе нечто слишком вещественное и объективное. Нам трудно смириться с тем, что на месте умозрительного усвоения выступает природный процесс. Но на деле в этом природном учении об отпущении грехов теплится свет жизни, потому что отпущение грехов в нем — это внешнее выражение фундаментального опыта смерти и воскресения со Христом.

Итак, у Павла параллельно встречаются два представления об отпущении грехов. Согласно одному из них, Бог отпускает грехи в силу искупительной смерти Иисуса; согласно другому, Он делает это, допуская через смерть и воскресение Иисуса одновременно уничтожение плоти, а вместе с ней — и греха, так что те, кто умер и воскрес со Христом, действительно предстают перед Богом как безгрешные существа. Первое учение унаследовано из традиции; второе принадлежит собственно ап. Павлу и вытекает из мистики бытия во Христе. И если он выражает себя в обоих, то мыслит он все же преимущественно в русле второго, поскольку в нем факт отпущения грехов находится во внутренней связи с совокупностью фактов, вместе составляющих искупление. С опорой на эти факты отпущение грехов предстает как следствие фундаментального опыта смерти и воскресения со Христом.

Один из этих фактов — свобода от Закона. Из мистики бытия во Христе следует, что те, кто умер и воскрес со Христом, свободны как от греха, так и от Закона. Следовательно, Павлу не остается ничего другого, кроме как постоянно связывать в своих утверждениях эти два убеждения. И если он уже не в состоянии мыслить об отпущении грехов вне связи с идеей свободы от Закона, то это потому, что он пережил отпущение грехов в представлении смерти и воскресения со Христом. Если бы это было не так, то и он, подобно другим, мог бы соединять даруемое Богом отпущение грехов со стремлением к жизни, соразмеряемой с Законом. Но теперь он видит, что вынужден выразить ставшую для него несомненной в мистическом опыте несоединимость отпущения грехов и Закона в рамках традиционного учения об отпущении грехов через искупительную смерть Иисуса.

В силу собственного опыта жизни под Законом оправдание Законом стало для ап. Павла проблематичным, хотя, вероятно, и не в такой еще степени, как он представляет это в Послании к Римлянам, где он повествует о своих прежних переживаниях с той определенностью и значительностью, какую почерпнул в уже найденном решении. Но даже если бы конфликт, которому он тем самым дал ход, разгорелся с еще большей силой и даже если бы вера в мессиянство Иисуса, овладевшая им на пути в Дамаск, тотчас указала бы ему и направление поисков решения — все же свобода от Закона и несовместимость Закона с благодатью Божией стали для него самоочевидными только в тот момент, когда он познал их действительность и логическую необходимость через мистику умирания и воскресения со Христом.

Мы не знаем, когда это случилось. Мы вынуждены предположить, что это было установлено им самое позднее после первого миссионерского путешествия, когда он, согласно Посланию к Галатам, защищал в Иерусалиме свободу христиан из язычников от Закона. То, что мистика бытия во Христе уже сформировалась ко времени написания первого Послания к Фессалоникийцам, показывает фигурирующее в этом Послании представление о «мертвых во Христе» (1 Фесс. 4, 16) наряду с прежним употреблением формулы «во Христе»¹.

Итак, мистика ап. Павла вынуждает его преобразовать учение об отпущении грехов через искупительную смерть Иисуса, включив в него и свободу от Закона. В рамках естественной логики это недопустимо, поскольку из искупительной смерти Иисуса как таковой невозможно извлечь никаких аргументов против действенности Закона. Следовательно, не остается ничего иного, кроме как путем искусственных логических построений сделать веру в свободу от Закона частью веры в отпущение грехов через искупительную смерть Иисуса. Павел совершает это тем, что с помощью пророческих доказательств представляет как единственно возможное оправдание одной верой и отвергает путь дел как несовместимый с путем веры. Правила этой искусственной логики позволяют представить идею праведности без дел Закона; но она никогда не смогла бы по этой логике возникнуть.

Тем самым учение об оправдании верой — это боковое жерло, образовавшееся в главном кратере вулкана — учения об искуплении через мистику бытия во Христе.

То, что здесь перед нами искусственное мыслительное построение, подтверждается тем, что ап. Павел требует веры, отвергающей дела Закона и тем самым дела вообще, то есть отсекает себе пути к этике. Эту цену он платит за то, чтобы обнаружить внутри учения об искупительной смерти Иисуса возможности для обоснования учения о свободе от Закона.

Но для Павла не играет никакой роли то, что от оправдания верой он не может логическим путем перейти к этике. Ведь в его мистике этика естественным образом соединяется с представлением об отпущении грехов и искуплении вообще. Здесь этика предстает следствием умирания и воскресания со Христом, подобно освобождению от плоти, от греха и Закона или стяжанию Духа. Этика — действительное проявление отпущения грехов, соизволяемого Богом через уничтожение плоти и греха. А так как ап. Павел мыслит искупление как обусловленное мистикой бытия во Христе, то для него не имеет значения, что в побочном учении об оправдании верой он перегораживает себе путь к этике. Это побочное учение нужно ему для того, чтобы на почве традиционного учения об искупительной смерти с помощью доводов Писания сражаться с Законом. Большего он от этого учения не требует. Но те, кто в дальнейшем делает его учение об оправдании верой центральным моментом христианских убеждений, получают возможность трагическим образом почувствовать, что оперируют таким понятием искупления, из которого логически невыводима этика.

¹ 1 Фесс. 1, 1; 2, 14 (церковь Божия во Христе); 4, 1 (просить Христом); 5, 12 (предстоятели в Господе); 5, 18 (воля Божия во Христе Иисусе).

Поскольку сопряженность учения о свободе от Закона с учением об отпущении грехов первоначально открылась ап. Павлу через мистику бытия во Христе, то на этой основе он ее и развивает, когда стремится обосновать. В Послании к Галатам прежде учения об оправдании верой он говорит о свободе от Закона и об иной праведности как о следствии сораспятости и совоскрешенности со Христом (Гал. 2, 19—21). В Послании к Римлянам происходит нечто удивительное: после подробного описания новой праведности как проистекающей из веры в искупительную жертву Христа (Рим. 3, 1—5, 21), она еще раз обосновывается, вне всякой связи с вышеизложенным, через мистику смерти и воскресения со Христом (Рим. 6, 1—8, 1). Из такого соположения двух обоснований одного и того же вопроса возникает смятение, снова и снова вызываемое чтением Послания к Римлянам.

Так, всесторонне выявляется, что учение об оправдании верой представляет собой нечто несамостоятельное и несовершенно. Но этот фрагмент учения об искуплении стал самым действенным во всем учении Павла. Слова, в которые облечено было это учение, стали защитниками величия Божия во всех тех случаях, когда ему в христианстве что-либо угрожало. Там, где возникает стремление объединить веру с человеческими мыслями и установлениями и где исчезает живое сознание греха и искупления, вера благодаря учению ап. Павла снова оживает и исполняется истинной праведностью. А тогда, когда человеческий дух ищет очищения религиозного мышления, он может обратиться к тем словам, в которых ап. Павел в свое время вел эту борьбу.

Стоит ли говорить о том, что логика учения об оправдании верой сама по себе уязвима и поэтому оказалась столь чуждой последующим временам! Убеждение, ищущее в нем своего выражения, действительно тем, что Павел сумел выразить его потрясающими словами: как нечто пережитое и постоянно вновь переживаемое в сердцах людей.

Так, свобода от Закона, обоснованная мистикой бытия во Христе и преподнесенная Павлом еще и как оправдание верой, осталась во всей своей значимости на все времена.

XI. Мистика и таинства

Что застал Павел в первохристианстве из относящегося к таинствам, и что он из этого сделал?

Общепризнано, что крещение и трапеза Господня были в первых общинах некими символическими действиями и только при ап. Павле стали настоящими таинствами.

К этому предположению исследователи пришли в силу однозначного убеждения в том, что иудаизм не знает никаких таинств, как и никакой мистики. И значит, христианство не могло взять из иудаизма ничего к ним относящегося. Эллинизм же, напротив, мыслил в категориях таинств. Следовательно, они проникли в христианство оттуда и именно благодаря Павлу, так как при нем крещение и трапеза Господня уже отчетливо выказывают подобный характер.

От такого взгляда можно освободиться, лишь рискнув предположить, что хотя иудаизм и не мыслит в категориях таинств, но крещение и трапеза Господня все же могли быть таинствами, восходящими к иудаистскому мышлению, коль скоро они относятся к эсхатологии. И тогда весьма просто было бы объяснить то, что они уже при ап. Павле были таковыми.

Эту вторую возможность исследователи никогда всерьез не рассматривали. Им казалось немислимым, что эсхатологическое верование может развить

в себе категорию таинства. В своем предисловии к книге «Kyrios Christos» Буссе отвергает эту попытку как нечто бессмысленное.

«Не утверждать же со всей серьезностью, что таинство есть собственное творчество религии, начавшейся с проповеди Иисуса, и почерпнуто в ее религиозном окружении? Вряд ли кто на это отважится, ведь тогда следовало бы вместе с Альбертом Швейцером, который все же гораздо сильнее ощущает предлагаемую здесь проблему, нежели другие исследователи, отвергающие историю религии с порога, решиться на отчаянную попытку — вывести христианское таинство... из эсхатологии»¹.

Итак, Буссе предпочитает взять на себя необходимость доказывать, что ап. Павел позаимствовал из эллинизма и свою мистику, и концепцию крещения и трапезы Господней как таинств... как будто это не столь же отчаянная попытка, как и стремление вывести таинства из эсхатологии.

Как уже установлено, мистика бытия во Христе не содержит ничего эллинистического. Тем самым становится сомнительным также и то, что ап. Павел заимствовал из эллинизма концепцию таинств крещения и трапезы Господней. Как мог бы он быть эллинистом в отношении таинств, если не был им в иных своих взглядах? Да и само его учение показывает, что его понимание таинств, внешне аналогичное пониманию таинств в мистериальных религиях, содержательно никак не может с ним совпадать, поскольку не основано, подобно им, на идее символа, возвышающегося до уровня действительности².

Поэтому попытка объяснить концепцию таинств крещения и трапезы Господней у ап. Павла, исходя из эллинизма, представляется полностью бесперспективной, и нам не остается ничего иного, нежели отважиться на попытку выведения ее из эсхатологии.

Удивительно, что на содержащиеся в эсхатологическом веровании возможности мыслить, исходя из категории таинств, не обращали внимания с самого начала. Ибо что означает таинство? В самом общем смысле — то, что через участие в процедуре, которая рассматривается как обладающая определенной силой воздействия, должно так или иначе осуществиться стремление к высшей жизни. Если представление о высшей жизни исходит из простого вневременного противопоставления материального и духовного — как это свойственно эллинистическому и нашему мышлению, — то таинство состоит в том, что материальное опосредует духовное. В то же время эсхатологическая религиозность относится к противопоставлению высшего и низшего как к противопоставлению настоящего и будущего. И не открывается ли здесь возможность для эсхатологии (подобно эллинистическим культам искупления) расценивать некие действия как таинства, фиксируя в них будущее в настоящем?

Иудейская религия становится религией искупления в той мере, в какой она всерьез воспринимает эсхатологические ожидания; в той же мере, в какой она является религией искупления, она несет в себе потребность в таинстве. До-

¹ Bousset W. *Kyrios Christos*, 1913, Vorrede, S. XIV. О Буссе см. также с. 261—264. Буссе забывает, что движение, из которого вышла христианская религия, началось с проповеди не Иисуса, а Крестителя. И он провозвещал... крещение!

Йоханнес Лайпольдт в своем содержательном исследовании (*Leipoldt J. Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*. Leipzig, 1928) также не осмеливается признать возможными эсхатологические таинства и тем самым обрекает себя на вынужденное выведение христианского крещения и трапезы Господней как таинств из эллинистических мистерий. Относительно толкования Павлом крещения как смерти и воскресения со Христом (Рим. 6, 3—6) он замечает: «Здесь Павел совершенно ощутимо пользуется ментальными и выразительными средствами мистерий» (S. 62).

Религиозно-историческая фантазия пыльным цветом цветет в работе Рихарда Рейтценштейна (*Reitzenstein R. Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Mit Beiträgen von L. Troje*. Leipzig u. Berlin, 1929).

² См. с. 254—256.

стижение уверенности в будущем спасении становится в ней столь же важным, как принадлежность к духовному миру в эллинистической религиозности. То, что исследователи все еще не выявили на этом пути аналогии эсхатологического ожидания и эллинистической религиозности, показывает, насколько далеки они от реального рассмотрения тех фактов, которые в силу тех или иных причин остаются обычно вне сферы их внимания.

То, что эсхатология способна выдвигать представления, носящие характер таинств, подтверждает существенная для нее идея предназначенности к спасению. У Иезекииля все, достойные пощадить при покаянии Иерусалима, отмечаются одним из облаченных в льняные одежды посланцев Бога знаком на лбу (Иез. 9, 1—4). В Псалмах Соломона благочестивые спасаются на Суде, предшествующем явлению Мессии, тем, что носят на себе знак Бога, в то время как безбожники узнаются по знаку погибели.

Пс. Сол. 15, 4—9: «Пламя огня и гнев над безбожными его [благочестивого] не достигнут,

когда исходят над нечестивыми от лица Господа,

дабы уничтожить их в существе их.

Ибо благочестивые носят на себе знак Бога, спасающий их.

Голод, меч и смерть отдалятся от праведных,

ибо бегут от них, как преследуемые в битве.

Но преследуют они нечестивых и настигают их,

и творящие неправду не избегнут суда Господня.

Настигнуты будут они, как бы врагом, опытным в битве,

Ибо знак погибели у них на лбу»¹.

Когда же эсхатологическое ожидание достаточно серьезно и люди убеждены в том, что им суждено пережить Суд и приход Царства и следует к этому подготовиться, то здесь при переходе от эсхатологии ожидания к эсхатологии действия возникает вопрос, каким образом заранее обрести уверенность в спасении на Суде и в достижении грядущей славы. Тот, кто проповедует им близкий конец вещей, должен удовлетворить эту потребность. Поэтому Иоанн, возвещающий грядущее Царство, не погружается в описание грядущих событий, а призывает к покаянию и отмечает крещением тех, кто готов к покаянию, как предназначенных обрести благодать.

Креститель открывает тем, кого он крестил, что крестил он их водой, а идущий за ним и «Большой» его будет крестить их Духом. Тем самым он не пытается представить, как принято считать, свое крещение предварительным и лишь указывающим на будущее истинное крещение символическим актом, а соединяет оба крещения причинной связью. Он возвещает крещеным, что они, исходя из ныне предпринятого им с ними по их покаянию, освящены для восприятия Духа при грядущем Его излиянии и, будучи носителями Духа, войдут через Суд в Царство². Чтобы полнее выявить внутреннюю общность своего крещения и излияния Духа, он представляет излияние Духа, ожидаемое при явлении «Большого», который должен прийти, как осуществляемое Им крещение Духом. «Большой», который должен прийти, — это не Мессия, а готовя-

¹ Идея отмеченности, запечатленности для спасения в мессианской славе играет в дальнейшем большую роль и в христианской эсхатологии. Павел придает обладанию Духом значение запечатленности (2 Кор. 1, 22) и похваляется тем, что носит на теле знаки Иисуса (Гал. 6, 17). Обладание Духом рассматривается как знак, даваемый для дня освобождения, и в Послании к Ефессянам (Еф. 1, 13; 4, 30). В Откровении рабы Божии отмечены печатью перед началом больших гонений (Откр. 7, 3). Люди, не несущие на себе печати Божией, предаются на муку (Откр. 9, 4). Антихрист побуждает людей принимать его печать на правую руку и на лоб (Откр. 13, 16; 20, 4). Во втором Послании Климента Римского речь идет «о тех, которые не сохранили печати» (2 Клим. 7, 6).

² См. также с. 342 и сл.

щий путь Мессии воскресший Илия. Следовательно, Креститель видит себя, как это ни удивительно для нас, Предтечей Предтечи¹. Он выступает с проповедью покаяния и крещением, чтобы Илия, который должен прийти, и ожидаемый Дух обрели подготовленное и освященное во имя их множество людей.

Будучи погружением в воду, крещение Иоанна являет собой акт, символизирующий смывание грехов. Но в то же время оно и нечто большее: оно воплощает в себе действенность покаяния в его отношении к излиянию Духа и к Суду.

Итак, крещение Иоанна вовсе не так загадочно, как обычно предполагается. Это — возникшее из эсхатологической необходимости, исполненное внутреннего смысла самостоятельное творчество. Относительно неясным остается лишь путь, каким Креститель пришел к тому, чтобы избрать знаковым действием омовение. Повлияли ли на него только внутренние осмысленность омовения и та роль, которую идея омовения играет у пророков, или же свой вклад внесли иудейские, есеевские и другие неизвестные нам омовения? Последнее предположение абсолютно не нужно. У пророков говорится о великом очищении водой, которое определено Богом на Суде, чтобы Призванный в конце времен мог воплотить его в действительность. Особенно значим здесь текст из Иезекииля (Иез. 36, 25—26), где вместе упоминаются окропление водой и даяние Духа.

Ис. 1, 15—16: «Ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния в а ш и » . — Ис. 4, 3—4: «Тогда оставшиеся на Сионе и уцелевшие в Иерусалиме будут именоваться святыми, все вписанные в книгу для жития в Иерусалиме, когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом с у д а » . — Зах. 13, 1: «В тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты». — Иер. 4, 14: «Смой злое с сердца твоего, Иерусалим, чтобы спастись тебе». — Иез. 36, 25—26: «И окроплю вас чистой водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое и дух новый дам вам».

Итак, идею крещения Иоанн Креститель находит там же, где и идею излияния духа — у пророков. Никакие омовения, которые могут быть найдены в истории религии, не в состоянии столь явно свидетельствовать о происхождении крещения Иоаннова, как эти пророческие тексты, ибо доминирующая здесь связь омовения с грядущим Судом, излиянием Духа и мессианским Царством в них, естественно, будет отсутствовать. Вопрос о происхождении крещения Иоаннова становится более или менее лишним значения, так как в силу своей абсолютной оригинальности оно вообще не подлежит объяснению из какого-либо другого крещения.

Остается вопрос, не повлияло ли на Иоанна освящение иудаистских прозелитов. Весьма вероятно, что обычай освящать прозелитов устоялся уже до 70 года по Р. Х., хотя беглые сообщения о нем относятся к более позднему времени². Трудно представить себе, чтобы этот обычай появился у иудеев в то время, когда христиане практиковали крещение. Примечательно, что Юстин в диалоге с Трифоном не считает возможным говорить об иудейском освящении прозелитов как о подражании христианскому крещению.

Нелегко постичь, каким именно образом омовение язычников при переходе в иудаизм должно было стимулировать Иоанна к крещению, призванному обеспечить иудеям отпущение грехов и приятие Духа. В любом случае значение крещения Иоаннова невозможно вывести из значения освящения прозелитов иудаизма.

¹ См. с. 343.

² Из работы Й. Лайпольдта «Первохристианское крещение в свете истории религии» (Leipoldt J. Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte) можно узнать, как скудны, собственно говоря, наши сведения о иудейском крещении прозелитов: здесь на с. 1—25 приводится весь наличествующий материал.

Крещение Иоанново лишено параллелей в истории религии еще и потому, что является актом, свершающимся полномочием одного. Оно действует не само по себе, но потому, что существует тот, кто его совершает.

То, что сам Иоанн рассматривает свое крещение как таинство, удостоверяющее спасение на Суде, видно из его обращения к фарисеям и саддукеям, пришедшим у него креститься. Его слова «порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева?» (Матф. 3, 7) явственно свидетельствуют, что если он их окрестит, то они обретут уверенность в том, что устоят на Суде. Он удивлен и возмущен их прозорливостью, тем, что они признают его крещение действенным средством спасения. Но он их не отвергает.

Для Иисуса крещение Иоанново также предстает как акт сверхприродного воздействия. Когда Он должен ответить первосвященникам и книжникам, какой властью Он ходит в храм, Он задает им встречный вопрос: крещение Иоанново с небес было или от человеков? Они не могут дать ответа, правильного для Него, признав, что справедливо первое, так как тогда они бы сами засвидетельствовали, что не почитали должным образом установление, преподанное небесным всемогуществом (Марк. 11, 28—33).

Иисус также признает действенность крещения для достижения славы мессианского Царства, когда в разговоре с учениками, просящими у Него места по правую и левую руку, называет смерть, через которую он становится Мессией, Своим крещением (Марк. 10, 38—39).

Таким образом, те немногие данные о крещении Иоанновом, которые мы находим в двух более древних Евангелиях, ясно свидетельствуют о том, что оно является эсхатологическим таинством. Но каким образом тогда это крещение, совершавшееся Иоанном своей властью, само по себе, без повеления Иисуса, появляется в христианской общине?¹ Как эсхатологическое таинство.

Община не приписывает ему ничего, сверх того, чем оно было, начиная от Иоанна. Оно остается для нее актом, закрепляющим значимость покаяния для Суда и излияния Духа. Пожалуй, решающим моментом при заимствовании крещения было то, что первая община образуется на иудейской почве, в стране движения Крестителя, и, следовательно, в основном состоит из сторонников начатого Иоанном движения верующих в Царство, которые в дальнейшем уверовали в Иисуса как Мессию. Позиция признания, занимавшаяся Иисусом по отношению к Иоанну и его крещению, также могла иметь значение для появления крещения в христианской общине.

Совершенно неправильно рассматривать христианское крещение как соответственное повторение крещения Иисуса. Эта точка зрения не находит никакой опоры в древних текстах, относящихся к христианскому крещению. Вплоть до Игнатия и ранее крещение Иисуса никогда не связывается каким бы то ни было образом с христианским крещением, и та связь между ними, которую впоследствии конструирует Игнатий, вовсе не доказывает, что христианское крещение является соответственным повторением крещения Иисуса.

Игн. к Еф. 18, 2: «Он (Иисус) родился и крестился для того, чтобы Своим страданием очистить и воду». Юстин вообще не соотносит крещение Иисуса с христианским крещением, а утверждает, что древо, содержащее таинство креста, пребывает в водах крещения, спасая верующих, подобно древу ковчега, спасаемому при потоке Ноя с его семейством (Диал. 138). Только у Иринея (Прот. ерес. III, 9, 3) и Тертуллиана (Прот. иуд. 8) Иисус Своим крещением создает христианское крещение.

Таким образом, христианская община перенимает эсхатологическое таинство Крестителя. Каким же образом стало возможным, что действие, значение

¹ То, что традиция вкладывает в уста воскресшего Иисуса повеление о крещении (Матф. 28, 19—20), показывает, что речь идет о позднейших воззрениях. Сюда же относится и то, что это повеление предусматривает крещение не во имя Христа, но во имя Отца, Сына и Святого Духа.

которого заключается в том, что оно совершалось им, теперь практикуется другими? На место его полномочий заступили полномочия Церкви.

Евангелие от Иоанна стремится разрешить загадку появления крещения Иоаннова в христианской общине тем, что через него ученики Иисуса при жизни своего Учителя получают крещение водой (Иоан. 4, 1—2). Это более поздние сведения.

Движущие силы, превращающие позднее заимствованное у Крестителя эсхатологическое таинство в истинное христианское крещение, опираются на два момента. Эсхатологическое ожидание получает в первой общине более конкретное определение посредством веры в мессианство Иисуса. В соответствии с этим крещение становится крещением в Иисуса Христа. Коль скоро это так, то отныне уже становится действительностью приятие Духа, ожидавшееся при Крестителе как будущее воздействие крещения; это доказывается экста-тическим поведением крещеных. Следовательно, крещение водой — это одновременно и крещение Духом. Так практикуемое в общине крещение Иоанново на деле становится христианским крещением. Отныне крещение водой, которое одновременно выступает и как крещение Духом, противопоставляют простому крещению водой у Иоанна, не осознавая уже, что и второе первоначально находилось в причинной связи с крещением Духом.

При таком незнании истинной сущности крещения Иоаннова проводится в позднем повествовательном слое Деяний апостолов теория христианского крещения как крещения водой и Духом. Здесь высказывается предположение, что верующие в Ефесе получили только крещение водой и ничего не слышали о том, что есть Святой Дух. Поэтому они были заново крещены ап. Павлом и по возложении его рук приняли Духа (Деян. 19, 1—7). Деланность этой теории сказывается в том, что ученики, отвечая на вопрос о том, как их прежде окрестили, отвечают, что крещены «крещением Иоанновым». Следовательно, крещение Иоанново становится по аналогии с крещением в Иисуса крещением «в» Иоанна. Столь же неудачно то, что здесь Павел поучает не полностью крещенных учеников, говоря, что Иоанн крестил только в покаяние и подразумевал под «Большим», который должен прийти, Иисуса. Для него, как и для современных исследователей, осталось скрытым то, что крещение Иоанново происходило для грядущего изливания Духа и что под тем, кто должен прийти подразумевается не Мессия, а Илия. Тем самым в Деяниях апостолов создается неправильная перспектива, и в такой перспективе затем в течение столетий рассматривались проповедь и крещение Крестителя!

Не исключено, что движение Крестителя сохранялось наряду с первохристианской общиной, хотя это и маловероятно. Но остается весьма сомнительным, что в Деян. 19, 1—7 мы действительно находим свидетельство такого сохранения движения Крестителя.

Совершенно неудачно в теории позднего повествовательного слоя Деяний апостолов и то, что Духа получают не в крещении как таковом, а только через возложение рук апостолов, к которым здесь приравнивается и Павел (Деян. 19, 6). Крещенные Филиппом во имя Христа самаритяне получают Духа только при последующем возложении рук Петра и Иоанна (Деян. 8, 12—17). Следовательно, ложная теория христианского крещения связывается еще и с неудачной концепцией возложения рук апостолами, дополняющего крещение.

Таким образом, тенденция повествования в Деян. 19, 1—7 стремится закрепить различие между Иоанновым и христианским крещением и одновременно ввести Павла в ряды апостолов благодаря тому факту, что его возложение рук способствует приятию Духа.

Но против подобных теорий и связанного с ними обесценивания крещения Иоаннова свидетельствует то, что крещение, практиковавшееся в первохристианской общине, идентично эсхатологическому таинству, принесенному в мир Иоанном Крестителем и соотносимому с изливанием Духа и спасением на Суде, но только приятие Духа отныне мыслится совпадающим во времени с крещением водой, а само крещение совершается во имя Иисуса как ожидаемо-го Мессии. «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа

для прощения грехов; и получите дар Святого Духа», — говорится в проповеди ап. Петра на Троицу (Деян. 2, 38).

Достигаемое в крещении отпущение грехов простирается, однако, лишь на грехи, совершенные до него, и мыслится осуществляющим спасение на грядущем Суде.

Эту концепцию крещения как таинства ап. Павел находит в первохристианстве и заимствует ее оттуда.

Иисус воспринимает проповедь о близости Царства Божия от Крестителя и несет ее в Галилею. Собственно говоря, Он должен был бы перенять и крещение, которым верующие в Иудее освящались к приятию Духа и к спасению на Суде. Как ни странно, Он это не делает.

Почему бы Иисусу не продолжать крестить одновременно с проповедью Иоанна? Трудно понять, как исследователи прошли мимо этого вопроса.

Когда Иисус в Галилее отказывается дать верующим в Царство спасительное крещение Иоанна, Он делает это не потому, что оно связывается для Него с полномочиями Крестителя. Он ведь и Сам обладает полномочиями в деле Царства Божия и мог бы, следовательно, таким же образом, как и тот, крестить во обладание Духом и во спасение на Суде. Но Он этим пренебрегает, считая это ненужным. Значением таинства наделено Его присутствие как таковое. Тот, кто прилежит Ему, грядущему Мессии, и таким образом входит с Ним в общение, не нуждается в крещении, чтобы приять Духа и обрести спасение на Суде. Он, сам того не зная, становится сотрапезником Мессии и, будучи таковым, обладает правом на все грядущие блага¹. Поскольку Его полномочия выше полномочий Крестителя, Иисус не нуждается в том, чтобы освящать к Царству Божию. Поэтому Он не продолжает крещение Иоанна, хотя признает его исходящим от неба устроением к спасению.

Он особым образом выражает значимость Своего присутствия как таинства, действенного уже само по себе, когда раздает на Геннисаретском озере пищу из Своих рук толпе расположившихся вокруг Него верующих. Тем самым Он их освящает, делая Своими — мессианскими — сотрапезниками, тогда как они вовсе не осознают значения этого процесса².

Исходным пунктом для представления о трапезе конца времен является, очевидно, восходящий к периоду Плена текст из Второнаии.

Ис. 65, 13—14: «Вот, рабы Мои будут есть, а вы будете голодать;
рабы Мои будут пить, а вы будете томиться жаждою;
рабы Мои будут веселиться, а вы будете в стыде;
рабы Мои будут петь от сердечной радости,
а вы будете кричать от сердечной скорби».

В разработанном виде это представление встречается в позднем апокалипсисе периода после Плена (Ис. 24—27). Так как здесь нет мессианского Царства, а только Царство Божие, то и говорится о трапезе, приготовленной Богом.

¹ О спасительном значении общения с Иисусом, неузнанным Мессией, см. с. 308—311.

² О толковании чудесного насыщения как посвящения в мессианскую трапезу см. с. 309 и сл.; ср. также: Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. — Ibid. S. 604 f. Оденял ли Иисус пищей лишь однажды (и тогда в нашем Евангелии два сообщения — Марк. 6, 34—44: насыщение пяти тысяч и Марк. 8, 1—9: насыщение четырех тысяч — соотносятся с одним и тем же событием), или же Он делал это дважды, невозможно выяснить наверняка; вероятнее первое.

То, что непонятая торжественная трапеза у озера предстала как чудесное насыщение, можно объяснить и тем, что о подобном умножении пищи сообщается уже пророком Елисеем.

Цар. 4, 42—44. «Пришел некто из Ваал-Шалиши, и принес человеку Божию хлебный начток — двадцать ячменных хлебцев и сырые зерна в шелухе. И сказал Елисей: отдай людям, пусть едят. И сказал слуга его: что тут я дам ста человекам? И сказал он: отдай людям, пусть едят; ибо так говорит Господь: «Насытятся, и останется». Он подал им, и они насытились, и еще осталось, по слову Господню».

Ис. 25, 6: «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин».

В книге Еноха избранные — постоянные сотрапезники Сына Человеческого. Ен. 62, 14—15: «Господь духов будет обитать над ними, и они будут есть с Сыном Человеческим, ложиться и вставать во веки веков. Праведные и избранные возвысятся над землею, и не будут уже склоняться к ней глаз, и облекутся в одежды славы».

По апокалипсису Варуха, трапеза начинается тотчас же с появлением Мессии. Апок. Вар. 29, 3—8: «Тогда начнется явление Мессии. И явятся Бегемот из страны своей, и Левиафан воздвигнется из моря; два морских исполина, которых Я создал в пятый день творения и сохранял до сего времени, тотчас станут пищей для всех тех, кто останется. И земля будет приносить свои плоды тысячекратно, и на виноградной лозе будет тысяча побегов, и на одном побеге будет тысяча гроздьев, и в грозди будет тысяча ягод, и каждая ягода даст меру вина¹. И те, кто голодали, смогут вкусить в изобилии. И будут они затем каждый день созерцать чудеса. Ибо от Меня будет исходить ветер, утро за утром принося с собой благовоние ароматных плодов, а в конце дня — облака, источающие целительные росы. И в то время снова ниспадет манна; и вкусят от нее в те годы, ибо они пережили конец времен».

Книга Еноха (Ен. 60, 24) также предсказывает, что Левиафан и Бегемот в конце дней послужат пищей святым. И деревья вновь явившегося на земле рая будут тогда приносить им плоды (Ен. 25, 4—5; 4 Езд. 7, 123). У Иезекииля обитатели нового Иерусалима питаются созревающими каждый месяц плодами деревьев у берегов потока, вытекающего из храмового источника, и рыбами из этой чудесной реки (Иез. 47, 7—12).

Мессиянская трапеза играет большую роль и в Откровении Иоанна. Откр. 3, 20: «Се, стою у двери и стучу. Если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною». — Откр. 7, 16—17: «Они не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: ибо Агнец, который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники в о д». — Откр. 19, 7: «наступил брак А г н ц а». — Откр. 19, 9: «блаженны званные на брачную вечерю Агнца».

Представление о мессиянской трапезе присуще мышлению Иисуса; это явствует из того, что Он повествует о блаженстве как о возлежании за трапезой с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Божиим (Матф. 8, 11—12) и о приглашении на брачный пир сына царя (Матф. 22, 1—14) и при последней трапезе с учениками обещает им, что Он снова будет пить с ними вино в Царстве Своего Отца (Марк. 14, 25).

В молитве Господней также проявляется представление о мессиянской трапезе. При правильном переводе четвертое прошение — не о хлебе насущном, а именно о ней.

В молитве, которой Иисус учит верующих, Он разрешает им просить снова и снова, разными словами, но все об одном, что только и составляет Царство (святость Имени Божия, утверждение Его воли на земле, прощение грехов), и к тому же молиться об избавлении от «искушения», что значит от предмессиянских бедствий. Как может соотноситься с этим одновременное прошение о хлебе насущном? Это прошение среди всех других совершенно выпадает из общей взаимосвязи. Кроме того, оно противоречит следующему тотчас же за молитвой Господней указанию Иисуса о том, что верующие не должны заботиться о еде и питье и пристанище, изгоняя такие мысли как языческие (Матф. 6, 25—34), но им следует быть убежденными в том, что Бог знает все их потребности и удовлетворяет их даже и без их просьбы (Матф. 6, 8; 6, 32). Оставляя в стороне все другое, они должны помышлять только о Царстве Божиим (Матф. 6, 33).

¹ Сходные слова о чудесном плодородии виноградной лозы, согласно Иринею (V, 33, 3), Папий передает как принадлежащие Иисусу; см. с. 296.

Это означает, что и их молитва должна касаться только этого. Чтобы они не просили о ненужном, как язычники, Иисус учит их молитве о Царстве Божиим и его благах (Матф. 6, 7—9). Мыслимо ли, чтобы среди всех этих прошений о том единственном, что необходимо, Он поместил одно, выражающее запретную заботу о земной потребности?

Да и сам текст четвертого прошения сопротивляется тому, чтобы его относили к ежедневному пропитанию. Он гласит: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὲς ἡμῖν σήμερον (Матф. 6, 11). Что означает встречающееся только здесь слово ἐπιούσιος? Единственная возможность — считать его адъективированным образованием от ἐπιέναι и переводить как «предстоящий» или «грядущий», подобно τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ переданному в Деяниях апостолов (Деян. 7, 26) как «на следующий день»¹. Тогда четвертое прошение будет звучать так: «Наш хлеб, грядущий (будущий), дай нам сегодня»². И только лишь потому, что в таком виде прошение на первый взгляд лишено смысла, ἐπιούσιος передают как «насущенный». Чтобы доказать для него это значение, считают, что оно представляет адъективированное образование от ἐπί и οὐσία, что, собственно говоря, в языковом отношении невозможно. Ведь тогда оно должно было бы с ликвидацией хиатуса звучать как ἐλούσιος. А что за смысл у этого прилагательного? Οὐσία означает сущность; в обиходном языке — владение. Из обоих этих значений нельзя вывести смысл прилагательного. Из этого положения пытаются выйти, утверждая, что οὐσία означает еще и существование, и переводят ἐπιούσιος как «необходимый для существования». Против этого предположения говорит то, что адъективное образование не может обладать столь далеко отошедшим смыслом, а также то, что если существование понимается как материальные потребности экзистенции, то абстрактно-философское понятие бытия не может выражаться словом οὐσία

Все эти языковые кунштюки бесполезны. При естественном переводе «Наш хлеб, грядущий, дай нам сегодня» четвертое прошение действительно приобретает смысл, а именно тот, который подходит к остальным прошениям. Как и в них, здесь вымалывается благо грядущего Царства Божия: его пища. Хлеб обозначает питание вообще, что само собой разумеется для еврейского слова lāschām. И тогда прошение означает: предназначенную нам будущую пищу, то есть пищу Царства Божия, дай нам уже сегодня. Другими словами: пусть Твое Царство начнется сегодня, то, в котором мы будем есть пищу мессианской трапезы.

Лишь при таком толковании заключающее прошение слово «сегодня» (σήμερον) обретает смысл само по себе и в своем акцентированном положении в конце фразы. Оно вступает в противоречие с будущностью хлеба и просит его уже на сегодня. И вместо «сегодня» здесь никак не может стоять «ежедневно». Когда Лука заменяет «сегодня» на «ежедневно» (τὸ καθ' ἡμέραν), то этим он свидетельствует, что уже не понимает смысла фразы (Лук. 11, 3).

Элементарные размышления о значении молитвы Господней и естественный перевод текста вместе показывают тем самым, что четвертое прошение следует понимать исходя из господствующего в эсхатологическом веровании противопоставления Теперь и Тогда и что оно относится к грядущей мессианской трапезе.

Исходя из ожидания мессианской трапезы, можно объяснить и действия Иисуса на Геннисаретском озере. Из имеющихся припасов он дает каждому некоторое количество пищи, не для насыщения, но лишь для того, чтобы каждый

¹ См. также. Деян. 16, 11; 20, 15; 21, 18.

² Сообразно тексту Еврейского Евангелия Иероним правильно переводит это как "panis crastinus", что значит «утренний хлеб».

принял пищу из рук будущего Мессии и тем самым освятился для участия в мессианской трапезе.

То, что здесь Он предпринимает с толпой, Он затем повторяет при последней трапезе с учениками (Марк. 14, 22—25; Матф. 26, 26—29). Из пищи Он выбирает хлеб, благословляет его и раздает, уделяя каждому. Сходным образом Он берет чашу, произносит над ней благодарение и передает по кругу.

К чему относится благодарение Иисуса за Вечерей? И хотя его слова до нас не дошли, мы можем сделать вывод о том, что Он не просто благодарит за пищу и питье, а возносит просьбу и благодарность Богу в связи с приходом Царства Божия и со Своей трапезой, об этом свидетельствует то, что на общинном празднике, возникшем из Тайной вечери, просьбы и благодарности относятся к Царству Божию и его благам. Вот молитвы при праздничной трапезе из Дидахе (Дид. 9 и 10):

Дид. 9, 4: «Как этот преломляемый хлеб быв рассеян по холмам и, будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твое».

Дид. 10, 3—7: «Ты, Владыко Вседержитель, создав все имени Твоего ради, дал людям пищу и питье на пользу, чтобы они благодарили Тебя, нас же благословил духовною пищею и питьем, и жизнью вечной через Твоего Отрока. Прежде всего благодарим Тебя потому, что Ты всесилен. Тебе слава вовеки! Помни, Господи, Церковь Свою, да охранишь ее от всякого зла и сделаешь ее совершенной в любви Твоей, и собери ее от четырех ветров освященную, во Царствие Твое, которое Ты уготовал ей. Ибо Твоя есть сила и слава вовеки! Да придет благодать и да придет мир сей! Осанна Сыну Давидову! Если кто свят, путь приходит, а кто нет, пусть покается. Маранафа! (т.е. гряди, Господи!) Аминь.

Пророками же предоставляйте благодарить, сколько они хотят».

Даже если бы у нас не было Дидахе, мы бы некоторым образом были осведомлены о содержании благодарения при трапезе Господней из диалога Юстина с Трифоном.

Диал. 41, 1: «И приношение пшеничной муки... которую велено было приносить за очистившихся от проказы, было прообразом хлеба Евхаристии, который заповедал приносить Господь наш Иисус Христос в воспоминание страдания, подъятого Им за людей, очищающих свои души от всякого греха, а вместе для того, чтобы мы благодарили Бога, как за то, что Он сотворил для человека мир и все, что в нем находится, так и за то, что Он освободил нас от греха, в котором мы были, и совершенно разрушил начальства и власти чрез Того, Который сделался страждущим по воле Его»¹.

И если во время общинной трапезы совершаются прошение и благодарение во имя Царства Божия и его благ, то объяснено это может быть только тем, что таково было благодарение Иисуса при Его последней трапезе с учениками. Благословение при трапезе на Геннисаретском озере было такого же содержания. Чудо умножения пищи — это в действительности первая Евхаристия.

При последней трапезе Иисуса с учениками связь с ожидаемой мессианской трапезой выражается еще и в том, что Господь обещает им в будущем свидание за этой трапезой. Он завершает торжество словами: «Сказываю же вам, что отныне ... буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего»². Это может означать лишь то, что Он обещает им вскорости свидание при мессианской трапезе.

Следовательно, Вечеря в Иерусалиме по сути такова же, что и праздник на озере с толпами народа: трапеза, за которой Иисус благодарит за грядущее

¹ Под низвергнутыми начальствами и властями подразумеваются ангелы и демоны. Об этом представлении Юстина см. также Диал. 49, 8; ср. с. 287.

² У Марка (Марк. 14, 25) отсутствует «с вами», но слова сами по себе указывают на новую встречу за мессианской трапезой.

Царство и мессианскую трапезу и раздает участникам освященную пищу, признавая их тем самым своими сотрапезниками.

За Тайной вечерей Он, кроме благодарения, произносит еще слова, относящиеся к Его предстоящей смерти. Хлеб Он называет Своим Телом, вино — Своей Кровью Завета, проливаемой за многих во отпущение грехов (Марк. 14, 22—24; Матф. 26, 26—28). В самом общем плане из этих слов явствует лишь указание на Его смерть. Из слов над чашей следует еще, что Он ссылается на слова: «Вот кровь завета, который Господь заключил с вами» (Исх. 24, 8), которые говорит Моисей при заключении Завета на Синае, окропляя народ кровью. Но почему и в каком смысле Иисус называет хлеб, который они едят, и вино, которое они пьют, именно Своим Телом и Своей Кровью, останется навсегда загадкой.

Однако для первой общины суть праздника вовсе не определяется таинственным сравнением хлеба и вина с Телом и Кровью Иисуса. Если что-то в древнейшей истории праздничной трапезы твердо установлено, так это то, что эти так называемые слова претворения не повторялись при еде и питье верующих. Это выявляется уже в том, как ап. Павел приводит их коринфянам — как нечто, что он им уже сообщил и теперь вынужден повторять (1 Кор. 11, 23). И действительно, непохоже, чтобы эти слова были знакомы общине по еженощным праздникам. В указаниях к празднику трапезы в Дидахе речь также идет лишь о благодарственных молитвах, а не о повторении «слов претворения».

В столь же малой степени, в какой на дальнейшее совершение первой общиной той трапезы, которую праздновал Иисус со своими учениками, повлияли «слова претворения», способствовало этому и «повеление повторять». Как известно, оба старейших свидетеля, Матфей и Марк, ничего не знали о повелении продолжать есть и пить, которое мы находим у Луки (Лук. 22, 19) и у Павла (1 Кор. 11, 24—25). Следовательно, Вечеря стала повторяться как трапеза Господня сама по себе, то есть в силу самой сути праздника¹.

Но каким же образом первая община пришла к тому, чтобы повторять последнюю трапезу Иисуса с учениками без повеления об этом с Его стороны и вне всякой связи со словами о хлебе и вине как о Его Телe и Крови? В конце концов, что же тогда повторялось?

Суть исторической Вечери, как и трапезы на озере Геннисаретском, состоит в том, что это трапеза благодарения, ориентированная на мессианскую трапезу, где Иисус раздает участникам пищу и питье. В этом действии повторяемостью отличается не раздаяние пищи Иисусом, имеющее смысл только тогда, когда это делает Он Сам, но лишь благодарение, направленное на Царство Божие и на мессианскую трапезу. Следовательно, первая община повторяет Вечерю Иисуса с учениками как трапезу благодарения, ориентированную на трапезу мессианскую. Основа повторения — это эсхатологические заключительные слова о новом питии вина с учениками в Царстве Отца. Это и стало для учеников повелением повторять.

Как это произошло?

На основании этих слов ученики ожидают, что воскресший Иисус придет к их трапезе в тот же покой, где был с ними в последний вечер, и затем отправится с ними в Галилею, где и откроется во славе как Мессия. Поэтому они после Его смерти, вместо того чтобы рассеяться по Галилее, остаются в Иерусалиме,

¹ О проблеме возникновения общинного праздника первых христиан из последней трапезы Иисуса с учениками см.: Schweizer A. Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. Tübingen, 1901.

собирают верующих в том же помещении и устраивают с ними трапезы благодарения в ожидании явления Христа.

Исследователей мало занимает вопрос о том, что делали ученики Иисуса между Пасхой и Троицей. Они живописуют их полную растерянность и страх перед иудеями, вынуждающий их либо скрываться в Иерусалиме, либо бежать в Галилею. Но из Деяний апостолов мы узнаем об их постоянном пребывании в Иерусалиме, причем они не скрываясь возглавляют общину из 120 верующих, как это явствует из случая с выборами апостола вместо Иуды (Деян. 1, 15). Им не нужно прятаться, поскольку их не преследуют. Как это для нас ни непостижимо, но власти Иерусалима питали свои намерения только относительно Иисуса, а не Его сторонников. Не был арестован даже тот спутник Иисуса, который при Его аресте оказал вооруженное сопротивление и отсек ухо рабу первосвященника (Матф. 26, 51).

Почему же они, галилеяне, остаются в Иерусалиме, вместо того чтобы отправиться к себе на родину? Прикованными к этому городу держит их слово Иисуса. Сразу же после Вечери, по дороге в Гефсиманию, Он говорит им: «По воскресении же Моем, Я предварю вас (προάξωῖ ὑμᾶς) в Галилее» (Марк. 14, 28; Матф. 26, 32). Это может означать только то, что Он намерен отправиться в Галилею перед ними и во главе их как воскресший, как пришел во главе их оттуда в Иерусалим, чтобы встретить здесь страдание. Этому «предварю вас» (Марк. 14, 28; προάξω ὑμᾶς) в пророчестве о пути после воскресения соответствует «Иисус шел впереди них» (Марк. 10, 32: καὶ ἦν προάγων αὐτοῦς ὁ Ἰησοῦς в повествовании о пути в Иерусалим)¹. Следовательно, Иисус не ожидает, что Он немедленно явится на облаке небесном, но представляет Себе события после Своей смерти так, что Он, будучи воскресшим, тотчас же с учениками направится в Галилею, чтобы там явиться во славе Сына Человеческого и на облаке небесном, окруженным ангелами, принять Свое владычество.

Обещание о предварении в Галилее не исполнилось, так же как и возникшее в связи с последними словами на Вечере ожидание учениками того, что Воскресший немедленно приступит вместе с ними к мессианской трапезе. Правда, Иисус является им после Своей смерти, так же как и другим верующим, и даже несколько раз, как мы узнаем благодаря ап. Павлу (1 Кор. 15, 5—7). Но Он не восседает с ними за мессианской трапезой, не идет с ними в Галилею.

Поскольку слова о пути Воскресшего с учениками в Галилею не осуществились, предание искажает их, чтобы выразить их не так, как они в действительности были сказаны. Оно пытается лишить их силы, вкладывая в другой редакции в уста ангела у гроба, чтобы они свидетельствовали, что ученики должны идти в Галилею, где им явится Иисус, Который уже окажется там.

У Марка (16, 7) ангел говорит женщинам у гроба: «идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас (προάγει ὑμᾶς) в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам». Здесь пространственное предварение становится временным. У Матфея (28, 7) эти слова перетолковываются не только ангелом, но и Самим Иисусом. Матф. 28, 10: «Тогда говорит им (женщинам) Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня». Для исполнения этих скорректированных таким образом слов Матфей допускает, что ученики действительно отправились в Галилею, и там, то есть не в Иерусалиме, увидели Воскресшего (Матф. 28, 16—20).

С помощью Деяний апостолов, с которыми в этом сходится Лука, можно с абсолютной точностью установить, что явление Воскресшего происходило только в Иерусалиме и что ученики в

¹ Марк. 10, 32: «Когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе».

промежутке между смертью Иисуса и Троицей были только в Иерусалиме, а не в Галилее. То, что Матфей и Евангелие от Иоанна сообщают о явлениях Воскресшего в Галилее, восходит к вторичной традиции, которая возникла для того, чтобы подтвердить исполнение слов о предварении в Галилее. При этом у Матфея Иисус является ученикам только в Галилее, четвертое же Евангелие сообщает о явлениях как в Иудее (Иоан. 20, 19—29), так и в Галилее (Иоан. 21, 1—23).

Вторичная традиция также пытается каким-то образом дать исполниться возникшему из-за последних слов на Тайной вечере и несбывшемуся ожиданию Его прихода — Воскресшим — к ученикам для новой трапезы. Так возникает повествование, в котором Воскресший появляется на трапезе. По тому, как Он преломляет хлеб, ученики в Эммаусе узнают, что незнакомец — это воскресший Господь (Лук. 24, 13—35). При следующем явлении ученикам в Иерусалиме Воскресший требует пищи, и этим пресекаются сомнения в том, что это Он (Лук. 24, 36—43). В рассказе о явлении Иисуса на Геннисаретском озере Воскресший ожидает выходящих из лодки учеников за трапезой, приготовленной на берегу, после чего оделяет их хлебом и рыбой (Иоан. 21, 1—14).

Согласно Еврейскому Евангелию (приводится у Иеронима, «О знаменитых мужах», 2), Иаков Праведный поклялся не вкушать хлеба от того часа, когда он пил Чашу Господню, пока не увидит Его восставшим из мертвых. Когда же ему является Воскресший, Он просит принести рыбу и хлеб, протягивает Иакову преломленный с благословением хлеб и говорит ему: «Брат мой, ешь свой хлеб, ибо Сын Человеческий восстал из мертвых»¹.

В «Посланиях апостолов», антигностическом трактате из Малой Азии (ок. 160 г. по Р. Х.), дошедшем до нас в коптской передаче и — с разночтениями — в эфиопской, апостолы сообщают о беседах с Воскресшим². При этом они задают Ему вопрос: «Господи, нужно ли нам брать чашу и пить?» Он отвечает им: «Да, это нужно, и до того дня, когда Я приду с теми, кто убит ради Меня» (8, 12—9, 1). Иисус указывает им тем самым, что Его слова о новом питии чаши с ними относятся к Его приходу во славе Мессии, а не исполняются тем, что Он пребывает с ними теперь воскресшим. И потому им следует продолжать пить чашу при праздничной трапезе во ожидание нового пития с Ним и вплоть до этого момента. Здесь, следовательно, в отчетливой связи со словами Христа за Тайной вечерей о новом питии вина в Царстве Божием фиксируется смысл трапезы как праздника ожидаемого соединения с Иисусом за мессианской трапезой.

Во всех случаях рассказы, в которых Воскресший Сам участвует в трапезе, могут пониматься так, что тем самым должна быть доказана реальность Его телесности. Но те случаи, когда Он только разделяет пищу и раздает ее, делают абсолютно ясным то, что упоминание трапезы совпадает с первоначальным ожиданием новой встречи.

У Юстина ожидание трапезы при новой встрече все еще играет роль. В диалоге с Трифоном (Диал. 51, 2) он как значимую составляющую благовестия Иисуса упоминает и то, что Он опять явится в Иерусалиме и снова будет «есть и пить со Своими учениками».

По тому, что высказывания Иисуса о новом питии вина в Царстве Божием и о Его дороге в Галилею после воскресения, таким образом, возникают в предании о явлениях Воскресшего, можно видеть, какую роль они играли в ожидании апостолов и первой общины. Ученики Иисуса остаются в Иерусалиме, потому что они верят последним словам Иисуса за Тайной вечерей, что Он воскресшим снова будет так же с ними трапезовать и отсюда пойдет с ними в Галилею, чтобы там явиться в Своей славе Мессии. В главном эти слова можно понять все же так, как они их поняли.

Слова Иисуса о новой встрече за трапезой ученики поняли даже таким образом, что Он будет снова с ними за трапезой в том же помещении. Поэтому они все вместе остаются там.

¹ В Еврейском Евангелии ошибка, поскольку Иаков Праведный, брат Господень, не пил чашу Господа, его не было на Вечере.

² Schmidt K. Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (Epistola Apostolorum). Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts. Leipzig, 1919.

Деяния апостолов содержат точные сведения об обитании учеников в Иерусалиме. Они в доме матери Иоанна Марка. В этот дом направляется Петр, после того как ангел освободил его из темницы и он снова пришел в себя (Деян. 12, 11—12). Многочисленные верующие собираются там на молитву. В помещении, где они находятся, ведет прихожая (Деян. 12, 14; *πυλῶν*). Большая комната, в которой собираются ученики с верующими, находится наверху, то есть непосредственно под плоской крышей (*ὑπερῶν*), как мы узнаем об этом в самом начале Деяний апостолов.

Деян. 1, 13—14: «И, придя в Иерусалим, возвратившись [после вознесения Иисуса], взшли в горницу, где и пребывали... Все они единомысленно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариєю, Матерью Иисуса, и с братьями Его». — Деян. 1, 15 передает число собравшихся — 120.

В этом помещении апостолы собрались с верующими утром дня Пятидесятницы (Деян. 2, 1—2). Но то ли это место, где состоялась Тайная вечеря Иисуса? Когда Он посылает двух учеников в город приготовить Ему пасхальную трапезу, Он говорит им, что некий человек с кувшином приведет их в дом с большой устланной горницей (*ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον. ἀνάγαιον* равнозначено *ὑπερῶν*) и там они после этого должны приготовить пасху (Марк. 14, 13—15). Вряд ли можно сомневаться в том, что эта большая горница идентична помещению из Деяний апостолов и, значит, находится в доме матери Иоанна Марка. Тем самым древнее предположение о том, что юноша, последовавший за Иисусом и учениками в ту ночь и убежавший от схвативших его преследователей, оставив у них в руках свое льняное покрывало, был Иоанн Марк, получает новую пищу (Марк. 14, 51—52)¹.

В том помещении, где Иисус вкушал со Своими учениками трапезу благодарения и обещал им снова соединиться с ними за мессианской трапезой, они ждут Его возвращения и между тем трапезуют торжественно с верующими. На этих трапезах они возносят благодарение, относящееся к приходу Царства и мессианской трапезы, то, которое восприняли тогда от Него. По собственному побуждению они с прилежанием первых верующих повторяют то, что можно повторить из их последней трапезы с Иисусом (трапезы благодарения), и ожидают, что Господь вернется к ним за такой трапезой и сделает ее мессианской. Так без повеления Иисуса, из внутренней необходимости возникает первохристианская Евхаристия как соответственное повторение Тайной вечери Иисуса и Его учеников.

Невозможно решить, насколько можно привлекать для объяснения возникновения первохристианской Евхаристии иудейские культовые трапезы. Здесь можно было бы принять во внимание торжественную трапезу вечера пятницы в еврейском доме, отмечающую наступление субботы («шаббаткиддуш»), о которой мы знаем из мишнаитского трактата «Берахот» (гл. VI—VIII)². Она выказывает сходство с Евхаристией постольку, поскольку круговая чаша и служащий пищей хлеб освещаются высказыванием благодарности Богу как Творцу виноградной лозы и Подателю хлеба, причем присутствующие каждый раз отвечают «аминь». Вероятно, иудеи уже знали эту трапезу ко времени Иисуса, хотя у нас и нет свидетельств о ней, укладывающихся во временные рамки жизни этого поколения. Благодарения при трапезе наступления субботы, по современному ритуалу, относятся, кроме хлеба и вина, еще к сотворению мира, субботы, Закона и к исходу из Египта.

¹ Теорию идентичности дома, в котором Иисус праздновал Тайную вечерю, с упоминаемым в Деян. 12, 12 домом матери Иоанна Марка, см. также: Zahn Th. Eihleitung in das Neue Testament, 1900, Bd. II, S. 213, 242—245, 252.

² О протекании этой трапезы «кануна субботы» см.: Lietzmann H. Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926, S. 202—207.

Своеобразные воззрения на возникновение трапезы Господней высказывает Ханс Литцман в своем интересном исследовании мессы и трапезы Господней¹. Он связывает первохристианский праздник с общими религиозными трапезами, которые он считает возможным принять, согласно сохранившимся раввинистическим сведениям, для иудаизма времен Иисуса. По его мнению, такие трапезы в обществе друзей (хабура) устраивал Иисус со Своими учениками и верующими «в солнечную пору странствий по Галилее». После Его смерти этот обычай сохранился в общине. «Старое (застольное общество) *αἰώνια*, начавшееся при <историческом> Иисусе, продолжало существовать с Вознесшимся» и при этом с ликованием взирало на Второе пришествие Господа². Следовательно, эта общинная трапеза не восходит к последней трапезе Иисуса с учениками и не мотивирована тем, что Он тогда делал и говорил. Наряду с этой «иерусалимской формой» общинной трапезы выступает форма ап. Павла. Она соотносится с исторической традицией последней трапезы Иисуса и является в соответствии с этим торжественным поминанием смерти Христа. Вместе со смертью празднуются воскресение и Второе пришествие Господа. Эта трапеза Господня у Павла сразу же начинает восприниматься как «аналог эллинистической поминальной трапезы по великому покойнику», а также как «жертвенная трапеза, в элементах которой обитают небесные силы», и развивается соответственно этому³. Такую концепцию трапезы Господней Павел выдвигает на основе полученного от Христа откровения (1 Кор. 11, 23)⁴. В короткий срок эта форма торжественной трапезы побеждает иерусалимскую.

Исходным пунктом этого построения служит меткое наблюдение; начала общинной трапезы невозможно объяснить «словами преложения» Иисуса над хлебом и вином. Но откуда Литцману знать, что Иисус имел обыкновение устраивать религиозные трапезы с учениками и верующими? Евангелия повествуют только о случае на озере и о Тайной вечере в Иерусалиме. Кроме того, Литцман не видит, что религиозная трапеза Иисуса с Его близкими становится единственной в своем роде благодаря тому обстоятельству, что Он, будущий Мессия, произносит благодарение и раздает пищу и что она тем самым связывается с мессианской трапезой. Коль скоро Литцман сам вынужден признать, что «эсхатологический момент ожидания парусии» — общий для двух форм праздника, иерусалимской и Павловой, то самым естественным было бы вывести первохристианский праздник из ожидания мессианской трапезы, которое Иисус выражает в словах о новом питии вина в Царстве Отца и исходя из которого Он раздает пищу на Геннисаретском озере и во время Тайной вечери в Иерусалиме. Тем самым становится ненужным различие двух типов первохристианской трапезы Господней, никоим образом не доказываемое дошедшими сведениями и само по себе искусственное.

Но возможно и даже вероятно, что кормление людей на озере и Тайная вечеря в Иерусалиме в той мере восходят к иудейским религиозным трапезам, в какой Иисус придерживается обычая устраивать трапезы, на которых произносится благодарение не только за пищу и питье, но и за религиозные блага. Да и то, что первая община сама по себе начинает проводить торжественные трапезы, соотносящиеся с последней трапезой Иисуса и приходом Царства, может быть связано с тем, что религиозные трапезы благодарения не были непривычными для евреев той эпохи. Но исходя из религиозной иудейской трапезы как таковой, нельзя объяснить ни обе трапезы Иисуса с Его близкими, ни трапезы Господней в первой общине. Эти праздники становятся понятными лишь тогда, когда принимается во внимание то, что иудейские религиозные трапезы

¹ Lietzmann H. Messe und Herrenmahl, S. 197—263.

² Ibid., S. 250.

³ Ibid., S. 251.

⁴ Ibid., S. 252—253.

благодарения становятся как при Иисусе, так и во времена первой общины таинственным предпразднованием мессианской трапезы.

Благодарения на первохристианском общинном празднике каким-то образом повторяют данный образец; это предположение делается вероятным благодаря тому, что они, как показывает Дидахе (Дид. 9, 10), относятся не только к Царству, но и к сотворению мира.

Иудейская пасхальная трапеза не играет никакой роли в появлении первохристианской праздничной трапезы, хотя, вероятно, авторы синоптических Евангелий вправе допускать, что Иисус раздавал хлеб и вино ученикам в ходе пасхальной трапезы, может быть, в конце ее. Следует также принять, что Иисус, исходя из мысли о том, что Он и есть истинный пасхальный Агнец, обозначает хлеб и вино как Свои Тело и Кровь. Однако в торжественных трапезах первохристианской общины пасхальная трапеза никоим образом не проявляется. Если бы для общины этот праздник как-то определялся пасхальной трапезой, то она устраивала бы его только в исторический день, а не повседневно.

Следует также обратить внимание на то, что идея Пасхи не играет никакой роли в благодарственных молитвах трапезы Господней.

Таким образом, сущность первохристианской трапезы определяется не через соотнесенность со словами Иисуса о хлебе и вине как о Его Теле и Крови, а только лишь прошением и благодарением, касающимися прихода Царства и мессианской трапезы. А так как с ожиданием Царства и мессианской трапезы связано среди прочего и ожидание Иисуса как Мессии, то прошения и благодарения относятся и к Его Второму пришествию. Это — нечто новое в повторяющемся празднике.

Благодарение за трапезой обозначается словом *ἀγαλλίασις* (радость, торжество), употребляемым и для обозначения торжества при наступлении Царства. Следовательно, это прообраз той грядущей радости.

1 Петр. 4, 13: «Да и в явлении славы Его возрадуетесь и восторжествуете (*χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι*)» . — Иуд. 24: «Могущему же собюсти вас от падения и поставить пред славою Своею непорочными в радости (*ἐν ἀγαλλιάσει*)» . — Откр. 19, 7: «Возрадуемся и возведе *ἀγαλλιῶμεν*» и воздадим Ему славу: ибо наступил брак Агнца».

Деян. 2, 46: «Преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии (*ἐν ἀγαλλιάσει*)».

О стремлении к приходу Христа уведомляет арамейский возглас «маранафа!» (гряди, Господи!). В Дидахе он образует заключение последнего праздничного благодарения, включаясь в формулу: «Если кто свят, пусть придет, если же нет, пусть покается. Маранафа. Аминь» (Дид. 10, 6).

Это «маранафа» можно найти и у ап. Павла в его приветствии в конце первого Послания к Коринфянам; оно появляется именно в том предложении, которое содержательно напоминает заключение литургической молитвы в Дидахе. «Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема, маран-афа» (1 Кор. 16, 22).

В греческом переводе «маранафа» заключает апокалипсис Иоанна (Откр. 22, 20: Ἄμην ἔρχου, αἶψα Ἰησοῦ).

Следовательно, арамейский возглас «маранафа» происходит из текста евхаристического праздника первохристианской общины в Иерусалиме. По нему можно сделать вывод о том, какую роль ожидание прихода Иисуса играло для тех первых праздников трапезы благодарения.

Так что же все-таки делали ученики между Пасхой и Пятидесятницей? Они вместе с другими верующими ежедневно за трапезой ожидали в том помеще-

нии, где Иисус справлял с ними Тайную вечерю, что Он вернется к ним воскресшим и сядет с ними за стол Мессией. И если они ничего не предпринимали, то не из страха перед иудеями, но потому, что были полностью захвачены ожиданием прихода Иисуса — им было не до проповеди. В таком случае значение Пятидесятницы таково, что ведомые Духом, которого они получили, они отбросили эту пассивность и начали провозвещать мессианизм Иисуса. Распространенное мнение о том, что Пятидесятница отмечает основание христианской общины, ложно. Община существует с Пасхи. На Троицу к ней благодаря проповеди Петра присоединяется три тысячи новых членов (Деян. 2, 41). К ожиданию Второго пришествия Иисуса в этот день присовокупляется проповедь веры в Него.

Трапеза благодарения в ожидании Второго пришествия Иисуса — это единственный богослужебный праздник древнейших времен, не знавших чистой службы слова Божия. Все прошения, пророчества, всякое провозвещание и учение осуществляются в рамках благодарения за торжественной трапезой. То, что мы узнаем от ап. Павла в первом Послании к Коринфянам (1 Кор. 14, 1—40) о появлении одаренных Духом и пророков, об их высказываниях, — все это осуществляется в ходе той же трапезы. Павел не знает иных случаев, когда собирается община, кроме как к трапезе, о чем свидетельствует употребление им слова «собираться» в Послании к Коринфянам.

1 Кор. 11, 17: «Но, предлагая сие, не хвалю вас, что вы собираетесь не на лучшее, а на худшее». — 1 Кор. 11, 20: «Вы собираетесь так, что это не значит вкушать вечерю Господню». (Это означает: так, что ваша трапеза — вовсе не истинная трапеза Господня)¹. — 1 Кор. 14, 26: «Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование: все сие да будет к назиданию». — 1 Кор. 14, 23: «Если вся церковь сойдется вместе, и все станут говорить незнакомыми языками...»

Историю древнейшего христианского богослужения можно понять только при той предпосылке, что торжественная трапеза была первоначально единственным богослужебным праздником. Юстин позволяет совершенно ясно увидеть, что чтение Писания и проповедь на утреннем воскресном празднике — это введение к прошению и благодарению; ведь уже ап. Павел желал, чтобы изъяснения и назидания нашли себе место в благодарении (1 Кор. 14, 5; 14, 19; 14, 26).

У Юстина (1 Апол., 67) мы читаем: в день, называемый воскресеньем, «бывает у нас собрание в одно место всех, живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление — увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом — аминь, и бывает раздаяние каждому...»

Всякая попытка предположить, что в первохристианской общине параллельно проводились Евхаристия и литургия слова, ведет к путанице, при которой для того, чтобы объяснить дошедшие до нас сведения о древнейшем христианском культе, необходимо отважиться на абсурдные утверждения. Чисто словесные богослужения возникли лишь со временем.

Деяния апостолов свидетельствуют (Деян. 2, 46), что в те первые недели трапеза благодарения устраивалась ежедневно.

Существенным для трапезы было то, что при этом собирались по возможности все верующие, живущие в данном месте. Неверно, что на трапезу собирались группами, по домам. 120 первых верующих в Иерусалиме собирались

¹ Кор. 11, 20: εὐερχομένων οὐν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν αἰριαζὸν δεῖπνον φαγεῖν».

для совместного преломления хлеба в том помещении, где Иисус устроил Тайную вечерю со своими учениками.

Разумеется, эти 120 участников не могли при трапезе все «возлежать за столом», так как для этого не хватило бы места в комнате (и на используемой дополнительно, очевидно, плоской крыше). Но это не играет никакой роли ввиду того, что все должны были есть и пить вместе.

У Павла мы узнаем, что коринфяне «собирались» (1 Кор. 11, 17) на трапезу Господню. То же самое подразумевается и у Юстина. Здесь та идея, что вся община должна есть одну и ту же освященную пищу, доходит даже до того, что диаконы разносят по домам отсутствующих их долю (1 Апол. 67). Коль скоро в Иерусалиме в день Пятидесятницы было свыше 3000 верующих, то трапеза, разумеется, должна была проходить в разных помещениях.

Праздник начинался в утренний час. К тому времени, когда Иисус воскрес, ожидалось Его возвращение, и тем самым трапеза, ориентированная на Его Второе пришествие, устраивалась утром. Однако в виде исключения всякая трапеза, в каком бы часу она ни происходила, могла принять характер трапезы благодарения.

Ханс Литцман в своей работе «Месса и трапеза Господня» предполагает, что первоначально трапеза Господня праздновалась вечером, «когда община собиралась после грязной дневной работы и жизненных забот» (с. 229). Но он не в состоянии удовлетворительным образом объяснить, почему в дальнейшем она была перенесена на раннее время дня.

Утренние часы засвидетельствованы тем, что торжественные трапезы дня после субботы, того дня недели, когда воскрес Иисус, происходили поутру. Воскресный утренний праздник сохраняется и после того, как с течением времени дневные стали невозможны. После того как пришествие Христа ожидалось в начале каждого дня, представление об этом сузилось, и стали ждать, что Он вернется в тот день недели, когда воскрес. Поэтому вся Церковь во всех общинах ожидает Его в этот день в одно и то же время. Позднее день Пасхи стал особенным образом рассматриваться как день возможного Второго пришествия. Отчаянная борьба вокруг даты Пасхи становится понятной, если учесть, что вся Церковь должна присутствовать на пасхальной трапезе благодарения при приходе Господа, и, следовательно, Пасха должна всюду праздноваться в один и тот же день.

Возможно, что древнейшее свидетельство утренней праздничной трапезы содержится в рассказе об излиянии Духа в праздник Пятидесятницы. Совместное пребывание верующих в большой горнице в то утро проще всего объясняется тем, что это относится к празднику трапезы благодарения. Начало экстаических речей можно наиболее естественным образом понять, если учесть, что верующие были взволнованы. Следовательно, многое подтверждает, что говорение имело место, когда они возрадовались при трапезе благодарения наступлению Царства, жажда Второго пришествия Иисуса. Если они были за трапезой, то понятно и мнение стоящих внизу и слушавших, которые объясняли их бессвязные речи опьянением.

Так как 120 верующих в день Пятидесятницы, как и всегда, собрались в доме матери Иоанна Марка, то ап. Петр произнес свою речь из того помещения, в котором Иисус проводил Тайную вечерю со Своими учениками.

Первохристианская торжественная трапеза, хотя и восходит к трапезе вечером перед смертью Иисуса, происходит, таким образом, утром и является праздничной в воскресенье, день, когда воскрес Иисус, после того как окончены трапезы ежедневные. Тем самым наиболее явственным образом выказывается, что она, несмотря на слова о хлебе и вине как Телу и Крови, не возникла как

только торжество в память о смерти Иисуса, а соотносится с Его воскресением и Вторым пришествием.

У ап. Павла случайным образом не находится ни одного слова о воскресной трапезе. Но то, что день, следующий за субботой, рассматривается особым образом и в его общинах, становится ясным благодаря тому, что в первом Послании к Коринфянам (1 Кор. 16, 2) он предписывает, чтобы верующие откладывали свои пожертвования ему для подаяния, собираемого в Иерусалиме. Таким образом, можно предположить, что и он уже отмечает регулярно праздник благодарственной трапезы.

«Преломление хлеба» в воскресенье вначале упоминается в той части Деяний апостолов, где повествователь употребляет местоимение «мы». Апостол Павел отмечает его с верующими в Троице на пути в Иерусалим (Деян. 20, 7—11). Не вполне ясное описание этого собрания наиболее просто объясняется тем, что после утренней воскресной торжественной трапезы верующие оставались вместе вплоть до ночи и затем снова за второй трапезой благодарения ожидали наступления утра, когда ап. Павел должен был отбыть, продолжая свое путешествие. Так становится понятным то, что Павел после воскресения выпавшего из окна во сне юноши преломляет хлеб и затем вплоть до своего отбытия продолжает говорить в рассветных сумерках.

В Дидахе (Дид. 14, 1) предписывается «преломлять хлеб» каждое воскресенье; об этом упоминается у Юстина (1 Апол. 67), ок. 150 года по Р. Х., с тем обоснованием, что воскресенье — это день сотворения света и воскресения Иисуса. Для обоих настолько само собой разумеется, что праздник проводится утром, что они не считают нужным об этом говорить.

Праздничные трапезы утром воскресенья имеет в виду Плиний в своем знаменитом письме Траяну (Плиний, X, 96), когда сообщает, что христиане собираются в определенный день перед восходом солнца, чтобы восхвалять Христа в гимнах в известной степени как Бога и чтобы воссоединиться между собой в таинстве.

Древнейшее из дошедших до нас обозначений праздника трапезы встречается у ап. Павла как трапеза Господня (1 Кор. 11, 20: *αὐριαῶν δεῖπνον*). Называется ли так трапеза потому, что возникла из той, которую вкушал Иисус со Своими учениками, или же потому, что восходит к ожиданию Его прихода на трапезу воссоединения, выяснить не представляется возможным. В пользу второго предположения вроде бы говорит то, что воскресенье названо в связи с воскресением Иисуса днем Господним (*ἡμέρα αὐριαῶν*).

В Деяниях апостолов (Деян. 2, 46; 20, 7) и после этого в Дидахе (Дид. 14, 1) трапеза называется просто преломлением хлеба, потому что преломление хлеба при благодарении относится к ее унаследованной форме.

Пожалуй, из древнейших времен происходит ее обозначение как Евхаристии, встречающееся в Дидахе (Дид. 9, 1), у Игнатия (Игн. к Смирн. 7, 1; Игн. к Филад. 4, 1) и у Юстина (1 Апол. 66). По сути оно и самое точное, поскольку сущность праздничной трапезы составляет благодарение.

Игнатий (Игн. к Смирн. 8, 2) предпосылает этому еще и обозначение трапезы как «агапы» (*ἀγάπη*). То есть участники ее как бы свидетельствуют, что они связаны любовью между собой, а также с Богом и со Христом. Возможно, что такое обозначение праздника связано с мистико-спекулятивной концепцией любви в богословии Игнатия, Иоанна и Юстина.

Древний общинный праздник никогда не называется вечерей. Это слово вообще не может к нему применяться. Тот, кто его употребляет, свидетельствует этим лишь то, что он все еще представляет себе первохристианский праздник трапезы неким подобием позднейшего праздника раздаяния, при котором суть церемонии определяли слова Иисуса о претворении хлеба и вина в Его Тело и Кровь; этот праздник, по логике вещей, должен был отмечаться только раз в году, вечером великого четверга.

Что же выясняется в результате всего этого о праздничной трапезе, которую ап. Павел застал в первохристианской общине? То, что она является трапе-

зой благодарения, связанной с последней трапезой Иисуса и Его учеников и с грядущим Вторым пришествием Его, и обладает характером таинства в той мере, в какой участвующие в ней составляют общество сотрапезников Христа, ожидающих соединения с Ним за мессианской трапезой.

Все бессвязное и неровное в предшествующих описаниях таинств у ап. Павла вызвано тем, что эти описания основываются на неясном и неверном представлении о таинствах первых христиан. В них затруднительно адекватно различить то, что Павел застал, и то, что он внес сам, здесь нагромождено то и другое вместе, образуя весьма смутное целое. Но коль скоро стало известно, что Павел заимствует у первых христиан крещение и трапезу Господню как эсхатологические таинства, то нет ничего проще, чем объяснить то, что он о них говорит.

Сразу же при этом предстают исполненными смысла его столь ошеломляющие параллели между христианскими таинствами и спасительными деяниями Бога во время странствия израильтян к Земле обетованной. Становится понятным, каким образом для него могут быть сопоставимыми крещение с переходом через Красное море и следованием под облаком, а вкушение и питье трапезы Господней — с вкушением манны и утолением жажды водой из скалы¹.

1 Кор. 10, 1—12: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос. Но не о многих из них благоволил Бог: ибо они поражены были в пустыне.

А это были образы для нас, чтобы мы не были похотливы на злое, как они были похотливы. Не будьте также идолопоклонниками, как некоторые из них, о которых написано: «Народ сел есть и пить, и встал играть». Не станем блудодействовать, как некоторые из них блудодействовали, и в один день погибло их двадцать три тысячи. Не станем искушать Христа, как некоторые из них искушали и погибли от змей. Не ропщите, как некоторые из них роптали и погибли от истребителя. Все это происходило с ними, как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков. Посему, кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть».

Превращение источавшей воду скалы в явление предсуществующего Христа подготовлено возникшей ок. 100 года до Р. Х. книгой Премудрости Соломона. Следуя этой книге, все спасительные деяния Господа Бога при освобождении народа Израиля из Египта и в его походе в Землю обетованную совершались воздействием «Премудрости» Божией, мыслящейся лично. Она — призванная защитница праведных и святых и проявляется как таковая с начала мира. Она соорудила Ноев ковчег (Прем. 10, 4). Она пребывала в облаке над народом Израиля. Благодаря ей воды Красного моря разделились и скала источила воду (Прем. 10, 17—19; 11, 4).

Для Филона, современника ап. Павла, скала, источающая в о д у, — это София и Логос (Philo. Legum allegoriae, II, 86, Ed. Cohn-Wendland, I, S. 107; Philo. Quod deterius potiori insidiari soleat, § 115—118, Ed. Cohn-Wendland, I, S. 284 ff.).

О том, что скала следовала за израильтянами, говорят раввинистические комментарии к книге Чисел (Числ. 21, 16): Tosefta Sukka. 3, 11 и сл. — ср. Targum Pseudojonathan. — Числ. 20, 19.

Так как ап. Павел не оперирует предсуществующим Логосом, но делает своей предпосылкой предсуществование Христа, то для него эта скала становится формой проявления предсуществующего Христа. Такое спекулятивное истолкование ветхозаветного текста делает питье из скалы еще и в совершенно особом смысле параллельным питию на трапезе Господней.

Положение, в котором находятся верующие, соответствует положению израильтян в их странствиях. Израильтяне — племя, призванное вступить во владение Землей обетованной, верующие — это те, кто переживет конец времен

¹ Об отождествлении крещения и трапезы Господней со спасительными деяниями Господа во время странствия в Землю обетованную см. также с. 378 и сл.

(1 Кор. 10, 11) и унаследует мессианское Царство. Они соотносятся как два племени, избранных среди всех поколений людей, ибо им предстоит блаженство, причастниками которого могут быть только они. Эту привилегию Бог закрепляет за ними через исходящие от него установления. Израильтян Он для достижения Земли обетованной проводит через Красное море, ведет под облаком, дает им воду из скалы и кормит манной. Верующие готовятся к Царству и укрепляются крещением и вкушением пищи и питья за трапезой Господней.

Здесь и выказывается большое различие между понятием таинства в традициях первых христиан и ап. Павла — и в эллинистической традиции. Для первых христиан и Павла речь идет об исходящих от Бога спасительных установлениях, для эллинистов — об особых церемониях, которые, став известны людям, способствуют благодаря представленной в них символике созданию действительности, адекватной этой символике, если они свершены и пережиты надлежащим образом. Поэтому ап. Павел в состоянии расценивать как таинства сверхъестественные исторические события, происходившие с множеством людей, и представлять их прототипами крещения и трапезы Господней, что было бы невозможным для эллинистического мышления. Ведь суть и тех древних, и новых таинств в том, что они соотносятся с ожидаемыми историческими событиями, с вступлением во владение Землей обетованной и с приходом Царства и гарантируют причастность этим событиям. Уже поэтому они несравнимы с эллинистическими.

Итак, если принять эсхатологический характер представления Павла о таинствах, то тождество крещения и трапезы Господней с крещением в Красном море и под облаком, а также вкушением манной и питьем воды из скалы предстают не чем-то несообразным, объяснимым только раввинистической изошренностью, но чем-то вполне естественным, адекватным.

Вполне уместно и то намерение, которым руководствуется ап. Павел при выявлении ветхозаветных прототипов крещения и трапезы Господней. Он выступает против ложной уверенности, которая может быть внушена крещением и вкушением трапезы Господней. Хотя вышедшие из Египта израильтяне были предназначены Богом для владения Землей обетованной и были столь разнообразными способами освящены для этой цели спасительным промыслом, но блага, столь твердо закрепленные за ними, оказались утрачены ими из-за служения идолам, нечестия, искушения Бога и роптания против Него. Как они не достигли Земли обетованной, так и те, кто крещен и участвует в трапезе Господней, не попадут в Царство Мессии, коль скоро согрешат, подобно им.

Великая проблема соотношения этики и таинств, которую боязливо обходит эллинизм — или же просто-напросто дерзко решает ее в пользу таинств, — ухвачена здесь твердой рукой ап. Павла, который решает ее таким образом, что таинство лишается силы из-за несоблюдения этики. И в этом также сказывается то, что он не мыслит в рамках эллинистического представления о таинствах.

В отношении крещения следовало бы ожидать, что ап. Павел свяжет его как таинство отпущения грехов со своим учением об оправдании верой. Но он не делает этого. Ни разу он не объясняет его как происходящее через веру усвоение того отпущения грехов, что достигнуто в искупительной жертве Христа. Уже из этого можно увидеть, что учение об оправдании верой не является центральным моментом его концепции спасения.

Привычное первохристианское представление о крещении как об опосредовании отпущения грехов для него настолько недостаточно, что он даже отваживается иронизировать по этому поводу. Когда он поучает коринфян, говоря, что они совершают нечестие, обращаясь с тяжбами в языческий суд

и грабя братьев, и перечисляет в заключение тех, кто не наследует Царства Божия: блудников, идолослужителей, воров, пьяниц и прелюбодеев — такими были ранее многие из них! — он добавляет: «Но (вы) омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6, 1—11). Он не думает утешить их этим намеком на вызванные крещением изменения, но смеется над их уверенностью в том, что, будучи крещеными, они без всякого внутреннего напряжения могут стать совершенно иными, нежели были до сих пор.

Почему же Павел нигде не делает вывода о том, что крещение способствует отпущению грехов и обладанию Духом? Потому что в его понимании крещением достигается спасение как таковое, а отпущение грехов и обладание Духом — лишь частные явления. В соответствии с изменившимся через смерть и воскресение Христа временем мира и с происшедшим при этом поступательным движением к спасению обогатилось и воздействие крещения. Коль скоро теперь спасение видится в смерти и воскресении со Христом, то воздействие крещения не может состоять ни в чем ином, кроме того, что эти смерть и воскресение берут в нем свое начало.

Из всей традиции крещения ап. Павел фиксирует одно: то, что оно дает спасение. Его главная концепция спасения полностью пересекается с концепцией Крестителя. Но прежнее описание воздействия крещения на крещаемого и задаваемая погружением естественная символика действия для него лишаются значения. Представление о таинстве для него полностью обусловлено представлением о спасении, которому таинство служит. Если крещение действительно способно причислить верующих к тем, кто будет сопричастен Царству, то после смерти и воскресения Иисуса его воздействие может пониматься только как позволяющее вступить в общение со Христом в Его смерти и воскресении, что подготавливает сопричастность славе Христовой. Апостол Павел объясняет крещение, исходя из мистики бытия во Христе как из центрального момента своего учения.

Рим. 6, 3—5: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения».

Гал. 3, 27—28: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе».

1 Кор. 12, 13: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные; и все напоены одним Духом».

Внешнюю христианизацию крещения через связь с именем Иисуса как ожидаемого Мессии Павел превращает во внутреннюю и действительную. В крещении те силы, что исходят от Христа, осуществляют акт спасения. Его результат — приобщенность Телу Христову. На основании своего представления о крещении ап. Павел утверждает, что оно есть погребение и воскресение со Христом. Символика погружения в воду и последующего появления из воды им вовсе не принимается во внимание. Поскольку его не занимает образность действия, он может обозначать крещение как напоеание Духом (1 Кор. 12, 13); по той же причине он может рассматривать переход Красного моря и странствование под облаком как крещение.

Только углубленное понимание процесса крещения объясняет то, каким образом оно после смерти Христа вселяет Дух, чего ранее не происходило. То, что при обычном восприятии утверждается просто на основании опыта, у ап. Павла является в своей причинной обусловленности. Поскольку верующие

в крещении становятся совоскресшими со Христом, то Дух заступает место их нового жизненного принципа.

У ап. Павла крещение содействует отпущению грехов, так как через осуществляющиеся в нем смерть и воскресение перестает существовать плотское тело и связанные с ним грехи. Вместе с плотью уничтожается и грех, он больше не принимается в расчет. Крещение соотносится здесь не с представлением об отпущении грехов в том виде, в каком оно дано в учении об искупительной смерти Иисуса, а только с представлением мистическим¹.

У Крестителя крещение закрепляет будущее (отпущение грехов на Суде и сопричастность к излиянию Духа). При внешней христианизации в первой общине оно воздействует одновременно на будущее (отпущение грехов на Суде) и на настоящее (обладание Духом). У ап. Павла настоящее и будущее связываются таким образом, что крещение — это уже не действие само по себе, а начало процесса, конец которого наступит с явлением мессианской славы. Этим ап. Павел углубляет и одухотворяет таинство, никак не затрагивая обычных представлений о его воздействии.

Благодаря начинающейся в крещении смерти и воскресению со Христом верующие отбрасывают все, что отличает их друг от друга в естественном существовании. Они уже не иудеи или эллины, мужчины или женщины, рабы или свободные, но все вместе образуют во Христе новое человечество. Тем самым они могут уже не придавать значения всему тому, что связано с естественным образом бытия, но должны помышлять единственно о том, чтобы утвердиться в бытии во Христе и жить как те, кто уже в Духе, а не во плоти.

Развивая эту неотразимую по простоте концепцию крещения, ап. Павел выходит далеко за рамки суждений первых христиан о крещении. И тем не менее он, по сути, лишь воспринимает таинство спасения, провозглашенное Крестителем, в том образе, который они обрели через смерть и воскресение Иисуса.

Коринфянам, устраивавшим трапезу Господню без всякой торжественности, причем каждый ел то, что принес, не заботясь о том, есть ли что-нибудь и у нуждающихся, ап. Павел напоминает об исторической трапезе Иисуса с учениками, чтобы они уяснили для себя праздничный характер общинной трапезы. Поскольку они по приглашениям участвуют в жертвенных трапезах, нимало этого не осознавая, он разъясняет им значение трапезы Господней, чтобы показать тем самым, что нельзя одновременно быть сотрапезниками Господа и бевсов. Оба эти пассажа дополняют друг друга.

1 Кор. 11, 20—34: «вы собираетесь так, что это не значит вкушать вечерю Господню. Ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковью Божию и унижаете немощных? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похваляю.

Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: «примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание». Также и чашу после вечери и сказал: «сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание». Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет.

Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая

¹ Об отпущении греха как его уничтожении бытием во Христе см. с. 378 и сл.

о Телѣ Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает. Ибо, если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром.

Посему, братия мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. А если кто голоден, пусть ест дома, чтобы собираться вам не на осуждение».

1 Кор. 10, 14—22: «Итак, возлюбленные мои, убегайте идолослужения. Я говорю вам как рассудительным; сами рассудите о том, что говорю; чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение крови Христовой? хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело: ибо все причащаемся от одного хлеба.

Посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника? Что же я говорю? То ли, что идол есть что-нибудь, или идоложертвенное значит что-нибудь? Нет, но что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами. Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской. Неужели мы решимся раздражать Господа? Разве мы сильнее Его?»

У ап. Павла мы, собственно говоря, ничего не узнаем об исторической трапезе Иисуса с учениками. Ведь у него самого уже нет ясного понимания того, чем был этот праздник сам по себе; его представление о нем целиком определяется общинной трапезой. Это обнаруживается, когда Иисус у него говорит над хлебом и вином не «за многих», то есть за множество призванных в Царство, а «за вас», что само по себе невозможно. В таком случае Господь определял бы Свою смерть как касающуюся только учеников. Но поскольку Павел рассматривает исторический праздник исходя из общинного, то для него ученики — это представители верующих во время будущих трапез. К этим верующим и относится адресованное ученикам «за вас». По Марку и Матфею, Иисус позволяет Своей Крови пролиться за еще не определенное множество избранных; у ап. Павла это верующие. Так обнаруживается дальность перспективы.

К этой дальности перспективы следует также возвести параллелизм сказанного о хлебе и вине. У Марка и Матфея Иисус только над чашей говорит об освящающем значении Своей смерти, а над хлебом просто указывает, что это Его Тело. У ап. Павла слово о Телѣ также сопровождается добавлением «за вас».

Но с полной силой и непринужденностью поздний тип представления ап. Павла раскрывается в том, что Иисус призывает учеников повторять трапезу в воспоминание о Нем. Павел отодвигает эту кажущуюся теперь уже само собой разумеющейся предпосылку постоянства торжественных общинных трапез на четверть века назад в историю, обходя при этом полным молчанием слова о совместном новом питии вина на трапезе в Царстве Небесном. Что за удивительный результат воздействия традиции и каково же его значение, если в обоих старейших Евангелиях в описании последней трапезы Иисуса с учениками нет места для указания о повторении, не говоря уже о том, что они сохранили для нас удивительное «за многих» вместо такого естественного для более поздней точки зрения «за вас», как и эсхатологические заключительные слова, оставшиеся неисполненными!

Поскольку при описании исторической трапезы взор ап. Павла устремлен на торжественную трапезу общины, он не осознает, что у него Господь просит повторять неповторимое: производимое Им Самим разделение пищи, хотя Он должен был говорить лишь о повторении вкушения и пития освященных тем же благословением хлеба и вина. Для взаимопроникновения у Павла исторической и общинной трапез характерно также то, что из его изложения непонятно, собственно, где кончаются слова Иисуса, сказанные за исторической трапезой, и где начинается его собственное разъяснение для общины. В 1 Кор. 11, 25 речь

идет об учениках Иисуса; в следующем стихе слово «вы» уже подразумевает верующих, участвующих в торжественной трапезе!

Спорен вопрос о том, хочет ли ап. Павел своим «я от самого Господа принял то, что и вам передал» (1 Кор. 11, 23; *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*) сказать, что он передаст слова Иисуса за исторической трапезой как унаследованные от Него и ставшие ему известными в этом качестве, или же приводит их как полученное им самим откровение.

В языковом употреблении мистерий слова *παράλαμβάνειν* и *παράδιδόναι* означают восприятие и передачу мистериального откровения. Если бы ап. Павел находился под влиянием эллинистического образа мыслей, то его слова указывали бы на то, что он свидетельствует коринфянам о Вечере Господа с учениками на основании полученного им откровения. Но так как он не живет в мире эллинистических представлений, то вероятнее всего, что он, в рамках раввинистического языкового употребления, имеет в виду восприятие и передачу предания об этих словах Иисуса.

Хотя ап. Павел утверждает, что все его благоговение основывается на идущем от Христа откровении (Гал. 1, 11) и что он отныне уже не знает Христа по плоти (2 Кор. 5, 16), но он не в состоянии следовать этой теории в вопросе о трапезе Господней, поскольку здесь он оказывается в такой ситуации, что вынужден обратиться к словам, сказанным Иисусом при историческом празднике¹.

Согласно Х. Литцману (Lietzmann H. Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926, S. 254—256), ап. Павел, сообщение которого о Вечере Иисуса с учениками, естественно, исходит из общинной традиции, утверждая, что «получил его от Господа», хочет выразить то, что Господь явил ему в откровении значение этого праздника для трапез Господних в общине. Подробное обоснование того, что ап. Павел просто исходит из традиции, предлагает Герхард Киттель (Kittel G. Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Christentum. Stuttgart, 1926. S. 63—64).

Следовательно, в своем сообщении об историческом празднике ап. Павел преподносит собственную концепцию значения торжественной трапезы для общины, совпадающую с первохристианской. Празднуется трапеза благодарения в ожидании Второго пришествия Христа. Ведь эта еда и питье для ап. Павла провозвещают смерть Господа до тех пор, пока Он не придет (1 Кор. 11, 26). Однако он корректирует существующие взгляды в том отношении, что идея Второго пришествия Господа должна исходить из воспоминания о Его смерти. Этим он, собственно, не вносит в празднование ничего нового. Он лишь подчеркивает то, что в нем естественным образом дано, но так, что этим достигает нового воздействия.

Далее Павел, согласуясь в этом с представлениями первых христиан, предполагает, что участие в торжественных трапезах общины является прообразом сотрапезничества с Христом за мессианской трапезой. В этом смысле он называет праздник питьем чаши Господней и участием в трапезе Господней (1 Кор. 10, 21).

Эту найденную и принятую им концепцию сотрапезничества с грядущим Христом он развивает только в том отношении, что придает трапезе значение связи существующей в настоящее время общины с умершим и воскресшим Христом. Как и крещение, трапезу Господню он истолковывает исходя из мистики бытия во Христе. И если относительно крещения он располагает лишь тем фактом, что оно было совершено и над Христом, то по поводу трапезы Господней он может сослаться на слова Иисуса, назвавшего за этой трапезой хлеб и вино Своим Телом и Своей Кровью. Текст ап. Павла не поясняет, в каком смысле Иисус это говорил, поскольку он знал об этом так же мало, как и ученики. Он истолковывает слова Иисуса в русле его мистики так, будто они указывают, что эти еда и питье означают общение с Христом. Соответственно чаша за трапезой благодарения означает приобщение Крови Христовой, а хлеб — приобщение Телу Христову (1 Кор. 10, 16). Тот, кто празднует недо-

¹ О других случаях, когда ап. Павел должен опираться на предание об Иисусе, см. с. 349 и сл.

стойно, то есть не осознавая этого значения трапезы, виновен против Тела и Крови Господних и ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем (1 Кор. 11, 27—32).

В параллельных рассуждениях о трапезе Господней и об идоложертвенных трапезах доминирует простая первохристианская идея сотрапезничества с Христом. Идея мистического общения, которую привносит сюда ап. Павел, опираясь на сказанное Христом на Тайной вечере о Своем Телe и Своей Крови, заметна лишь благодаря тому, что вначале (1 Кор. 10, 16—17) говорится о приобщении Телу и Крови Христовым, вместо того чтобы просто, как это делается потом (1 Кор. 10, 20—21), сказать об общении, достигаемом питием чаши Господней и участием в трапезе Господней. Однако вся аргументация основана на идее сотрапезничества.

Непостижимо, каким образом непосредственно из самого факта сопоставления у ап. Павла языческой жертвенной трапезы и трапезы Господней стремятся вывести действеннейшие доказательства того, что он якобы живет в мире эллинистических мистерий. Где здесь сказано про мистерии? Жертвенные трапезы не были мистериями ни для коринфян-язычников, ни для коринфян-христиан. Первоначальная идея, согласно которой поеданием жертвы достигается общение с соответствующим божеством, уже отсутствовала у греков во времена ап. Павла. Жертвование превратилось в простое приношение, а жертвенная трапеза стала застольем. Поскольку речь не идет об исключительно искупительной жертве, жертва уже не служит потребностям искупления. Эллинистическая религиозность ищет удовлетворения в святынях культа мистерий именно потому, что обыкновенная жертва для нее уже немного значит в религиозном отношении.

Тот факт, что идея сотрапезничества с божеством уже не играет роли в греческом мире того времени, не перечеркивается известными из папируса II века по Р. Х. сведениями о такой форме приглашения к жертвенной трапезе в рамках культа Сераписа: «Херемон приглашает тебя к трапезе к столу господина Сераписа в Серапеум завтра, 15-го числа, к 9 часам» (Р Оху, I 110; сходное в Р Оху, XIV, 1755, и др.), и о подобном же приглашении в храм Изиды на трапезу Анубиса, судя по рассказу Иосифа Флавия о поругании Паулины Децием Мундом в римском храме Изиды (Иуд. древн. XVIII, 3, 4). Здесь речь идет о египетской формуле, которая вовсе не свидетельствует о том, что при этих трапезах с божеством ожидалось вступление с ним в реальное общение. В еще меньшей степени она доказывает, что это представление было действенным в обычном греческом жертвенном культе.

Таким образом, в данном случае мы не можем утверждать, что ап. Павел делает вывод о значении трапезы Господней исходя из эллинистического представления об общении с божеством, скорее наоборот. Из осуществляемого при трапезе Господней сотрапезничества с грядущим Христом для него следует, что, собственно говоря, вкушением пищи на жертвенной трапезе достигается лишь общение с бесами, стоящими за данными богами. При таком истолковании жертвенной трапезы в соотношении с трапезой Господней он не может рассматривать это застолье как вещь безобидную, но обязан указать коринфянам, что они при этом соединяются с бесами, даже если полагают, что просто принимают участие в пирушке.

В русле своей мистики ап. Павел понимает слова Иисуса на Тайной вечере о вкушении хлеба и питии вина как Своего Тела и Своей Крови таким образом, что на трапезе Господней вступают в общение с Телом и Кровью Христовыми. И дело здесь не во вкушении и питии элементов, которые каким-то образом являются Телом и Кровью Христа. В рамках трапезы Господней происходит

лишь то, что утверждается мистикой бытия во Христе. Еда и питье так же способствуют приобщению к Телу Христову, как и крещение. Это и имел в виду Иисус, согласно ап. Павлу, когда Он говорил на Вечере о вкушении Своего Тела и питии Своей Крови. Воззрения ап. Павла можно правильно понять, только выводя их из первохристианских представлений о предсуществующем в трапезе Господней сотрапезничестве со Христом за мессианской трапезой и отдавая себе отчет в том, что Павел придает смысл словам Иисуса на Тайной вечере о еде и питье, исходя именно из этих представлений.

Хлеб и вино для ап. Павла никоим образом не являются Телом и Кровью Христа и не обозначают их. Никакая материя, кроме человеческого тела, для него никогда не способна стать Телом Христовым. Тело Христово для него — это человеческие тела: Тело Христа вкупе с телами сущих в Нем избранных.

Поскольку Х. Литцман приписывает ап. Павлу эллинистические представления, он истолковывает его слова о приобщении Христу через еду и питье на трапезе Господней таким образом, будто апостол внушает верующим, что вкушение хлеба и питье вина есть вкушение Тела и питье Крови Христовой. «Верующие вкушают Тело Господне и становятся через это *одним* телом со Христом и друг с другом». «Элементы становятся носителями Духа, Который призывается в торжественной молитве»¹.

Литцман не видит, что у Павла Дух всегда связывается с человеческим духом, а не с нечеловеческой материей. Только в эллинистическом богословии Игнатия и Юстина Дух вступает в связь с материей как таковой.

Когда ап. Павел говорит о духовной пище и о духовном питье, которые были предложены народу Израиля в странствии по пустыне (1 Кор. 10, 3—4), то он подразумевает не еду и напиток, с которыми был связан Дух, но такие еду и питье, которые были дарованы им чудом, произведенным Духом.

На старый вопрос, имеет ли в виду ап. Павел, когда говорит о Телу, против которого нельзя согрешать на трапезе Господней, Тело распятого исторического Иисуса или воскресшего Господа, следует ответить в том смысле, что он относит слова Иисуса на Тайной вечере к мистическому Телу, то есть к расширенно понимаемой телесности Христа, которая включает в себя и совокупность существований верующих. Но если речь идет о мистическом Телу Христовом, то как же тогда он может говорить не только о Телу, но и о Крови Христовой, словно бы речь идет о теле, пребывающем в природном образе бытия? Он делает это, поскольку связан в языковом отношении словами Иисуса на Тайной вечере и поскольку они действительно исполнены смысла также в отношении мистического Тела. Правда, Сам Христос уже существует сверхприродно. Но причастные Его плоти верующие до явления мессианской славы при Его Втором пришествии мыслятся как сущие в смерти и воскресении. В соответствии с этим мистическая плоть Христа одновременно природна и сверхприродна, ибо включает в себя преображенного Христа и все еще прозябающих на земле существ. В ней постоянно происходит умирание и воскресание. Следовательно, когда Иисус называет хлеб и вино Своими Телом и Кровью, то Он, согласно Павлу, говорит о приобщении смерти и воскресению, реализующемся в этой трапезе, как и в крещении.

Хотя ап. Павел включает слова Иисуса на Тайной вечере в толкование торжественной трапезы для общины, он все еще полностью находится на точке зрения первых христиан, согласно которой вкушаемая на трапезе Господней святая пища освящается не связанными с ней словами преложения Иисуса, а только лишь произносимым при этом благодарением и стремлением к пришествию Христа. Сущность праздника определяется благодарением и проше-

¹ Litzmann H. Messe und Herrenmahl, S. 252.

нием: ведь ап. Павел еще не предвидит, что слова Иисуса на Тайной вечере о хлебе и вине как Его Тела и Крови должны будут каждый раз повторяться на общинной трапезе. Предполагаемый им общинный праздник — все еще в определенной степени действительно трапеза, так что он даже может превратиться в пирушку.

Таким образом, слова Иисуса о хлебе и вине как Его Тела и Крови — это для ап. Павла не слова преложения и освящения; они выражают только, что участники этой трапезы благодарения становятся одним телом друг с другом и с Господом.

Поскольку представление ап. Павла о таинстве, так же как его мистика, целиком подчинено идее предопределенной общности верующих друг с другом и со Христом, он описывает воздействие трапезы Господней, как и крещения, не только как приобщение Христу, но и как единение верующих друг с другом.

1 Кор. 10, 17: «Один хлеб, и мы многие одно тело: ибо все причащаемся от одного хлеба».

1 Кор. 12, 13: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело».

В случае крещения он аргументирует это единством воспринимаемого Духа, в случае трапезы Господней — единством вкушаемого хлеба, причем он не имеет в виду, что все вкушают от одного-единственного хлеба, а считает всех сопричастными хлебу, освященному одним и тем же благодарением.

Следовательно, растущая значимость праздника знаменуется привлечением слов Христа о Его Тела и Крови: если для первых христиан участие в трапезе Господней замещает сотрапезничество с будущим Христом, то для Павла, в соответствии с мистикой бытия во Христе, этим участием достигается приобщение мистическому Телу Христову, реализующееся уже сейчас; только оно и обеспечивает грядущее единение со Христом за мессианской трапезой.

Привлекая слова Иисуса о хлебе и вине для объяснения сущности трапезы Господней, ап. Павел прокладывает путь неизбежному развитию торжественной трапезы в праздник раздаяния Тела и Крови. Поскольку общинная праздничная трапеза (как и историческая Тайная вечеря, к которой она восходит) возникла из пламенного эсхатологического ожидания, составляющего ее смысл, она утрачивает значимость по мере того, как вера теряет эсхатологический характер. Тем самым первоначальное представление о сущности трапезы должно со временем вытесняться новым. Новое значение общинного праздника отныне определяется словами Иисуса о хлебе и вине как Его Тела и Крови.

По мере ослабления требуемой интенсивности эсхатологического ожидания трапеза Господня перестает восприниматься в качестве трапезы благодарения, обращенной к скорому соединению со Христом за мессианской трапезой; одновременно она лишается свойств собственно трапезы, а пища и питье перестают быть освященными благодарением и устремленностью к грядущему Царству и Второму пришествию. Исчезающее первоначальное значение восполняется затем новым, возникшим из обращения к словам Христа о хлебе и вине, в результате чего последние (что еще не предполагает ап. Павел) каким-то образом становятся плотью и кровью Христовой. Это замещение старого новым происходит как нечто само собой разумеющееся, поскольку таинственные слова Христа, сказанные на историческом празднике, всем известны благодаря Евангелиям; поскольку ап. Павел уже приводил их для того, чтобы объяснить общинную трапезу Господню; поскольку старый праздник благодарения все еще продолжает в неизменном виде существовать в рамках литургии. Тем самым новое и старое взаимодействуют, пока старое не становится совершенно беспредметным и не отмирает в ходе смены поколений.

Хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовой на праздничной общин-

ной трапезе у Игнатия, Юстина и в Евангелии от Иоанна. Знаменательно, что у них (и в греческом богословии в целом) слово «плоть» выступает на месте «тела», которое единственно только и уместно в словах Иисуса на Тайной вечере.

Игн. к Рим. 7, 3: «Хлеба Божия желаю... который есть плоть (σάρξ) Иисуса Христа Сына Божия, родившегося от семени Давида. И пития Божия же елаю, — крови Его, которая есть «любовь несленная»».

Игн. к Филад. 4: «Итак, старайтесь иметь одну евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении Крови Его».

Игн. к Еф. 20: «Преломляя один хлеб, это врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее жизнь вечную во Иисусе Христе».

Юстин (Диал. 70, 4): «Ясно, что в этом пророчестве (Ис. 33, 13—19) говорится о хлебе, который нам повелел наш Христос творить в воспоминание воплощения Его ради верующих в Него, за которых и пострадал, и о чаше, которую Он велел творить с благодарением в память крови Его. То же пророчество показывает и то, что мы увидим этого самого Царя во славе...»¹

Юстин (1 Апол. 66): «Ибо мы принимаем это [евхаристию] не так, как обыкновенный хлеб и обыкновенное питье; но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершенно благодарение чрез молитву слова Его (?) (εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ²) и от которой чрез уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть — как мы научены — плоть и кровь того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются Евангелиями, предали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил и сказал: это делайте в Мое воспоминание, это есть тело Мое; подобным образом Он взял чашу и благодарил и сказал: это есть кровь Моя, и подал им одним».

Иоан. 6, 53—56: «Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем».

Игнатий, Юстин и Евангелие от Иоанна, подчиняясь необходимости, диктуемой, по их представлению, праздничной трапезой, говорят о Плоти и Крови Иисуса Христа, вместо того чтобы, подобно ап. Павлу, следующему историческим словам Иисуса, говорить о Теле и Крови. Они истолковывают слова Иисуса на Тайной вечере исходя из учения о Логосе. В греческой философии и в языковом употреблении Логос связывается не с телом, а с плотью.

С началом эллинизации христианства на место позднеиудейского представления о воскресении вступает эллинистическое. Этим лишаются силы слова ап. Павла о том, что плоть и кровь не наследуют Царства Божия. Эллинистическое мышление не может представить себе отвечающее христианским ожиданиям воскресение как обнажение в смерти мыслимой телесно души, облекающейся при воскресении небесной телесностью. Физическое бессмертие оно видит во влиянии духа на материю плоти и придании ей непреходящести. При таком способе рассмотрения великое событие искупления состоит в том, что плоть и дух, ранее не соотносившиеся друг с другом, обретают способность к соединению. Впервые это осуществилось в личности Иисуса. От нее начинается процесс, в котором всякая плоть, к тому призванная, готовится к воскресению через единение с Духом ἕνωσις σαρκῶς τε καὶ πνεύματι αὐτῆς, как говорит Игнатий (Игн. к Маг. 13, 2).

Различие в представлениях о телесном воскресении в первых поколениях христиан даже не обсуждалось. Христианско-эллинистическое представление

¹ Ис. 33, 16—17: «хлеб будет дан ему; вода у него не иссякнет. Глаза твои увидят Царя в красоте Его».

² Непереводимый текст передавали также: «молитвой о Логосе, который от Него исходит».

незаметно подменяет христианско-позднеиудейское. Церковь приходит всего-навсего к тому, что утверждает физическое воскресение вообще, вопреки гнозису, сохраняя тем самым преемственность с верой первых христиан. Это подчеркивание телесного воскресения свидетельствует, что христианская вера в бессмертие первоначально связывается с эсхатологией и направлена на сопричастность мессианскому Царству.

В появлении слова «плоть» вместо употребляемого до этого «тело» находит свое выражение то, что эллинистическо-христианское мышление как в учении о таинствах, так и в христологии растворило в себе христианско-позднеиудейское.

По воззрениям греков, хлеб и вино становятся в Евхаристии Плотью и Кровью Иисуса потому, что Дух-Логос, после смерти Иисуса оставшийся от Него в мире и получивший от Него способность единения с материей, соединяется с этими хлебом и вином, как с Плотью Иисуса. Хлеб и вино на трапезе Господней продолжают начатую Иисусом и способствующую искуплению связь Духа-Логоса и материи, причем в воспринимаемой человеком форме, подготавливающей его плоть к воскресению. Будучи единством материи и Духа-Логоса, хлеб и вино в торжественной трапезе по сути предстают теми же, что и Плоть и Кровь Иисуса, и соответственно так и называются.

Хлеб и вино, как у ап. Павла, так и у Игнатия, Юстина и в Евангелии от Иоанна, не претворяются каким бы то ни было образом в Тело и Кровь исторического Иисуса. Для греческого учения они суть продолжение Его телесности, в силу чего крещенные верующие вступают с Ним в общение. Тем самым речь идет о толковании слов Тайной вечери, исходящем из идеи общения со Христом согласно мистике единения плоти и Духа, противоположной той идее, которую ап. Павел формирует исходя из мистики общности умирания и воскресания со Христом. И в том и в другом случаях слова Иисуса на Тайной вечере воспринимаются лишь как указание на то, как происходит у верующих вкушение и питье. Они еще не стали освящающими словами, повторяемыми на празднике и претворяющими хлеб и вино в Плоть и Кровь Христовы. И у Юстина, и у Игнатия хлеб и вино все еще освящаются только благодарением, продолжающим благодарение Иисуса при последней трапезе. Торжественная трапеза, предпосылкой которой они являются, еще не знает повторения слов Иисуса о хлебе и вине как Его Плоти и Крови.

В древней трапезе роль играет не сказанное Христом на Тайной вечере о хлебе и вине, а Его молитва о приходе Царства. Начиная с того времени, когда наряду со свободным благодарением и прошением пророков и одаренных Духом выступает фиксированная молитва, должна была занять свое место в трапезе Господней и молитва Господня, если она уже не была включена в нее издавна. Об этом свидетельствует то, что она приводится уже в Дидахе (Дид. 8, 2—3) со славословием «Ибо Твоя есть сила и слава вовеки», но все же здесь молитва Господня в том виде, в каком Иисус обучил ей учеников, о чем мы знаем из Евангелий от Матфея и Луки, кончается прошением о защите от искушения (Матф. 6, 9—15; Лук. 11, 2—4). Отсюда следует, что эта молитва уже в древнейшее время читалась перед общиной, которая при этом отвечала, произнося славословие и «аминь»; такие ответы на молитву засвидетельствованы уже у ап. Павла (1 Кор. 14, 16), а после этого — у Юстина (1 Апол. 65). Так как в древнейшее время трапеза благодарения была единственным богослужением, то оказывается, что молитва Господня заняла свое место в благодарении за трапезой Господней уже очень рано, если не изначально; к тому же содержательно эта молитва сюда и относится, будучи прошением о Царстве.

Согласно литургии, известной нам из Пятого душеводительного поучения епископа Кирилла Иерусалимского (сер. IV в. по Р. X.), молитва Господня завершает благодарение перед вкушением.

Таким образом, у Игнатия и Юстина праздник все еще проходит как старая трапеза благодарения, но только хлеб и вино, призванные способствовать об-

щению с Иисусом Христом на основании Его слов на Тайной вечери и по существу праздника, теперь рассматриваются ими и как продолжение Его телесного существования. Эсхатологическое представление ап. Павла о сопричастности Телу Христову вытесняется эллинистическим.

Насколько тесно связаны между собой старое и новое, можно увидеть из того, что Юстин в диалоге с Трифоном (Диал. 70, 4) ссылается на текст Исаии (Ис. 33, 13—19), в котором он, между прочим, усматривает пророчество о Евхаристии как вкушении Плоти Христа и питии Его Крови и явление Иисуса во славе Мессии¹. Очевидно, что ему еще присуще представление о соотносительности ожидания Второго пришествия с торжественной трапезой.

Концепция хлеба и вина как Плоти и Крови Христа возможна только в рамках учения о Христе как Логосе. Обычно упускают из виду, что учение о Логосе решает не только христологическую проблему, но и проблему таинства. Ее пригодность в этом последнем отношении столь же способствовала ее внедрению, как и ее ценность для христологии. Когда христианская вера с увяданием эсхатологических ожиданий должна была искать новые ориентиры, возникла сумма вопросов о сущности исторического явления Христа, и эти вопросы должны были решаться в совокупности.

У Игнатия мы узнаем, что утверждение о том, что при Евхаристии хлеб и вино суть Плоть и Кровь Христовы, внедрилось как новшество.

Игн. к Смирн. 7: «Они удаляются от евхаристии и молитвы, потому что не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благодати. Таким образом, отмечая дар Божий, они умирают в своих прениях. Им надлежало бы держаться любви, чтобы воскреснуть».

Но эти консервативные верующие, отвергающие христологию Логоса и его толкования относительно таинства, защищают проигранную позицию. Прогресс побеждает, поскольку греческая мысль (и вообще вера, не живущая уже непосредственно эсхатологией) должна искать новую логическую связь вместо связи между фактом воскресения Христа и ожидаемым воскресением верующих, которая задавалась эсхатологией.

Насколько новое зависит от старого, показывает то, что, согласно Игнатию, хлеб и вино принимают свойства Плоти и Крови Христа, лишь когда Евхаристия служится в истинной церкви (отмеченной епископом). Только здесь, где Христос и верующие объединены в любви, действуют силы, претворяющие вкушение хлеба и питье вина в общение с Плотью и Кровью Христовыми. Представление о Церкви как о предопределенном единстве верующих друг с другом и со Христом, лежащее в основе эсхатологической христологии ап. Павла и его эсхатологической концепции общения со Христом в крещении и за трапезой Господней, по-прежнему остается в силе в новой греческой мистике и христологии. Исходя из этой мистики и говорит Игнатий, что «в любви» можно быть только в церкви.

Так как же развивается представление о первохристианской праздничной трапезе через ап. Павла к Игнатию, Юстину и Евангелию от Иоанна? Изначально трапеза Господня означала общение (сотрапезничество) с вновь грядущим Христом. Это будущее общение учение Павла и греков воспринимают как настоящее и истолковывают его исходя из мистики бытия во Христе, призвав в помощь слова Иисуса на Тайной вечере о хлебе и вине как о Его Телe

¹ Об этом тексте Исаии см. с. 409.

и Крови. В этом им видится значение торжественной трапезы как таинства, которое дано уже в первохристианской идее сотрапезничества со Христом.

В той мере, в какой Евхаристия в греческих воззрениях становится вкушением Плоти Христовой и питием Его Крови, она перестает быть действительной трапезой и становится праздником раздаяния Плоти и Крови. В ходе этого развития распадается идентичность Евхаристии и агапы. Под агапой теперь понимается совместная трапеза, при которой вкушаемая пища не есть Плоть и Кровь Христа.

Х. Литцман предполагает, что Евхаристия и агапа изначально были различными праздниками¹. Агапа первоначально была христианизированной иудейской религиозной трапезой, возникшей вне всякой связи с Тайной вечерей Иисуса и Его учеников. Собственно «Евхаристия», напротив, — это церемония в духе ап. Павла, проходящая под знаком слов Иисуса о хлебе и вине как Его Теле и Крови, которая затем была связана с религиозной трапезой насыщения и стала ее особым эпизодом. Позднее Евхаристия отделилась от агапы и вошла в утреннее богослужение как его основа.

Здесь утверждается первоначальное различие агапы и Евхаристии, подкрепляющее предположение о том, что в первом поколении раннего христианства существовали два типа торжественной трапезы — павловский и иерусалимский. Всем подобным попыткам препятствует свидетельство Игнатия, который употребляет названия агапы (Игн. к Смирн. 8, 2) и Евхаристии (Игн. к Смирн. 7, 1; Игн. к Филад 4, 1) как обозначения одного и того же праздника.

Расхождение праздника раздаяния и культовой трапезы подготавливается еще у ап. Павла. Он первым утверждает значение слов Иисуса на Тайной вечере о хлебе и вине для общинного праздника. Он первым делает из действительной трапезы иллюзорную, указывая, чтобы верующие, дабы не нарушить святости трапезы, сначала насыщались дома.

С помощью мистики умирания и воскресания со Христом ап. Павел преобразует общение с грядущим Мессией за трапезой Господней из празднования ожидаемого в будущем события в настоящее свершение, углубляя его и делая более интимным. Тем самым он готовит ситуацию, когда греческое представление о таинстве праздничной трапезы начнет проникать в пошатнувшееся эсхатологически-первохристианское представление и занимать его место. Постепенно старое так основательно вытесняется этим новым, что воспоминание о первоначальном характере крещения и трапезы Господней изглаживается из памяти на столетия, а историческая наука всеми силами сопротивляется тому, чтобы возможность эсхатологического таинства хотя бы только рассматривалась.

Объясняя крещение и трапезу Господню мистикой смерти и воскресения со Христом, Павел придает им значение воскресения, которого в первохристианских представлениях о них еще не было. Тем самым он подготавливает концепцию, которая затем будет доминировать в определении Игнатием Евхаристии как лекарства для бессмертия (Игн. к Еф. 20). Сам Игнатий этого не придумал и не заимствовал у греков. Эта идея заложена в следствиях первохристианской концепции трапезы Господней и теперь лишь получает то развитие, что было подготовлено ап. Павлом.

Чтобы понять это развитие, нужно усвоить, что для первых христиан и для Павла существуют два блаженства, мессианское и вечное, и что таинства связываются только с первым². Поскольку на это простое различие, вновь

¹ О книге Х. Литцмана «Месса и трапеза Господня» см. с. 395—396.

² О различии мессианского и вечного блаженства см. с. 299—302.

и вновь подсказываемое древнейшими текстами, не обращалось внимания, то в ранней истории таинств приходилось спотыкаться в потемках.

Таинства соотносятся только с достижением мессианского блаженства, которое иначе существовало бы только для избранных из того поколения людей, которое, по словам Павла, достигнет последних веков (1 Кор. 10, 11).

На вопрос о том, необходимы ли таинства для достижения блаженства, ап. Павел, более твердый в этом, нежели последующие догматики, дает ясный ответ. Необходимы они только для людей последнего поколения, желающих реализовать свое избранничество в сопричастников мессианского Царства, то есть стать причастными сверхприродному бытию с Мессией. Однако для того, чтобы вообще удостоиться воскрешения при всеобщем восстании из мертвых и войти в вечное блаженство, таинств не требуется. Ведь это блаженство достигается благодаря избранничеству самому по себе и посредством закрепляющего его угодного Богу образа жизни. Для ап. Павла не стоит вопрос о том, каким образом избранные из прежних поколений, лишённые Вести Христовой и не будучи крещены, могут тем не менее быть спасёнными. Принесённое Христом и усвояемое верой и крещением искупление для них просто не существует. Иисус пришёл не для всего человечества, а только для последнего поколения людей и за него умер, создав для избранных из этого поколения возможность достичь мессианской славы. Действие таинств не может простираться далее смерти и воскресения Христа.

Особый случай представляют избранные из последнего поколения, до которых не дошла Весть Христова. Тем самым для них становится невозможной сопричастность Царству Мессии, хотя они и принадлежат к привилегированному поколению, во время жизни которого наступает конец света. Им остаётся лишь, как и тем поколениям, которые жили до явления Христа, вечное блаженство¹. Поэтому-то ап. Павел столь озабочен тем, чтобы пронести Благоую весть до концов земли до Второго пришествия Христа².

Первохристианские таинства сами по себе мыслятся только обеспечивающими мессианскую славу как таковую, причем в качестве предпосылки само собой разумеется, что верующие ещё при жизни застанут эти времена, в близость которых верят. Возможно, вначале даже предполагается, что тот, кто крещён и участвует в трапезе Господней, тем самым обретает уверенность в том, что не умрет до начала мессианского Царства. Если же он тем не менее умрет раньше, то это просто означает, что ему не уготовано мессианское блаженство³.

Объясняя крещение и трапезу Господню через мистику бытия во Христе, ап. Павел имплицитно придает им способность влиять на воскресение при Втором пришествии Господа. Тем самым он делает из них нечто, чем они не были согласно воззрениям первых христиан.

Христианская вера в ходе своего развития рано или поздно выработала бы сама по себе идею воскресения верующих при Втором пришествии Христа и связала бы её с таинствами, создавая возможность для умерших в крещении быть причастными к мессианской славе. Это привлечение идеи воскресения было необходимым, чтобы от факта наступления смерти до Второго пришествия вера и таинства не обесмыслились. По воззрениям первых христиан, крещение и трапеза Господня давали право на сопричастность мессианскому Царству и на достижение в качестве предпосылки к этому бытия в состоянии воскрес-

¹ См. с. 325 и сл.

² См. с. 341 и 353—356.

³ О проблеме смерти верующих до Второго пришествия Христа и о решении её ап. Павлом см. с. 299—302, 311—313.

ния. Дело сводилось к тому, чтобы зафиксировать такое воздействие таинств и для умерших в этот промежуток. Но насколько просто было отважиться на этот шаг, настолько трудно оказалось проделать его в действительности. На основании каких представлений можно было утверждать, что таинства уравнивают мертвых с живыми? Апостол Павел первым осмелился прийти к необходимой мысли, ибо требуемое представление содержалось для него в мистике бытия во Христе. Позволяя себе усматривать в крещении — на основании этой мистики — умирание и воскресение со Христом, превращающее природного человека в человека, уже охваченного процессом смерти и воскресения, он делает само собой разумеющимся то, что умершие обладают через ранее совершенное таинство той же способностью сопричастовать мессианской славе, что и живые. Значение ап. Павла состоит не только в том, что он первым утверждает воскресение верующих для мессианской славы, но и в том, что он обосновывает эту идею своей мистикой и связывает ее с таинствами. То, чего первохристианская вера, будь она предоставлена самой себе, достигла бы методом проб и ошибок, мыслитель предлагает ей как готовый результат логического познания.

Только поняв, что крещение и трапеза Господня восходят к мессианской славе, мы поймем, почему Павел называет как следствие отпадения от благодати крещения и недостойного вкушения трапезы Господней не вечное проклятие, а просто смерть. Тот, кто не во Христе, умирает при наступлении мессианского Царства, если уже не до этого, и отныне, как и люди, принадлежащие к прошедшим поколениям, подвластен смерти вплоть до всеобщего воскресения мертвых и Страшного суда, где затем решается, достигнет ли он вечного блаженства или утратит его. Поэтому ап. Павел и говорит коринфянам о том, что крещенные в море и под облаком, испившие воды из скалы и вкусившие манны израильтяне тем не менее умирали в пустыне и не наследовали Земли обетованной, поскольку утратили столь непреложно явленную им славу в последующих прегрешениях. Все же крещенные и блюдущие трапезу Господню должны сделать из этого вывод о том, что такое поведение грозит им подобной же смертью. Вместо того чтобы войти в мессианское Царство, они подпадут смерти, влекущей за собой утрату Царства (1 Кор. 10, 1—13)¹. Тем самым сравнение между таинствами на пути в Землю обетованную и крещением и трапезой Господней гораздо более точно, нежели предполагается обычно, поскольку утрата благодати таинства в обоих случаях влечет за собой одну и ту же участь.

Теперь становится понятным, как ап. Павел пришел к тому, чтобы связывать болезни и смерть в общине Коринфа с недостойным проведением трапезы Господней и объяснять их таким образом, что Господь желает этим Своим осуждением привести общину к обращению, чтобы на грядущем Суде она не была осуждена вместе с миром (1 Кор. 11, 29—32)². Поскольку празднующими не усвоено то, что трапеза связывает их приобщением смерти и воскресению с Телом Христовым, они наносят вред своему бытию во Христе и подпадают опасности вовсе его уничтожить. Если это случится, они, как не сущие более во Христе, станут обреченными смерти, продолжая еще верить в то, что поскольку они крещены и участвуют в трапезе Господней, то причислены к тем, кто при Втором пришествии Христа примет образ бытия воскресших или если тем временем умрет, то, будучи усопшим во Христе, все равно воскреснет уже к мессианскому Царству. Поэтому Господь, посылая им болезнь и смерть, желает натолкнуть их на мысль о том, что им может предназначаться смерть как утра-

¹ О 1 Кор. 10, 1—13 см. с. 256—257 и 339—402.

² См. с. 403—404. Под Судом может подразумеваться лишь тот, который произойдет при Втором пришествии Христа, когда решится, будет ли церковная община участницей мессианской славы или же, вместе с детьми мира сего, временно подпадет смерти до тех пор, пока ее судьба не будет решена окончательно после великого восстания из мертвых.

та мессианской славы, если они не будут расценивать трапезу Господню как случай укрепить свое общение с Ним.

Поскольку ап. Павел благодаря мистике общения со Христом превращает таинства в гарантию воскресения к славе Мессии, он должен со всей серьезностью указать верующим на то, что прекращение бытия во Христе (в том его виде, который дается через крещение и сохраняется участием в трапезе Господней) необходимым образом влечет за собой смерть, связанную с утратой мессианской славы; смерть может наступить либо до Второго пришествия Христа, либо уже во время Второго пришествия, когда подпадет смерти масса лишенных избранничества. Учение о бытии во Христе, благодаря которому Павел придает таинствам большую значимость, служит ему и для того, чтобы определить границы возможного воздействия таинств, дабы избежать неоправданных надежд.

Наше понимание концепции таинств у ап. Павла может быть проверено и на объяснении загадочного «крещения для мертвых».

1 Кор. 15, 29: «Иначе что делают крестящиеся для мертвых? Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых?»

К этому крещению для мертвых невозможно привести никаких параллелей из эллинистических мистериальных религий. Р. Рейтценштейн хотя и утверждает, что мог бы рассматривать христианское крещение для мертвых «лишь как приспособление языческого мистериального обычая к христианским представлениям и предписаниям»¹, но он не в состоянии доказать свое мнение текстами из эллинистической литературы, где действительно говорилось бы о крещении для мертвых.

Во второй книге Маккавейской (2 Макк. 12, 39—45) Иуда посылает в Иерусалим искупительную жертву за павших в битве иудеев, согрешивших тем, что носили языческие амулеты.

В «Государстве» (II, 7) Платон иронически указывает на то, что призыванием Орфея и других поэтов грехи живых и мертвых искупаются в жертвах и играх, называемых священными. «...Будто и для тех, кто еще в живых, и для тех, кто уже скончался, есть избавление и очищение от зла: оно состоит в жертвоприношениях и в приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства; это будто бы избавляет нас от загробных мучений, а кто не совершал жертвоприношения, тех ожидают ужасы». [См.: Платон. Соч. в трех томах, т. 3, ч. I, М., 1971, с. 139. — *Перев.*]

Подтверждение этого сообщения находится в орфическом фрагменте, согласно которому орфики приносили очистительные жертвы и устраивали торжественные мистерии, чтобы добиться прощения для своих усопших безбожников-предков. O. Kern. *Orph. fragm.* (1922), S. 245: «Люди же будут воссылать гекатомбы отборные на все ежегодные празднества и свершать мистерии во исполнение своих нечестивых прародителей».

В обоих текстах речь идет не об акте, в котором отдельный человек может вступать в мистериальное сообщество вместо другого отдельного человека, а о коллективном действе сообщества, производимом для блага мертвых. То, что в обоих текстах одновременно упоминается искупительная жертва, делает вероятным то, что речь идет о торжестве, находящемся во внутренней связи с идеей умиловительной жертвы. Во всяком случае, Платон, судя по тону его высказывания в целом, понимает это именно так.

И это все, что можно привести для объяснения 1 Кор. 15, 29 из эллинистических цитат. Приводимый Рейтценштейном по сравнительно позднему мандейскому свидетельству обычай обливания умирающего водой² сюда не относится, так же как и египетское крещение мертвых. Крещение мертвого не есть крещение для мертвого.

¹ Reitzenstein R. *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927, S. 233.

² Reitzenstein R. *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*. Heidelberg. 1929, S. 87 f.

Даже если и можно было бы найти в эллинистической литературе тексты о крещении для мертвых, то это еще не доказывало бы, что засвидетельствованный ап. Павлом обычай происходит из эллинизма и может быть объяснен, исходя из него. Эллинистическое крещение в общем плане соотносится с возрождением к бессмертию, христианское — только с сопричастностью мессианской славе через воскресение. Чтобы мертвец вообще достиг бессмертия, согласно концепции ап. Павла, вовсе не нужно, чтобы кто-нибудь для него крестился. Он и так войдет при всеобщем воскресении мертвых в вечную жизнь, если к этому избран и не уничтожил своего призвания богопротивной жизнью. Следовательно, ап. Павел не принимает во внимание того основания крещения для мертвых, которое может существовать по эллинистическим воззрениям. Крещение для мертвых, о котором он говорит, соответствует потребности, понятной только на основе эсхатологических ожиданий первохристианства, и объяснимо только исходя из свойственного Павлу представления о бытии во Христе.

Согласно воззрениям ап. Павла, заместительное крещение рассматривается лишь для тех случаев, когда речь идет об умерших, принадлежащих к последнему поколению людей. Если бы они познали Христа и уверовали в Него, а к тому же и крестились бы в Него, то у них была бы возможность сопричастия мессианской славе. Чтобы вернуть им отнятое преждевременной смертью, другие могут креститься для них. Это имеет смысл только тогда, когда между живущим и умершим существует отношение телесной общности. В силу такой естественной связи умерший некрещеным участвовал бы в бытии во Христе своих крещеных близких, коль скоро те своим крещением для него засвидетельствовали свое желание принять его в свой статус крещеных, чтобы сделать его способным к воскресению при Втором пришествии Христа. Такое перенесение природно-мыслимого бытия в Теле Христовом на природные физические отношения людей и предполагает ап. Павел, утверждая, что неверующий муж освящается верующей женой, неверующая жена — верующим мужем, а дети — своими верующими родителями (1 Кор. 7, 14)¹. Смерть не снимает телесной сопричастности. Муж, который крестится и для своей покойной жены, может ожидать, что благодаря этому она, как сущая отныне с ним во Христе, будет причастна воскресению при Втором пришествии, вместо того чтобы ждать, как обыкновенные покойники, всеобщего воскресения мертвых в конце мессианского Царства. Сходным образом жены могут креститься для своих мужей, дети для родителей и родители для детей.

Так в эсхатологическом представлении о таинстве крещения и в эсхатологической мистике природного бытия во Христе кроется мысль, которая позволяет считать принятие крещения для покойного возможным и осмысленным. И дело не в том, что ап. Павел якобы вынужден терпеть у коринфян злоупотребление крещением, коренящееся в мире понятий языческих мистериальных религий, а скорее в том, что крещение для мертвых могло возникнуть только из его учения о бытии во Христе и его воззрений на действенность крещения.

Крещение для мертвых не практиковалось Церковью, поскольку оно было целиком связано с эсхатологической концепцией крещения ап. Павла и вместе с ней исчезло. Позднее оно практиковалось только у гностиков (Eriphanus haer. 28. 6, 4; Tertullian de resurg. 48; adv Marc. V, 10). Каких масштабов это достигло, нам неизвестно.

Что случилось с христианскими таинствами после крушения связанных с ними эсхатологических представлений об искуплении? Необходимым образом они при этом получили новое, гораздо более общее значение. Вместо того что-

¹ О природном характере бытия во Христе см. с. 322—323.

бы, как это было первоначально, гарантировать сопричастность мессианской славе, они теперь обеспечивают бессмертие вообще. Такое развитие стало возможным благодаря ап. Павлу. Это он первым превратил крещение и трапезу Господню в таинства воскресения, объяснив их мистикой бытия во Христе. И если они действительно призваны обеспечивать сопричастность мессианской славе, то у них должна быть и способность воскрешать для этой цели уже умерших. Но когда смерть верующих становится правилом, то различие между мессианским и вечным блаженством теряется. Понятие о привилегированном поколении конца времен, единственно предназначенном к мессианской славе, пало с приходом нового поколения, когда умерли современники Иисуса и апостолы. Отныне существуют только люди, которым при равных условиях предназначено равное блаженство. Все они теперь должны пройти смерть и воскресение, чтобы достичь этого состояния. Все ожидают сопричастности Царству и вечного блаженства. Мессианское и вечное блаженство теперь образуют единство. Царство Мессии переходит в Царство Божие. Тем самым таинства уже не опосредуют воскресение определенного поколения для мессианской славы, предназначенной ему одному, а сообщают бессмертие как таковое и потому обращены ко всем грядущим поколениям. Это превращение протекает незаметно, как следствие перехода эсхатологического представления об искуплении во всеобщее.

И снова именно Игнатий, Юстин и Евангелие от Иоанна подводят итог развития. Как хлеб и вино стали у них плотью и Кровью Христовой, так теперь они придают таинствам значение, в силу которого они опосредуют бессмертие как таковое. А именно, они объясняют это воздействием Духа-Логоса. Соединяясь в крещении с водой и овладевая человеком, он осуществляет его возрождение к новой жизни. В Евхаристии он делает хлеб и вино носителями Логоса, продолжая существование Иисуса Христа, и сообщает тем, кто вкушает такую пищу и такое питье, способность к достижению бессмертия, связанного с обладанием Духом-Логосом.

Коль скоро спасение теперь состоит в вечной жизни как таковой, то оно становится сходным с тем, к чему стремится эллинистическая религиозность. Специфически христианское сохраняется только в подчеркивании воскресения плоти. В бессмертие должна войти вся человеческая личность целиком; в этом еще сказывается, что первоначально речь шла не о возвращении духовного в совокупность духовного, как в эллинизме, а о сопричастности Царству.

Как и у ап. Павла, воскресение у Игнатия, Юстина и в Евангелии от Иоанна достигается через осуществляемое в таинстве мистическое общение со Христом. Только место мистики умирания и воскресания со Христом занимает мистика сопричастности Духу-Логосу Христа. Поэтому теперь крещение сообщает не состояние воскресания, но новое рождение, как в греческих мистериях.

Таким образом, Игнатий, Юстин и Евангелие от Иоанна не внесли в понимание таинств такого, что само по себе было бы новым, и, хотя их дефиниции звучат во многом так ошеломляюще по-новому, они всего лишь в соответствии со своим временем развили то, что было начато Павлом.

В тот момент, когда уже перестают различаться два разных блаженства, возникают одновременно вопросы о природе искупления, свершенного Христом, и о значении таинств; доселе этих проблем не было. В концепции, согласно которой Христос умирает только за избранных последнего поколения и лишь для них существуют таинства, все просто. Избранным предыдущих поколений предназначено вечное блаженство, для которого не нужно ни искупительной смерти Христа, ни веры в Него, ни таинств. Избранные последнего по-

коления достигают еще и мессианской славы (в известной степени как введения к этому вечному блаженству), для которой искупительная смерть Христа, вера в Него и таинства необходимы.

Теперь, вследствие промедления Второго пришествия Христа, место этого последнего поколения занимают следующие друг за другом поколения после Христа. Если бы они могли просто вступить в права того поколения, которое считалось последним, то все бы обошлось без сложностей. Но это лишь иллюзорная возможность. Теперь, поскольку рассматривается только одно блаженство, необходимо возникает проблема, отказаться ли вообще в блаженстве поколениям до Христа или же признать за ними право на него в той же мере, что и за поколениями после Христа.

В такой ситуации христианское учение может лишь признать за избранными, жившими до Иисуса, право на такое же блаженство, которое предназначено и тем, кто появляется после Него. При этом оно могло, как это делает Юстин (Диал. 120, 5—6), опираться на слова Иисуса о том, что Авраам, Исаак и Иаков будут возлежать в Царстве Небесном (Матф. 8, 11).

Чаще всего утверждение о том, что праведные из иудеев и язычников, даже если они, живя до Христа, о Нем не знали, все равно разделят блаженство верующих во Христа, встречается у Юстина.

1 Апол. 46: «Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников; таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария, и Мисаил, и Илия и многие другие...»

Диал. 26, 1: «Народы, уверовавшие во Христа и раскаявшиеся, в чем согрешили, получают наследство вместе с патриархами, пророками и праведниками, рожденными от Иакова».

Диал. 45, 4: «Поелику те, которые делали всеобщее, естественное и вечное добро, приятны Богу, то и они, подобно прежде их жившим праведникам Ною, Еноху, Иакову и другим, во время воскресения спасутся чрез Христа нашего...» (см. также: Диал. 67, 6; 80, 1).

Тем самым, когда стерлось различие между мессианским и вечным блаженством, христианское учение естественным образом вернулось к воззрениям эсхатологии Даниила, Еноха и Иисуса, которая признает для избранных всех поколений только одно и то же блаженство бытия в Царстве Божиим и согласно которой Сын Человеческий судит воскресших всех поколений.

Однако теперь христианское учение допускает, что блаженство христиан достигнуто смертью и воскресением Иисуса и усвоится верой в Него. И если оно решается предположить, что праведники до Христа познают то же блаженство, что и верующие в Него, то оказывается в странной ситуации, ибо должно утверждать, что праведники, не знавшие Христа, усваивают результат Его смерти, не будучи в состоянии принести требуемый плод веры. А если к тому же принять во внимание таинства, то проблема еще усложняется: ведь эти дохристианские праведники без таинств достигают того, для чего праведникам христианским необходимы крещение и Евхаристия!

Лишь один из всех богословов этого времени отважился принять эту ситуацию и искать выхода из нее: автор пророческого трактата, возникшего в Риме около 150 года по Р. Х. «Пастырь» Ерм (Pastor Hermae), который вообще пережил на своем уровне все проблемы христианской веры своего времени. В видении о строительстве башни, куда камни доставлялись из глубины воды, Ерму, который в молодости был продан рабом в Рим (Вид. I, 1), открылось, что усопшие апостолы и учителя принесли умершим до Христа праведникам в преисподнюю весть о Нем и крещение, благодаря чему те воссоединились с Церковью и могут обрести жизнь (Под. IX, 16, 1—7). Однако число дохристианских праведников, которые таким путем войдут в блаженство, у Ерма весьма невелико (Под. IX, 15, 4).

Паст. Ерм. Под. IX, 16, 1—7: «"Почему, говорю я, эти камни были извлечены из глубины и положены в здание башни, тогда как уже имели этих духов?" «Им было необходимо, говорит, пройти через воду, чтобы оживотвориться; не могли они иначе войти в царство Божие, как отложивши мертвость прежней жизни. Посему эти почившие получили печать Сына Божия и вошли в царство Божие. Ибо человек до принятия имени Сына Божия мертв: но как скоро примет эту печать, он отлагает мертвость и воспринимает жизнь. Печать же эта есть вода; в нее сходят люди мертвыми, а восходят из нее живыми. Посему и им проповедана была эта печать, и они воспользовались ею для того, чтобы войти в Царство Божие». «Почему же, господин, сказал я, вместе с ними взяты из глубины и те сорок камней, которые уже имели эту печать?» "Потому, говорит, что эти апостолы и учителя, проповедовавшие имя Сына Божия, скончавшись с верою в Него и с силою, проповедовали его и прежде-почившим и сами дали им печать; они вместе с ними нисходили в воду и с ними опять восходили. Но они нисходили живыми; а те, которые почли прежде них, нисходили мертвыми, а вышли живыми; через апостолов они восприняли жизнь и познали имя Сына Божия; и потому взяты вместе с ними и положены в здание башни; они употреблены в строение необсеченные, потому что они скончались в праведности и чистоте; только не имели этой печати"».

Немногие избранные дохристианской эпохи, почившие в «праведности и чистоте», таким образом воспринимают в преисподней от апостолов весть о Христе и необходимость крещения и крестятся через предписанное Богом соприкосновение с водой. Тем самым выполняются требования к достижению блаженства.

В таком виде доселе не рассматривал и не разрешал ситуацию ни один богослов. Все они осторожно обходили проблему необходимости таинств и распространения последствий крестной смерти Иисуса на дохристианское человечество. У них поколения до Христа приходили к блаженству благодаря тому, что Христос между смертью и воскресением проповедовал духам в преисподней, как это предполагается уже в первом Соборном Послании ап. Петра (1 Петр. 3, 19—20). Но проблема не только в том, получили ли они Весть об Иисусе и уверовали ли, но скорее в том, каким образом они могут войти в блаженство без истинных плодов веры и без таинств.

Для эсхатологической веры всех этих проблем не существовало. Покуда эсхатология в силе, в догматике правит логика. После этого догматика вынуждена допускать такие утверждения о смерти Иисуса и о таинствах, которые исторически неверны и исполнены противоречий. В то время как Иисус придает значение Своей смерти с точки зрения вхождения избранных последнего поколения в Царство Божие, догматика должна рассматривать ее как имеющую отношение ко всему человечеству. Будучи поэтому вынужденной утверждать также, что таинства обеспечивают вечное блаженство, она видоизменяет их первоначальное значение и упирается в проблему всеобщей необходимости таинств, из которой не существует выхода.

С тех пор как пошатнулось эсхатологическое понимание таинств, возможны только утверждения о них, но не внутренне завершенное учение. Это выражает всего лишь тот факт, что таинства сохранились от тех времен, когда обладали своим первоначальным смыслом и когда, собственно говоря, их воздействие определялось эпохой; теперь в них вкладывается новое значение, уже не соотносящееся полностью с прежним и само по себе не мыслящееся вне противоречий. Такова ситуация в учении о вере от Игнатия и Юстина вплоть до сего дня.

Поскольку сменились эпохи, нам не остается ничего другого, как развивать свои мысли об искупительном значении смерти Иисуса и обо всем, что с ней связано, стремясь максимально приблизить их к первоначальному и первохристианскому учению. Предпринимая это, мы, однако, обязаны знать, что делаем. Мы не имеем права обманываться, будто восприняли как таковые все догматические воззрения Иисуса и первых христиан. Это просто невозможно. С другой

стороны, мы не должны рассматривать те неясности и противоречия, среди которых мы обретаемся как изначально относящиеся к христианскому учению; напротив, мы должны осознать, что они возникли в силу ставшего необходимым переосмысления первохристианских воззрений в направлении, заданном последующей ситуацией. Мы не можем просто перенимать традицию; вместо этого мы должны, точно так же, как Игнатий и Юстин, представить ее заново в творческом деянии духа.

Поэтому познание первоначальной эсхатологической направленности христианской веры обладает поистине освободительным значением. Оно вынуждает нас признать, что нам не дано ничего иного, кроме того, чтобы опираться одновременно и на традицию, и на дух.

Ни в чем, однако, различие между верой первых христиан и нашей не выступает столь наглядно, как в том, что Павел смог облечь первохристианские воззрения на искупление через Иисуса Христа и на значение таинств в формы ясной и лишенной противоречий логики.

Поскольку исследователи до сих пор проходили мимо эсхатологической обусловленности его концепции таинств, они даже не смогли заметить это единственное в своем роде превосходство, отличающее ап. Павла от всех последующих богословов.

ХII. Мистика и этика

Для Иоанна Крестителя, Иисуса и раннехристианской общины этика сводится к понятию покаяния (μετάνοια). Это последнее они понимают как изменение умонастроения, ведущее к раскаянию в предшествующем бытии и стремлению, отрешившись от всего земного, ожидать наступления Царства Мессии. Этика после крещения рассматривается как плод покаяния.

Матф. 3, 2: «И говорит [Креститель]: покаяйтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». — Матф. 3, 8: «Сотворите же достойный плод покаяния». — Матф. 4, 14: «С того времени Иисус начал проповедовать и говорить: покаяйтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». — Деян. 2, 38: «Петр же сказал им: покаяйтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа». — Деян. 26, 20: «Проповедовал, чтоб они покаяться и обратились к Богу, делая дела, достойные покаяния».

У Павла, однако, этика уже не сводится к покаянию. И само слово «покаяние» встречается у него очень редко и никогда не употребляется при изложении им своего этического учения.

2 Кор. 7, 9—10: «Теперь я радуюсь не потому, что вы опечалились [из-за моего послания], но [потому], что вы опечалились к покаянию... Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению». — 2 Кор. 12, 21: «Чтобы не оплакивать мне многих, которые согрешили прежде и не покаяться в нечистоте, блудодеянии и непотребстве, какое делали». — Рим. 2, 4: «Или пренебрегаешь... не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию?»

Покаяние для ап. Павла — это, собственно, лишь нравственное деяние перед крещением. Отрешенность от всего земного и греховного, которую доказывает на деле крещеный, — это нечто большее, чем просто покаяние. В ней он реализует состояние смерти и воскресения со Христом и жизнь в уже не земном бытии. Подобно таинствам, этика также охватывается мистикой умирания и воскресания со Христом и через нее воспринимается и понимается. Проистекающая из веры в мессианство Иисуса этика ожидания Царства Божия транс-

формируется через мистику бытия во Христе в христианскую этику, то есть такую этику, которая находит через Христа свое осуществление в верных Его.

Первохристианство под впечатлением пророчеств Иоиля воспринимает Дух только как дарованную Божественным чудом способность поддерживать связь с надмирным через восприятия и возвешение откровений. Апостол Павел связывает обладание Духом с умиранием и воскресанием со Христом¹. По его представлениям, верующий как уже воскресший обретает Дух преобразившегося Христа как жизненный принцип сверхприродного бытия, в которое он отныне вступил. Таким образом, для мистики бытия во Христе этика есть не что иное, как действие Духа. Тем самым Павел кладет конец начавшемуся с Иоиля обеднению учения о Духе и снова обращается к древним пророкам, согласно которым Дух сообщает человеку новое сердце и новое сознание.

Этика ап. Павла является не плодом покаяния, а плодом Духа (Гал. 5, 22).

Апостол Павел связывает этику с мистикой бытия во Христе. Он не предпринимает попытки вывести ее из оправдания верой. И чтобы с необходимой энергией отрицать значение деяний Закона, он даже решается выдвинуть не поддающийся разумному обоснованию общий постулат, гласящий, что вера не нуждается ни в каких делах и не желает их. Вывести из этого умозрительного представления об искуплении принципы этики для него решительно невозможно². Ему оставалось бы тогда лишь допустить существование этики независимо от учения об оправдании верой. Конечно, он мог бы выдвинуть тогда естественное требование, чтобы полученное без деяний оправдание проявляло себя делами. Однако в таком случае весьма затруднительно было бы объяснить, каким образом человек, ранее сам по себе неспособный совершать добрые дела, обретает такую способность благодаря акту оправдания. Такая способность может быть дана ему только через Христа. Однако, согласно учению об оправдании верой, действие Христа в отношении верующих ограничивается тем, что он позволяет им стать оправданными перед Богом.

В учении об оправдании верой спасение и этика соотносятся друг с другом как две дороги, из которых одна подводит к пропасти, а другая начинается на противоположной ее стороне. Однако между ними нет моста, по которому можно было бы перейти с одной дороги на другую. Здесь Павел находится в счастливом положении, поскольку ему не надо прилагать, как позднее реформаторам, отчаянных усилий, собирая нужный для такого моста материал. Ибо его мистика бытия во Христе включает представление о спасении, из которого этика вытекает непосредственным образом как естественное следствие состояния спасенности. Этим представлением логически обосновывается мысль о том, что до своего спасения человек был неспособен к добрым делам, но после — может и должен таковые совершать, поскольку он движим отныне волею Христа.

То, что мистика умирания и воскресания со Христом полностью трансформируется в этику, может породить впечатление, будто она представляет собой всего лишь образное оформление этических предписаний. Поэтому ее раньше называли не мистическим, а этическим учением ап. Павла. В таком качестве оно еще фигурирует в «Новозаветной теологии» Г. Ю. Хольцмана (1897)³. В действительности, однако, представление об умирании и воскресании со Христом есть представление сугубо естественное. Оно проистекает непосредственно из эсхатологической концепции спасения, логически следующей из факта смерти и воскресения Иисуса Христа. Из природного здесь необходимо вытекает и этическое.

¹ О раннехристианских представлениях и учении ап. Павла о Духе см. с. 228—231.

² О невозможности естественным образом вывести этику из учения об оправдании верой см. также с. 300.

³ О прежнем восприятии мистики ап. Павла см. 254 и сл.

И как только устанавливается эта связь между природным и этическим, рассуждения ап. Павла, ход его мыслей обретают величавое спокойствие и простоту. Неожиданность переходов от природно-спекулятивных к этическим изречениям (достаточно перечитать Рим. 5—8), не производит более впечатления хаотичности. Они объясняются просто тем, что природная мистика расцвечена здесь красками этики. Перед нами уникальное для религиозного мышления единство мировоззрения, учения о спасении и этики. Этическое задано своеобразием предполагаемого состояния мира. Поскольку со смертью и воскресением Христа рождается неземной, сверхприродный мир, верующий, принадлежащий ему через бытие во Христе, может жить по убеждениям, отрешенным от естественного, природного мира.

Таким образом, этика ап. Павла есть не что иное, как его же мистика бытия во Христе, рассматриваемого в плане волевых устремлений. Ее величие в том, что, будучи полностью сверхъестественной, она не становится тем не менее неестественной.

В своем требовании нравственного совершенствования Иисус исходит из естественного предназначения человека — подчиняться воле Бога. У Павла иной подход. Его учение о совести как естественном чувстве доброго, которое становится внутренним Законом для язычников (Рим. 2, 14—16), является для него лишь вспомогательной конструкцией, позволяющей ему говорить о всеобщей греховности язычников с тем же основанием, что и о всеобщей греховности иудеев. С этикой оно связано не больше, чем слова о «внутреннем человеке», который одобряет нравственные требования Закона (Рим. 7, 22). Этические требования, выдвигаемые ап. Павлом, предполагают не природного человека, но наделенного Духом, вновь сотворенного, возникающего в процессе умирания и воскресения со Христом.

Следовательно, отчаянная борьба «внутреннего человека» против человека плотского, которую ап. Павел описывает в седьмой главе Послания к Римлянам, является переживанием, испытанным не после крещения, а до него. Тот, кто «во Христе», становится благодаря смерти и воскресению с Ним и обладанию Духом господином собственной плоти. Он распял свою плоть со всеми ее страстями и похотями (Гал. 5, 24) и в состоянии жить и поступать «по духу» (Гал. 5, 25). О себе самом Павел говорит, что он умиряет и поработачивает тело свое (1 Кор. 9, 27).

Как новое приходит на место старого и каким образом Дух соединяется с этим природным, сопротивляющимся греху (Рим. 7, 22) «внутренним человеком» — ап. Павел нам ничего не сообщает. «Внутренний человек», который, согласно тексту второго Послания к Коринфянам (4, 16), в страданиях «со дня на день обновляется», тогда как внешний человек соответственно деградирует («тлеет»), — это человек не природный, а возникший уже в процессе умирания и воскресения со Христом. К тем, кто во Христе, психология, действительная для природного человека, уже больше неприменима. Ими овладел Дух. Вместо природного разума (νοῦς) их достоянием становится «ум Христов» (1 Кор. 2, 16). Как это протекает психологически, Павел не объясняет.

Хотя этические требования Павла, в сущности, представляют собой не что иное, как проповедуемую Иисусом абсолютную этику неотмирного бытия, он тем не менее не может в подтверждение их сослаться на слова Иисуса. Он ведь отдает себе отчет в том, что должен то же самое выразить уже как нечто совершенно иное. На место провозглашенной Иисусом Христом этики он может — в соответствии с изменившимся временем мира — поставить этику, осуществленную Христом в «верных Его». Те, кто продолжает проповедовать этику, просто ссылаясь на слова («речения») исторического Иисуса, допускает непростительный анахронизм. Они оставляют без внимания способность к добру, которую Бог даровал верующим через смерть и воскресение Иисуса

и через ниспосланный им тем самым Дух. Поэтому ап. Павел не сводит этику к преданиям об Иисусе, а выводит ее единственно из сущности нового бытия, даруемого верующим через умирание и воскресание со Христом и обретение Духа.

Любому мистическому учению грозит опасность стать надэтичным, то есть превратиться в самоцель бестелесную духовность, сообщаемую бытием в вечности. Подобная духовность встречается у брахманов, у буддистов и у Гегеля. Да и мистика эллинистической религиозности свободна, так сказать, от этических интересов. Она преследует цель через освящение сообщить людям уверенность в бессмертии. Она не побуждает возродившегося к новой жизни этически действовать в мире и в качестве новой личности. Насколько трудно умозрительной мистике бытия в Боге прийти к этике, можно видеть на примере Спинозы. Даже в христианской мистике — и средневековой, и более поздней — зачастую сохраняется в большей мере видимость этики, чем сама этика. Всегда существует опасность, что мистика станет воспринимать вечное просто как нечто лишённое свойств и на этом основании отказываться рассматривать этическое бытие как высшее проявление духовности.

У Павла же этическому началу воздается должное в полной мере. У него никогда не появляется искушения истолковывать идею о том, что сущие во Христе являются, собственно, уже сверхприродными существами, в том смысле, что они выше того, что в природном мире считается добром и злом. И насколько много гностического уже содержится в его представлении об искуплении, настолько же далек он еще, однако, от элиминации этического, свойственной более позднему гностицизму.

В каком-то смысле гностической является убежденность Павла в том, что бытие во Христе во всех отношениях означает свободу.

2 Кор. 3, 17: «Где Дух Господень, там свобода».

Отталкиваясь от сознания этой свободы, ап. Павел вопреки тексту Писания утверждает, что иудейский Закон представляет собой этическую концепцию, относящуюся лишь к определенному времени и обесцененную смертью и воскресением Христа.

В этом сознании свободы он чувствует себя выше боязни тех коринфян, которые считают, что потребление мяса, берущее свое начало от «идоложертвенных яств», опасно само по себе и из страха, как бы не пришлось по неведению таковое вкушать, не хотят принимать приглашений от друзей из язычников и покупать мясо «на торгу» (1 Кор. 8, 1—13; 10, 23—33). Как ставший во Христе свободным он отказывается признавать различия между святыми и несвятыми днями и между чистыми и нечистыми яствами — различия, которые являются предметом дискуссии среди верующих некоторых общин (Рим. 14, 1—15, 2).

Однако это понятие свободы он ограничивает этической целесообразностью. Он твердо придерживается умонастроения, следующего из освобождающего знания, только там, где это необходимо для благовествования. Если же этические соображения говорят против этого, он готов от него отказаться, коль скоро оно грозит соблазном для других.

«Стоять в свободе» необходимо, прежде всего, когда речь идет о Законе. Ведь любая уступка в этом вопросе означает отход от единственно правильной оценки бытия во Христе.

Гал. 2, 4—5: «А вкрадшимся лжебратиям, скрытно приходившим подсмотреть за нашу свободу, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас, мы ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у вас».

Гал. 5, 1: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства».

Гал. 5, 13: «К свободе призваны вы, братия».

Во всех других случаях ап. Павел требует, чтобы свободный по этическим соображениям не настаивал на своей свободе, но уступал несвободным.

В вопросе о идоложертвенных яствах он рекомендует соглашаться с мнением тех, кто еще не осознал, что земля и все, что ее наполняет, принадлежит, по словам автора псалмов, Господу (1 Кор. 10, 26; Пс. 23, 1) и, следовательно, любая пища, вкушаемая в этом убеждении — кроме той, что потребляется на идоложертвенных трапезах, — не имеет ничего общего со злыми духами, даже если она попала с жертвенных алтарей идолопоклонников на торг, а оттуда на стол, за которым сидят гости-христиане. Не деяние само по себе, а убеждение, его освящающее, решает, согласно ап. Павлу, хорошо ли оно или дурно. Если человек, знающий, что в употреблении мяса с жертвенных алтарей язычников нет ничего предосудительного, увлечет своим примером другого и тот тоже не захочет — вопреки своему убеждению — усматривать в этом ничего дурного, то первый своим знанием вовлечет «немощного брата» в соблазн и тем самым согрешит против Христа, уязвляя немощную совесть другого (1 Кор. 8, 10—12). Поэтому лучше не есть мяса вовек, чем соблазнять им брата своего (1 Кор. 8, 13).

1 Кор. 6, 12: «Все мне позволительно, но не все полезно».

1 Кор. 10, 23: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает».

В том же духе решает Павел и вопрос об отношении к тем, кто проводит различие между чистой и нечистой пищей. Поскольку здесь — в отличие от случая, когда дело касается страха перед употреблением идоложертвенных яств, — речь не идет о сомнениях, так или иначе связанных с верой в Иисуса, он по логике вещей должен был бы счесть их просто неоправданными. Тем не менее он по этическим соображениям считается с ними.

Воздержанию от употребления мяса учат орфики и пифагорейцы. Возможно, они утвердились в этом под воздействием идей, пришедших из Индии, — идей, к которым, пожалуй, восходит и представление о переселении душ у Платона. Ибо в античном европейском мышлении не содержится предпосылок для отказа от употребления мяса и для зарождения идеи переселения душ.

Воздержание от вина и вообще от всяких опьяняющих напитков является на семитском Востоке признаком служения Богу, как это засвидетельствовано назореями (Числ. 6, 1—27). В то время как орфики и пифагорейцы — только вегетарианцы, неопифагорейцы (Диоген Лаэртский, VII, 38) избегают как мяса, так и вина. Такой же аскетизм практикуют терапевты у Филона («О жизни созерцательной»¹) и, вероятно, также ессеи. Примечательно, что Гегесипп сообщает это также об Иакове Праведном, «брате Господнем» (Евсевий, Ист. церков. II, 23, 5). О том, что этот аскетизм уже в раннем христианстве стремился соединиться с верой в Иисуса, мы знаем благодаря Павлу. Но так как невозможно наверняка решить вопрос о направленности высказываний в Рим. 14, 1—15, 6, остается неясным, где это происходило — в Риме или в восточных общинах. Прочный и длительный успех проповеди этого религиозного аскетизма в христианстве не был сужден.

¹ Подлинность этого сочинения Филона оспаривалась; см., однако, «Тексты Кумрана. Вып. 1». М., 1971. — *Прим. ред.*

В своем предпочтении этики свободе ап. Павел заходит чрезвычайно далеко. Естественным было бы запретить верующим побуждать немощных к отречению от своих убеждений. Вместо этого он требует от того, кто знает, что все само по себе чисто, чтобы он в потреблении пищи и напитков все же руководствовался указанными предрассудками, дабы не подвергать испытанию совесть немощных.

Рим. 14, 20—15, 1: «Все чисто, но худо человеку, который ест на соблазн. Лучше не есть мяса, не пить вина и не делать ничего такого, от чего брат твой претывается, или соблазняется, или изнемогает. Ты имеешь веру? Имей ее сам в себе, пред Богом. Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает. А сомневающийся, если ест, осуждается, потому, что не по вере; а все, что не по вере, грех... Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных и не себе угождать».

Куда в конечном счете ведет такой подход, Павла не волнует. Он ведь не формулирует принципы целесообразной организации человеческого общества, а устремляется мыслью единственно лишь ко времени Второго пришествия Христа. Его стремление сводится к тому, чтобы определить, какой образ действий должен выказывать обладающий знанием, чтобы со своим гнозисом пребывать в Духе Христа. Подлинный гностик для него тот, кто подчиняет свое знание любви.

1 Кор. 8, 1: «Но знание надмевает, а любовь назидает».

В сущности, для ап. Павла должно было бы быть большим вопросом, каким образом те, что умерли и воскресли со Христом, вообще могут грешить в условиях того нового бытия, в котором они после всего происшедшего пребывают. Ведь он столь часто утверждает, что с проблемами плоти и греха для них, умерших и воскресших, уже полностью покончено. Но свершившимся фактом это надмирное состояние является лишь постольку, поскольку крещеные должны знать, что условия естественного бытия для них уже недействительны и что, следовательно, они не вправе более придавать упомянутым условиям подобающее значение. И принципиально, и реально они являются новыми творениями, ибо в них начали свою работу силы умирания и воскресания, действию которых они подвержены в единении со Христом. Однако вместе с тем этот факт пребывает пока еще в фазе становления, и именно как таковой он представляет интерес для этики. Силой собственной воли верующий призван своими помыслами и делами непрерывно преображать в реальность свое умирание для плоти и греха и свою приверженность новому принципу — принципу жизни Духа. Своим нравственным поведением он возвещает о глубине своего соумирания и совоскрешенности со Христом. Поскольку среди коринфян ведутся споры и царят раздоры, они в глазах ап. Павла еще настолько отстали, что не воспринимаются им как истинные «пневматики», то есть как люди, ведомые в своей жизни Духом. Они для него «младенцы во Христе» и как таковые еще являются «плотскими» (1 Кор. 3, 1—3).

Принципы своей этики как осуществления смерти и воскресения со Христом ап. Павел развивает дважды: один раз — вкратце — в Послании к Галатам (5, 13—6, 10) и второй раз — более детально — в Послании к Римлянам (5, 1—8, 17).

В Послании к Галатам он перечисляет «дела плоти» и «плоды духа» и призывает верующих к соответствующему осуществлению идеи их умирания для плоти и их жизни в духе.

Гал. 5, 16: «Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти».

Гал. 5, 19—25: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны),

ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное; предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны».

Гал. 6, 7—8: «Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет. Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление; а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную».

В Послании к Римлянам ап. Павел равно развивает мистику и этику. Здесь удивительным образом проявляется единство страдательной и деятельной этики. Ведь поистине глубока лишь та этика, которая способна, опираясь на одну и ту же идею, дать нравственную оценку как тому, что человек переживает и претерпевает, так и тому, что он совершает. Большой слабостью утилитаристской этики во все времена является то, что она в состоянии ориентироваться только на деяние человека, не сопрягая его с тем, что он претерпевает, тогда как для полноты и завершенности облика человеческого существенно важно и то, и другое в совокупности. Лишь в той мере, в какой человек внутренне очищается в своих переживаниях и испытаниях и становится свободным от внешнего мира, он обретает способность совершать подлинно этические деяния. Таким образом, в этике умирания и воскресения со Христом, как ни в какой другой, взаимно переплетаются страдательная и деятельная этика. Ведь бытие не от мира сего есть лишь проявление освобожденности от мира через страдание и смерть со Христом. В этом и состоит величие и самобытность этики ап. Павла. Вот почему приведенные главы Послания к Римлянам принадлежат к самым простым и самым захватывающим страницам из всех, какие когда-либо были написаны об этике.

Приистекающая из мистики смерти и воскресения со Христом сущность этического ап. Павел определяет самыми различными понятиями: это и праведность, и отказ от служения греху, и жизнь для Бога, и принесение плода святости Богу, и служение Духу.

1 Фесс. 4, 3: «Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда». — Рим. 6, 6: «...зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху». — Рим. 6, 11: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем». — Рим. 6, 13: «представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности». — Рим. 6, 19: «представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые». — Рим. 8, 5: «Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном». — Рим. 8, 12—14: «Итак, братия, мы не должники плоти, чтобы жить по плоти. Ибо если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете. Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божи». — Рим. 12, 1: «Итак умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего [Богу]...» — 1 Кор. 6, 20: «прославляйте Бога... в делах ваших».

Апостолу Павлу приходилось касаться и тех возражений этического характера, которые выдвигались против его учения об оправдании верой и свободе от Закона. Выступая против утверждений о том, что его учения о благодати Божией как единственном оправдании недостаточно для того, чтобы побудить людей очиститься от греха, он, исходя из своей мистики бытия во Христе, заявляет, что тот, кто умер для греха, уже не может больше в нем жить (Рим. 6, 1—2). А то, что свобода от Закона не означает свободы совершать грех, он обосновывает соображением, что через Дух человек вскоре подпадает под новый, более совершенный Закон Христа, закон любви.

Гал. 5, 13—14: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода [ваша] не была поводом к угождению плоти; но любовью служите друг другу. Ибо весь закон в одном слове заключается: "Люби ближнего твоего, как самого себя"». — Гал. 5, 18: «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом». — Гал. 6, 2: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните Закон Христов».

Рим. 8, 2: «Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти». — Рим. 8, 4: «Чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу». — Рим. 13, 8—10: «Не оставайтесь должны никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди: «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай чужого», и все другие заключаются в сем слове: «Люби ближнего твоего, как самого себя». Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона».

Мысль ап. Павла состоит не только в том, что Закон Духа придет на смену Закону Моисея, но еще и в том, что лишь те, кто уже больше не являются природными людьми, могут следовать этическим требованиям этого Закона. Трагичность ситуации состояла ведь в том, что этот духовный и святой Закон (Рим. 7, 12; 7, 14) предъявил к природному человеку требования, которые в состоянии был выполнить только человек духовный. Только духовный человек способен на такую любовь, которая будет истинным следованием этому Закону. Ибо любовь — дар Духа.

Известны ли были Павлу слова Иисуса о том, что любовь объединяет в себе все заповеди Закона (Марк. 12, 28—33), определить невозможно. Вероятно, да. Но ему нет необходимости приводить их. Они для него лишь предсказание, относящееся к тому времени, когда любовь станет реальностью через Дух.

Любовь представляется ему высшим из всех проявлений Закона. Первой среди них он называет ее в Послании к Галатам (5, 22) и объясняет в первом Послании к Коринфянам, почему это так (13). Подробно остановившись в этом Послании (12, 1—30) на различных в дарах, ниспосылаемых отдельным людям Духом, и воздав каждому должное, он заключает увещанием стремиться к высочайшим из них, то есть более всего и непосредственное всего служащим назиданию. А над этими высочайшими дарами он вновь ставит любовь как высший из высших даров. Сопоставив, какой из даров имеет большее значение — пророчества, экстатические речи, сила чудодействия, мудрость, способность учительства или исцеления, он наставляет верующих на далеко уводящий за эти рамки путь любви. Любые глоссолалии и пророчества, любое знание и верование, любое деяние имеют цену лишь тогда, когда присутствует этот всеми желаемый и для всех достижимый духовный дар.

1 Кор. 12, 31—13, 7: «Ревнуйте о дарах больших, и я покажу вам путь еще превосходнейший. Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто¹. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит».

Любовь — высший среди всех даров Духа, ибо она — единственный дар, который вечен. Пророчества и глоссолалии действены для времени между

¹ О вере, сдвигающей горы, говорит и Иисус. Например: «если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет» (Матф. 17, 20). Или: «если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницею, но, если и горе сей скажете: «поднимись и свергнись в море», — будет» (Матф. 21, 21).

Предопределено ли высказывание Павла знанием этих слов Иисуса или же оба — Иисус и он — исходят из какой-нибудь исконно народной мудрости, установить не представляется возможным.

смертью Иисуса и его воскресением. В Царстве Мессии они утрачивают свою силу, так как в них уже нет нужды. Не сохранится также и знание в том виде, как оно внушено теперь Духом. Оно как несовершенное и частичное будет заменено совершенным и полным. В Боге же самом не пребывают ни вера, ни надежда, а только любовь. Одна любовь пребывала извечно и пребудет в вечности. Потому она больше веры и надежды, через которые достигается спасение. Она — то вечное, чем люди могут обладать уже теперь, как это, собственно, и есть.

1 Кор. 13, 7—10: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, а отчасти пророчествуем; когда же наступит совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится».

1 Кор. 13, 13: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше».

1 Кор. 14, 1: «Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных...»

Перечисление в одном ряду веры, надежды и любви не может восприниматься так, что вера и надежда в такой же мере непреходящи, как и любовь. При такой интерпретации была бы опрокинута вся логика приведенного фрагмента. Ведь ко всему прочему вера и надежда оказываются беспредметными, когда величие Мессии становится фактом. Апостол Павел, таким образом, хочет перечислить лишь те три проявления Духа, которыми охватываются все другие.

Триаду «вера, надежда, любовь» мы встречаем уже в первом Послании к Фессалоникийцам. Павел хвалит фессалоникийцев за их «дело веры», «труд любви» и «терпение упования» (1, 3) и призывает их облечься «в броню веры и любви» и «в шлем надежды» (5, 8).

Конечно, Рихард Рейтценштейн вправе не признавать, что Павел сам по себе пришел к этой триаде, но тогда он должен утверждать, что тот каким-то образом почерпнул ее в эллинизме, что он получил ее из четырехчленной эллинистической формулы «вера, эрос, гнозис и надежда», «вычеркнув» гнозис, и что путем такого исключения гнозиса он полемизировал против эллинистической формулы на эллинистической же почве! (См.: Reitzenstein R. Die Formel Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus. — "Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse", 1916, S. 367—416; Hellenistische Mysterienreligionen, 3 Aufl., S. 383—391.) Как же тогда объяснить то, что эта триада предполагается уже в первом Послании к Фессалоникийцам?

Любовь у ап. Павла — нечто метафизическое и тем не менее непосредственно этическое; это любовь Бога, то есть любовь, сущая в Боге и излившаяся Духом Святым в сердца людей (Рим. 5, 5). В благословении, посылаемом верующим в конце второго Послания к Коринфянам, Павел желает им, чтобы любовь Бога была со всеми ими (2 Кор. 13, 13). Любовь — истинное знание, в котором Бог и избранные пребывают едиными друг с другом.

1 Кор. 8, 1—13: «Но знание надмевает, а любовь наиздает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать; но кто любит Бога, тому дано знание от Него».

Распознавание человека Богом, то есть признание его Богом в качестве Ему принадлежащего, играет у Павла большую роль.

1 Кор. 13, 12: «Тогда познаю, подобно как я познан». — Гал. 4, 9: «Ныне же, познавши Бога, или лучше, получивши познание от Бога».

Это представление не имеет ничего общего с эллинистической мистикой единения с Богом через познание, даже если эта последняя содержит суждения, которые внешне перекликаются с суждениями ап. Павла. Оно целиком проистекает из эсхатологической идеи предопределения. В любви, соединяющей их двусторонними узами, Бог распознает избранного как Ему принадлежащего,

а избранный получает благую весть о такой принадлежности. Так как высшим проявлением Духа является любовь, избранные через Дух осознают, что они суть дети Божии (Рим. 8, 15—16).

Метафизическое понятие любви у ап. Павла есть не что иное, как особое выражение единения, царящего между Богом, Христом и избранными. А потому это всегда одна и та же любовь независимо от того, какая это любовь — любовь в Боге, во Христе или в их избранных. Когда Павел говорит о любви Христа (Рим. 8, 35), он имеет в виду любовь Бога во Христе Иисусе (Рим. 8, 39). Он даже в состоянии пожелать коринфянам, чтобы в равной мере и любовь Бога (2 Кор. 13, 13), и его, Павла, любовь были со всеми ими (1 Кор. 16, 24)!

Если в иных местах Посланий ап. Павла остается неясным, подразумевается ли под любовью Бога и Христа любовь, ниспосылаемая ими или выражаемая им, то эта двусмысленность не только является следствием языковой недостаточности, но и порождена мыслью самого Павла. Любовь для него не такой луч, который идет от одного пункта к другому, а такой, который пребывает в состоянии постоянного отбрасывания назад и нового устремления вперед. Любовь к Богу и Христу — это всегда одновременно и любовь, идущая от Бога и Христа и действующая в соответствующем избраннике. Поскольку, таким образом, любовь есть высшее проявление бытия во Христе, она, в представлении ап. Павла, составляет существо веры.

Гал. 5, 6: «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью».

Удивительные естественность и искренность царят в этой мистическо-спекулятивной этике. Она исполнена духом блаженства и радости, пронизывающими Нагорную проповедь. В ней в прекрасных словах запечатлен волнующий призыв пребывать в любви и совершать все дела с любовью (1 Кор. 16, 14).

1 Фесс. 5, 14—22: «Умоляем также вас, братия, вразумляйте бесчисленных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем. Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло; но всегда ищите добра и друг другу и всем. Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите, ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе... Все испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла».

Гал. 5, 13: «Любовью служите друг другу». — Гал. 5, 26—6, 1: «Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать. Братия! если и впадет человек в какое согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушенным».

Рим. 12, 9—21: «Любовь да будет непритворна; отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру. Будьте братолюбивы друг ко другу с нежностью; в почтительности друг друга предупреждайте. В усердии не ослабевайте; духом пламенейте; Господу служите. Утешайтесь надеждою; в скорби будьте терпеливы, в молитве постоянны. В нуждах святых принимайте участие; ревнуйте о странноприимстве. Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинаяте. Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими. Будьте единомысленны между собою; не высокоумствуйте, но последуйте смиренным; не мечтайте о себе. Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром пред всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: «Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» [Втор. 32, 35]. Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья [Притч. 25, 21—22]. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром».

Рим. 14, 13: «Не станем же более судить друг друга, а лучше судите о том, как бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну».

Этические изречения ап. Павла и их обоснование в учении о любви во многих отношениях примечательным образом соприкасаются с этическими идеями позднего стоицизма, известными нам по текстам Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. Это объясняется тем, что и в позднем стоицизме присутствует этическая мистика. В стоицизме уже с самого начала разворачивается борьба за этику. Под давлением этических побуждений поздний стоицизм отходит от застывшего понятия божественного как господствующей в мире изначальной необходимости и склоняется к признанию во всем происходящем господства целесообразно и этически predetermined воли Божией, которой должен предаваться любой мыслящий человек, дабы она проявилась в его делах. Таким образом, соприкосновение между этикой стоиков и этикой Павла объясняется тем, что стоически-пантеистическая мистика бытия в Боге подводит к тем же требованиям, что и утверждаемая ап. Павлом мистика бытия во Христе, даже если она серьезно уступает этой последней в глубине и действенности. Речь идет о чистой аналогии.

В ответ на постоянно высказываемое соображение о том, что Павел свою манеру излагать этику с помощью изречений позаимствовал у странствующих проповедников-философов своего времени следует возразить, что здесь гораздо обоснованнее предполагать его обращение к иудейской афористической литературе, из которой он, собственно, и перенимает максимы в свою этику. Так, его слова о любви к врагу, содержащиеся в Послании к Римлянам (12, 20), позаимствованы из Притчей Соломоновых (25, 21—22). В какой мере сама иудейская афористическая литература испытала на себе влияние греческой литературы — это отдельный вопрос.

То, что этические мысли ап. Павла во многом созвучны идеям таких китайских мыслителей, как Конфуций (VI век до Р. Х.), Мэн-цзы (IV век до Р. Х.) и особенно Мо-цзы (V век до Р. Х.), объясняется точно так же, как и моменты сходства с поздним стоицизмом. В китайской мысли происходит то же самое, что и в стоицизме. Лао-цзы (VI век до Р. Х.), Чжуан-цзы (IV век до Р. Х.) и другие китайские мыслители, подобно раннему стоицизму, не приходят еще ни к какой живой этике, поскольку они не в состоянии этически осмыслить и воспринять господствующую в природе изначальную волю. Наряду с ними Конфуций, Мо-цзы, Мэн-цзы и другие приходят к живой этике таким же путем, как и поздний стоицизм, а впоследствии также рационализм XVIII века: они апеллируют к целесообразно и этически действующей мировой воле, которой должен отдаться человек, и таким путем приходят к заповедям любви, в определенной мере аналогичным заповедям ап. Павла.

По сути же дела, этика Павла несопоставима ни с какой другой этикой, кроме этики Иисуса. Как и эта последняя, она родилась из эсхатологического ожидания. Как и эта последняя, она имеет предпосылкой понятие любви, которое отнюдь не объясняется каким-то общим отношением Бога к миру и к людям, а восходит к единению, господствующему между Богом, Мессией и избранными и осуществляющемуся в конце времен.

Хотя грандиозная этика любви у Павла по содержанию идентична этике Иисуса, он не просто заимствует ее, а повторяет в сопряжении с новым обоснованием. Ему ведь необходимо привести ее в согласие с продвижением к спасению, находящим свое выражение в смерти и воскресении Христа. Действительность побуждает его выступить творчески рядом с Христом при формулировании как сущности спасения, так и этики. В результате этика любви предстает нам в двух последовательных изложениях — в изложении Иисуса как простая этика приготовления к Царству Божию через бытие не от мира сего и в изложении Павла как мистическая этика бытия не от мира сего, обретаемого через умирание и воскресание во Христе и через обладание Духом.

Великим деянием ап. Павла является то, что он связывает этику с обретением Духа, а любовь объявляет высшим проявлением Духа. Какое внутреннее величие и какая сила мысли необходимы ему, чтобы видимые проявления Духа, которые захватывают его, как и других первых христиан, и которые он, подобно им, превозносит как ниспосланную людям способность постижения надмирного, стали для него чем-то относительным и он с такой уверенностью распознал бы любовь как истинную суть этого проступающего во временном вечного!

Сохраняя такую этическую духовность в экстатическом ожидании славы Христовой и подчеркивая в столь сильных и энергичных выражениях этический характер веры в Него, он предстает как подлинный апостол Иисуса. Тем самым он во имя сохранения духа своего посланничества и своего дела совершает то необходимое, мимо чего проходят все, кто просто повторяет его этические изречения. Он, единственный среди верующих первых времен христианства, распознает, что вера в Иисуса Христа как таковая со всем тем, что с нею дано, должна быть подчинена абсолютному господству этического и согреваема в пламени любви.

Будучи эсхатологической, этика ап. Павла проникнута идеей Суда и воздаяния. Он не устает призывать верующих утверждаться в добре, дабы им по пришествии Христа была дарована вечная жизнь. В ожидании грядущего Суда они должны также отказаться от любых тяжб между собой, предоставив все решать Тому, Кто читает в сердцах людей и способен обнажить даже сокрытое.

1 Кор. 3, 13: «Чтобы утвердить сердца ваши непорочными во святые пред Богом и Отцем нашим в пришествие Господа нашего Иисуса Христа со всеми святыми Е го» . — 2 Кор. 5, 10: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» . — Рим. 2, 6—8: «Который воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, ярость и гнев».

1 Кор. 4, 5: «Посему не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога».

Примечательно, что, согласно ап. Павлу, на Суде личное поведение и действия во имя дела Христова подлежат разной оценке. В первом Послании к Коринфянам он предполагает, что в день, когда все подвергнется испытанию в огне Божьем, тот, кто в своих усилиях ради дела Христова действовал неправильно, не выстоит, но своим личным поведением может заслужить милость Божью. Остается лишь гадать о том, ожидает ли он такого же милосердия и для тех, кому он грозит Судом, поскольку они, ратуя за Закон и обрезание, ставят под вопрос спасение столь многих людей .

1 Кор. 3, 15: «А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как-бы из огня».

Идея воздаяния является для ап. Павла само собой разумеющейся, это видно из того, что в Послании к Филиппийцам (2, 4—11) он ссылается на смирение Христа и превознесение Его, которого Он таким путем сподобился. Смирение Христа состояло в том, что Он отказался от Величия Божьего, которым Он как предвечное существо обладал, чтобы, повинувшись воле Отца Своего, сде-

¹ См.: Гал. 1, 9; 5, 10; 2 Кор. 11, 15. См. также с. 340.

латься «подобным человекам» и претерпеть смерть. Это уничтожение способствовало в дальнейшем тому, что Бог превознес Его, сделав Господином всего сущего на небе, на земле и под землей, и тем возвел Его в ранг, которым Он прежде, несмотря на свою божественную сущность, не обладал.

Еще раз Павел приводит в качестве нравственного примера пришествие Христа в мир, когда хочет побудить коринфян к щедрым пожертвованиям в пользу Иерусалима указанием на обнищание Христа ради обогащения верных Ему.

2 Кор. 8, 9: «Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою».

Поскольку этика Павла ориентирована на ожидание конца природного мира, она неизбежно должна быть аскетичной. И она таковой действительно является, хотя далеко не в той степени, в какой этого следовало бы ожидать.

В принципе, правда, ап. Павел стоит на точке зрения, что нужно отрешиться от всего мирского, чтобы наилучшим образом подготовиться к грядущему. Так, со ссылкой на предстоящие беды, связанные с тем, что «время уже коротко» (1 Кор. 7, 29) и что «проходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31), он выдвигает в качестве идеала безбрачие (1 Кор. 7, 1; 7, 8; 7, 26; 7, 38). Он указывает, что не состоящие в браке могут полностью предаться заботам о Господнем и о святости, в то время как состоящие в браке один другим отвлекаются от этого (1 Кор. 7, 32—34). Но он не упорствует в приверженности аскетическому принципу, не настаивает жестко на нем ни в вопросе вступления в брак, ни в вопросе собственности, ни в каком-либо другом. Его духовность возвышает его над внешним аскетизмом. Он придерживается требования максимально возможного отречения от всех мирских забот, дабы полностью сосредоточить все помыслы на Боге (1 Кор. 7, 32). Но главное для него — духовная, а не внешняя отрешенность от всего земного. Поэтому он не придает особого значения преобразованию каждодневной жизни верующих соответственно ожиданию близящегося конца света. Он не намерен проделывать эксперимент с отказом от личной собственности или отвергать труд как проявление неуместной заботы о земном. Он предпочитает, чтобы события повседневной жизни шли своим обычным чередом, лишь бы верующие внутренне были отрешены от них. Таков смысл его слов о том, что «имеющие жен должны быть, как не имеющие», «плачущие, как не плачущие», «радующиеся, как не радующиеся», «покупающие, как не приобретающие», «пользующиеся миром сим, как не пользующиеся» (1 Кор. 7, 29—31). Ставя подобным образом на место отказа от мирского внутреннюю свободу от него, ап. Павел действует в раннехристианском мироотрицании точно так же, как Будда в брахманском.

К такому убеждению он приходит также через свою трезвую рассудительность. Непорядок и бездеятельность кажутся ему духовной угрозой. Поэтому он хотя и мыслит полностью в духе ожидания конца света, тем не менее призывает к труду, ибо считает, что этот последний способствует духовной жизни общины. По тому, как он это делает, мы видим, что для него труд («дело») ценен и сам по себе постольку, поскольку он обеспечивает материальную независимость, которая в его представлении является предпосылкой этической личности.

1 Фесс. 4, 10—12: «Умоляем же вас, братия, более преуспевать и усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы заповедовали вам; чтобы вы поступали благоприлично пред внешними и ни в чем не нуждались».

Так как его общины трудятся, они в состоянии собирать средства для поддержания святых в Иудее. Удовлетворение, которое ему это доставляет, чув-

ствуется в словах, обращенных к коринфянам с убедительной просьбой об этих пожертвованиях. В благодарность за их дары он обещает им хорошие доходы по Божьему благословиению, которые позволят им всегда иметь возможность жертвовать на добрые дела.

2 Кор. 9, 7—8: «Ибо доброхотно дающего любит Бог. Бог же силен обогатить вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело».

Как далеко отошел Павел от заповеди Иисуса, предписывающей не заботиться о земном! Уже то, сколь убежденно он вновь оценивает труд как нечто этическое, само по себе представляется пророческим. Движимый внутренним ощущением, он приходит к мысли, к которой христианство впоследствии должно было прийти под давлением реальности, — к мысли о том, что мир не идет к своему концу, но продолжает существовать.

Знаменательно также то слишком мало принимаемое во внимание обстоятельство, что в представлении ап. Павла вся слава Царства Мессии состоит не в покое, а в действии. Все время владычества Мессии наполнено деяниями, в которых Он преодолевает одну за другой все противящиеся Богу силы. И когда, истребив последнего врага, смерть, покорит себе все, Он «предаст Царство Богу и Отцу» и тем самым положит конец Своему Царству (1 Кор. 15, 24—28). О том, что избранные помогают Ему в этом преодолении зла, мы узнаем из первого Послания к Коринфянам (6, 3), где говорится, что они должны будут вершить суд над ангелами. Таким образом, мессианское блаженство состоит, согласно ап. Павлу, в том, что избранные выступают сопричастниками Мессии в борьбе против зла.

Рука об руку с этической оценкой деятельности идет такая же оценка порядка. Непослушание ап. Павел называет среди пороков, а недопущение какого бы то ни было беспорядка вменяет в обязанность. Он сам дает точные предписания об образе действий «пророчествующих» в церкви во время богослужения, дабы все было «благопристойно и чинно» (1 Кор. 14, 40). При этом он ссылается на то, что «Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор. 14, 33). Он постоянно рекомендует проявлять почтительность к предстоятелям общины и миролюбие во всех делах.

Гал. 5, 19—20: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси». — 1 Кор. 3,3: «Потому что вы еще плотские. Ибо, если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы, и не по человеческому ли обычаю поступаете?»

1 Фес. 5, 14: «вразумляйте бесчинных». — 1 Фес. 5, 12—13: «Просим же вас, братия, уважать трудящихся у вас, и предстоятелей ваших в Господе, и вразумляющих вас, и почитать их преимущественно с любовью за дело их; будьте в мире между собою». — Фил. 2, 2—4: «То дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны; ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других».

Оценивая порядок как этическое достояние, Павел находит на удивление признательные слова в адрес земных хранителей порядка, высших властей. Слова Иисуса: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Марк. 12, 13—17) — являются ироническими. От прямого ответа тем, кто хочет поймать его на вопросе, «позволительно ли давать подать кесарю», он уклоняется с помощью разъяснения, которое обретает подлинный, не понятый слушателями смысл благодаря содержащемуся в нем намеку на то, что в скором времени ке-

саря вообще уже больше не будет. Иисус не воспринимает правителей («князей» и «вельмож») как тех, кому вменено в обязанность служить порядку; они для него не смиренные и безропотные слуги, а «власть предрежащие», что вполне естественно для эсхатологического воззрения.

Матф. 20, 25: «Иисус же, подозвав их, сказал, вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими».

У ап. Павла, однако, власть обладающих властью обретает тот смысл, что они обязаны по велению Божию блюсти порядок и поступать по справедливости. А потому им надлежит повиноваться не только из страха, но и по внутреннему осознанию этой их миссии.

Рим. 13, 1—7: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящийся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее. Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите; ибо они Божий служители, сим самым постоянно занятые. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь».

Как же приходит ап. Павел к этой в высшей степени этической оценке земного правления? В таком виде она в общем и целом встречается лишь в сознании и властительской психологии великих императоров-стоиков, которые действительно чувствовали себя слугами государства, призванными творить добро. Эта позднестоицическая концепция власти и правления, тогда как раз складывавшаяся, стала реальностью при императоре Траяне (98—117). Письменно она засвидетельствована в переписке Траяна с Плинием Младшим, который в 111—113 годах по Р. Х. был императорским легатом в провинции Вифиния. Но с позиции подданных эта этическая оценка правления высказана как раз иудеем Павлом, а не представителем античного мира. Эта идея послушания высшим властям не встречается в такой форме ни у Сократа, ни у Платона, ни у Аристотеля. К соответствующему месту Послания к Римлянам (13, 1—7) даже Рейтценштейн не может отыскать никаких параллелей в эллинистической литературе.

Свое воззрение ап. Павел позаимствовал — подвергнув его дальнейшему развитию — не из позднего стоицизма, в котором оно к тому времени еще не выкристаллизовалось, а из иудейской традиции. Иудеи, постоянно живя после Плена под чуждым господством, не обрели еще подлинно национального самосознания — оно было у них, собственно, лишь религиозным. Чуждое господство стало для них чем-то само собой разумеющимся. Они мирятся с ним во всех тех случаях, когда оно имеет своим результатом порядок и процветание и не посягает на их религию. Наличие такого религиозно-лояльного умонастроения подтверждается письменными свидетельствами, встречающимися в различных источниках вплоть до зафиксированной раввинской традиции. Проявляется оно и в том, что в Иерусалимском храме делались жертвоприношения в пользу кесаря, а в синагогах за него возносились молитвы, как мы знаем это из текстов Филона.

Притч. 24, 21: «Бойся, сын мой, Господа и царя; с мятежниками не сообщайся».

Прем. 6, 3: «От Господа дана вам держава, и сила — от Вышнего, Который исследует ваши

дела и испытывает намерения». — Мишна, «Пирке авот», III, 2: «Молись во благо властей высших: ибо без страха пред ними один живым пожрет другого».

Согласно эсхатологическому воззрению, правители принадлежат к враждебным Богу силам мира. Однако при этом сохраняется все же изначальное представление, что их власть дана им, собственно, от Бога. Но они злоупотребляют ею и подлежат за это Суду. Подготовлена эта известная нам из апокалипсисов Еноха и Варуха мысль в Премудрости Соломона, возникшей около 100 года до Р. Х.

Прем. 6, 4—5: «Ибо вы, будучи служителями Его царства, не судили справедливо, не соблюдали закона и не поступали по воле Божией. Страшно и скоро Он явится в а м , — и строг суд над начальствующими».

Ен. 46, 5: «Он [Сын Человеческий] изгонит царей с их тронов и из их царств, потому что не славят они Его и не ценят, равно как и не признают с благодарностью Даровавшего им их царства».

Апок. Вар. 82, 4: «И мызираем на распространение их [народов] господства, тогда как сами они злодействуют, и все же их можно сравнить с каплей в о д ы ». — Апок. Вар, 82, 9: «И мы наблюдаем за их хвастливой властью, тогда как они благость Бога, давшего ее [власть] им, отвергают, и все же прейдут они мимолетно, подобно облаку».

Апостол Павел в своей эсхатологической вере также не может мыслить иначе, кроме как полагая, что любая мирская власть подлежит Суду, поскольку она, будучи ниспосланной Богом, стала противоборствующей Ему. Он не ожидает, что какие-нибудь земные властители будут признаны Христом при Втором пришествии за то хорошее, что они, согласно Посланию к Римлянам, совершают в своем радении и служении Богу. Но пока они все-таки правят — они для него правители, обретшие свою службу волею Бога и отправляющие ее по Его повелению. Апостол Павел поддерживает эту фикцию, в полной мере соблюдая декорум. Подобно тому как он, несмотря на близость конца света, фактически не отвергает собственность, а лишь велит собственнику внутренне настроить себя так, словно бы он ею не обладает, — подобно этому он допускает и мирскую власть, будто бы действующую как поистине в Боге сущая. Поскольку ее практическое отвержение неминуемо привело бы к воцарению беспорядка, она должна в то короткое время, в течение которого она еще существует, значить для верующих то, что она есть в принципе, хотя бы практически она таковой уже не являлась.

Поскольку эта фикция целесообразна в то непродолжительное время, когда еще существует земная власть, Павел придерживается ее. Он оставляет без внимания то, что эта власть уже много раз его незаконно заточала в тюрьму и трижды без всякой вины подвергала избиению (2 Кор. 11, 23 и 11, 25), что при императоре Гае * (37—41) она в 38—39 годах по Р. Х. отдала евреев, проживавших в Александрии, на многомесячное поругание черни, что император в 40-м году вознамерился установить в Иерусалимском храме свою статую и только стойкость наместника Петрония не позволила свершиться этому богохульству, что при его преемнике Клавдии (41—54) иудеи были изгнаны из Рима (Деян. 18, 1—2), что при наместниках, которые не разделяли позиции Петрония, иудейской земле пришлось испытать тяжкие притеснения. Слово бы эти и столь же многочисленные другие преступления больших и малых правителей его времени и не имели места, ап. Павел объявляет высшие власти угодными Богу слугами Его, ибо послушание им необходимо для поддержания порядка. В пользу такого взгляда он может сослаться на то, что римские наместники,

* Имеется в виду император Гай Юлий Цезарь, с детства прозванный Калигулой. — *Перев.*

как мы знаем со слов Иосифа Флавия, избавили Иудею от опустошительных разбойничьих набегов, что эдикт Клавдия положил конец бесправию александрийских иудеев, что все то из правовых норм, что существовало в мире, было плодом усилий римских властей и что их представитель в Коринфе Галлион, брат Сенеки, отказался судить его самого на основании обвинений иудеев (Деян. 18, 12—16).

Все, что бедный «делатель палаток», иудей из Тарса, говорит о властях применительно к временам Римской империи, означает высшее признание, какое когда-либо высказывалось по их адресу. Но это отнюдь не чисто эмпирическое суждение, а своеобразная иудейская теория, которой он придерживается по внутренней необходимости вопреки любой возможной критике. Апостол Павел рассуждает не как поборник римского господства и земных правителей, поскольку ожидает от них чего-то для будущего мира, а как человек, который уже отрешился от них и просто находит нужным поддерживать их в качестве власти в течение всего того времени, пока они еще будут сохраняться.

Это свое убеждение он мог бы, конечно, передать спокойными, сдержанными фразами. И то, что он выражается столь эмоционально, в любом случае трудно объяснить. Возможно, он хотел воспротивиться бунтарским умонастроениям — о чем ему было известно — в том месте, куда адресовалось Послание (хотя то, что последние главы его предназначались римлянам, конечно, не вполне достоверно); или, быть может, для него важно было заявить о верно-подданнических умонастроениях верующих христиан, защитив их от реально распространяемой либо всего лишь предполагаемой клеветы. Не исключено также, что эти фразы на самом деле продиктованы всего лишь его приверженностью к порядку.

То, что всякая земная власть для ап. Павла также подпадает под понятие относительного, преходящего, а не вечного, подлинного добра, видно из того, что он возмущается взаимными тяжбами верующих Коринфа перед лицом мирских судов.

1 Кор. 6, 1—3: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? Разве не знаете, что святые будут судить мир? Если же вами будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела? Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более дела житейские? — 1 Кор. 6, 6—7: «Но брат с братом судится, и притом пред неверными. И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставался обиженными?»

Апостол Павел, таким образом, запрещает верующим приносить жалобы друг на друга земным судьям и даже вообще добиваться справедливости доступным человеку образом. Те, кто принадлежит грядущему мессианскому миру, не испытывают уже более нужды в справедливости земного мира. Для них справедливость, в условиях которой они хотят жить, — это мир, исходящий от Бога мира. В предвосхищении этого грядущего мира они уже теперь отрешаются от всех земных отношений, проявляя покорность властям только в делах внешнего порядка.

Как и Павел, авторы первого Послания Петра и первого Послания к Тимофею, Климент Римский, Поликарп и Юстин тоже считают языческую власть угодным Богу институтом. Тем самым они продолжают иудейскую традицию. Несомненно, на автора первого Послания к Тимофею, на Климента Римского, Поликарпа и Юстина оказала влияние позиция Павла.

1 Петр. 2, 13—17: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступни-

ков и для поощрения делающих добро, — ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, — как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии. Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите».

1 Тим. 2, 1—2: «Итак, прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте».

1 Клим. 61, 1: «О Господи, ты доверил им править своей всемогущей и непостижимой властью, дабы мы, признав дарованные им Тобой величие и честь, послушались им, ни в чем не противореча Твоей воле. Даруй им, Господи, здоровье, мир, единство и силу, чтобы они без помех исполняли ниспосланную им Тобой власть».

Полик. к Фил. 12, 3: «Молитесь также за царей, за власти и князей, даже за преследующих и ненавидящих вас».

Юстин, 1 Апол. 17: «Поэтому хотя поклоняемся единому Богу, но в других отношениях и вам охотно служим, признавая вас царями и правителями людей и молясь о том, чтобы вы при царской власти были одарены и здравым суждением».

В этой этической оценке земной власти заложена возможность сосуществования христианства и Римской империи. Как это, однако, ни прискорбно, возможность эта утрачена в результате того, что власти требуют от верующих божественных почестей императорам. Такое требование делает невозможным для христианства сохранение этической оценки государственной власти и влечет за собой борьбу не на жизнь, а на смерть между Церковью и государством. В ходе этой борьбы пробивает себе дорогу внеэтическая оценка государства, которая через эсхатологию изначально заложена в христианстве. В Откровении Иоанна, равно как и у Иисуса, правители суть просто насильники. В дальнейшем церковь по мере обретения независимости и власти чувствует себя все более призванной самостоятельно утверждать владычество Бога на земле и проявляет готовность признавать земных владык лишь в той степени, в какой эти последние проявляют готовность служить ее целям.

В противоположность римской церкви реформаторы последующих времен и вслед за ними мыслители нового времени вновь приходят к этической оценке государства, ссылаясь при этом на ап. Павла. В результате его высказывания об этическом и религиозном характере мирской власти, остававшиеся поначалу втуне, столетия спустя обретают историческое значение. Разумеется, сейчас они понимаются в гораздо более всеобъемлющем смысле сравнительно с первоначальной их трактовкой. Апостол Павел из религиозно-этических соображений пытается поддержать авторитет обреченного на исчезновение государства на оставшееся короткое время его существования. Мыслители нового времени считают, что государство может быть носителем религиозного и этического прогресса.

В философии И. Г. Фихте и Г. В. Ф. Гегеля и в современном им свободомыслящем протестантизме эта вера предстает как нечто само собой разумеющееся. В дальнейшем, однако, она — прежде всего в результате разрушительных для этической идеи государства событий мировой войны — снова во все большей степени стала сталкиваться с необходимостью вести борьбу за свое существование.

Удивительной предстает фигура ап. Павла в свете его этики. Он воспринимается как воплощение того, что сам проповедует.

Он собственным примером внушает верующим свой постулат, гласящий, что надо работать, чтобы быть независимым. Как проповедник Евангелия он имел бы право претендовать на поддержку со стороны общин. Это право он

в принципе и сохраняет за собой, обосновывая его тем, что тот, кто несет военную службу, получает содержание, тот, кто растит виноградную лозу, вправе вкушать плоды свои, тот, кто пасет стадо, живет молоком коров своих, тот, кто несет службу в храме, должен получать хлеб свой от нее, и тот, кто служит у жертвенника, от жертвенника же и берет свою долю (1 Кор. 9, 4—7; 9, 13). В доказательство он ссылается даже на повеление, заповедь Бога.

1 Кор. 9, 14: «Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования».

Это указание естественнее всего понимать в том смысле, что ап. Павел имеет в виду историческое Слово Господа, которое он может считать известным¹. То, что речь идет об указании, относящемся к прошлому, то есть восходящем не к преобразившемуся Христу, представляется вероятным благодаря слову «заповедал». Такое слово встречается в напутственной речи апостолам. Матф. 10, 9—10: «Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха. Ибо трудящийся достоин пропитания».

Даже заповедь Писания о том, что не надо затыкать рот волу, молотящему на току, чтобы он, работая, мог что-то для себя ухватить, Павел осмеливается толковать в том смысле, что речь идет вовсе не о воле, но о слугах Евангелия, которые должны иметь право считать себя оправданно соотрапезующими молотильщиками.

1 Кор. 9, 9—10: «Ибо в Моисеевом законе написано: «не заграждай рта у вола молотящего» (Втор. 25, 4). О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо, кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое».

Конечно, ап. Павел в этом твоём толковании не прав. Примечательно в заповедях Второзакония как раз то, что они в этом и некоторых других определениях исходят из предположения, что Бог заботится о любом творении своем.

Хотя апостолы в Иерусалиме и Иаков, «брат Господен», пользуются апостольскими правами, Павел отказывается от них, чтобы оставаться в любом отношении независимым и никому не быть в тягость. И он действительно трудом рук своих зарабатывает себе на жизнь, занимаясь, как мы знаем из Деяний апостолов (Деян. 18, 1—3), изготовлением палаток.

Если же ему в его странствиях и приходится все-таки оказываться в положении, когда помощи других нельзя избежать, то он принимает такую помощь только от тех общин, которые предлагают ее ему добровольно и о которых он знает, что они никогда не будут кичиться тем, что дали ему принот. Так, он принимает подавания от филиппийцев в начале своей деятельности в Греции, а затем еще однажды — находясь в заточении. От коринфян он никогда не принимал никакой помощи, так как они были бы в состоянии дать ему почувствовать его зависимость.

1 Фесс. 2, 9: «Ибо вы помните, братия, труд наш и изнурение: ночью и днем работая, чтобы не отяготить кого из вас, мы проповедовали у вас благовестие Божие».

1 Кор. 9, 12; 9, 15: «Однако мы не пользовались сею властью, но все переносим, дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову... Но я не пользовался ничем таковым... для меня лучше умереть, нежели чтобы кто уничтожил похвалу мою».

1 Кор. 4, 11—12: «Даже донныне терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками».

¹ См. с. 349 и сл.

Фил. 4, 11—16: «Ибо я научился быть довольным тем, что у меня есть: умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии, и в недостатке; все могу в укрепляющем меня (Иисусе) Христе. Впрочем, вы хорошо поступили, принявши участие в моей скорби. Вы знаете, Филиппийцы, что в начале благовествования, когда я вышел из Македонии, ни одна церковь не оказала мне участия подаванием и принятием, кроме вас одних; вы и в Фессалонику и раз и два присылали мне на нужду».

2 Кор. 11, 8—10: «Другим церквам я причинял издержки, получая от них содержание для служения вам; и, будучи у вас, хотя терпел недостаток, никому не докучал. Ибо недостаток мой восполнили братия, пришедшие из Македонии; да и во всем я старался и постараюсь не быть вам в тягость. По истине Христовой во мне скажу, что похвала сия не отнимется у меня в странах Ахаии».

В этой приверженности Павла принципу материальной независимости есть что-то от склада мышления человека нового времени. Античный человек, к какому бы народу он ни принадлежал, был убежден, что можно считать само собой разумеющимся обеспечение его существования другими людьми, если он хоть в самой малой степени ощущал, что он что-то значит или что-то свершает. И собственно, только XVIII столетие покончило с этим умонастроением.

Чтобы быть вполне свободным для дела благовествования, Павел отказывается от вступления в брак, хотя у него на это было такое же право, как и у других апостолов и братьев Господних (1 Кор. 9, 5). Как подвижники воздерживаются от всего ради венца тленного, так и он — ради нетленного (1 Кор. 9, 25). Он усмиряет и поработает тело свое, «дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным» (1 Кор. 9, 27).

Слова Иисуса о том, что если кто хочет быть большим между всеми, то должен быть всем слугою (Матф. 20, 26), ап. Павел передает следующим за ним не пером, а примером своей собственной жизни. Он ощущает себя служителем Христовым и «домостроителем» тайн Божиих, чья забота состоит в том, чтобы оказаться верным (1 Кор. 4, 1—2). Как «посланник от имени Христова» он бродит по свету и увещевает людей именем Христовым воспринять совершившееся в Нем примирение с Богом (2 Кор. 5, 20—21). Во имя Христа он становится рабом людей (2 Кор. 4, 5), идет к ним, унижается перед ними и выносит все, что они ему причиняют. О том, что ему при этом приходится пережить и перетерпеть, он дважды рассказывает коринфянам в поистине потрясающих выражениях. Они являются иллюстрацией к его словам о любви, которая «все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 7).

1 Кор. 9, 19—23: «Ибо будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для иудеев я был как иудей, чтобы приобрести иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но позаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю для Евангелия, чтоб быть соучастником его».

2 Кор. 6, 3—10: «Мы никому ни в чем не полагаем претыкания, чтобы не было порицаемо служение, но во всем являем себя, как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бедствиях, в постах, в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой руке, в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах: нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огор-

чают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем».

Воздавая за хулу благословением, терпеливо перенося гонения и отвечая на оскорбления приветливыми, ласковыми словами (1 Кор. 4, 12—13), этот «служитель Нового Завета» (2 Кор. 3, 6) неутомимо идет своим путем. Он чувствует себя ответственным за то, чтобы весть о Христе за оставшееся короткое время до Его Второго пришествия прозвучала во всем мире¹.

Эта любовь и это чувство ответственности даны ему смертью со Христом. И если Христос принял смерть за всех, те, ради кого Он умер и кто с Ним умер, не вправе жить для себя, а должны это делать ради Него. Любовь Христова объемлет их (2 Кор. 5, 14—15).

То, что Павел требует от самого себя, он не использует в качестве масштаба для оценки деяний других. Так, считая безбрачие в принципе единственно подобающим времени и соответственно устраивая свою жизнь, он тем не менее проявляет величайшую терпимость по отношению к тем, кто неспособен последовать его примеру, и советует им вступать в брак, ссылаясь как бы в оправдание на то, что «каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе» (1 Кор. 7, 7).

В признании того, что делают другие, он заходит так далеко, как только может. При этом он оказывается в состоянии из небольшого сделать многое. Как благодарен он бывает своим общинам за малейшее дружелюбие, которое они проявляют к нему! Если он обнаруживает у них даже малую толику того, что заслуживает похвалы, то обычно впадает в самую настоящую риторику, античных эпистолий.

Только что обращенные фессалоникийцы уже являются в его представлении образцами «для всех верующих в Македонии и Ахании». Весть об их вере распространилась повсеместно (1 Фесс. 1, 7—9). Павел даже не знает, как благодарить Бога за всю ту радость, какую он испытал, узнав о них (1 Фесс. 3, 9). О любви к ближнему, считает он, нет нужды писать им, ибо они сами «научены Богом любить друг друга» (1 Фесс. 4, 9).

Как благодарит он галатов за то, что они не презрели его за его физическую немощь, когда он в первый раз был у них! Как «Ангела Божия» приняли они его. Они, по его словам, готовы были «исторгнуть» очи свои, чтобы отдать их ему (Гал. 4, 13—15).

Коринфян, которых он сразу же вынужден был потребовать к ответу за раскол в общине и кое-какие другие дела, он прежде всего хвалит в начале первого Послания к ним за то, что они обогатились во Христе всем, «всяким словом и всяким познанием», так что свидетельство Христово утвердилось в них и они не имеют недостатка ни в каком даровании (1 Кор. 1, 5—7). Чтобы побудить их к надлежащим пожертвованиям в пользу Иерусалима, он убеждает их в необходимости быть впереди и в добротстве, как они впереди во всем остальном: в вере и слове, в познании и всяком усердии и в любви к нему, Павлу (2 Кор. 8, 7).

Даяния, которые филиппийцы присылали ему во время его заточения, приобретают в его глазах значение благовонного курения и благоугодной Богу жертвы (Фил. 4, 18).

В своих суждениях ап. Павел крайне мягок. То, что Епафродит доставил ему посланное филиппийцами воздаяние, а потом, тяжело заболев и едва выздоровев, пожелал вернуться домой, вместо того чтобы, как он должен был бы, остаться у него в услужении, он, приукрашивая, изображает так, будто сам хочет его поскорее отправить назад, потому что в его доме услышали о его болезни и, как полагает сам Епафродит, волнуются о нем (Фил. 2, 25—30). Он зара-

¹ См. с. 355—357.

нее возражает тем, кто мог бы порицать Епафродита за то, что он не выдержал у него.

Свое резкое Послание к Коринфянам, которое он писал со слезами, стремясь побудить их избавиться от строптивца, подстрекавшего их против него, он уже после того, как дело улажено, хочет послать им лишь для того, чтобы показать, с какой любовью и привязанностью относится к ним, и чтобы проверить, во всем ли они согласны. Он просит, чтобы они как можно скорее снова проявили милость к тому человеку, дабы сатана не смог извлечь никакой выгоды из разлада, возникшего между ним, апостолом, и его общиной (2 Кор. 2, 4—11). Он не торжествует по поводу того, что они вынуждены ему подчиниться, а хвалит и утешает их: «По всему вы показали себя чистыми в этом деле» (2 Кор. 7, 11).

Однако, когда речь идет о конкретных делах, он может быть и неуступчивым. Так как во время первой миссионерской поездки в Памфилию Иоанн — «прозванный Марком» — бросил его с Варнавой и все дело благовествования на произвол судьбы (Деян. 13, 13), он отказывается взять его опять в качестве сопровождающего и во вторую поездку, а потому даже расстается с Варнавой, пожелавшим, чтобы этот его родственник снова их сопровождал. В другом случае ап. Павел, движимый интересами истины Евангелия, противостоит также «апостолам и пресвитерам в Иерусалиме».

Но упорство не в его характере. К этому ему приходится себя принуждать. Его миролюбие заставляет его проявлять уступчивость, опасную для его авторитета. В Коринфе он слывет человеком, который в своих Посланиях способен употреблять громкие слова, но в устных дискуссиях пасует (2 Кор. 10, 1; 10, 10—11). По тому, как служит он своему делу, можно заметить, что он по натуре своей не боец и что таковым его делают лишь обстоятельства. Так, в иных случаях он может вспылить и ожесточиться. Коринфян, считающих, что ему не хватает мужества устно полемизировать с ними, он спрашивает, с чем он должен был бы прийти к ним — с жезлом повелевающим или с любовью и духом кротости (1 Кор. 4, 21), и он предрекает им, что говорящий его устами Христос предстанет им не слабым, но сильным (2 Кор. 13, 3—4). И все же у него постоянно прорываются наружу кротость и мягкосердечие. Какими удивительно яркими красками рисует он в конце второго Послания к Коринфянам то душевное состояние, в котором он хотел бы видеть их при следующей встрече с ними, и с какой сердечностью закликает он их делать со своей стороны все ради мира!

2 Кор. 13, 7—10: «Молим Бога, чтобы вы не делали никакого зла, не для того, чтобы нам показаться, чем должны быть; но чтобы вы делали добро, хотя бы мы казались и не тем, чем должны быть. Ибо мы не сильны против истины, но сильны за истину. Мы радуемся, когда мы немощны, а вы сильны; о сем-то и молимся, о вашем совершенстве. Для того я и пишу сие в отсутствие, чтобы в присутствии не употребить строгости по власти, данной мне Господом к созиданию, а не к разорению».

Из гонителя христиан любовь Христова сделала ап. Павла кротким человеком, вступающим в борьбу лишь вопреки внутреннему сопротивлению, всегда остающимся благородным и не знающим, что такое строптивость, нетерпимость и обидчивость. В разгар самой страстной полемики он способен вдруг дать заговорить сердцу и любви Христовой.

1 Кор. 4, 14—15: «Не к постыжению вашему пишу сие, но вразумляю вас, как возлюбленных детей моих. Ибо хотя у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов».

2 Кор. 7, 2—4: «Вместите нас: мы никого не обидели, никому не повредили, ни от кого не искали корысти. Не в осуждение говорю; ибо я прежде сказал, что вы в сердцах наших, так чтобы

вместе и умереть и жить. Я много надеюсь на вас, много хвалюсь вами; я исполнен утешением, преизобильную радостью, при всей скорби нашей».

Гал. 4, 19—20: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос! Хотел бы я теперь быть у вас и изменить голос мой, потому что я в недоумении о вас».

Был ли уже гонитель христиан Савл, в сущности, скромным человеком, что нередко сочетается в людях, или же он утратил присущую ему природную уверенность в себе под воздействием любви Христовой? Как бы то ни было, он в любом случае предстает не как уверенный в себе или тем более самоуверенный, а скорее как робкий и нерешительный человек.

1 Кор. 2, 3: «И был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете».

Он опасается, что его могут упрекать в злоупотреблениях при сборе даров и приношений в пользу Иерусалима, если посланный им Тит будет собирать пожертвования в одиночку. Поэтому он отправляет вместе с ним в Коринф в качестве доверенного церковью еще одного повсеместно уважаемого верующего. Этот брат еще раньше был официально назначен сопровождать ап. Павла при сборе пожертвований (2 Кор. 8, 16—22).

2 Кор. 8, 20—21: «Остерегаясь, чтобы нам не подвергнуться от кого нареканию при таком обилии приношений, вверяемых нашему служению; ибо мы стараемся о добром не только пред Господом, но и пред людьми».

Насколько осторожен Павел в выборе слов в посвященных предуведомлению о сборе пожертвований строках (2 Кор. 8, 1—15), чтобы это не выглядело так, будто он хочет повелевать и торопить! И как старательно облакает он эти осторожные слова в одежды признательности и похвалы!

2 Кор. 8, 8: «Говорю это не в виде повеления, но усердием других испытываю искренность и вашей любви». — 2 Кор. 8, 10: «Я даю на это совет: ибо это полезно вам, которые не только начали делать сие, но и желали того еще с прошедшего года».

А каким покорным подает он себя в Послании к Римлянам! Он прямо-таки извиняется за то, что позволяет себе писать об общине, вера которой возвещается во всем мире (Рим. 1, 8), так, будто она нуждается в его мудрости.

Рим. 15, 14: «И сам я уверен о вас, братья мои, что и вы полны благодати, исполнены всякого познания и можете наставлять друг друга».

Таким образом, по природе своей, а также потому, что он хочет быть служителем Божиим, ап. Павел не старается обеспечивать подобающее ему почтение с помощью хорошо продуманного и целенаправленного поведения на людях. Внешне-техническую сторону обращения с людьми он оставляет без внимания. Он не стремится действовать расчетливо, а склонен доверять лишь духовной силе, исходящей от него. Объяснением его поведения могут служить два его высказывания: одно — обращенное к возгордившимся коринфянам — о том, что Царство Божие не в слове, а в силе (1 Кор. 4, 20), и другое — о том, что мы хотя во плоти, но не по плоти воинствуем (2 Кор. 10, 3).

За этой смиренностью стоит огромное чувство собственного достоинства. Апостол Павел движим мыслью о том, что к своим деяниям во имя Христа он

призван Богом и что в его мышлении, речах и действиях выражается Дух Христов. Поэтому слова смирения и покорности могут у него неожиданно смениться словами, полными уверенности в себе и проникнутыми высочайшей гордостью. Но эта уверенность не переходит в гордыню, даже если его слова иногда и могут быть окрашены ею. За ними кроется не сознание своей силы, а сознание огромной ответственности.

Если бы его право как апостола поучать не было поставлено под сомнение и если бы не шла речь о сохранении должного ему авторитета, чтобы он мог противостоять пагубному учению о необходимости Закона и обрезания, то он воздержался бы от проявлений своей гордости. Однако он вынужден говорить о себе и самого себя «восхвалять». В зависимости от обстоятельств он делает это либо с глубокой серьезностью, либо же с величавой иронией. Последние четыре главы его второго Послания к Коринфянам — непрерывное самовосхваление.

Гал. 1, 1: «Павел, Апостол, избранный не человеками и не чрез человека, но Иисусом Христом и Богом Отцем».

1 Кор. 15, 9—10: «Ибо я наименьший из Апостолов и недостоин назваться Апостолом, потому что гнал церковь Божию. Но благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился; не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною».

2 Кор. 11, 16: «Еще скажу, не почти кто-нибудь меня неразумным; а если не так, то примите меня, хотя как неразумного, чтобы и мне сколько-нибудь похвалиться». — 2 Кор. 12, 11—13: «Я дошел до неразумия, хвалясь: вы меня к сему принудили. Вам бы надлежало хвалить меня, ибо у меня ни в чем нет недостатка против высших Апостолов, хотя я и ничто: признаки Апостола оказались перед вами всяким терпением, знаменами, чудесами и силами. Ибо чего у вас недостает пред прочими церквами, разве только того, что сам я не был вам в тягость? Простите мне такую вину».

2 Кор. 10, 8: «Ибо если бы я и более стал хвалиться нашею властью, которую Господь дал нам к созиданию, а не к расстройству вашему, то не остался бы в стыде».

1 Кор. 3, 9: «Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение».

2 Кор. 2, 14—15: «Но благодарение Богу, Который всегда дает нам торжествовать во Христе и благоухание познания о Себе распространяет нами во всяком месте. Ибо мы Христово благоухание Богу в спасаемых и в погибающих». — 2 Кор. 2, 17: «Ибо мы... проповедуем искренно, как от Бога, пред Богом, во Христе».

2 Кор. 3, 4—6: «Такую уверенность мы имеем в Боге чрез Христа, не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога: Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа».

2 Кор. 10, 1: «Я же, Павел, который лично между вами скромнее, а заочно против вас отважен, убеждаю вас кротостью и снисхождением Христовым».

2 Кор. 10, 17—18: «Хвалящийся хвалится о Господе. Ибо не тот достоин, кто сам себя хвалит, но кого хвалит Господь».

В конечном счете сила самоосознания ап. Павла зиждется на величии переносимого им страдания. То, что он, служа Христу, должен вынести больше всех других, сообщает ему уверенность в том, что он и стоит ближе к Христу, чем все другие. Так как он особым образом переживает саму по себе смерть Христа, то вправе питать и убеждение в том, что в особой степени может считать себя также носителем Его Духа и Его силы. Поэтому его слабость и бессилие являются в его собственном восприятии предметом его высшей гордости¹.

2 Кор. 11, 30: «Если должно (мне) хвалиться, то буду хвалиться немощью моею».

¹ О взаимосвязи между страданием и самосознанием у Павла см. также с. 341.

2 Кор. 12, 9: «И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова».

То, что Павел зачастую говорит о себе во множественном числе, пожалуй, не имеет ничего общего с гордыней и самовосхвалением. Возможно, он приобрел к такой форме выражения в результате того, что в глазах общин его спутники, которых постоянно видели вокруг него, представляли участвующими в разговорах и в написании посланий. В античной литературе также встречается индивидуальное употребление множественного числа.

Есть поистине нечто метафизическое в той уверенности, с которой Павел утверждает свое духовное присутствие среди верующих Коринфа, когда их от имени Господа Иисуса собрали для того, чтобы судить человека, который взял в жены вдову своего отца. Здесь возникает почти полная иллюзия того, что его дух как нисшедшая к ним форма явления Духа Христова действительно навязывает им решение, как бы идущее от Христа.

1 Кор. 5, 3—5: «А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас: сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа»¹.

Неприемлемым для нашего современного восприятия способом ап. Павел во многих местах преподносит самого себя в качестве примера нравственного поведения. Но тот дух, которым движим он при этом, исключает всякую мысль о каком-то его самопревознесении. Ощущая потребность утверждать своим поведением бытие во Христе, чистоту, миролюбие и смирение Духа Христова, он просит тех, кому принес благою весть, стремиться к этому так же, как стремится и он, и чувствует себя счастливым, когда замечает у них такое рвение. Как имеющий на это право, он представляет себя им образцом самоотвержения, проявляемого в подражание примеру, который подал Иисус Своим приходом в мир и Своею смертью.

1 Фесс. 1, 6: «И вы сделали подражателями нам и Господу, принявши слово при многих скорбях с радостью Духа Святого».

1 Кор. 4, 16—17: «Посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу. Для сего я послал к вам Тимофея, моего возлюбленного и верного в Господе сына, который напомнит вам о путях моих во Христе Иисусе, как я учу везде во всякой церкви».

1 Кор. 10, 33—11, 1: «Так как и я угождаю всем во всем, ища не своей пользы, но пользы многих, чтобы они спаслись. Будьте подражателями мне, как я Христу».

Фил. 3, 17: «Подражайте, братья, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеет в нас».

Фил. 4, 9: «Чему вы научились, что приняли и слышали и видели во мне, то исполняйте, — и Бог мира будет с вами».

Когда же ап. Павел не считает своим долгом навязывать свою проникающую волю другим, его самосознание не позволяет ему подчинять себе других. Ему известно, что у него есть право повелевать, поскольку он в своем знании и в своем самоотвержении выше других. Но он хочет властвовать духом крото-

¹ Выражение «день Господа нашего Иисуса Христа» может подразумевать только Второе пришествие Его. Следовательно, предполагается, что грешника, о котором идет речь, ждет милость Божия, в день свершения Суда Мессией и он войдет в Царство Божие. Предание его сатане может означать лишь то, что грешник предается тому на муки. В телесных муках, которые он при этом претерпевает, он должен искупить свое прегрешение. Как, однако, связать это с тем, что именно проявляющие величайшую преданность Христу, тоже должны претерпевать страдания, причиняемые сатаной, как, собственно, и происходит с самим ап. Павлом?

сти и мира. Поэтому он опасается повелений, заменяя их, где это возможно, советами и просьбами. Подтверждением этому служат его суждения о браке и безбрачии (1 Кор. 7) и о пожертвованиях для иудейских церквей (2 Кор. 8—9). Удивительнейшим памятником этого такта во Христе является Послание к Филимону, в котором во всей своей неповторимой величавости проступает обаяние личности Павла. Апостол Павел возвращает Филимону его беглого раба Онисима, которого во время его пребывания в тюрьме он обращает в свою веру¹. Будучи апостолом, которому сам Филимон обязан обращением в христианскую веру, он имеет право предписать хозяину помиловать своего провинившегося раба. Но он предпочитает просить его об этом.

Филим. 1, 8—12: «Посему, имея великое во Христе дерзновение приказывать тебе, что должно, по любви лучше прошу, не иной кто, как я, Павел старец, а теперь и узник Иисуса Христа; прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил я в узах моих; он был некогда негоден для тебя, а теперь годен тебе и мне, я возвращаю его, ты же прими его, как мое сердце».

Апостол Павел охотно оставил бы Онисима послужить у себя, и он вправе это сделать, поскольку Филимон тоже был обращен им в новую веру, «и самим собою» должен ему, а следовательно, он взял бы себе лишь раба вместо его господина. Но он этого не делает, потому что приемлет лишь то, что ему предлагается от чистого сердца.

Филим. 1, 13—14: «Я хотел бы при себе удержать его, дабы он вместо тебя послужил мне в узах за благовествование; но без твоего согласия ничего не хотел сделать, чтобы доброе дело твое было не вынужденно, а добровольно».

Дабы Филимон смог проявить милость к своему беглому рабу, Павел изъявляет готовность возместить материальный ущерб, который был нанесен бегством Онисима (возможно, принимается в соображение и побудившая к бегству кража). При этом он патетически добавляет, что в этом, собственно, нет и необходимости, ибо Филимон обязан ему гораздо большим — высшим счастьем, обретенным благодаря обращению его Павлом в новую веру. Об этом долге, однако, он не хочет говорить, хотя и имеет право на это.

Филим. 1, 17—21: «Итак, если ты имеешь общение со мною, то прими его, как меня. Если же он чем обидел тебя или должен, считай это на мне. Я Павел написал моею рукою: я заплачу; не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен. Так, брат, дай мне воспользоваться от тебя в Господе; успокой мое сердце в Господе. Надеясь на послушание твое, я написал к тебе, зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю».

Последний тонкий ход. Апостол Павел надеется вскоре выйти на волю и... приписывает это молитве Филимона и бывших с ним верующих. Одновременно он поручает ему (это единственное прямо высказанное распоряжение!) подготовить помещение к его освобождению из темницы.

Филим. 1, 22: «А вместе приготовь для меня и помещение: ибо надеюсь, что по молитвам вашим я буду дарован вам».

Даже если бы от всего написанного ап. Павлом до нас ничего больше не

¹ О побегах рабов говорит Иисус сын Сирахов в своих поучениях, написанных около 180 года до Р. Х. Сир. 30, 39—40: «Если у тебя есть раб, обращай с ним как с братом по крови и не неистовствуй. Ведь если ты будешь обращаться с ним дурно и он убежит от тебя, каким путем ты его себе вернешь?»

Об отношении ап. Павла к рабству см. с. 361—363.

дошло, кроме этих нескольких строк, адресованных Филимону, то и тогда мы уже многое знали бы о нем.

Апостол Павел — единственный человек эпохи раннего христианства, которого мы действительно знаем. И он человек удивительно глубокий.

Хотя он живет ожиданием конца света и ощущением того, что все земное утрачивает свое значение и свое право на существование, он из-за этого не превращается в аскета-фанатика. На место внешнего освобождения от вещей и дел мирских у него приходит внутренняя свобода от них. Словно в предчувствии того, что христианству суждено будет примириться с дальнейшим существованием природного мира, он в своей духовности приходит именно к такому восприятию земного, в котором христианство должно будет при этом утверждаться. Полностью живя в своем времени и мысля его категориями, он одновременно подготавливает будущее.

Утверждаясь через свою духовность в эсхатологии в качестве свободного человека, он не приносит ей в жертву своей непосредственной человечности, а углубляет ее в ней. С величайшей уверенностью и разумностью он во всем доходит до духовно существенного. Мистика умирения со Христом и воскресания с Ним естественнейшим образом трансформируется у него в живую этику. У него полностью разрешена проблема соотношения между искуплением и этикой. Этика для него есть необходимое выражение уже совершившегося через бытие во Христе перенесения из земного мира в неземной. Она, следовательно, состоит в том, что человек полностью отдается во власть Духа Христова и, проникаясь им, становится человеком в более высоком смысле.

Через эсхатологическую мистику ап. Павел соотносит этику с личностью Христа и сообщает представлению о Духе этический характер. Отталкиваясь от своих эсхатологических представлений, он трактует этику как жизнь во Христе и тем самым создает действительную на все грядущие времена христианскую этику. Словом, через глубочайшее осмысление того, что обусловлено временем, он приходит к идее надвременной значимости.

Рука об руку с подвигом Павла как мыслителя идет его подвиг как человека. Как непосредственная и глубокая личность, он избегает абсолютного и неестественного идеала совершенства, видя совершенство лишь в полном взаимопроникновении духовного начала и природной действительности. Пока земной мир со всеми его данностями еще существует, надо действовать в нем в духе бытия не от мира сего, таким образом, чтобы уже в нем побеждали истина и м и р , — таков идеал этики, отдаваясь которому ап. Павел соприкасается с вечным и одновременно прочно стоит на почве действительности. Энтузиастическому пониманию добра он придает устремленность на целесообразное, не отнимая у него при этом ничего от его изначальности и силы.

Истинность его этики проступает через то, как он живет. Своими делами и страданиями он проявляет себя как человеческое существо, просветленное и ведомое Духом Христа к более глубокой человечности. Поставленный в условия, обязывавшие действовать публично и открыто, он осмеливается и в рамках такого действия поступать полностью в духе бытия не от мира сего и рассчитывает только на ту силу, которая дана ему через то, чем он внутренне стал, проникнувшись Духом Христа.

Как один из тех, кто поистине в Духе Христа мыслил, служил, действовал и властвовал над умами, он имеет право адресовать людям всех времен свой призыв: «Подражайте мне, как я Христу».

ХIII. Эллинизация мистики апостола Павла Игнатием Антиохийским и богословием апостола Иоанна

Апостол Павел не эллинизирует христианство, но подготавливает его эллинизацию.

Как это следует понимать?

Павел не заимствует никаких эллинистических представлений. Его мистика единения со Христом и его учение о таинствах целиком и полностью истекают из эсхатологических идей. Но в этой мистике и в связанной с нею концепции таинств христианская вера обретает такую форму, в которой она становится поддающейся эллинизации.

Чем больше мы углубляемся в проблему эллинизации христианства, тем более поразительным предстает то, что в течение считанных десятилетий произошло с христианской верой. Что общего между спиритуалистически ориентированным греческим мышлением, постоянно подвижным — при всей своей жажде бессмертия — потребностью в логике, и иудейским ожиданием надмирного Царства и его Владыки? Как может Иисус, претендент на этот престол, выступать Спасителем в представлениях эллинистической религиозности, при этом именно в то время, когда он ввиду явной анахроничности идеи такого ожидания должен был утратить всякое значение?

Раннехристианская вера как таковая, то есть как вера в скорое наступление Царства Божия, в Иисуса-Мессию, в Его искупительную смерть, а с последующим воскресением и в спасительное воздействие крещения, как его понимала первохристианская община, эллинизации не поддается. Процесс исторического развития зарождавшегося христианства складывался, однако, таким образом, что вера в Иисуса и в искупление через таинства продолжала сохраняться даже и после того, как пошатнулась вера в скорое наступление Царства Божия, частью которой она была. Сама по себе часть, однако, может по-прежнему существовать только в том случае, если она станет неким новым целым со своей собственной жизнью. И то, что она смогла стать такой, какой реально стала, было делом ап. Павла.

Можно, вероятно, вполне обоснованно полагать, что вера в Иисуса Христа под давлением необходимости и под воздействием присутствующей в ней религиозной и этической силы смогла бы, после того как иссякло эсхатологическое ожидание, утвердиться в мире и без ап. Павла. Но то, что это происходит как нечто столь само собой разумеющееся, и особенно то, что эта долженствующая стать само собой разумеющейся вера оказывается в состоянии обрести логическое обоснование в греческом мышлении, восходит в своих истоках к трансформации, которую она претерпевает у ап. Павла. Павел связывает искупление, воспринимаемое им как наследие Царства Мессии, с личностью Иисуса Христа и делает это таким образом, что по мере все большего ослабления надежды на приход Мессии оно продолжает существовать для грядущих поколений просто как спасение через сопричастность Христу.

В раннехристианской вере спасение мыслилось связанным с Иисусом Христом лишь постольку, поскольку последний, являясь Владыкой Царства Божия, своей смертью сделал возможным отпущение грехов, необходимое для того, чтобы войти в это Царство. Таким образом, искупительная роль Иисуса полностью зависит от значимости эсхатологии и предстает обреченной разделить участь последней. Но у Павла связь искупления с Иисусом гораздо более тесна, хотя логически оно еще полностью предопределено эсхатологией. Из

веры в Христа возникает единение с ним. Тем самым искупление ставится в такую связь с личностью Иисуса Христа, при которой его сущность определяется им в гораздо большей степени, чем в раннехристианской вере. Вместе с тем у ап. Павла представление об искуплении выглядит уже не просто как уверенность в возможности обретения Царства Божия, а как воскресение ради него. Идея воскресения связывается с мыслью о единении со Христом и этим единением обосновывается. Тем самым в условиях, когда ожидание Царства Мессии отходит на задний план, вера в спасение через Христа получает возможность утвердиться в качестве веры в воскресение через Христа. Возвестив, что «мертвые во Христе» воскреснут уже при Втором пришествии Его (1 Фесс. 4, 16), ап. Павел — при том, что сам он все еще полностью остается во власти эсхатологических ожиданий, — становится отцом эллинизированной религии ниспосланного Христом бессмертия. Эту близящуюся эллинизацию он подготавливает также тем, что объясняет таинства идеей общности со Христом и таким путем увязывает их с ожиданием воскресения¹. Наряду с этим ап. Павел объясняет воздействие таинства спасения на грядущее Царство мистикой бытия во Христе, утверждая, что оно сообщает способность воскресения для участия уже в Царстве Мессии, а не только по исходе его. Тем самым он закладывает основу для восприятия Евхаристии как трапезы бессмертия — восприятия, получившего затем свое дальнейшее развитие у Игнатия Антиохийского.

Таким образом, в не поддающуюся эллинизации веру во Христа как дарителя мессианского Царства ап. Павел привносит выводимую из нее веру в воскресение через бытие во Христе. А такая вера в Мессию как дарителя воскресения и в таинства, обеспечивающих бытие во Христе и тем самым воскресение, уже может быть эллинизирована. В ней эллинизм черпает поддающуюся логическому обоснованию уверенность в бессмертии и представление о мистериях, которые надежным образом сообщают это бессмертие. Эсхатологическая мистика, следовательно, создает доступное эллинизации понимание происходящего через Христа искупления.

Эллинизация христианства совершается незаметно. Вера в Христа как дарителя воскресения складывается в эллинистической логике, не вступая в противоречие с эсхатологическим ожиданием, которое обволакивает ее подобно обреченной на увядание и отмирание оболочке. Но дело обстоит и не так, что эта вера начинает эллинизироваться лишь в тот момент, когда становится очевидным бессилие эсхатологических надежд. Малоазийское богословие на стыке I и II столетий и в начале II столетия по Р. Х. берет на себя труд эллинизации веры в воскресение через Христа, хотя ожидание Второго пришествия Иисуса, как показывают сохранившиеся свидетельства, еще имеет для нее большое значение.

В своем Послании к Ефессянам, написанном около 110 года по Р. Х., Игнатий настаивает на том, что «последние времена» (ἔσχατοι καιροί) уже наступили (Игн. к Еф. 11, 1)².

Для епископа Смирнского Поликарпа, примерно в то же время писавшего Послание к Филиппинцам, воскресение означает еще и единение со Христом для царствования вместе с Мессией в Его Царстве (Полик. к Фил. 5,2).

Папий, епископ Фригии, живший в середине II столетия по Р. Х., в своей вере настолько дви-

¹ См. с. 413 и сл.

² Откровение ап. Иоанна заканчивается словами: «ей, гряди скоро! аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22, 20). В написанном, видимо, в конце I века по Р. Х. Послании Варнавы говорится: «Близок день, когда для злых будет все потеряно; близок Господь и награда Его» (21, 3).

жим эсхатологией, что Евсевий Кесарийский (Ист. церкв. III, 39) позднее пренебрежительно относился к нему из-за его хилизма¹.

О том, что для Юстина, тесно связанного своим учением о Логосе с малоазийским богословием, ожидание Второго пришествия является еще в середине II века по Р. Х. живой частью христианского учения, свидетельствуют усилия, которые он прилагает в диалоге с Трифоном, стремясь убедить оппонента в том, что им обнаружено у иудейских пророков предсказание двукратно-го пришествия Христа (одно в ипостаси земной ничтожности и другое — во славе Мессии). О том, что значит для него эсхатология, свидетельствуют его слова, обращенные к Трифону: «Короткое время остается вам для вашего обращения, и если Христос предварит вас Своим пришествием, то напрасно будете каяться, напрасно плакать, ибо Он не услышит вас» (Диал. 28, 2).

Юстин — хилиаст. Он ожидает, что избранные будут тысячу лет жить со Христом в новом Иерусалиме. «А я и другие здравомыслящие во всем христиане знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль, Исаия и другие пророки» (Диал. 80, 5; см. также: Диал. 139, 4—5). В подкрепление своего учения о тысячелетнем Царстве Юстин ссылается на Откровение ап. Иоанна (Диал. 81, 4; Откр. 20, 4—6), не отдавая себе отчета в том, что, согласно этому последнему, в тысячелетнем Царстве его сопричастниками будут только избранные верующие во Христа, в то время как, согласно его собственным воззрениям, подобное же воскресение, а тем самым и причастие Царству будет доступно и тем, кто жил до Христа.

Насколько сильно еще эсхатологическое ожидание в малоазийской церкви и в середине II века по Р. Х., показывает возникновение монтанизма. Это зародившееся в Мизии энтузиастическое движение снова всерьез обращается к вере в непосредственную близость Царства в первохристианском духе.

О том, что промедление со Вторым пришествием Господа порождало сомнения относительно наступления мессианского Царства, нам известно уже из новозаветных Посланий. Так, Послание к Евреям призвано внушить верующим необходимость не отрекаться от надежды, а, напротив, держаться ее до конца (Евр. 6, 11—12; 10, 23; 10, 35; 12, 12—14).

Во втором Послании ап. Петра по адресу «наглых ругателей», утверждающих, что Второе пришествие Христа вообще не наступит, высказывается возражение, что понятие времени для Бога не совпадает с понятием времени для людей, ибо тысяча лет для Него, как один день. Если Бог медлит с пришествием Христа, то делает это по своему долготерпению, стремясь дать людям время для покаяния (2 Петр. 3, 4—9).

Согласно Посланию ап. Иуды, сомнение «ропотников» в грядущем искуплении из-за его промедления является как раз признаком того, что час его уже близок, ибо, по слову апостолов, «ругатели» должны появиться в «последнее время» (Иуд. 17—23).

Юстин тоже вынужден признать, что уже не все верующие живут в ожидании нового Иерусалима: «Впрочем, как я тебе говорил, есть многие из христиан с чистым и благочестивым настроением, которые не признают этого» (Диал. 80, 2). Фрагмент диалога, на который Юстин здесь ссылается, утрачен.

В общем, можно, пожалуй, предположить, что почти до середины II века по Р. Х. по крайней мере в малоазийской церкви, о которой мы узнаем от Игнатия, Поликарпа и Папия, эсхатологическая надежда была еще живым элементом христианской веры. То, что в евхаристических молитвах и в благодарственных молитвах после Евхаристии, известных нам по Дидахе (9 и 10), ожидание Царства и Второго пришествия Христа ежевоскресно провозглашалось с прежним пылом, вероятно, во многом содействовало тому, что ожидание это вопреки всем сомнениям, порожденным задержкой призываемых событий, по-прежнему не утратило значения для верующих.

Однако для объяснения эволюции христианской веры отнюдь не столь важно установить, в какой мере еще сохраняется в тот или иной данный момент

¹ Слова об удивительном плодородии виноградной лозы в мессианском Царстве приводятся Папием как принадлежащие Иисусу. См. об этом с. 296.

подлинно живое эсхатологическое ожидание. Эллинизация веры в ниспосылаемое со Христом воскресение неизбежно начинается гораздо раньше заметных колебаний эсхатологической надежды. Вера в наступление Царства Мессии — дело чистого ожидания. Напротив, уверенность в воскресении, даруемом людям общностью со Христом, есть нечто такое, что можно вывести логически. Следовательно, с этого логически обоснованного постулирования указанной уверенности начинается работа умозрительного подкрепления христианской надежды. Если уверенность в воскресении логически обоснована, то тем самым подтверждено и сопричастие мессианскому Царству.

И вопрос здесь не в том, как долго эсхатологическое ожидание еще будет сохранять свое значение, а в том, как долго оно еще будет столь значимо, чтобы определять собой логику веры в воскресение на основе единения со Христом. Такой подход имеет место только у ап. Павла. Только у него уверенность в воскресении для Царства Мессии обосновывается тем, что верующие уже умерли и воскресли со Христом, ибо воскресение Иисуса открывает счет мессианскому времени мира, то есть времени воскресенных, обретающих в вере сопричастие образу бытия воскресших при Его Втором пришествии. Для следующих за ап. Павлом приверженцев умозрительной веры это обоснование уверенности в воскресении оказывается уже невозможным. Их эсхатологическое ожидание, даже если оно в остальном еще столь же живо, уже не обладает температурой, необходимой для переплавки его в эсхатологическую мистику. Нужные условия наличествуют только тогда, когда воскресение Иисуса воспринимается верующими как начало воскресения смертных с той непосредственностью, которая способна убедить их в том, что они пребывают в состоянии перехода к бытию воскресших. Когда же верующие уже не сознают себя поколением, достигшим «последних веков» (1 Кор. 10, 11) и сподобившимся причаститься Царству Мессии, — превращение эсхатологического ожидания в эсхатологическую мистику соумирания и совоскрешенности со Христом более невозможно. И тогда воскресение через Христа, если оно утверждается не с опорой на формулы ап. Павла, должно истолковываться в русле новой, неэсхатологической логики. Но это неэсхатологическое обоснование с необходимостью носит эллинистический характер.

Утверждение Альбрехта Ричля о том, что раннехристианской вере не требовалось быть ни эсхатологической, ни эллинистической, ибо реально она была в самом себе определенным и самодостаточным мировоззрением, — это лишь констатация затруднительного положения, но именно опираясь на это утверждение, исследователи пытались решить все проблемы прежней истории догматики. На самом деле после Павла ситуация складывалась таким образом, что его учение о бытии во Христе и вытекающей отсюда вере в воскресение для Второго пришествия Мессии неизбежно должно было утратить силу своего воздействия без нового обоснования, почерпнутого в эллинистическом мышлении.

Обновителем мистики бытия во Христе в рамках соответствующей времени логики выступает Игнатий Антиохийский.

На стыке столетий, то есть спустя одно поколение после смерти ап. Павла, его идеи стали играть в малоазийской церкви определяющую роль. Об этом свидетельствуют Послания, которые Игнатий по пути в Рим, куда он направляется, чтобы принять мученичество во имя Христа, адресует Поликарпу, ефесянам, магнезийцам, траллийцам, римлянам, филладельфийцам и смирнянам, а также относящиеся к этому времени Послания Поликарпа к Филиппийцам. Уже римский епископ Климент в своем написанном около 90 года по Р. Х. Послании к Коринфянам выказывает знакомство с деятельностью Павла.

Он напоминает этой общине о том, что блаженный апостол Павел письменно обращался к ней, и обнаруживает при этом осведомленность о содержании его Посланий (1 Клим. 47); он употребляет формулу «во Христе»¹; он объявляет власти ниспосланными Богом, как это делает и Павел в Послании к Римлянам (1 Клим. 61).

Однако Игнатий и Поликарп в гораздо большей степени находятся под влиянием ап. Павла. Они живут его Посланиями.

В своем Послании к Ефесянам (Игн. к Еф. 18, 1) Игнатий соотносит вопрос «Где мудрец?» с первым Посланием к Коринфянам ап. Павла (1 Кор. 1, 20); в другом месте того же Послания (Игн. к Еф. 19, 1) он, намекая на 1 Кор. 2, 8, говорит о неведении князя века сего относительно смерти Иисуса; в Игн. к Маг. 10, 2 он, следуя 1 Кор. 5, 6—8, призывает удалить «худую закваску»; в Игн. к Смирн. 4, 2 он в соответствии с Фил. 4, 13 упоминает Христа как источник силы; в Игн. к Полик. 5, 1—2 он обсуждает проблему брака и безбрачия в духе суждений, содержащихся в 1 Кор. 7 и Еф. 5, 25—29.

В своем Послании к Филиппийцам (Полик. к Фил. 3, 2) Поликарп напоминает этой общине о Посланиях (!), которые писал им ап. Павел; со ссылкой на 1 Кор. 6, 2 он внушает им, что «святые будут судить мир», «как учит Павел» (Полик. к Фил. 11, 2).

И Игнатий, и Поликарп постоянно употребляют формулу «во Иисусе Христе». Игн. к Еф. 8, 2: «вы все делаете во Иисусе Христе». — Игн. к Еф. 10, 13: «пробывали во Иисусе Христе». — Игн. к Еф. 11, 1: «найтись нам в Христе Иисусе для истинной жизни». — Игн. к Маг. 6, 2: «любите друг друга во Иисусе Христе». — Игн. к Маг. 10, 2: «осолитесь в Нем (Иисусе Христе)». — Игн. к Маг. 12, 2: «Иисуса Христа имеете в себе». — Игн. к Трал. 13, 2: «укрепляйтесь во Христе Иисусе». — Игн. к Рим. 1, 1: «связанный во Христе». — Игн. к Рим. 2, 2: «Воспойте хвалебную песнь Отцу во Христе Иисусе». — Игн. к Филад. 5, 1: «в устах пребывающий во Христе». — Игн. к Филад. 10, 1: «по любви, которую имеете во Христе Иисусе». — Игн. к Филад. 10, 2: «блажен во Иисусе Христе». — Игн. к Филад. 11, 2: «прошены во Христе Иисусе». — Полик. к Фил. 1, 1: «срадовался вам в Господе нашем Иисусе Христе». — Полик. к Фил. 14, 1: «благоденствуйте в Господе Иисусе Христе».

Да и то, что Игнатий постоянно говорит о вере и любви как о единении, тоже становится понятным лишь в контексте представления ап. Павла о вере, действующей любовью (Гал. 5, 6).

Так и прямыми ссылками на ап. Павла, и реминисценциями языкового и содержательного характера Игнатий и Поликарп обнаруживают свою сильнейшую зависимость от него. Но в этих ссылках они, как ни странно, и серьезно ограничивают себя. Никогда они не приводят слов, характерных для мистической логики ап. Павла! Никогда они в своей аргументации не апеллируют к представлению о смерти и воскресении верующих со Христом!

Таким образом, Игнатий и Поликарп заимствуют у ап. Павла только общую формулу его мистики, но не подлинное ее содержание. И перед этой загадкой останавливались в нерешительности все ученые. Они не в состоянии были добиться ясности в вопросе об отношении Игнатия к ап. Павлу, поскольку оставались в неведении относительно самого Павла. Если предположить, что идеи ап. Павла несут некоторым образом эллинистический характер, то тогда отношение к ним Игнатия невозможно понять. Если же учесть, что они эсхатологически предопределены мыслимым только во времена Павла образом, то тогда находится естественное объяснение того, почему Игнатий не может их принять и, несмотря на свое знакомство с Посланиями ап. Павла, вынужден ограничиться частичным их заимствованием, усвоив в самом общем виде концепцию искупления как мистического переживания единения со Христом и приводя лишь ее формулу «во Христе». Эту позаимствованную в отрыве от содержания формулу он в соответствии с духом времени должен наполнить эллинистическим содержанием. И он осуществляет это при посредстве учения

¹ 1 Клим. 48: «праведность во Христе»; 1 Клим. 49: «любовь во Христе».

о соединении Духа и плоти, совершающемся через Церковь и через общность со Христом и дарующем воскресение верующим.

Поскольку и в мистике ап. Павла воскресение трактуется как действие Духа, учение Игнатия предстает как упрощение учения Павла, достигнутое изъятием представления о соумирании и совоскрешенности со Христом. И тогда можно понять, как может чувствовать себя Игнатий в качестве продолжателя учения ап. Павла, не отдавая себе отчета в том, что он заменил изначальную логику его мистики новой логикой.

Как бы там ни было, но представление о Духе и о существовании связи между обладанием Духом и воскресением в обоих случаях совершенно различно.

У ап. Павла верующий обладает Духом потому, что он умирает и воскресает со Христом; у Игнатия он обретает его как природный человек. Мысль о том, что в единении со Христом воскресение уже началось, вытесняется более простой идеей о том, что оно подготавливается Духом. Учение о том, что обладание Духом предопределяет воскресение, и есть, следовательно, тот занавес, за которым происходит трансформация эсхатологической мистики в мистику эллинистическую.

То, что у Игнатия речь идет не только об упрощении, но и об изменении учения ап. Павла, находит свое подтверждение в невозможности для него следовать Павлу в его противопоставлении плоти и Духа. У Павла воскресение подготавливается таким образом, что плоть через смерть и воскресение со Христом уничтожается, а Дух соединяется с телесностью души, делая ее способной при Втором пришествии Христа тотчас облачатся телом славы¹. Для Павла соединение Духа и плоти немыслимо. Игнатий, напротив, должен его утверждать. Перед лицом гностико-спиритуалистической концепции бессмертия как возвращения духовного к первооснове этого духовного ему приходится отстаивать веру в телесное воскресение в том виде, в каком христианство позаимствовало ее из позднеиудейской эсхатологии. Единственная возможность сделать телесное воскресение постижимым в рамках эллинистического мышления — это принять представление, в соответствии с которым плоть становится способной обрести нетленность через действие Духа². Другими словами, чтобы сохранить разделяемое также и ап. Павлом изначальное — эсхатологическо-христианское — представление о воскресении, Игнатий должен вопреки Павлу трактовать плоть как нечто поддающееся преобразению, а не как нечто преходящее и бренное, несущественное для воскресения. Это воззрение является для него настолько само собой разумеющимся, что он неосознанно выдает его за воззрение ап. Павла.

У Павла, таким образом, Дух соединяется с духовной индивидуальностью человека, у Игнатия — с его плотской телесностью.

Вкладывая свое эллинистическое представление о плоти и Духе в формулы мистики ап. Павла, Игнатий приходит к утверждениям, которые звучат как постулаты ап. Павла, но на деле в таком качестве немыслимы.

Игн. к Еф. 8, 2: «И то, что вы делаете по плоти у вас духовно, потому что вы все делаете во Иисусе Христе». — Игн. к Еф. 10, 3: «Пребывайте во Христе телесно и духовно». — Игн. к Трал. 8, 1: «Утвердите себя взаимно в вере, которая есть плоть Господа, и в любви, которая есть кровь Иисуса Христа».

Следовательно, эллинизация христианства Игнатием и малоазийским богословием состоит в том, что они перенимают у ап. Павла мистику бытия во Христе как адекватную формулировку христианского учения об искуплении, но

¹ О том, как представлял себе ап. Павел смерть и воскресение, см. с. 325—326.

² О трансформации позднеиудейско-христианского представления о телесном воскресении в эллинистическо-христианское см. с. 409.

объясняют ее, отталкиваясь не от эсхатологического представления о смерти и воскресении со Христом, а от эллинистической идеи единения плоти и Духа (Игн. к Маг. 13, 2: ἐνωσις σαραϊαῆ τε αἰὶ πνευματιᾶῆ).

Благодаря этому представлению о единении плоти и Духа становятся постижимыми: 1) соединение божественного и человеческого в личности Иисуса; 2) совершение через это искупления; 3) их опосредующее действие через таинства.

В личности Иисуса Христа Дух впервые соединяется с плотью. Тем самым создается ранее не осуществимая возможность того, что плоть воспримет в себя силы нетленности и станет способной к воскресению. Следовательно, спасительное деяние Иисуса Христа состоит для этого эллинистически мыслящего христианства в том, что он приходит в мир как воплощение единства духовного и телесного и тем самым основывает ведущее к воскресению избранных единение плоти и Духа. Игнатий, правда, говорит и об искупительном значении крестной смерти и воскресения. Однако смерть и воскресение Иисуса делают у него очевидным только искупление, природным образом данное в виде явления Иисуса Христа. У Павла смерть и воскресение Иисуса творят искупление потому, что здесь умирает будущий Мессия. Его смерть есть искупительная жертва для избранных и одновременно, поскольку она не властна над ним как над предсущим, как над будущим Мессией, она имеет следствием его воскресение и тем самым наступление времени воскресенных.

У Павла, следовательно, Иисус создает возможность воскресения тем, что приближает время воскресенных; у Игнатия он делает это, допуская пресуществление в своей личности прежде не имевшихся природных предпосылок воскресения. Различие достаточно глубоко. Внешне, однако, оба подхода сближает то, что и в том и в другом случае гарантом воскресения является Дух Иисуса.

Подобно тому как совершенно различно у них обоснование искупления, хотя Игнатий и считает, что он всего лишь повторяет мысли ап. Павла, неодинаково и их понимание опосредующей роли таинств. У Павла верующий переживает через таинства то же самое, что и Христос. Через их посредство Христос вступает в единение с ним для смерти и воскресения. Согласно упрощенной логике эллинистической мистики, он достигает тем самым того, что Дух соединяется с его плотским телом. Игнатий имеет то общее с ап. Павлом, что таинства творят у него то же самое искупление, какое истекает из мистики бытия во Христе.

В то время как у ап. Павла трапеза Господня находится в тени крещения, в эллинистической мистике Игнатия соотношение между ними, напротив, таково, что крещение в известной мере является лишь введением к причащению. Именно в Евхаристии находит свое выражение для Игнатия процесс перенесения и усвоения искупления. В хлебе и вине единство материального и духовного осуществляется так же, как и в телесности Иисуса. Они продолжают существование Спасителя в поддающейся усвоению форме¹.

Как и у ап. Павла, у Игнатия мистика бытия во Христе коренится в представлении о предсущей Церкви². Если у ап. Павла сообща пережитые избранными смерть и воскресение со Христом — результат предопределенного единения их друг с другом и с Ним, то у Игнатия это выступает как их причастность к воплощенному в личности Иисуса единству Духа и плоти. Только там, где

¹ О крещении и Евхаристии у Игнатия см. с. 408—411.

² Относительно представления о предсущей Церкви святых как зерне мистики ап. Павла см. с. 306—308; об обусловленности мистики единения плоти и Духа через представление о предсущей Церкви см. также с. 411.

появляется преобладающая Церковь, это возмещаемое Иисусом чудо искупления обнаруживает себя в таинствах.

Не всякая объявляющая себя христианской община принадлежит к истинной Церкви. Мы можем говорить о таковой только там, где поддержанием традиций учительства и следованием епископальной организации сохраняется связь с восходящей к Иисусу апостольской церковью и вера в чудо единения плоти и Духа.

Одной из предпосылок такой веры является правильное представление о личности Иисуса. Гностическо-докетическое учение допускает лишь внешнюю, преходящую (от крещения до смерти) связь Духа с плотским телом Иисуса. Соответственно для этого учения невозможно и предположение о воскресении плоти. В итоге эти лжеучителя приходят к выводу, что искупление состоит в возвращении духовного к первооснове этого духовного. Однако, согласно передаваемому апостолами учению, человек как таковой должен через бесмертие войти в славу Божию. Эта концепция искупления мыслима лишь тогда, когда предполагается, что соединение у Иисуса Духа с плотью было органичным и что оно продолжается. Только если Он от рождения Своего являл собой единство Духа и плоти и воскрес в непреходящем теле плоти, он может совершить истинное искупление, то есть предвозвестить плотски-телесное воскресение. Именно это имеет в виду Поликарп, когда говорит: «Всякий, кто не признает, что Иисус Христос пришел во плоти (ἐν σαραΐ ἐληλυθῆναι), есть антихрист» (Полик. к Фил. 7, 2). Поэтому и все, что говорится в Духе, следует признать не исходящим от Бога, если этот Дух не исповедует истинное понимание личности Иисуса.

1 Иоан. 4, 1—3: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти (ἐν σαραΐ ἐληλυθῆναι), есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире»¹.

Если у ап. Павла верующий отпадает от Христа из-за принятия Закона и обрезания (Гал. 5, 4), то в эллинистическом богословии это происходит из-за недостаточно ясного представления о соединении Духа с плотью в личности Иисуса. Эллинистическое богословие не вправе больше считать, что Иисус сам полагает через смерть и воскресение стать Мессией и что еще у ап. Павла он достигает этого лишь через смерть и воскресение. Пророческое понимание мессианства уходит своими корнями в эсхатологическое мышление и, подобно мистике ап. Павла, становится невозможным по мере того, как эсхатологическое мышление превращается просто в эсхатологическое ожидание.

Сущность Церкви как сферы, где осуществляется единение плоти и Духа, составляет любовь. Как для ап. Павла, так и для Игнатия любовь — метафизическая величина. В любви избранные связаны между собой и с Христом, а через Него и с Богом. В каком-то смысле, однако, и соединение Духа с материально-телесным, а равно и следующее из него возвышение плоти до непреходящего тоже суть проявления любви. Бытие во Христе становится у Игнатия бытием в любви.

Следовательно, Церковь у Игнатия — мистическое понятие, проистекающее из представления о предущей Церкви и из метафизической концепции любви. Эсхатологическое умозрение ап. Павла, касающееся Церкви, эллинизируется и получает дальнейшее развитие.

Как на промежуточную ступень между умозрительными рассуждениями ап. Павла и Игнатия

¹ Об этом критерии подлинности Духа см. также с. 350 и сл.

о Церкви можно указать на Послание к Ефессянам, где слова «и будут двое одна плоть» (Быт. 2, 24) воспринимаются как тайна, которую можно считать намеком на общность Христа с Церковью (Еф. 5, 31—32). Здесь любовь некоторым образом предпосылается как метафизическая величина. За тайной природного единства Христа с Церковью начинает вырисовываться тайна единения плоти и Духа.

Только в истинной Церкви происходит слияние Духа с плотью! Только в ней Дух соединяется с водой при крещении и с хлебом и вином при Евхаристии во имя достижения нетленности плоти верующих!

Игн. к Филад. 4: «Итак, старайтесь иметь *одну* евхаристию. Ибо *одна* плоть Господа нашего Иисуса Христа и *одна* чаша в единение Крови Его, *один* жертвенник, как и *один* епископ с пресвитерством и диаконами, сослужителями моими, дабы все, что делаете, делали вы о Боге».

Игн. к Смирн. 8, 1—2: «Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он предоставит это... Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви».

Игн. к Маг. 13, 2: «Повинуйтесь епископу и друг другу, как Иисус Христос повиновался по плоти Отцу, и апостолы Христу. Отцу и Духу, дабы единение было вместе телесное и духовное».

Изменение представления о бытии во Христе и отход на задний план эсхатологии имеет следствием то, что мистика Игнатия в отличие от мистики ап. Павла уже больше не является в столь исключительной степени мистикой бытия во Христе. В то время как у ап. Павла верующий до наступления вечного блаженства пребывает только во Христе, не пребывая одновременно и в Боге, у Игнатия уже проступает мысль о том, что бытие во Христе сообщает верующему бытие в Боге¹.

К представлению о возрождении Игнатий еще не пришел. Но место для такого представления уже имеется, так как концепция ап. Павла о новом состоянии как о предвосхищенном воскресении уже отринута².

Учение о Христе как о Логосе является для Игнатия уже чем-то знакомым. Он называет Христа Сыном Божиим, Который есть Его Логос, из молчания нисшедший, и Который во всем благоугодил Пославшему Его (Игн. к Маг. 8, 2). Но он развивает мистику бытия во Христе, не подчеркивая, что действующий в таинствах Дух идентичен Логосу или из него исходит. Этого он не делает, вероятно, так как находится еще под столь сильным влиянием ап. Павла, что придерживается того представления о Духе, которое характерно для последнего. Но, по сути дела, христианско-эллинистическое учение об искуплении не имеет ничего общего с учением о Логосе как Слове Божиим. Выводимая из мысли о единении плоти и Духа мистика единения со Христом представляет собой замкнутый в себе и самодостаточный круг идей, восходящих к эллинистическому толкованию мистики ап. Павла вне зависимости от идентификации Логоса с предсущим Мессией. То, что впоследствии с ней связывается представление о Христе как носителе Логоса, ничего в ней не меняет. Следовательно, столь активно отстаиваемая точка зрения, будто представление греческой церкви об искуплении выработано в недрах учения о Логосе, не соответствует реальности.

Следует заметить, что уже ап. Павел мог бы отождествить Христа с Логосом. Для того, кто, подобно ему, находится во власти идеи предсущего Христа в столь сильной степени, что распознает его в дарующей воду скале в пустыне, и чье представление о Духе таково, что Дух он считает спо-

¹ О проблеме бытия во Христе и бытия в Боге см. с. 245—253.

² Об отсутствии представления о возрождении в эсхатологической мистике и о наличии его в мистике эллинистической см. с. 251—253, 260—261, 279 и сл.

собным даровать и манну, и воду из скалы в пустыне, применение представления о Логосе к Христу и Духу само по себе является вполне возможной вещью. Путь к учению о Логосе пролегал через иудейское представление о действии Мудрости и Слова Божиего. Как легко было идти по нему, показывает Филон. И насколько близок к нему ап. Павел, видно из следующих его слов: «Один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы им» (1 Кор. 8, 6). Но он тем не менее не вступает на этот путь, ибо его мысль ориентирована эсхатологически. Как связать достоинство Христа и действие Духа с греческими представлениями, это его не интересует, ибо он занят единственно обоснованием того значения, какое имеют для искупления смерть и воскресение Иисуса как события, с которых начинаются сверхприродное время мира и воскресение из мертвых.

Только когда христианская вера перестает мыслить эсхатологически, ограничиваясь всего лишь эсхатологическими ожиданиями, для нее становится более или менее значимым представление о Логосе. То, что она может воспринять его, связано со становлением мистики единения плоти и Духа.

Юстин и Евангелие от Иоанна продолжают дело Игнатия, вводя эллинистическую мистику единения со Христом в учение об Иисусе Христе как носителе Логоса.

Вклад Юстина, насколько можно судить по сохранившимся полемическим и апологетическим писаниям его, незначителен. Его устремления направлены главным образом на доказательство того, что Логос заявлял о себе устами патриархов, пророков и греческих мудрецов и вообще был силой, через которую действовал в мире Бог, но что во всей своей полноте и законченной связи с человеческой личностью он проявился лишь во Христе.

Диал. 61, 1: «Как начало прежде всех тварей Бог родил из Себя Самого некоторую разумную силу, которая от Духа Святого называется также то славою Господа, то Сыном, то премудростию, то ангелом, то Богом, то Господом и Логосом... Ибо Он имеет все эти названия и от служения Своего воле Отческой и от рождения по воле Отца». (См. также: Диал. 113, 4—5.)

Мистика единения плоти и Духа у Юстина предполагается, но не излагается. С некоторой подробностью он касается лишь выводимых из нее таинств.

Крещение он определяет как омовение при возрождении и отпущении грехов.

Диал. 138, 2: «Христос, перворожденный всей твари, сделался также началом нового рода. возрожденного Им посредством воды и веры и дерева, содержащего таинства креста, подобно как Ной спасся на древе, плавая по водам с семейством своим».

1 Апол. 61: «Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водою во имя Бога-Отца и владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого... Так как мы не знаем первого своего рождения и по необходимости родились из влажного семени чрез взаимное совокупление родителей... то, чтобы не оставаться над чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания и чтобы получить нам отпущение прежних грехов, — в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего сущего и Владыки Бога... А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются духом те, которые познают это».

Данное ап. Павлом толкование крещения как умирания и воскресания со Христом Юстин в состоянии столь же мало разделять, как и Игнатий. Ему приходится объяснять его действием соединяющегося с водой Духа. Как он мыслит это себе более конкретно, мы не знаем.

В какой-то мере он придерживается мнения, что крещение своим действием обязано смерти Иисуса. Поэтому в Диал. 138, 2 он соотносит крестное

древо с водой. Сходный взгляд передают слова Игнатия о том, что Иисус Христос рожден и крещен для того, чтобы своим страданием очистить воду (Игн. к Еф. 18, 2).

В отношении Евхаристии Юстин высказывает предположение, что Логос соединяется с освященными благодарением первоначалами таким же образом, как с плотью и Кровью Христа-Логоса, ставшего телесным, и что эта еда и это питье, «преобразуясь» (ἅρτά μεταβολήν), питают плоть и кровь верующих (1 Апол. 66)¹.

Примечательно, что в диалоге с Трифоном Юстин ни разу не останавливается детально на значении Евхаристии, неизменно представляя ее лишь как истинную, угодную Богу жертву².

От ап. Павла Юстин ушел намного дальше, чем Игнатий. Формула «во Христе» у него уже не играет никакой роли.

О значении Церкви как сферы, в пределах которой может осуществляться единение Духа с плотью, он не говорит.

Таким образом, у Юстина можно встретить только фрагменты системы эллинизированного христианства, очерченной Игнатием. Отчасти это объясняется, по-видимому, тем, что мы знаем о его учении только по тем текстам, в которых он стремится разъяснить христианскую веру евреям как осуществление ветхозаветных пророчеств, а язычникам — как подлинную этическую философию. Каково его учение само по себе, мы не знаем. Но умозрительным мыслителем, равным по масштабу и самобытности Игнатию, он, как представляется, не был. При сопоставлении с этим последним он выглядит не вполне зрелым, причем странным образом трудно решить, был ли он еще предтечей или уже эпигоном.

Зато в удивительной завершенности эллинистическое учение об искуплении через единение со Христом предстает в Евангелии от Иоанна.

Литературная загадка этого текста неразрешима. Мы никогда не узнаем, кто его автор и как этому автору удалось сделать Иоанна, ученика Иисуса, свидетелем, подтверждающим истинность им написанного (Иоан. 21, 24). Ясно, однако, почему он пишет и почему Иисус у него так говорит и действует. Он хочет устами исторического Иисуса провозгласить мистическое учение об искуплении через бытие во Христе-Логосе.

Эллинистическая мистика бытия во Христе находится в таком же положении, как и эсхатологическая: в пользу своего учения об искуплении она не может ссылаться на проповедь исторического Иисуса. Поэтому-то Игнатий вынужден подкреплять свои мысли авторитетом ап. Павла, а Юстин — доказывать свои невероятнейшими чудесами из Ветхого Завета. Только в обосновании этики может помочь им Иисус.

Апостол Павел осмелился открыто представить свое знание выходящим за рамки того, что возведено Иисусом. Он жаждал, чтобы оно признавалось откровением, исходящим от преобразившегося Христа. Но такая ссылка на преобразившегося Христа была неосуществима даже в первохристианстве. Поскольку на авторитет исторического Иисуса опирались апостолы в Иерусалиме, ап. Павел не мог взять верх над ними. Эллинистическая мистика признает необходимость ссылки на благовестие Иисуса. Так как она не в состоянии привязать себя к его притчам и к его полемике с книжниками и тем не менее полагает себя поборницей истины об искуплении, ей приходится склониться к предположению о том, что преданию об Иисусе не хватает полноты. И вот некая круп-

¹ См. с. 409.

² См. Диал. 41, 1—3; 117, 1—3.

ная и неизвестная нам личность где-то в начале II столетия позволяет себе по смыслу заполнить имеющиеся пробелы, написав Евангелие, в котором Иисус выступает в качестве Христа-Логоса, Слова Божьего, благовествующего о спасении через переживаемое в единении с Ним действие Духа. Все, что этот безымянный автор сообщает сверх традиционного предания, он подает как весть одного из апостолов, вспоминающего о таинственных намеках в речах Христа, которые не были зафиксированы другими его учениками, не понявшими всей их глубины и значимости. Это намерение обнародовать не нашедшие отражения в иудейско-христианской традиции речи и дела Мессии Иисуса как носителя Логоса проводится в Евангелии от Иоанна с предельной продуманностью.

Возвещаемое Христом как Логосом искупление полностью совпадает с теми идеями, которые развивает в своих Посланиях Игнатий. Оно основывается на достижении бессмертия через бытие в том, кто несет это бессмертие.

Достижимое через бытие во Христе состояние воспринимается как возрождение.

Бытие во Христе есть в то же время и бытие в Боге. Христос-Логос молит Бога за тех, которые «в Нас» (Иоан. 17, 21), то есть в Нем и в Отце.

Определение этого нового состояния как возрождения и расширительное истолкование бытия во Христе как бытия в Боге образуют вместе то, что составляет фундаментальное различие между эллинистической и эсхатологической мистикой бытия во Христе.

Единение со Христом восходит к изначально предопределенной принадлежности Ему. Если в мистике Игнатия идея предопределения заявляет о себе лишь постольку, поскольку она содержится в представлении о предсущей Церкви, то автор Евангелия от Иоанна со всей решительностью берется за ее разработку. Он различает два вида людей. С одной стороны, это те, которые свыше и потому обладают способностью постигать благу весть носителя Логоса и через него обретать спасение, с другой стороны, те, которые в мире. Только о тех, которые даны Ему от Бога, поминает Христос-Логос в своей молитве. Напротив, он недвусмысленно отказывается молить о «всем мире» (Иоан. 17, 9).

Примечательно, что весь иудейский народ, за исключением считанных его представителей, рассматривается как враждебный Логосу. Христу у Иоанна неизвестна озабоченность судьбой Израиля, так волновавшая Иисуса и Павла. Иоанн просто констатирует, что иудеи, располагающие свидетельствами о нем, ослеплены настолько, что не находят в них того, что в них содержится (Иоан. 5, 45—47).

Направление мыслей в Евангелии от Иоанна такое же, как и у Юстина в диалоге с Трифоном. Оно отражает борьбу, в ходе которой христианство отделилось от иудейства, начавшего после разрушения Иерусалима отгораживаться от внешнего мира.

Для отношений того времени между иудейством и христианством характерны два события. Повелев в 62 году по Р. Х. накануне прибытия наместника Альбина, побить камнями Иакова Праведного, брата Господня, первосвященник Анания, согласно Иосифу Флавию (Иуд. древн. XX, 9), как раз среди верных Закону иудеев наживает себе врагов и в результате обвинений, выдвинутых ими против него перед Альбином и императором Агриппой, лишается своего сана.

Во время второй иудейской войны (132—135) Бар-Кохба, как сообщает в своей первой апологии Юстин (1 Апол. 31), велит обречь христиан на страшные пытки, если они не отрекутся от Иисуса Христа и не предадут его хуле и поношению.

Любовь в мистике Иоанна, как и в мистике Игнатия, есть таинственная сила, соединяющая избранных друг с другом и со Христом. Пребывать в любви — значит, согласно проповеди Христа-Логоса, не только предаться любви в эти-

ческом смысле, но и — в первую очередь — укрепляться в истинном единении избранных между собой и оставаться в таком же единении со Христом и с Богом (Иоан. 15, 9—10; 15, 12).

1 Иоан. 4, 7—8: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь».

Подобно тому как это имеет место у Павла и Игнатия, в Евангелии от Иоанна бытие во Христе тоже реализуется через таинства.

Правда, в наставлении Христа-Логоса встречаются высказывания, которые можно понимать так, будто спасение можно обрести просто через веру в Него.

Иоан. 3, 36: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную». — Иоан. 8, 51: «Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдает слово Мое, тот не увидит смерти вовек». — Иоан. 11, 25—26: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет; и всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек».

Однако в других местах Христос-Логос недвусмысленно намекает на крещение и Евхаристию и утверждает, что возрождение водой и Духом и употребление в качестве пищи и питья Плоти и Крови Сына Человеческого необходимы для достижения блаженства. Это включение таинств в проповедь об искупительной силе веры в Христа-Логоса составляет великую загадку поучений Иоаннова Христа.

Разгадка может состоять в том, что Христос-Логос добивается веры в Себя не только как веры в ставший плотью Логос, но и как веры в Того, Кто принес таинства. В Евангелии от Иоанна устами Иисуса провозглашается эллинистическая мистика искупления через бытие во Христе. Но эта мистика, как и мистика Игнатия и ап. Павла, к которой она восходит, носит сакраментальный характер. Следовательно, исповедующий ее Христос-Логос должен говорить также о крещении и Евхаристии как о необходимых для достижения блаженства ритуалах. Тем самым он провозглашает такую веру в Иисуса Христа, которая включает в себя и исходящую от Него веру в таинства.

Каким образом он это делает?

Согласно эллинистической мистике, действие таинств основывается на Духе, который соединяется с водой крещения и с первоначалами Евхаристии. Но Дух нисходит в мир только начиная с Троицы, то есть после смерти и воскресения Иисуса. В соответствии с этим представлением Христос-Логос может «учредить» крещение и Евхаристию только в том смысле, что Он постоянными намеками обращает внимание слушателей на то, что с водой и с трапезой произойдет нечто необходимое для искупления, как только Дух начнет после своего преобразования оказывать действие в мире. Таким образом, Иоаннов Христос предсказывает таинства как нечто такое, что Его слушатели вообще еще не в состоянии постигнуть и что им и не нужно постигать. И только когда однажды Дух озарит их, начав действовать в воде, хлебе и вине, они смогут понять, что Он имеет в виду.

Пока Христос-Логос пребывает на земле, вся сила Духа-Логоса сосредоточена в Нем и действует только непосредственно из Него. Он возвещает истину, творит полные значимости чудеса и проявляет свою животворящую силу, возвращая умершим природную жизнь. Однако после преобразования этот проявляющий свое действие в крещении и в Евхаристии Дух обретает способность сообщать людям жизнь непреходящую.

До тех пор пока Христос-Логос жив, Дух в нем подобен воде, текущей по

глубокому каналу, не орошая земли. После Его смерти Дух растекается в таинствах, словно вода по сети ручейков.

Теория о том, что при жизни Иисуса нет еще никакого Духа, проводится в Евангелии от Иоанна со всей строгостью. В своих прощальных высказываниях Иисус постоянно намекает своим ученикам на то, что после Его смерти Дух низойдет на них как утешитель и наставит их на путь истины. И тогда через Него они познают все то, что в Его речах оставалось для них темным и неясным. Если до этого Логос устами Иисуса будет в образах возвещать им будущее, то потом Дух сделает это будущее, заключенное в таинствах, постижимым, как настоящее. Выступающее в проповеди Христа-Логоса предвещание грядущего совершенного сознания остается загадочным до тех пор, пока не известно, что его содержание — проникновение в загадку таинств, которые тогда будут продолжать и завершать искупительное деяние Христа-Логоса. Где предвещается Дух, там одновременно подразумеваются таинства, а где открывается возможность таинств, там предполагается также и пришествие Духа.

Иоан. 7. 39: «ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен».

Иоан. 16, 7: «И лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам».

Иоан. 16, 12—13: «Еще много имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину».

Поскольку Дух есть не что иное, как Логос, но только отрешенный от исторического явления Иисуса Христа, Иисус определяет пришествие Духа и как Свое личное возвращение к верным Ему. Только когда Он снова является им в качестве Духа, начинается их бытие в Нем. Пока Он пребывает среди них как человеческая личность, они слышат Его речь, но не могут быть в Нем. Только после смерти Иисуса Христа наступает бытие в Нем. В этом эллинистическая мистика полностью совпадает с мистикой ап. Павла. В своих речах Христос-Логос нигде не упоминает о том, что Его ученики уже теперь пребывают в Нем, а только постоянно призывает их быть в Нем. Пока Он жив, они могут лишь верить в него. Его слова о «бытии в Нем», поскольку они относятся к чему-то предстоящему в будущем, в такой же мере загадочны для них, как и намеки на таинства. Иначе ведь и быть не может. Бытие во Христе в Евангелии от Иоанна, как и у ап. Павла, приходит к людям только через таинства. Следует обратить внимание на то, что Христос-Логос впервые говорит о «бытии в нем» в связи с «ядением» Плоти и «питием» Крови Сына Человеческого (Иоан. 6, 56), да и тогда лишь в контексте обещанного Им нисшествия Духа (Иоан. 14—17). Только через Дух и таинства бытие по воле Бога становится бытием во Христе и в Боге, чем гарантируется уверенность в воскресении.

Иоан. 6, 56: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем».

О том, что бытие во Христе начинается лишь с появлением Духа, со всей определенностью говорится и в первом Послании ап. Иоанна: «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаём из того, что Он дал нам от Духа Своего» (1 Иоан. 4, 13).

Сохранить представление о мистическом Теле Христовом в эллинистической мистике бытия во Христе нельзя. Насквозь проникнутое духом эсхатологии, он не поддается эллинизации¹. В результате бытие во Христе понимается в Евангелии от Иоанна исключительно как бытие в Духе, в то время как у

¹ О мистическом Теле Христовом см. с. 315—317.

Павла бытие в Духе выступает лишь формой проявления единения с мистическим Телом Христовым.

До того как Дух, исходящий от Носителя Логоса по его преобразению, начнет действовать в мире, существует только лишенное всякого значения крещение водой. В Евангелии от Иоанна недвусмысленно отмечается, что Иисус не крестил (Иоан. 4, 2).

На крещение водой, которое одновременно будет также крещением Духом, Иисус указывает — и словами, и делами — как на грядущее чудо искупления. В соответствии с первохристианскими методами доказательства пророчеств, известными нам по писаниям ап. Павла (1 Кор. 10, 1—12; Гал. 4, 21—31) и особенно по Юстинову Диалогу с Трифоном, значение для ожидаемого будущего имеют не только изречения, но и события. Следуя в русле этого образа мышления, Евангелие от Иоанна возвещает будущие таинства не только через слова, но и через чудеса Иисуса. Почти во всех чудесах, кроме тех, в которых они показывают Иисуса вообще Подателем воскресения, вода играет важную роль.

Мысль о том, что никакое рождение свыше и никакое приятие Духа не происходят без соучастия воды, Иисус развивает в разговоре с Никодимом.

Иоан. 3, 5: «истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие».

Именно воду для крещения имеет в виду Христос-Логос, когда говорит сарматянке, встретившейся Ему у колодца, о воде жизни, которую Он даст и которая станет в пьющем ее «источником воды, текущей в жизнь вечную» (Иоан. 4, 14).

На свадьбе в Кане Галилейской Он, сочтя Свое время наступившим, превращает воду в «каменных водоносах, стоящих по обычаю очищения Иудейского», в вино (Иоан. 2, 1—11).

Он исцеляет больного, который, лежа в купальне, называемой Вифезда (дом милосердия), ожидал, что кто-нибудь опустит его первым в воду «по возмущении» ее, когда она обретает целительные свойства. Своим упорным ожиданием больной символизирует надежду на поистине исцеляющую силу воды крещения, которая должна была излиться из Иерусалима. Помощь, нисшедшая к нему через Иисуса, предвещает, что эта надежда осуществится через Него.

Сразу же после чудесного насыщения голодных, предвозвещающего Евхаристию, Иисус идет по взволнованному сильным ветром морю (Иоан. 6, 16—21), являя этим, что вода послушна Духу-Логосу, который дышит где хочет, подобно ветру, дующему где хочет (Иоан. 3, 8).

Слепого от рождения Он излечивает в Иерусалиме Своей слюной, помазав ему глаза «брением из плюновения» и повелев затем умыться в купальне Силоам (Иоан. 9, 1—11). Упоминаемые Исаией «воды Силоама, текущие тихо» (Ис. 8, 5—6), которые изолются с Храмовой горы, олицетворяют собой, как и «возмущенная» вода купальни Вифезда, истинно исцеляющую воду крещения, придушую из Иерусалима по смерти Иисуса.

Но Христос-Логос не ограничивается тем, что словом и делом предрекает грядущее крещение. Он намекает также на то, каким образом вода через Его смерть обретет способность сообщать Дух, а тем самым и жизнь. Евангелие от Иоанна разъясняет слова Игнатия о том, что Христос своими страданиями очистил воду (Игн. к Еф. 18,2).

Загадка возникновения крещения из смерти Христа раскрывается в словах,

которые Христос-Логос произносит на празднике «поставления кущей» в Иерусалиме.

Иоан. 7, 31—39: «В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей; кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки водой живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него; ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен».

Здесь Иоаннов Иисус возвещает, что в Него должны верить — по слову Писания — не только как в Носителя Логоса, но и как в Творца крещения живой воды.

Из толкования, данного этому слову Писания евангелистом, следует, что упомянутая вода жизни появится лишь по смерти Иисуса, когда Дух сможет явить в ней свое действие.

Приведенное Иисусом слово Писания в Ветхом Завете не поддается отысканию. Правда, Иезекииль (Иез. 47, 1—12) говорит о чудодейственной воде, которая, истекая из храма в новом Иерусалиме, способна будет «сделать здоровыми» соленые волны Мертвого моря и питать корни удивительных деревьев, приносящих каждый месяц новые плоды, которые будут употребляемы в пищу святыми угодниками. К этим словам возвращается Откровение Иоанна, где «Сидящий на престоле» обещает дать жаждущему «даром от источника воды живой» (Откр. 21, 6; 22, 17) и где «чистая река воды жизни, светлая, как кристалл», исходит «от престола Бога и Агнца» (Откр. 22, 1—2). Однако о живой воде, истекающей из тела Мессии, нет речи ни у Иезекииля, ни где-либо еще. Утверждение, что в Евангелии от Иоанна цитируются слова из какого-то неизвестного нам апокрифического ветхозаветного текста, продиктовано всего лишь отсутствием других доказательств. Фактически же имеется в виду упомянутое место из Иезекииля, и дело лишь в том, что Христос-Логос позволяет Себе дать ему такую формулировку, которая раскрыла бы его истинную сущность. Храм в новом Иерусалиме, из которого должна истекать вода жизни, — это Он Сам. Эту же мысль Он высказывает иудеям, которые после очищения Им храма требуют от Него знамения, которое могло бы доказать, что Он имеет власть так поступать. Он велит им разрушить храм и вызывается в три дня вновь воздвигнуть его, причем Он, как разъясняет евангелист, подразумевает здесь «храм Тела Своего» и Свою смерть и воскресение (Иоан. 2, 18—22). Согласно учению о Логосе, подлинным храмом Бога, то есть обиталищем, где он действительно обретается, может быть только тело Христа-Логоса, подобно тому как, согласно Юстину, подлинной жертвой являются хлеб и вино Евхаристии, с которыми соединяется Дух. Таким образом, вода жизни, которая должна истечь из храма, — это, по истинному смыслу слов из книги пророка Иезекииля, вода крещения, берущая свое начало от Христа как Логоса после Его смерти и воскресения в Иерусалиме и оттуда растекающаяся по всему миру. Поэтому Христос-Логос утверждает, что Писание предрекает, как из Его чрева «потекут реки воды живой». Этим Он кладет конец буквальному, недуховному иудейскому толкованию обещанного чудодейственного источника в храме и приуготовляет верных Ему к чуду Своей смерти, в которой и исполнится Его обещание.

И действительно, при уколе копьем из Него — распятого и умершего на кресте — истекают кровь и вода, что поистине непостижимо, ибо из трупa (поскольку кровь в нем уже не находится под давлением) при нанесении ран, как известно, никакая жидкость больше не вытекает. Чудо выглядит еще более поразительным оттого, что из раны потекла не разжиженная кровь, а не смешавшиеся друг с другом кровь и вода (Иоан. 19, 34). Этому происшествию Евангелием от Иоанна придается такое значение, что считается нужным самым торжественным образом его засвидетельствовать.

Иоан. 19, 34—35: «Но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили».

От материального тела Носителя Логоса остаются на земле вода и кровь, но это такие вода и кровь, которые обладают способностью единения с Духом.

Тем самым возвещается, что существование Носителя Логоса по смерти Его продолжается на земле в воде крещения и в питье при Евхаристии. Таким образом, Носитель Логоса пришел в мир не только как личность, вновь возвращающаяся на небо, но и как вода и кровь, по-прежнему присутствующие в мире. Кроме того, миру остается и Его Дух. Верить в Иисуса Христа как Сына Божьего — значит одновременно жить в уверенности, что эта триада, оставшаяся после Него в мире, продолжает свое искупительное существование среди людей и сообщает им жизнь вечную. К этой открытой Духом истине и относятся слова о трех свидетелях из первого Послания Иоанна, слова, почерпающие свет в пророчестве Иисуса на празднике «поставления кущей» и в чуде, происшедшем при проколе копьем его мертвого тела, и со своей стороны проливающие свет на эти места Писания.

1 Иоан. 5, 5—8: «Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий? Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию (и Духом), не водою только, но водою и кровию; и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина. Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном».

Было бы совершенно ошибочно, исходя из слов об Иисусе Христе, «пришедшем водою», ассоциировать эту воду с обрядом крещения, который совершил над Ним Иоанн Предтеча. Ведь согласно Евангелию от Иоанна, крещение Иисуса не является для Него переживанием и событием Его прихода в мир, а служит только знаком для Крестителя, что он может потом провозгласить Его крещенным Святым Духом, то есть тем, от Кого ведет свое начало единение Духа и воды. Следовательно, приход Иисуса водой может истолковываться только под углом зрения его присутствия как Духа в воде крещения¹.

У синоптиков Матфея, Марка и Луки слова Крестителя о том Большем, который однажды будет крестить Святым Духом, остаются неисполненными, так как Иисус не крестил. Евангелие от Иоанна делает слова Крестителя истинными в том более глубоком смысле, что Иисус предстает способствующим Своей смертью и Своим преображением сошествию Духа в крещении.

Мысль ап. Павла о том, что крещение означает смерть и воскресение со Христом, Евангелие от Иоанна способно сохранить в столь же малой степени, как и Игнатий.

Евангелие от Иоанна объясняет также, каким образом крещение водой и Духом зародилось в христианской общине. Оно говорит, что апостолы с самого начала, еще при жизни Иисуса, подобно ученикам Крестителя, практиковали простое крещение водой (Иоан. 3, 22—26; 4, 1—2). Согласно евангелисту, крещение было обычным делом в кругу последователей Иисуса. Поэтому нет необходимости разъяснять, как вообще зародился в христианской общине обычай крещения, а нужно лишь раскрыть, как это практиковавшееся крещение простой водой трансформировалось в крещение водой и Духом. Крещение водой, одновременно ниспосылающее Дух, оказывается возможным только по смерти Иисуса, и к тому же совершается оно теми, кто наделен этим Духом. Следовательно, здесь имеются в виду апостолы.

Но каким иным способом сами эти апостолы могут воспринять Дух, кроме как через крещение водой и Духом? Аксиома Иоанновой мистики таинств, гласящая, что Дух передается не сам по себе, а только в соединении с водой, не до-

¹ Лишь в более позднее время христианское крещение стало выводиться из крещения Иисуса. По вопросу об обосновании христианского крещения крещением Иисуса см. с. 385.

пускает никаких исключений¹. Таким образом, апостолы как обладающие Духом могут крестить водой и Духом только в том случае, если они сами крещены Носителем Духа. И значит, они сами должны предварительно принять от Иисуса крещение водой и Духом. Таков истинный смысл идеи, заложенной в Евангелии от Иоанна.

Что означает замена в этом Евангелии описания Тайной вечери сценой омовения ног во время последней трапезы (Иоан. 13, 4—17)? Иисус Сам дает апостолам два объяснения Своих действий. Он истолковывает их как акт смирения, который они должны в дальнейшем повторять, и в то же время разъясняет это Петру как омовение, которым Он очищает их и передает им часть Самого Себя, — омовение, смысл которого они не в состоянии тут же постигнуть, но поймут лишь позже.

Иоан. 13, 7—8: «Иисус сказал ему в ответ: что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после. Петр говорит Ему: не умоешь ног моих вовек. Иисус отвечал ему: если не умою тебя, не имеешь части со Мною».

Каков же стоящий за моральным мистический смысл этого омовения ног ученикам? До сих пор интерпретаторы неверно определяли его, хотя слова о возможном лишь позже уразумении и очевидная последовательность учения Иоанна должны были бы навести их на верный след.

Омовение ног — это крещение апостолов Иисусом, то есть первый акт его. Поскольку Дух в единении с водой явится лишь по смерти и преображении Иисуса, Он не может передать этот Дух апостолам, пока живет среди них. В свою очередь и они не могут причаститься Духу, пока не крещены Носителем Духа, то есть Им, Иисусом. Единственный выход из этой дилеммы — крещение апостолов водой и Духом должно совершаться в два приема. В последний вечер своего земного бытия Иисус крестит их — путем омовения ног — водой. А после Своего воскресения он через дуновение передаст им Святой Дух.

Иоан. 20, 21—23: «Иисус же сказал им вторично: мир Вам! как послал меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул и говорит им: примите Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся».

Став таким путем носителями Духа, апостолы в свою очередь обретают способность совершать таинство крещения водой и Духом.

В тот момент, когда Иисус начинает «умывать ноги ученикам», они еще не осознают подлинного значения этого деяния. Когда же они затем обретают Дух, ведущий их к высшей истине, им становится ясно, что они должны были через руку Иисуса соприкоснуться воде, дабы тем «обрести часть с Ним».

Так, Евангелие от Иоанна занимается тем изначальным вопросом, которого богословы всех последующих времен благоразумно избегали, — вопросом о том, когда и как апостолы, начавшие совершать таинство христианского крещения, сами были по-христиански крещены. Евангелист решает этот вопрос в соответствии со своим учением о сущности крещения. Движимый этим учением, он вынужден отринуть предание о сошествии Святого Духа на Пятидесятницу. Он не может представить себе, чтобы апостолы запросто «исполнились Духа Святого», а тем более вместе со множеством других верующих (Деян. 2, 1—4).

Мышление в Евангелии от Иоанна уже церковно в том смысле, что в конечном счете возводит весь присутствующий среди верующих Дух к апостолам, воспринявшим его от Господа. Восприятием Духа они приготавливают себя

¹ Согласно слову Иисуса, обращенному к Никодиму (Иоан. 3, 5), любое возрождение есть рождение «от воды и Духа».

к исполнению апостольских обязанностей. Сообщив им Святой Дух, преображенный Христос посылает их в разные земли, как и Его послал Отец (Иоан. 20, 21), и наделяет их властью прощать или не прощать грехи (Иоан. 20, 23). В этом тоже очевидна корректировка синоптической традиции. Для автора Евангелия от Иоанна немислимо, чтобы апостолы еще при жизни Иисуса, не будучи требуемым образом просветлены Духом, могли обладать такими полномочиями.

Для ап. Павла введение обряда крещения водой и Духом и принятие христианского крещения не являются проблемами, нуждающимися для своего решения в исторических реконструкциях. У него все выглядит совершенно иначе, поскольку, по его представлению, восприятие Духа на основе умирания и воскресения со Христом происходит в обряде крещения. Сразу же по смерти и воскресении Иисуса совершаемое Его именем крещение во искупление грехов и для сопричастия Царству Мессии само по себе вызывает смерть и воскресение со Христом, откуда и проистекает обладание Духом. Вода никоим образом не является носителем Духа. И не требуется также, чтобы тот, кто совершает обряд крещения, был носителем Духа. Таким образом, у ап. Павла крещение водой на основе смерти и воскресения Иисуса также становится крещением водой и Духом, но осуществляется это последнее совсем иначе и гораздо более простым способом, чем тот, что приведен в соответствии с более поздними воззрениями, нашедшими свое логическое завершение в Евангелии от Иоанна.

По завершении омовения ног апостолы приуготованы к восприятию Духа. Поэтому Иисус начинает в оставшиеся Ему до задержания часы готовить их к тому таинственному, что им предстоит постичь. Он говорит им о сошествии Духа и о бытии в Нем и в Отце. Эти искупительные таинства ощущались в Его публичных проповедях отсветом далеких зарниц сквозь темные тучи.

Таким образом, омовение ног проливает свет на тот непонятный без него факт, что все предшествующие благовествования Иоаннова Христа являются лишь прологом к тому, что он возвещает между последней трапезой и пленением.

Чудесное кормление множества людей у моря Галилейского (Иоан. 6, 1—13)— это намек на будущую трапезу Евхаристии. Совершая чудо умножения числа хлебов, Иисус приготавливает хлебу ту роль, которую он должен будет играть в таинстве причастия. На берегу моря Галилейского хлеб точно так же выступает носителем чуда искупления, продлевающего существование Христа-Логоса, как вода и кровь в чуде излияния при уколе копьем.

Ссылки на будущий хлеб жизни содержатся во всех местах Евангелия, где идет речь о хлебе и о пшенице, из которой делается хлеб. Так проясняется темный разговор Иисуса с учениками у колодца Иаковлева. Ученики, вернувшиеся из города, где они купили пищу (Иоан. 4, 8), предлагают Ему земную еду (Иоан. 4, 31), как и самаритянка, хотевшая напоить Его земной водой. Подобно тому как ранее Он отказался от этой воды и начал говорить о подлинной воде жизни, «воде живой», так и теперь Он отвергает еду, предлагаемую учениками, чтобы предаться размышлениям об истинной пище, определенной для Него Отцом. В частности, Он говорит, что Его пища — «творить волю Пославшего» (Иоан. 4, 34). Затем Он неожиданно переходит к разговору о предстоящей жатве и возвещает ученикам, что грядет сбор урожая «в жизнь вечную», когда один будет сеющим, а другой — жнущим. Им предназначено жать то, что посеял Он.

Иоан. 4, 34—38: «Иисус говорит им: Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его. Не говорите ли вы, что еще четыре месяца, и наступит жатва? А Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве. Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут; ибо

в этом случае справедливо изречение: «один сеет, а другой жнет». Я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их».

Тщетно старались изо всех сил прежние толкователи раскрыть смысл этого параллелизма высказываний. Разгадка здесь возможна, только если принять во внимание, что Иисус в этих своих неясных речах стремится говорить о хлебе жизни, после того как ранее уже высказался о воде жизни. Он намекает своим ученикам на то, что Он не тот, кто принимает пищу, а Тот, Кто, согласно воле Божьей, Своей смертью творит пищу для жизни вечной¹. Ведь только на основе Его смерти и Его воскресения Дух может соединиться с хлебом и сделать его пищей бессмертия. Урожай, который даст ожидаемый хлеб жизни, произрастает из Его тела, отдаваемого Им земле в качестве посевного зерна. Сам Он, следовательно, до жатвы не доживет — доживут только его ученики. Собрав этот урожай, они обретут хлеб причастия в качестве дарующей им вечную жизнь плоти Его, Иисуса.

То обстоятельство, что это рассуждение Иоаннова Христа становится понятным, только если уже известно будущее, на которое Он намекает, Им самим не принимается во внимание. Его суждения не предназначены для постижения их — они призваны привлечь внимание к тому, что грядет.

По прибытии в Иерусалим Иисус говорит о пшеничном зерне, которое, умерев в земле, «принесет много плода».

Иоан. 12, 23—24: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому. Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода».

И здесь тоже имеется в виду не плод Его смерти вообще, а живой хлеб причастия, получаемый из урожая, который дает столь чудодейственно множащееся в смерти своей пшеничное зерно.

Сакраментальное столь сильно заявляет о себе в Иоанновой мистике единения со Христом, что в согласии с ней основное значение смерти Иисуса состоит в обретении таинств.

В разговоре о чудодейственной пище Иисус со всей определенностью провозглашает, что живая пища, истинная манна, произойдет из Его плоти, принесенной им в жертву миру. Поэтому Он называет хлеб Евхаристии Своей Плотью.

Иоан. 6, 47—50: «Истинно, истинно говорю вам, верующий в Меня имеет жизнь вечную. Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет».

Иоан. 6, 51: «Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира». — Иоан. 6, 53—56: «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день; ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем».

И здесь опять-таки намерение состоит не в том, чтобы быть понятным. Цель речи только одна: привлечь внимание к чуду, происшедшему некогда

¹ Следовательно, пища, которую Иисус называет своей (Иоан. 4, 32—34), — это не та пища, которая служит Ему для пропитания, как ошибочно полагают Его ученики, но пища для достижения бессмертия, возможного только после Его смерти. Воля Божия, претворение которой есть Его подлинная пища (Иоан. 4, 34), состоит в том, чтобы Он умер и своей смертью доставил пищу непреходящую, предлагаемую верующим в обряде причастия.

с хлебом. Для этого Иисусу приходится смириться с любым ропотом, порождаемым ею у толпы. Чтобы помочь тем, кто в Него уже уверовал, в преодолении этого ропота, Он внушает им, что то, что Он в столь загадочных выражениях и намеках предвещает, находится в связи с Его преображением и с сошествием Духа.

Иоан. 6. 61—63: «Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропшут на то, сказал им: это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде? Дух животворит, плоть не пользует нимало; слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь»¹.

Решение загадки с помощью ссылки на Дух, от которого единственно и исходит жизнь, состоит в том, что именно Дух соединяется с хлебом и вином причастия и преображает их в Плоть и Кровь Сына Человеческого, дарующие способность к воскресению. Рассуждения Юстина о пище и питье Евхаристии, которые превращаются в Плоть и Кровь ставшего Плотью Иисуса и питают, преображая их, плоть и кровь людей (1 Апол., 66), и представление Игнатия о единении плоти и духа (Игн. к Маг. 13, 2) и о хлебе Божьем, который есть Плоть Иисуса Христа (Игн. к Рим. 7, 3), — вот относящиеся к тому времени, (а потому единственно приемлемые) разъяснения роли Духа в учении о таинствах, содержащемся в Евангелии от Иоанна².

До такого понимания существа проблемы комментаторы не дошли и поныне. Интерпретация все еще сводится к тому, чтобы заставить Христа-Логоса говорить в современном спиритуалистическом тоне и истолковывать ссылки на Дух в том смысле, что в конечном итоге следует принимать в расчет лишь чисто духовную общность со Христом и считать сферу сакраментального всего лишь символом Духа. Все еще предпринимаются попытки истолковать слова о Плоти и Крови Сына Человеческого, приписав автору Евангелия от Иоанна стремление устами Иисуса выразить распространенную в некоторых кругах тогдашней церкви реалистическую концепцию таинства, чтобы в конечном счете — тоже устами Иисуса — противопоставить ей концепцию спиритуалистическую и растворить ее в этой последней. Импульс к подобным попыткам находят в обращении Иисуса к ученикам: «Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Иоан. 6, 63), выводя из него, что все предшествующее следует понимать как сугубо духовное. В действительности же Иоаннов Иисус упомянутой фразой хочет сказать лишь то, что его слова — продиктованное Духом знание об обретении жизни и ему приобщится любой верующий, причастившийся Духу.

Таким образом, говоря о Духе, который единственно только и может даровать жизнь, Христос-Логос не берет обратно ничего из того, что Он сказал прежде, а лишь объясняет, как случилось, что хлеб и вино причастия становятся Плотью и Кровью Сына Человеческого. Они, как говорится у Юстина, становятся таковыми, потому что Дух через смерть и воскресение Иисуса способен соединяться с этими первоначалами, образуя с ними такое единство, какое существует у Логоса с Плотью и Кровью Иисуса Христа. Они, следовательно, продолжают данное нам в личности Иисуса Христа искупительное единение Логоса как Духа с материей в доступной для восприятия верующими форме. Через них становится достижимым бессмертие плоти, даруемое миру в образе Иисуса.

Поскольку Дух, преображающий хлеб и вино в Плоть и Кровь Христа, обретает свое существование лишь через смерть и воскресение Иисуса, для Иоанна невозможна мысль о том, что Сам Иисус во время последней трапезы со Своими учениками преподнес хлеб и вино как Свое Тело и Свою Кровь. Та-

¹ Как явствует из последующего текста (Иоан. 6, 66—70), здесь имеются в виду не двенадцать апостолов, а ученики в более широком смысле.

² Об объявлении Юстином хлеба и вина Плотью и Кровью Христа см. с. 309—363; относительно представления Игнатия о слиянии плоти и Духа см. с. 454 и сл.

ким образом, отсутствие у ап. Иоанна описания Тайной вечери объясняется тем, что в соответствии с его концепцией таинств того, о чем рассказывают три первых евангелиста, не могло быть. Для него весть о последнем трапезовании Иисуса со своими учениками — это не подкрепленное реальными событиями предание, не имеющее значимости достоверного свидетельства.

Его убежденность в том, что речь здесь может идти всего лишь о некоем недоразумении, возникшем у иудеев, подкрепляется предположением синоптиков, что Иисус раздает хлеб и вино во время пасхальной трапезы. Мог ли Христос-Логос, во всем возвышающийся над иудейским Законом, устроить вместе со Своими учениками иудейскую трапезу? Представления ап. Павла о том, что Христос по плоти подвластен Закону и живет в соответствии с ним, для учения о Логосе больше не существует. Для этого учения Иисус Христос всем своим явлением отрицает недуховно понимаемый иудеями Закон и потому вообще не может исполнять предписываемые им обычаи. Это было бы непостижимым унижением для Него!

Как и у Юстина, в Евангелии от Иоанна все иудейское имеет значение лишь как указание на Христа как на Логос. Пасхальный агнец — это пророчество о Нем как об Агнце, искупающем грехи мира. Он выполняет это пророчество. Поэтому в Евангелии от Иоанна сообщение о том, что Иисус перед смертью устроил совместную с учениками пасхальную трапезу, вытесняется другим — вестью о том, что Он в день заклания пасхального агнца примет смерть на кресте (Иоан. 13, 1—2; 18, 28).

Мистика единения со Христом у ап. Павла не нуждается в полемике с преданием о делах и речах Иисуса Христа, она просто выступает наряду с ним как знание, проистекающее из откровения Духа. Напротив, эллинистическая мистика единения со Христом, утверждающая себя как истинное учение Иисуса, оказывается перед необходимостью выбора между той историей, которую она вынуждена для себя создавать, и той историей, которая представлена в предании. Поскольку для нее учение об искуплении через единение со Христом является истиной и от этой истины она не может отойти, она признает предание лишь в той мере, в какой оно созвучно с этим учением.

Павлова мистика идет против фактов природного мира, Иоаннова — против фактов истории.

Поскольку Христос как Логос осознает необходимость Своего прихода в мир и Своей смерти во имя того, чтобы положить начало сопричащению смертных к воскресению через таинства, Он дает понять своим слушателям, что они увидят еще большие дела, чем те, которые Он совершает в Своем земном бытии.

Иоан. 5, 20—21: «Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет».

Этими словами Иоаннов Христос намекает на воскрешение мертвых, которое Он как Дух совершит в таинствах. Ведь в Своем земном бытии Он совершает только чудо пробуждения умерших к природной жизни, чтобы показать этим Свою власть над смертью. Но как действующий через таинства Дух Он позволит великому множеству верующих причаститься вечной жизни.

Поскольку именно верующие исполняют обряды крещения и причащения, Иоаннов Христос осмеливается даже утверждать, что они сами через Его «уход к Отцу» (через что в мир нисходит Дух) совершат большие дела, чем Он, пребывающий среди них в образе человеческого Логоса.

Иоан. 14, 12: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит; потому что Я к Отцу Моему иду».

Таким образом, представление ап. Павла о том, что искупительное действие преображенного Христа несравнимо сильнее, чем таковое же действие Христа, во плоти сущего, присутствует и в эллинистической мистике бытия во Христе, но в этой последней судьба Христа после пребывания во плоти трактуется не так, как в эсхатологической. Объясняется это тем, что христианско-эллинистическое мировоззрение разграничивает природное и сверхприродное время мира иначе, чем эсхатологическое. В нем сверхприродное время начинается уже с явлением Христа-Логоса, а не как у Павла, лишь со смертью и воскресением Иисуса. Это выражается в том, что для Иоаннова учения не существует проблемы Закона, с которой имеет дело ап. Павел. Закон не отменяется единственно только через смерть и воскресение Иисуса, но утрачивает свое значение с момента явления Христа-Логоса, который не поставлен, как сказано у ап. Павла (Гал. 4, 4—5), под власть Закона для того, чтобы «искупить подзаконных», а с самого начала вместе со всеми Своими верными пребывает вне власти Закона, являющегося лишь пророчеством о Нем, Христе-Логосе.

С приходом Носителя Логоса начинаются искушение и Суд. Как сила, несущая бессмертие, Он вершит разделение между людьми: одним дарует жизнь, других предаёт смерти. Вершится этот Суд через таинства. Таким образом, Второе пришествие Христа как действующего через таинства Духа является уже пришествием Его для Суда. Евангелие от Иоанна намеренно заставляет Иисуса в Своих прощальных речах говорить таким образом, что Его слова могут быть истолкованы то как относящиеся к сошествию Духа, то как касающиеся конца света.

В какой мере в Евангелии от Иоанна еще наличествует живое эсхатологическое ожидание, определить трудно. Несомненно, в нем ощущается ожидание видимого пришествия Сына Человеческого и всеобщего воскресения для Суда.

Иоан. 5, 26—27: «Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе; и дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему: ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения».

Если принять во внимание, сколь живо еще эсхатологическое ожидание, вдруг заявляющее о себе в отдельных высказываниях и у Игнатия¹, и у Юстина², то нельзя не склониться к предположению и для учения Иоанна гораздо более сильно акцентированного эсхатологического обрамления, чем это можно себе представить на основании речений Христа-Логоса в Евангелии от Иоанна. Ибо эти последние призваны лишь объяснить, каким образом Христос-Логос приносит в мир жизнь вечную и ниспосылает ее верующим через возникающее в таинствах единение с Ним. Идущее рука об руку с этими представлениями и рассуждениями ожидание конца времен становится зримым в значительной мере лишь случайно.

Но каким бы живым оно ни было, оно все же несопоставимо с эсхатологическим ожиданием Павла, так как логика Иоанновой мистики бытия во Христе носит уже не эсхатологический, а эллинистический характер.

Таким образом, процесс эллинизации христианства сводится к тому, что малоазийское богословие на стыке I и II столетий по Р. Х. усваивает развивае-

¹ См. с. 448—451.

² См. с. 449.

мую ап. Павлом мистику искупления через единение со Христом как учение об искуплении через сопричастие Духу Христову в таинствах, перенося ее из мира эсхатологических в мир эллинистических представлений. Таким путем создается обрамленное эсхатологическим ожиданием, общепонятное и логичное эллинистическое учение о ниспосылаемом через Иисуса Христа и обретаемом в таинствах воскресении для жизни вечной, и это учение затем усваивает догматика греческой церкви.

Христианская вера не нуждается в заимствовании из окружающей эллинистическо-религиозной среды ее представлений, дабы через них прийти к мистике единения со Христом. Эту эволюцию она проделывает в рамках изначально первохристианских представлений богословской мысли ап. Павла. От эллинизма она заимствует только содержание этих представлений, чтобы постичь телесное воскрешение и путь, ведущий к нему через единение со Христом и через таинства в рамках греческой метафизики. Так она ставит себе на службу и учение о Логосе. С его помощью она трансформирует иудейское представление о Мессии в греческое представление о носителе вечной жизни.

Таким образом, отстаиваемая в истории догматики Адольфа Гарнака точка зрения, согласно которой на возникновение первых богословских построений христианства оказали влияние не религиозные идеи эллинистического Востока, а греческая философия, имеет под собой реальную почву.

Этот свой тезис Гарнак не смог провести последовательно, поскольку он, как и все его предшественники, не располагал удовлетворительной интерпретацией учения ап. Павла. Так, не было отвергнуто предположение, что в христианство Павла проникли религиозные представления греческого Востока. В последние десятилетия религиоведы попытались пробить брешь в этом пункте теории Гарнака. При этом они исходили из справедливого по сути соображения о том, что если бы христианство, сразу по своему возникновении пересаженное из иудейского мира в эллинистический, избежало влияния эллинистических мистериальных религий, то это ограничило бы с чудом. Как нечто само собой разумеющееся выведение мистики ап. Павла из эллинизма выглядело еще и потому, что она как единство с умершим и воскресшим Христом и как мистика таинств казалась родственной мистике греческих культов. Так начался штурм расположенного в столь уязвимой зоне форта.

Вера в победу, на которую уповало религиозно-историческое исследование, не позволила ему осознать странность положения, в котором оно находилось. Даже если предположить, что ему удалось овладеть упомянутым фортом, ему все же не приходилось даже помышлять о том, чтобы подчинить себе всю крепость или хотя бы прилегающие форты. Только применительно к ап. Павлу возможно было предполагать заимствование религиозных представлений из восточного эллинизма. У Игнатия, Юстина и вообще всех следующих за Павлом христианско-эллинистических мыслителей обнаруживается, что они взяли от эллинизма только формообразующие, но не содержательные элементы. Данное обстоятельство проявилось среди прочего и в том, что религиозно-историческое исследование оставило их в покое. Итак, дело свелось к тому, что пришлось предположить две последовавшие одна за другой эллинизации христианства: первую — у П а в л а , — обогатившую христианское вероучение новыми идеями и придавшую ему новую сущность, и вторую — у Игнатия и его последователей, — состоявшую лишь в том, что в ее рамках христианство предприняло попытку выразить свои идеи в логических категориях греческой философии. Итак, только на краткое время и в образе единственной личности христианство оказалось способным воспринять представления восточноэллинистических мистериальных религий. А эллинистические мыслители, которые в дальнейшем их отвергли, поторопились все же тотчас их освоить — поскольку они ведь уже были восприняты ап. Павлом — и вновь эллинизируют

вать, словно бы они еще не были эллинизированы! И тогда исследователям истории религии не остается ничего иного, как признать, что Игнатий, Юстин и создатели Иоаннова богословского учения были поражены слепотой.

Эсхатологическое истолкование мистики ап. Павла означает деблокирование осажденного форта и поражение Рейтценштейна в полемике с Гарнаком. Представление о том, что не восточноэллинистическая вера, а греческая философия оказала влияние на формирование христианской догматики, теперь уже больше не обнаруживает слабых мест.

Этим отнюдь не имеется в виду сказать, что идеи эллинистических мистериальных религий не оказали никакого влияния на христианство. Но, оказывая такое влияние, они в то решающее древнее время неизменно проявлялись лишь в частностях, практически никак не воздействуя на формирование основополагающих представлений о Христе и искуплении. Только в дальнейшем — наряду с готовой догмой — получают распространение многочисленные христианские представления и обычаи, берущие свое начало в эллинистической религиозности.

Таким образом, эсхатологическое истолкование мистики ап. Павла доказывает свою правильность не только тем, что объясняет его тексты гораздо более естественным образом, нежели это делалось прежде, и вносит ясность в отношение Павла к Иисусу и к христианству, но и тем также, что лишь оно делает понятным, почему Игнатий и малоазийское богословие не просто воспринимают и усваивают идеи ап. Павла, но и упрощают и видоизменяют их. Только через доказательство того, что мистика единения со Христом у Игнатия и Иоанна представляет собой эллинизированное учение Павла, полностью доказан эсхатологический характер этого последнего.

Насколько неясными остаются представления о связи между учением ап. Павла и эллинизированным христианством до тех пор, пока не возобладает указанная точка зрения, можно судить по тому, что в наше время параллельно сосуществуют самые различные мнения об отношении Иоанновой богословской концепции к богословию Павла.

Нельзя, конечно, отрицать, что олицетворяемая именами Фердинанда Христиана Баура и Генриха Юлиуса Хольцмана историко-критическая мысль XIX века выявила различие между идеями ап. Павла и ап. Иоанна, признав первые более ранними по времени, а вторые — зависимыми от них. Но указанные исследователи не смогли подвести под результаты своих изысканий прочный фундамент, так как считали учение ап. Павла отчасти эллинистическим, и потому, собственно, не в состоянии были определенно сказать, в чем состояли различия между обоими вероучениями. В результате достигнутый ими уровень постижения проблемы остался незакрепленным. Исследовательская мысль находила удовлетворение в том, чтобы раз за разом пытаться противопоставлять Иоанново учение учению Павла, а то и вообще выдвигать его на первый план, либо же стирать различия между ними. На какие отступления к старым представлениям она способна, показывает пример Адольфа Дейсмана, позволившего себе, словно бы Баура и Хольцмана никогда не существовало, выдвинуть тезис: «Убедительнейшими образцами истинного постижения мистики Павла являются, однако, Евангелие и Послания Иоанна»¹. С таким же успехом Бетховен мог бы считаться лучшим интерпретатором И. С. Баха.

Конец всем этим колебаниям кладет вывод о том, что Иоаннова мистика есть эллинизация мистики Павла. Тем самым дается ключ к объяснению сходства и различия между ними. Решение проблемы ап. Павла есть одновременно решение проблемы ап. Иоанна, равно как и вообще решение проблемы становления раннехристианской догматики.

¹ См.: Deißmann A. Paulus, 2 Aufl., 1925, S. 123.

Итак, значение ап. Павла для эллинизации христианства двояко. Его мистика делает эллинизацию возможной. Но она вдобавок подготавливает ее таким образом, что процесс этот протекает без заимствования чуждых эллинистических идей. В мистике единения со Христом христианская вера присутствует в поддающейся эллинизации форме. Одновременно ей присуща такая замкнутость, что она уже более неспособна вбирать в себя какие-то иные представления и эллинизируется в том смысле, что понимает и воспринимает себя в категориях греческой логики. То удивительное обстоятельство, что благовестие Иисуса при своем появлении в восточноэллинистическом мире оказывается в состоянии утвердиться вопреки присущим этому миру синкретическим тенденциям, является среди прочего и плодом усилий ап. Павла.

Как соотносятся между собой по своему содержанию мистика ап. Павла и эллинизированная мистика единения со Христом?

Вторая имеет перед первой то преимущество, что она более проста. В результате отказа от коренящейся в эсхатологии идеи смерти и воскресения со Христом она превратилась в непосредственно воспринятое греческой мыслью логически обоснованное учение об искупительном действии Духа Христова.

К этому еще добавляется, что она при всей своей простоте в высшей степени предрасположена к изменениям, что делает для нее возможным воплощение в формах мышления самых различных эпох. Спиритуалистически понимаемая, мистика ап. Иоанна доминирует в религиозном мышлении нового времени.

Тем не менее та первооснова, которая в силу своей укорененности в эсхатологии таит в себе нечто столь сложное и чужеродное, имеет все же большую ценность, чем все ее производные. В самом общем виде мистика ап. Павла превосходит мистику Игнатия и ап. Иоанна тем, что она выражает эмоциональный опыт незаурядной личности, тогда как мистическое учение Игнатия и ап. Иоанна представляет собой реализацию определенной теории. Мистике ап. Павла присуща непосредственность, которой недостает у других. Ее идеи увлекают, даже если ее логика остается чуждой. В этом сложном мистическом учении жизнь пульсирует сильнее, чем в двух других, более упрощенных.

Со всей очевидностью сказанное проявляется в том, что она богаче этическими моментами. Эта эсхатологическая мистика полностью преобразуется в этику жизни в единении со Христом. Для мистики Игнатия и ап. Иоанна это в такой мере не характерно. Эллинистическая мистика не проявляет столь непосредственного интереса к этическому, как мистика ап. Павла. Связь этики с метафизикой у нее такова, что в их взаимодействии доминирует метафизика. Конечно, и у ап. Павла любовь — метафизическая величина. Но ему тем не менее удастся дать своей этической личности полностью выразить себя на языке этики, дедуцируемой из мистики. Игнатий — пожалуй, самый крупный мыслитель и самая крупная личность послепавловского поколения — уже не способен на это в такой же степени. Хотя его мистика и является мистикой любви, его этика помещается в большей мере рядом с ней, а не внутри ее. Как бедны его Послания страстными нравственными призывами по сравнению с Посланиями ап. Павла! Да и в высказываниях Иоаннова Христа этика, проистекающая из метафизики любви, тоже звучит крайне приглушенно.

Дальнейшее развитие все больше показывает, сколько усилий прилагает греческое богословие для того, чтобы дать этике заявить о себе в метафизическом учении об искуплении. Оно превращается в чисто логическую спекуляцию о достижении бессмертия через действие Духа на материю. В сфере этики она обречена на простое повторение этических максим Иисуса, которые она к тому же еще и смешивает с греческой философской этикой. В итоге уделом хри-

стианско-эллинистической мистики бытия во Христе становится то, что этика в ней вынуждена прямо-таки бороться за свое существование.

Как и в этике, мистика ап. Павла превосходит мистику Игнатия и ап. Иоанна также в духовности. Коренится это превосходство в различии представлений о Духе. У Павла Дух Божий соединяется с человеческим духом, то есть с душевной сущностью человека, и воздействует через него. В мистике же Игнатия и ап. Иоанна он вступает в единение с материей человеческого существования и даже с материей как таковой. Этого, следовательно, требует эллинистическая логика, которая призвана объяснить телесное воскресение и сообщение его через таинства как действие Духа на плоть, потому что место позднеиудейско-эсхатологического представления о воскресении заняло эллинистическое. Материально-вещественная концепция Духа сменяет чисто духовную.

Этим различием в понимании сущности Духа объясняется и то, что в мистике ап. Павла сакраментальное проявляется иначе, чем в эллинизированной мистике, хотя и представлено в ней столь же сильно. Мистика ап. Павла сакраментальна, но она свободна от метафизики таинств. Как ни существенно, согласно ее теории, событие крещения, оно все же личностно-духовно, потому что воспринятый при этом Дух соединяется с душевной сущностью человека. В эллинизированной мистике осуществляющееся через таинства восприятие Духа является в большей мере событием, протекающим вне человеческой личности. В ней начинается выкристаллизовываться магически-сакраментальное, еще отсутствующее у ап. Павла, несмотря на его реалистическую концепцию воздействия крещения и Трапезы Господней.

Мистика ап. Павла оказывается богаче эллинистической мистики еще и благодаря той роли, которую играет в ней идея смерти и воскресения со Христом. Эта идея заставляет мистику единения со Христом гореть в этическом огне и сообщает концепции крещения и трапезы Господней ее глубинно-сокровенный смысл. Она превращает единение со Христом в нечто постоянно переживаемое и постоянно поверяемое. Так, преисполнено глубокого смысла то, что у Павла Дух вселяется в верующих через смерть и воскресение со Христом.

Отодвигая на задний план представление о смерти и воскресении со Христом, эллинизированная мистика отчасти лишает идею единства со Христом ее внутренней жизни.

Таким образом, упрощение, которое мистика единения со Христом претерпевает в процессе своей эллинизации, одновременно означает определенные издержки в сфере этических и духовных ценностей. С эллинизацией христианства начинается его обеднение.

Это обеднение дополнительно усиливается еще и тем, что эллинизация протекает в ходе борьбы с гнозисом. Чтобы противостоять этому врагу наилучшим образом, христианское вероучение стремится к максимально возможной простоте и замкнутости. Оно признает только те религиозные идеи, которые вписываются в систему антигностической направленности. Все прочие идеи, какими бы ценными они сами по себе ни были, означают для него угрозу. В результате христианство перестает затрагивать круг элементарных религиозных проблем, играющих немаловажную роль у ап. Павла и в религиозной рефлексии вообще, поскольку проблем этих уже коснулся аналитический дух гностицизма. Вместо того чтобы полемизировать с гностицизмом по этим проблемам, оно попросту отрицает их. За пределами предписанных для обороны позиций оно не связывается ни в какие бои.

От последствий этого обеднения, вызванного эллинизацией и борьбой против гнозиса, христианство не избавилось еще и по сей день.

XIV. Непреходящее значение мистики апостола Павла

Апостол Павел на все времена обеспечил права мысли в христианстве. Над верой, опирающейся на традицию, он возвышает проистекающее из Духа Христа познание. В нем живет безграничное и несокрушимое благоговение перед истиной. Он признает лишь ту несвободу, что внушается любовью, но не ту, что предписывается ученым авторитетом.

При этом он вовсе не революционер. Он отталкивается от веры своей общины, но не признает, что обязан остановиться там, где вера эта кончается, а, напротив, позволяет себе додумывать до логического конца восходящие к Христу мысли, не заботясь о том, окажутся ли выводы, к которым он при этом придет, хотя бы просто в поле зрения господствующей в общине веры и тем более будут ли они ею признаны.

Итог этого первого проявления мышления в недрах христианства укрепляет на все времена глубокую убежденность в том, что вере нечего бояться мысли, даже если последняя нарушает мир и провоцирует полемику, которая представляется не сулящей никаких положительных результатов для благочестия и смирения. Как резко выступали верующие первохристианской общины против мыслей ап. Павла! И все же именно эта вера в Иисуса, поднятая апостолом язычников до уровня объекта познания, подготовила решение проблем, вставших перед последующими поколениями христиан, после того как не сбылись их эсхатологические ожидания. Мысли, которые показались руководителем первохристианской общины столь опасными, позволили благовестителю Иисуса — после того как оно было отвергнуто иудаизмом — получить доступ в греческий мир и встретить там понимание. Именно мысли отвергаемого верой своего времени апостола язычников сохраняли действенность постоянно обновляющейся силы в верованиях всех времен. В конечном счете из этого первого конфликта христианской мысли с христианской верой вытекает, что мысль обычно сулит плоды, которые идут на пользу вере последующих поколений, и это постоянно подтверждает история христианства.

Таким образом, каждая эпоха должна считать принципиально важным для себя уяснение той истины, что во все времена симфония христианства нарушается огромной силы диссонансом между верой и мыслью, который затем разрешается в гармонии. Христианство сможет стать живой истиной для сменяющих друг друга поколений, только если в их среде будут появляться мыслители, которые, действуя в духе Иисуса, позволят современникам осознать веру в него в категориях мировоззрения своего времени. Становясь же сугубо традиционной верой, притязающей на то, чтобы ее принимали просто как данность, христианство теряет связь с духовной жизнью своего времени и способность обретения нового облика в рамках нового мировоззрения. Когда полемика между традицией и мыслью затухает, страдать начинают христианская истина и христианская правдивость. Поэтому столь значима попытка ап. Павла — кажущаяся ему делом самоочевидным — осмыслить веру в Иисуса Христа во всей ее полноте и глубине в рамках эсхатологического мировоззрения своего времени. Слова «Духа не угашайте!» и «Где Дух Господа, там свобода», вписанные им в скрижали христианства, означают, что мыслящее христианство должно иметь право на существование внутри христианства верующего и что маловерью никогда не удастся совладать с благоговением перед истиной. Ни при каких условиях христианство не должно отрешиться от той удивительной непосредственности, с которой оно у ап. Павла признает мышление также идущим от Бога. Ни при каких условиях то весеннее, живое, что

имеется в христианстве ап. Павла, не должно быть утрачено современным христианством.

Апостол Павел — первый среди христиан святой заступник мышления. Перед ним приходится отступать всем, кто надеется сослужить добрую службу Евангелия, лишая веру в Иисуса свободной мысли.

Апостол Павел не только первым отстаивает права мышления в христианстве — он также указывает на все времена путь, которым надлежит идти. Он совершил подвиг, признав переживание единения со Христом сущностью христианской жизни. Прорастающее из глубин его души ожидание прихода Мессии и мессианского мира рождает у него эту мысль именно в том виде, как она высказывается уже устами Иисуса, — как тайну освященности верующих через их единение с пребывающим среди них неузнанным грядущим Мессией. Сквозь толщу обусловленного временем ап. Павел пробивается к духовным ценностям непреходящей значимости. И какими бы чуждыми ни казались нам его мысли, возникающие и обретающие формальные контуры в представлениях эсхатологического мировоззрения — пройденного для нас этапа, — они тем не менее сохраняют свою непосредственную убедительность, ибо несут в себе духовную истину, возвышающуюся над всеми временами и равно значимую для всех времен. Вот почему и мы должны строить наше мировоззрение исходя из идеи единения с Иисусом и помышляя лишь о том, чтобы достичь всей доступной нам глубины в постижении этой подлинно живой и духовной истины.

И тогда христианство предстанет как мистика бытия во Христе, то есть как осознанное и непосредственно пережитое единение со Христом как Господом нашим. Без обиняков называя Иисуса именно так, ап. Павел возвышает Его над всеми обусловленными временем представлениями, в рамках которых может быть постигнута тайна Его личности, и говорит о Нем как о духовном существе, стоящем выше любых человеческих определений, которому мы должны предаться, чтобы познать в Нем истинную природу нашего бытия и нашей сущности.

Все попытки лишить христианство характерных черт мистики бытия во Христе — только бессильный протест против духа познания и истины, являющего себя в первом и величайшем из всех христианских мыслителей. И так же как философия, испробовав тысячи окольных путей, всегда должна возвращаться к тому элементарному представлению, что любое подлинно глубокое и живое мировоззрение носит мистический характер, ибо состоит в сознательном подчинении движущей нами таинственной бесконечной воле к жизни, — так и христианская мысль может быть понята только как подчинение себя Богу, реализуемое в единении с духовной сущностью Иисуса Христа. Именно это и делает ап. Павел.

Мистика бытия в Боге неосуществима как непосредственное слияние с бесконечной созидательной волей Бога. Все попытки вывести живую религию из такой чистой монистической мистики тщетны, где бы они ни предпринимались — в стоицизме, у Спинозы, в индийской или китайской мысли. Они угадывают направление, но не находят пути. Из единения с бесконечной сущностью универсальной воли к бытию вытекает лишь пассивная заданность человеческого существования, растворение в Боге как погружение в океан бесконечного. Чистая мистика бытия в Боге остается чем-то мертвым. Единение конечной воли с бесконечной наполняется содержанием лишь тогда, когда оно переживается как обретение покоя и вместе с тем как подвластность воле к любви. Эта пробудившаяся в нас воля помогает нам понять самих себя и стремится стать

деянием. На тропу жизни мистика вступает, пройдя через противоречие между волей Бога к любви и его бесконечной, загадочной волей к творению и поднявшись над этим противоречием. Человеческая мысль не в состоянии познать вечное как таковое, и потому ей суждено приходить к дуализму и преодолевать его, чтобы найти свое место в вечности. Разумеется, она должна проникать во все открывающиеся ей загадки бытия. Но в конечном счете ей надлежит отстраняться от всего непознаваемого и идти по пути, выбор которого подсказывается желанием обрести уверенность в Боге как в воле к любви и черпать в нем успокоение и потребность действия.

Мессианско-эсхатологическое мировоззрение знаменует собой преодоление дуализма путем свободного и действительного мышления, победоносное проявление веры в Бога любви в вере в бесконечно загадочного Бога творения. Поэтому любая религиозная мистика, чтобы ощутить дыхание жизни, должна нести в себе мессианскую веру. И тогда мессианско-эсхатологическая мистика ап. Павла предстает выражением религиозной мистики как таковой, пробившейся к живой истине. В Иисусе Христе Бог проявляется как воля к любви. В единении со Христом, таким образом, осуществляется предопределенное нам единение с Богом.

Эсхатологическое мировоззрение не позволяет ап. Павлу отождествить мистику бытия во Христе с мистикой бытия в Боге. И в этом видится глубокий смысл. Мистика бытия в Боге всегда остается для познания чем-то незавершенным и не поддающимся завершению. Поскольку ап. Павел довольствуется при этом стремлением видеть в единении со Христом реализацию Богосыновства, не пытаясь истолковать это Сыновство как бытие в Боге, он представляется нам маяком, выводящим христианскую мистику после всех ее блужданий на те водные просторы, где, собственно, и должен пролегать путь ее развития. Бросая отсвет на стихию вечного, мистика ап. Павла стоит на прочной почве исторического явления Иисуса Христа.

На чем в конечном счете основывается своеобразие учения ап. Павла?

То, что оно мыслится в границах эсхатологических представлений, составляет лишь внешнюю его сторону, но не внутреннюю суть его. Внутренняя же суть предопределена тем, что ап. Павел идею искупления через Христа мыслит в рамках веры в Царство Божие. В мистике ап. Павла смерть Иисуса значима для верующих не сама по себе, а как событие, открывающее это Царство. Верующие могут спастись тем, что в единении со Христом через таинство смерти и воскресения с Ним уже в условиях природного времени мира переходят в надмирное состояние, пребывая в котором, обретают затем Царство Божие. Через Христа мы отрешаемся от этого мира и обретаем образ бытия в Царстве Божием, хотя это последнее еще не наступило, — таков лейтмотив представления об искуплении, которое ап. Павел мыслит в категориях эсхатологического мировоззрения.

Поскольку у ап. Павла преображение природного мира в Царство Божие начинается со смертью Христа, ориентированная на грядущее искупление раннехристианская вера преобразуется у него: он склоняется к признанию возможности спасения уже в настоящем, даже если полностью оно осуществится лишь в будущем. Вера в настоящее рождается в недрах веры в будущее. Павел связывает ожидание Царства и осуществляющегося в нем искупления с явлением и смертью Иисуса таким образом, что вера в искупление и вера в приход Царства Божьего оказываются независимыми от того, наступит ли Царство скоро или же задержится. Не отрекаясь от эсхатологии, он уже стоит над нею.

То, что в учении Павла спасение во Христе мыслится в рамках веры

в несомое им Царство, составляет первохристианский компонент этого учения. В благой вести Иисуса и в верованиях первых христиан спасение представлено именно как пришествие Царства Мессии. Павел, исповедуя веру в Иисуса как будущего Мессию, доводит до логического конца эту евангельско-первохристианскую веру в спасение во Христе и в грядущее Царство; он освобождает ее от временной обусловленности и придает ей ту форму, в которой она только и может сохранить свою значимость на все времена. Через свою мистику бытия во Христе ап. Павел находит решение огромной проблемы христианской веры всех времен: разрыва между явлением Иисуса Христа и наступлением Его Царства. Он не считает существенным объективное несовпадение этих двух событий, усматривая причину его в том, что Бог подвергает нас испытанию, побуждая укреплять нашу веру и обретать с ее помощью способность к мысленному восприятию этих расходящихся во времени феноменов в их изначальном единстве. В итоге в мистике ап. Павла первохристианская вера принимает форму, в которой то, что составляет ее сущностное ядро — внутренняя связь представления об искуплении через Христа с живой верой в Царство Б о ж и е, — может стать достоянием веры всех времен.

То, на чем настаивал и что отстаивал ап. Павел, впоследствии было утрачено. Уже при эллинизации христианства вырабатывается представление об искуплении через Христа, которое не входит составной частью в веру в Царство Божие, а существует как бы рядом с ней. Искупление обосновывается теперь явлением Иисуса Христа как таковым, а не Его пришествием в качестве Носителя грядущего Царства Божия. И так это остается на протяжении столетий. Никогда большая вера в искупление через Христа и вера в Царство Божие не образуют живого единства. В католицизме и в протестантизме реформаторов, в своей структуре целиком предопределенных той формой, которую христианство приняло при эллинизации, христианское вероучение проникается идеей спасения, основанной на искупительной смерти Иисуса ради отпущения грехов человеческих, а где-то рядом с ней влачит свое существование вера в Царство Божие. Конечно же, эта вера все снова и снова вступает в борьбу за возвращение себе утраченного авторитета и значимости. И ряд тяжелейших потрясений, которые приходится испытать церкви, объясняется тем, что вновь и вновь оживают потухшие вулканы евангелическо-раннехристианской веры в Царство Божие. В русле Реформации тоже получает развитие движение, направленное на обновление веры в Царство Божие, но ему не суждено возобладать и добиться признания, как бы сильно оно ни заявляло о себе у Лютера.

Так как католицизм и протестантизм реформаторов не несут в себе веры в Царство Божие и стремления к нему в их изначальной силе, они не в состоянии оказывать преобразующее воздействие на условия своего времени.

В послереформационном протестантизме возникает — с ростом терпимости — новая религиозность, стремящаяся быть евангелической, то есть, восходя непосредственно к учению Иисуса Христа, только в нем и искать свое обоснование. На ее основе впервые за много столетий вновь неуклонно развивается вера в Царство Божие. Прежде все подобные движения приходили в столкновение с церковью и в борьбе с нею вырождались и погибали.

Параллельно этой вере пробуждается рациональная воля к прогрессу, черпающая у нее духовные, этические и религиозные идеалы, которые подвигают эту последнюю на огромную реформаторскую работу. В процессе такой работы с конца XVII и до XIX столетия старые, традиционные условия жизни преобразуются в новоевропейский мир. Так в этом новом благочестии обретает силу вера в Царство Божие.

Слабость новоевропейской религиозности в ее неспособности выработать в рамках веры в Царство Божие живое представление о спасении через Христа. Представление об искуплении остается у нее столь же неразвитым, как и вера

в Царство Божие, являющаяся нам в вере в искупление, присущей католицизму и реформаторам. В итоге современная вера в Царство Божие остается неполным христианством, поскольку индивидуальное переживание искупления через Христа не занимает в ней подходящего места.

Неполным христианством остается и современная вера в искупление из-за неразности в ней веры в Царство Божие. Но здесь эта неполнота выступает не столь очевидно, как в религиозности, устремленной к Царству Божию. Ставя в центр внимания личное переживание искупления через Христа, она сохраняет религии ее душевность и искренность. И в другом отношении она тоже находится в преимущественном положении сравнительно с верой в Царство Божие. Поскольку она менее ориентирована на духовную жизнь своего времени, закат последней затрагивает ее в меньшей степени по сравнению с этой верой в Царство Божие. Сегодня религиозность, исповедующая веру в Царство Божие, должна осознать, что этическое мышление и стремление к социальному, духовному и религиозному прогрессу, с которыми она была связана на протяжении жизни многих поколений, утратили свою действенность и что требования веры в Царство Божие предъявляются человечеству, которое в хаотических условиях своей жизни вообще не обрело ни понимания, ни силы, необходимых для того, чтобы исповедовать подлинные духовные идеалы.

В итоге современная религиозность, устремленная к Царству Божию, утратила значительную долю своей силы и своего влияния и потому должна смириться с пренебрежительным к себе отношением как к протестантизму, ограниченному сферой культуры. Эпигонская теология, слишком ориентированная на повседневность, если и может что-то поставить себе в заслугу, так это то, что она односторонне развила современную реформаторскую схоластику христианского учения как учения об искуплении через Христа и позволила проявиться вере в Царство Божие только в догматических постулатах, а не как живому убеждению. Она замыкается в рамках понимаемого отнюдь не в духе самого ап. Павла учения об оправдании верой, которое само — только фрагмент учения об искуплении, возникший в борьбе вокруг Закона, а не подлинное учение ап. Павла; с помощью изощренной аргументации она возводит в принцип неполноту, от которой христианство страдает со времени своей эллинизации. Это может привести к тому, что кроющаяся в благовестии Иисуса и ярко вспыхнувшая в первохристианстве вера в Царство Божие окажется еще более бессильной, чем она уже была на протяжении стольких столетий.

За ходом рассуждений эпигонской теологии, пребывающей в убеждении, что этим односторонним обновлением реформаторами веры в искупление она служит и Христу, и своему времени, кроется признание полной капитуляции перед трудностями, связанными с обретением в наше время живой веры в Царство Божие и сопряжением ее с представлением об искуплении, не ориентированном на понятие этого Царства.

Только на Павла, каким она его себе выдумала, а не на Павла, каким он реально является, может сослаться эта теология в своих действиях, направленных на обесценение евангельской и раннехристианской религиозности. Путь, на который ап. Павел, создатель мистики бытия во Христе, вероучения всех времен, указывает нам как на единственно истинный, совсем иной. Он побуждает нас возвращаться к элементарному обретению глубокой веры в искупление со Христом, сопряженной с живой верой в Царство Божие. Вопреки всем новым путям развития вероучения, как нынешним, так и будущим, подлинным идеалом всегда будет оставаться возвращение нашей веры к богатству и изначальной полноте жизни, характерным для веры раннехристианской. Завершением этой последней и была мистика бытия во Христе ап. Павла. Как единственно великий вероучитель всех времен он вменяет нам в обязанность

углублять нашу веру в искупление через Христа и в Царство Божие в их единстве и все больше утверждаться в каждой из них.

Обновление христианства, которое должно наступить, состоит в возврате к непосредственности и интенсивности раннехристианской веры. Конечно же, ее реставрация в первоначальном виде невозможна, поскольку вера эта выражается в обусловленных временем воззрениях, к которым мы уже не можем вернуться. Но духовную суть ее мы можем усвоить. И это будет совершаться в той мере, в какой мы будем обретать живую веру в Царство Божие и в рамках этой веры воспринимать себя искупленными Христом.

Большой слабостью всех следующих за первохристианством учений об искуплении является то, что они побуждают человека заниматься только своим собственным спасением, не увязывая последнее с приходом Царства Божия. Нам необходимо сообщать трудиться ради рождения такого христианства, которое воспрепятствует всем уверовавшим в учение Христа, оставаться маловерными в отношении будущего нашего мира в его земных условиях, которое станет побуждать их реализовать бытие во Христе как эмоциональное состояние, как крепнущую в противостоянии действительности надежду на Царство Божие и устремленность к этому Царству. Пока это не станет реальностью, христианство своим положением в мире будет напоминать лишенный листьев зимний лес.

Одна перемена в нашем отношении к вере в Царство Божие уже произошла. Мы уже не уповаем на естественное преобразование условий нашей земной жизни, но воспринимаем дальнейшее сохранение существующего в природном мире зла и страдания как нечто такое, что предназначил нам нести Господь. Нашу надежду на Царство Божие мы ориентируем на сущностное и духовное в нем и верим в него как в порожденное Духом чудо всемерной покорности человечества воле Божией. Эту веру в грядущее чудом Святого Духа Царство Божие мы должны беречь в сердцах своих с таким же горячим чувством, с каким первые христиане лелеяли свою надежду на возвышение мира в сверхприродное состояние. У христианства нет возражений против предпосылки, что ему предуказано Богом одухотворять свою веру. Мы должны, однако, заботиться о том, чтобы сила нашей веры не подрывалась ее модификацией. Нашему христианству самое время отдать себе отчет в том, действительно ли мы еще верим в Царство Божие или же просто довольствуемся традиционной фразеологией. В глубочайшем своем смысле применимы к догматическим заботам наших дней слова Иисуса: «Ищите же прежде Царства Божия и правды его, а это все приложится вам».

Когда же христианская вера пытается постичь всю полноту значимости явления Иисуса и сущность несомого Им миру искупления в русле живой веры в Царство Божие, перед ней тотчас же вырастает фигура ап. Павла как предвестника такого христианства. Его устами глаголет никогда не умолкавшее раннее христианство.

Великим реформатором выступил ап. Павел в своем учении об оправдании одной только верой, противостоящем духу праведных дел, восторжествовавшему в христианстве. Еще действеннее оказывается его мистика спасенности в Царстве Божиим через общность со Христом, постепенно и незаметно проявляющая скрытую в ней силу.

И если необходимо — вопреки всем ложным спиритуалистическим и символическим истолкованиям мистического учения ап. Павла о спасении — подчеркнуть, что оно мыслится как природное, то столь же необходимо, с другой стороны, указать, что эта природность как бы сама собой обретает духовное и этическое значение. Подобно тому как радий по самой природе своей

обладает свойством постоянной эманации, так и в мистике ап. Павла происходит постоянная трансформация природного в духовное и этическое. Чудесным светом вспыхивает это духовное и этическое в природном. Здесь обнаруживается, что природно-эсхатологическое составляет лишь внешнее бытие этой мистики, в то время как ее внутреннее бытие предопределено глубокой связью представления о спасении с верой в Царство Божие — связью, сохраняющей свое значение, даже если понятие Царства Божия переходит из сферы природного в сферу духовного. Поэтому слова ап. Павла о смерти и воскресении со Христом, постоянно переживаемых нами в событиях нашего бытия и в наших мыслях и желаниях, столь же истинны для нашего миропонимания, как и в его время.

Своим учением о Духе он сам перебрасывает мост от своего мировоззрения к нашему. В то время как вера его современников еще полностью поглощена внешними феноменами обладания Духом, он воспринимает Дух как способность обнаружения всех излучений надмирного из недр земного. Эти излучения он оценивает не по силе света, которой они обладают, а по тому воздействию, которое они оказывают. Так, выше всего он ценит неявные этические наущения Духа, любовь же воспринимает как дар преображения вечного, каким оно является смертному само по себе, в реальность в пределах преходящего.

Итак, учение ап. Павла о Духе говорит нам о том, что метафизика спасения как сопричастия вечной жизни выступает во время нашего земного бытия в природном мире как духовно-этическое начало. Дух Иисуса, действующий в нас как этический дух, идентичен Духу, дарующему нам жизнь вечную. Таким образом, метафизическое и духовно-этическое начала идентичны у ап. Павла в том смысле, что духовно-этическое несет в себе метафизическое. Эта родившаяся в рамках эсхатологического мировоззрения концепция единства вечного и этического таит в себе непреходящую истину. Наше мышление снова обретает себя в ней, словно она родилась в его недрах.

Своеобразие учения ап. Павла о спасении состоит в том, что учение это возникло как плод глубокого размышления и одновременно непосредственного переживания. Глубина его стихийна, так как несет в себе жажду переживания.

Тем переживанием, которое ап. Павел открывает нам словно врата, ведущие в вечность, являются смерть и воскресение во Христе. Об этом говорит уже тот факт, что наступление новой жизни он не определяет как возрождение! Он проходит мимо этой формулы, отчетливо выраженной тем языком, на котором он говорит и пишет, поскольку она невозможна в эсхатологическом учении о спасении. Если избранные принадлежат Царству Христа в образе бытия воскресенных, то их спасение как предвосхищенная уже в природном бытии сопричастность этому Царству может состоять лишь в том, что они в своем единении со Христом переживают скрытое умирание и воскресение, благодаря чему они становятся новыми людьми, уже отрешившимися от мира сего и от своей собственной природной сущности и перемещенными в бытие Царства Божия. Эта осмысливаемая в природно-вещественных категориях на материале представлений эсхатологического мировоззрения концепция спасения одновременно несет в себе громадный потенциал духовной активности и деловитости. В то время как идея возрождения остается притчей, привносимой в раннехристианскую веру из другого мира, родившееся из нее представление о смерти и воскресении со Христом становится для любого человека, взыскующего новой жизни во Христе, постоянно обновляющейся первохристианской истиной.

Исповедуясь в Посланиях, ап. Павел предает себя суду других, силой ввергая их в переживание, равное тому, которое испытывает и он сам. С точки зрения последующей догматики, претерпевшей понятийные усовершенствования, учение ап. Павла выглядит некорректным. Он не слишком заботится о том, чтобы его формулировки заранее исключали любую возмо-

жность непонимания спасительности единения со Христом, как это признает необходимым утратившее непосредственность религиозное мышление. Воспринимать истину как нечто живое, не думая о корректности в ее изложении и и, — в этом преимущество мистики.

Мистическое учение Павла о спасении не входит в число церковных догматов. Догматика усвоила лишь идею жертвенной смерти Иисуса, следуя формулировке, которую эта идея нашла в учении Павла об оправдании верой. Мистика никогда не станет догматом. Но и догмат никогда не сможет сохранить живое начало, если не будет облечен мистикой. Таким образом, мистическое учение ап. Павла о спасении представляет для нас ценность, без которой мы не можем себе мыслить христианство и наше бытие во Христе. Оно является истиной, которую обуюнный мыслью о Христе человек возвещает своим братьям для непосредственного переживания.

Во множестве великом рассеяны в Посланиях ап. Павла слова, служащие нам ориентирами в жизни, доверительные слова, о которых мы знаем, и все новые и новые слова, открывающиеся во все новом своем значении тем, кто им верит. Идея смерти и воскресения со Христом подвигает нас на все более всеохватывающее внутреннее противоборство с нашим земным существованием. От нее исходит к нам толкование событий, с которыми нам приходится сталкиваться. Она не позволяет нам растворяться в этих событиях, а побуждает искать в них предназначенный нам путь из природного бытия в бытие в Духе. Мы жаждем вести беспечное существование, а она обуревает нас, вопрошая, во всей ли полноте проявляется в наших помыслах одержимость Христом или же она для нас — символ, маячащий далеко на горизонте жизни.

Каждый, кто оказался во власти представления о смерти и воскресении со Христом, погружается во все более глубокое переживание греха и в борьбе за то, чтобы он мог умереть для греха, требует тихой уверенности в его отпущении. Последнее Павел и обещает тем, кто, подобно ему, хочет, чтобы спасенность во Христе поистине стала реальностью его жизни.

Как волнующе правдиво его учение о том, что мы не можем постигнуть Дух Христа как природные люди и что это возможно лишь в той мере, в какой хоть что-то от смерти со Христом станет в нас действительностью!

Тех, кто искуплен Христом от мира сего, Павел не исключает из него, а оставляет в нем, дабы они именно в нем проявили силы своего бытия в Царстве Божиим. В проявлении своей громадной активности и деловитости ап. Павел избегает любых преувеличений. Так как идея смерти и воскресения со Христом коренится в вере в Царство Божие, содержащееся в ней отрицание мира сего не побуждает к аскетизму и к обособлению от этого мира. В результате эта религиозная этика, возникшая в рамках мировоззрения, ориентированного на ожидание конца света, при всем том самосжигающем пламени, которым она пылает, остается здоровой и естественной. Движимая глубоко осознанной необходимостью своего существования и проникнутая поразительно сильным ощущением своей самоочевидности, она превращает в практическое деяние переживание спасенности в общности со Христом как проявление Духа бытия в Царстве Божиим.

Верой ап. Павла в Царство Божие должна обновиться и наша вера. Нам, современным людям, грозит опасность остаться с нашей верой в Царство Божие на стадии его пропаганды и внешней работы ради его достижения. Современная вера в Царство Божие зовет людей к труду во имя его достижения, как будто тот, кто не носит его в себе, способен что-то сделать ради него. Вот почему мы при всех наших благих пожеланиях постоянно навлекаем на себя угрозу оказаться преданными отчужденной вере в это Царство.

Вера ап. Павла не предполагает возможности превращения природного мира в Царство Божие. Но и отрекаясь от мира, он тем не менее требует от спасенного уже в этом мире утверждать Дух Царства Божия, в нем пребывающий. Тогда действия, определяемые верой в это Царство, будут проистекать из чисто внутреннего побуждения, а не из жажды достижения успеха. Подобно звезде в небе, сияющей внутренним светом над погруженным во тьму миром, не надеясь возвестить рассвет в этом мире, искупленные от мира сего должны излучить свет Царства Божия. Вокруг дела достижения этого Царства, как вокруг стержня, по внутренней необходимости должна сосредоточиваться любая работа, направленная на целеустремленное его осуществление. Мы всегда должны помнить непререкаемый закон, в соответствии с которым мы способны привнести в мир лишь столько от Царства Божия, сколько носим его в себе.

Это осознание наша вера черпает в вере ап. Павла. Подкрепляемая этой последней, она становится независимой от противостоящего ей духа времени и от внешнего успеха. Конечно, мы, глубинно связанные с эсхатологическим мировоззрением, не можем не желать преобразования условий жизни человечества во имя Царства Божия и не работать ради этого. Нам повелевает это Дух Божий, обращающийся к нам вопреки не сбывшимся эсхатологическим ожиданиям. Но наша вера в Царство Божие должна оставаться первохристианской: мы ожидаем ее осуществления не от целенаправленных организационных мероприятий, а от укрепления Духа Божия. И значит, мы не можем не осознать, что проистекающее из внутренней потребности подтверждение Духом Царства Божия, к которому мы приобщаемся в смерти и воскресении со Христом, является той работой во имя его, без которой всякая другая остается тщетной.

Что означает для нас то обстоятельство, что благовествование Павла отличается от благой вести Иисуса? Действительно ли для нас имеет силу альтернатива «Иисус или Павел» либо же, напротив, справедлива посылка «Иисус и Павел»?

Фактически смысл истории христианской веры на протяжении столетий в известной мере сводится к тому, что благовестие ап. Павла стоит на пути благовестия Иисуса. Почему оказывается возможным такое его действие?

Позиция, которую сам ап. Павел занимает в отношении благовестия Иисуса, состоит в том, что он повторяет его, но не словами Иисуса и даже вообще не ссылаясь на Него. Но этим он не преследует цели лишить благовестие Иисуса силы, а хочет лишь продолжить ее в соответствии с основным ее смыслом. Он благовествует о Царстве Божием и явлении Иисуса как грядущего Мессии в формулировке, которая должна восприниматься с учетом последующей смерти Иисуса и оценки этой смерти как факта, исходно знаменующего приход Царства Божия¹. В мистическом учении ап. Павла об искуплении первохристианство решает поставленную перед ним задачу: привести веру в ожидаемое Царство Божие и даруемое им спасение в соответствие с верой в умершего Иисуса как грядущего Мессию. По мнению ап. Павла, это необходимо для того, чтобы довести до сознания верующего, что он в единении со Христом уже обрел бытие в Царстве Божием, хотя само Царство Божие еще не наступило, что он в этом бытии свободен от власти Закона. Одновременно соединяющаяся таким образом с ожиданием Царства Божия вера в искупление грехов, уже дарованное через смерть Иисуса, помогает ему отвлечься от проблемы задерживающегося Второго пришествия Христа и прихода Царства Божия.

Таким образом, факты и проблемы, с которыми христианской вере прихо-

¹ См. с. 313—315.

дится иметь дело на протяжении всего времени после смерти Иисуса, делают для ап. Павла невозможным возвещать благовестие Иисуса о Царстве Божием так, как делал это Он Сам.

Эти факты и проблемы сохраняются в течение всего последующего времени. И потому вера всех последующих поколений не может просто вернуться к благовестию Иисуса, а должна конструировать свое представление об искуплении с учетом упомянутых фактов и проблем, то ли вырабатывая собственные идеи, то ли прибегая к помощи ап. Павла.

Малоазиатское богословие, пришедшее на смену первохристианской эсхатологии, заимствует у ап. Павла идею спасения через единение со Христом и разрабатывает ее на эллинистическом материале как мистику сопричастия начинающемуся с явлением Иисуса и гарантирующему воскресение воздействию Духа на плоть¹.

То, что христианское богословие не в состоянии просто следовать благовестию Иисуса, подтверждают трудности, возникающие на пути основания христианской этики. Почему оно не пытается просто возвести этику Иисуса в ранг христианской этики? Потому, что оно не может этого сделать в силу самой логики вещей. Иисус возвещает этику приготовления к ожидаемому вскоре наступлению Царства Божиего. Но эллинизированное христианство таким ожиданием уже не живет. Следовательно, оно не может воспринять этику Иисуса с тем обоснованием, которое та у него имеет. Этику же соумирания и соискренности со Христом и жизни в Духе оно тоже неспособно взять на вооружение, так как уже более не привержено в своей мистике эсхатологическому представлению ап. Павла о смерти и воскресении со Христом и так как метафизическо-эллинистическая концепция Духа этична уже в меньшей мере, чем эсхатологическая концепция Духа у ап. Павла².

Следовательно, богословские концепции первых столетий точно так же не в состоянии были обращаться к ап. Павлу в вопросах этики, как и в вопросах спасения. Из собственного истолкования спасения они не могли вывести никакой этики. В результате им не остается ничего другого, кроме как позаимствовать из популярной греческой философии рационально обоснованную этику и, уснадив ее изречениями Иисуса, выдать за христианскую. Таков метод Юстина, великих александрийцев и всех вообще вероучителей греческой церкви.

В то время как восточное богословие живет эллинизированной мистикой ап. Павла, западное (поскольку у него отсутствуют предпосылки для того, чтобы прочно и надолго усвоить эллинизированную мистику Павла, и поскольку оно не может также воспринять эту мистику в ее изначальном эсхатологическом варианте) побуждается фактами вернуться к учению ап. Павла об оправдании верой. Это последнее она усваивает в рамках упрощенной логики и одновременно приводит его в соответствие со своим представлением о церкви как институциональном звене, опосредующем успех искупительной смерти Иисуса, и с естественными этическими запросами ее религиозности.

Затем во время Реформации это учение ап. Павла об оправдании верой начинает разрывать путы, наложенные на него церковью. Так в западном христианстве возникает движение, ставящее себя в абсолютную зависимость от ап. Павла.

Роковое значение приобретает то, что все вероучения — и греческое, и католическое, и протестантское — содержат в себе благовестие Павла в таком варианте, который не продолжает, а заменяет благовестие Иисуса. Продолжением благовестия Иисуса является только аутентичное, раннехристианско-эсхатологическое учение Павла. Лишь это последнее являет собой благовестие

¹ См. с. 450—470.

² См. с. 451—453, 472—173.

Иисуса в такой форме, которая соответствует духу последовавшего за Его смертью времени. Как только учение ап. Павла становится учением о спасении, в котором это последнее не мыслится более в рамках веры в Царство Божие, оно с необходимостью вступает в антагонизм с устремленным к Царству Божию благовестием Иисуса.

Эллинизированная мистика отказывается от присущей учению ап. Павла тесной связи веры в спасение с верой в Царство Божие, заменяя характерное для Павла эсхатологическое представление о смерти и воскресении со Христом ради обретения образа бытия мессианского Царства представлением о сопричастности начинающемуся со Христом действию Духа на плоть. Поэтому она уже не имеет прямой связи с благой вестью Иисуса о Царстве Божием. Благовестие Иисуса словно стеной сокрыто от нее эллинизированным учением ап. Павла.

В западном католицизме и в вероучении реформаторов воздействие Иисуса через ап. Павла умалется тем, что возникшее в борьбе против Закона учение об оправдании верой содержит представление о спасении, не связанное с верой в Царство Божие, категориями которой ап. Павел, собственно, мыслит, и выводится из факта смерти Иисуса как таковой при помощи идеи жертвенности.

Таким образом, в восточном христианстве доминирует неаутентичный, а в западном — неполный Павел. Это имеет следствием то, что на протяжении столетий вера в Царство Божие подавляется верой в искупление.

Протестантизм Реформации трагическим образом переживает этот внутренний антагонизм. Как стихийное религиозное движение он стремится вернуться к живой вере в Царство Божие. Как богословское учение, однако, он застревает в теснине учения ап. Павла об оправдании верой, к которому он устремился ради того, чтобы выйти за рамки суженного церковью католическо-павловского учения о спасении. В неистовом, никакой логике вполне не подчиняющемся реформаторстве Лютера первоначальное благовестие Иисуса вырывается из стесняющих его уз и занимает место рядом с учением об оправдании верой. В конечном счете, однако, он все же ставит эллинизированное благовестие Иисуса, возвещенное евангелистом Иоанном, выше аутентичных Евангелий синоптиков, пытаясь привести его в соответствие со своим паулинизмом.

Протестантизму реформаторов и их эпигонов пришлось испытать в полной мере все трудности, связанные со стремлением соединить этику с учением о спасении, не ориентированным (в силу того, что оно не содержит веры в Царство Божие) на этику¹. Вся вспыхивающая в нем и расшатывающая его догматы борьба в конечном счете предопределена тем, что он не может естественным образом свести воедино веру в искупление и этику.

Вера в Царство Божие, которая в дальнейшем получает распространение в современном протестантизме, оказывается не в состоянии соединиться с предопределенным паулинизмом учением о спасении и неизбежно склоняется к желанию вытеснить благовестие Павла благовестием Иисуса.

Итак, неаутентичное благовестие Иисуса восстает против неаутентичного благовестия Павла! Ведь при попытке исторически себя обосновать эта вера в Царство Божие модернизирует как личность Иисуса, так и его слова. Она представляет Иисуса находящимся во власти размышлений о современном развитии человечества и стремящимся заложить фундамент духовного Царства Божия, которое, сложившись из разрозненных усилий, должно распространиться по всему миру. А из такого представления об Иисусе и о Царстве Божием никакой путь не ведет к вере ап. Павла в спасение.

Со своей стороны исторически неаутентичный ап. Павел, к которому десятилетиями апеллирует научное исследование, отходит от Иисуса еще дальше,

¹ См. об этом также с. 378, 380 и сл., 420—422.

чем Павел церковно-неаутентичный. Тот сложный паулинизм, к которому приходит исторически-критическая мысль XIX века, ни в коей мере не следует понимать как продолжение модернизированного благовестия Иисуса. Заявившим о себе в XX веке интерпретаторам учения ап. Павла с точки зрения историко-религиозной вообще приходится утверждать, что ап. Павел отпал от Иисуса и поддался влиянию греческих мистерияльных религий!

Но только неаутентичное благовестие Иисуса и неаутентичное благовестие ап. Павла противостоят друг другу таким образом. Если воспринимать и то и другое, отталкиваясь от эсхатологического ожидания Царства Божия — ожидания, в русле которого они, собственно, и возникли, — то утрачивает всякую состоятельность альтернатива «Иисус или Павел», равно как приходит конец современной недооценке роли ап. Павла. Ибо сопряженность обоих благовестий в этом случае сразу же проявляется в том, что ап. Павел разделяет представление Иисуса о Царстве Божием, что он черпает обоснование для своего учения об искупительном значении смерти Иисуса в общем с Иисусом ожидании этого Царства и что он в своей мистике бытия во Христе лишь развивает те мысли об искупительном значении единения верующих с грядущим Мессией, которые имеются и в проповеди Иисуса¹. При действительно историческом рассмотрении оказывается, что учение ап. Павла не уводит от учения Иисуса, а содержит его в себе.

Если наша вера приходит к ясности относительно самое себя или связывает ее с подлинным Иисусом и с подлинным Павлом, то для нее оба они составляют единое целое. Она и не допускает, чтобы неаутентичный или неполный Павел снижал в нашей религиозности ценность основополагающего благовестия Иисуса, и не остается в плену иллюзорного представления о необходимости освободиться от ап. Павла, чтобы получить возможность по настоящему отдаться благой вести Иисуса. Тогда и для нее ап. Павел предстает слугой Иисуса Христа.

И если раннее христианство и все существовавшие до сих пор поколения христиан столь мало преуспели в деле возведения благовестия Иисуса в символ христианской веры, то тем менее способны сделать это мы. И нам тоже приходится иметь дело как с самим фактом существования, так и с проблемами последовавшего за смертью Иисуса времени. Подобно раннехристианской, наша вера тоже должна воспринимать явление и смерть Иисуса как начало осуществления Царства Божия, внушать мысль о грядущем спасении как об уже сущем и быть выше того факта, что смена царства земного Царством небесным все еще остается в области чаемого. Верить в благою весть Иисуса — значит для нас постоянно оживлять в нашей вере в Него возвещенную Им веру в Царство Божие и пережитое в Нем спасение. Подобное первым совершил в своей мистике бытия во Христе ап. Павел. Неужели же мы пройдем мимо сделанного им и будем пытаться достичь того же собственными силами и напряжением собственной мысли?

Какими бы самонадеянными мы ни были, считая себя способными совершить подобное, все же, если нам действительно дано постигать все подлинно великое и единственное в своем роде, мы не можем не подпасть под воздействие продемонстрированных Павлом могучей мысли и глубокой веры, благодаря которым благовестие Иисуса о Царстве Божием впервые стало верой и в самого Иисуса, и в Царство Божие. Никакого другого пути, кроме указанного нам ап. Павлом, у нас нет. И мы тоже способны переживать веру в Царство Божие и в искупление через Иисуса как живое достоинство только в мистике бытия во Христе. Эту мистику ап. Павел осмыслил в рамках эсхатологического мировоззрения с такой глубиной и живостью восприятия, что она

¹ См. с. 306—312.

благодаря своему духовному содержанию приобрела непреходящее значение для всех времен. Подобно тому как fuga Баха по своей форме принадлежит XVIII веку, но по своему сущностному качеству является вневременным музыкальным феноменом, так и мистика бытия во Христе во все времена соотносится с мистикой ап. Павла как со своим прообразом.

Когда бы вера в Христа ни пыталась отойти от ап. Павла ради того, чтобы внедрить в собственное духовное достояние благую весть Иисуса, не следует ничего предпринимать для удержания ее в отвергаемых ею рамках. По мере того как она сама по себе будет приходить к убеждениям, представляющим ценность в религиозном плане, она будет возвращаться к ап. Павлу. Когда тот или иной проповедник впадет в искушение возвещать лишь Иисуса и отказывать в этом Павлу, не нужно его отговаривать от подобного намерения. Сообщая о пережитой правде об Иисусе, он в своих словах превозносит учение Павла об искупительном единении со Христом.

Апостол Павел настолько велик, что не нуждается в том, чтобы его авторитет кем-то подкреплялся. Любое подлинно живое и продуктивное размышление об Иисусе само по себе вращается вокруг его мыслей.

Таким образом, наша вера в Христа — вера прошлых и будущих столетий — так или иначе предопределена ап. Павлом. Только бы в ней заговорил аутентичный и полный Павел! Больше не должна повторяться имевшая место в прошлом трагическая ситуация, когда неаутентичное и неполное благовестие ап. Павла не позволяло занять подобающее место благой вести Иисуса о Царстве Божиим. Если в нашей вере зазвучит благовестие ап. Павла, этого раннехристианского мистика, то в нем полным голосом заговорит и благая весть Иисуса.

Мистика не есть нечто такое, что в качестве чужеродного тела привносится в благовествование Иисуса. Последнее само ведь есть не простое пророчество о Царстве Божиим, но выраженное таинственными словами обещание прихода этого Царства и вытекающего отсюда спасения тех, кто пребывает в единении с Иисусом как будущим Владыкой этого Царства. Таким образом, мистическое учение ап. Павла о спасении уходит своими корнями в благовестие Иисуса. В учении ап. Павла о необходимости смерти и воскресения со Христом продолжают жить те слова, которыми Иисус закликает верных Ему жить и умереть с Ним, чтобы вновь обрести свою жизнь, которую они вместе с Ним теряют. И что же делает ап. Павел, как не придает подобающее значение тем словам Иисуса, которые ученики последнего носят в себе для тех, кто хочет когда-нибудь ему прилежать!

Аналогичным образом и в этике ап. Павла продолжает жить этика благовестия Иисуса. Возвещаемая Иисусом этика приуготовленности к перенесению в надмирное Царство Божие становится у Павла этикой спасенности в образе бытия Царства Божия, переживаемой в единении с Иисусом. Благодаря идее уже ставшего реальностью спасения со Христом этика ожидания Царства Божия превращается у Павла в доказательство и подтверждение этого Царства. Она выходит из зависимости от эсхатологического ожидания и соединяется с уверенностью в том, что со Христом началось осуществление Царства Божия. И следовательно, ап. Павел логически единственно возможным способом переосмысливает этику Иисуса в этику несомого Им Царства Божия. При этом последняя сохраняет всю непосредственность и могучую силу этики Нагорной проповеди. Возвещенная Иисусом великая заповедь любви всем своим светом отражается в гимне любви ап. Павла, любви, которая предстает как нечто большее, чем вера и надежда, и в заповедях, предлагаемых Павлом для повседневной жизни.

В сердцах, сохраняющих живой и действенной исповедуемую ап. Павлом

мистику единения со Христом, соседствуют никогда не утоляемая жажда Царства Божия и печаль о недостижимости для нас его свершения.

Три вещи составляют силу мысли ап. Павла. Ему присущи глубина и действенность, покоряющие и подчиняющие нас себе. Плающий в его верочении огонь раннехристианской веры властно вторгается в нашу веру. Из него нисходит к нам переживание общности со Христом как Владыкой Царства Божия, увлекающее нас на путь такого же переживания.

Апостол Павел выводит нас на практическую стезю спасения. Он вручает нас Христу...

«...Люди и народы должны
научиться мыслить по-новому...»

(Нобелевская речь и статьи разных лет)

Das Problem des Friedens in
der heutigen Welt (1954)

Перевод Н. А. Захарченко

Das Ethik in der Höherentwicklung des
menschlichen Denkens (1954)

Humanität (1961)

Der Weg des Friedens heute (1963)

Перевод Е. Е. Нечаевой-Грассе

Проблема мира в современном мире *

Речь, произнесенная Альбертом Швейцером на церемонии вручения ему Нобелевской премии мира в Осло 4 ноября 1954 года

Темой доклада, который мне надлежит сделать, принимая Нобелевскую премию мира, я избрал проблему мира, как она предстает перед нами сегодня. Отдавая предпочтение названной проблеме, я льщу себя надеждой, что поступаю в духе взглядов и убеждений великодушного основателя высокой премии, обстоятельно занимавшегося этой проблемой в том виде, как она существовала в его время, и надеявшегося, что его фонд будет стимулировать размышления над возможностями содействия делу мира.

Позвольте начать выступление с характеристики положения, возникшего в результате двух оставшихся у нас за плечами мировых войн.

У государственных деятелей, которые в ходе переговоров, следовавших за каждой из обеих войн, формировали нынешний мир, оказалась несчастливая рука. Они не стремились к созданию условий, закладывающих основы будущего процветания, а занимались в первую очередь констатацией и фиксированием выводов, вытекавших из факта победы в войне. Но даже самые благие их намерения все равно расходились бы с их действиями. Они считали себя исполнителями воли победивших народов и не могли руководствоваться стремлениями к справедливому решению проблем. Они были озабочены тем, чтобы не допустить осуществления худших требований победоносной народной воли. Кроме того, им приходилось тратить немало усилий, добиваясь, чтобы сами победители делали необходимые взаимные уступки в тех случаях, когда расходились их взгляды и интересы.

Шаткость положения, ощущаемая не только побежденными, но и победителями, имеет своим непосредственным объяснением отсутствие должного уважения к исторически данному и тем самым к справедливости и целесообразности.

Исторические корни современных европейских проблем кроются в том очевидном факте, что в предыдущие века, особенно начиная с так называемого переселения народов, народы, ранее жившие на Востоке континента, постоянно проникали на Запад и Юго-Запад и с переменным успехом овладевали здесь землями. В результате позднейшие мигранты вынуждены были соседствовать с теми, кто поселился в тех же районах до них. В течение последующих столетий здесь происходит их частичное слияние. Выкристаллизовываются новые, более или менее компактные государственные образования. В итоге этот процесс, завершившийся в XIX столетии, придал законченный вид этнографической карте западных и центральных районов Европы.

На Востоке и Юго-Востоке указанная эволюция не зашла столь далеко. Здесь дело ограничилось сосуществованием не слившихся друг с другом народов. Каждый из них мог предъявлять право на занимаемую территорию, ссылаясь в одном случае на исконность поселения и численный перевес, а в другом — на заслуги в развитии страны. Единственным практическим решением

* Das Problem des Friedens in der heutigen Welt. München, 1954.

было бы здесь осознание обоими претендентами необходимости совместного проживания на одной и той же территории в рамках единого государственного образования, созданного на основе взаимоприемлемого соглашения. Но к такому состоянию им следовало бы прийти до начала второй трети XIX столетия. Ибо именно с этого времени начался непрерывно усиливавшийся и чреватый роковыми последствиями процесс формирования национального самосознания, которое уже не позволяло народам руководствоваться историческими фактами и разумом.

Итогом стала эпоха мировых войн, первая из которых была порождена системой отношений, сложившейся в Восточной и Юго-Восточной Европе. Мирное урегулирование в том виде, как оно достигалось после каждой из обеих мировых войн, таит в себе угрозу и объективную возможность нового вооруженного столкновения. Взрывчатый материал для будущих войн будет сохраняться до тех пор, пока при преобразовании условий после очередной войны не станет приниматься в расчет историческая данность и проявляться стремление к ориентированному на нее деловому и справедливому решению проблем. Ибо только учет исторической данности, то есть того, что вытекает из реального исторического прошлого, может быть залогом прочного мироустройства.

Но именно игнорирование исторически данного имеет место в тех случаях, когда при конфликте между двумя народами, обладающими одинаковым историческим правом на определенные земли, признается право лишь за одним из них. Правовое обоснование, к которому тот или иной народ прибегает для подкрепления своих претензий на определенный район Европы, может быть лишь относительным, поскольку оба народа поселились на спорной территории уже в исторические времена.

Забвение исторически данного налицо также тогда, когда при установлении границ вновь создаваемых государственных образований игнорируются экономические факты. Подобная ошибка допускается, например, в тех случаях, когда граница намечается так, что какой-нибудь порт лишается естественного хинтерланда, или разрушаются традиционные связи между районами добычи сырья и районами, пригодными для его переработки и соответственно к этому подготовленными. При таком методе урегулирования возникают государственные образования, не обладающие необходимой экономической жизнеспособностью.

Но худшей разновидностью покушения на историческое право и вообще на любое человеческое право является такой образ действий, когда отказ тому или иному народу в праве на земли, которые он давно обжил, выливается в категорическое требование переселяться в другое место. И если державы-победительницы в конце второй мировой войны решили уготовить такую судьбу многим сотням тысяч людей, то это свидетельствует лишь о том, как мало они сознавали важность возложенной на них народами задачи успешного и сколько-нибудь справедливого послевоенного урегулирования.

Наиболее показательным для положения, в котором мы очутились после второй мировой войны, является тот факт, что за войной не последовало заключения мира. Ее окончание нашло отражение в соглашениях, которые носили характер перемирий. Неспособные обеспечить хоть в какой-то мере удовлетворительное решение проблем, мы вынуждены довольствоваться такими от случая к случаю заключаемыми перемириями, относительно которых никто не знает, к чему они приведут.

* * *

Таково положение, в котором мы находимся.

Как же в этих условиях предстает перед нами проблема мира?

Она выглядит проблемой особого рода в той мере, в какой современная война отличается от всех предыдущих. А сейчас война ведется с применением несравнимо более мощных средств уничтожения и разрушения, чем раньше, и, следовательно, являет собою большее зло, чем когда-либо прежде.

Раньше она могла считаться неизбежным злом, тем не менее служащим прогрессу, а возможно, и вообще необходимым для него. Высказывалось убеждение, что с ее помощью более трудолюбивые народы возвышались над менее прилежными и тем самым определяли ход истории.

В подтверждение такой точки зрения указывалось, например, на то, что в результате победы Кира над Вавилоном на Ближнем Востоке возникла мировая империя с более высоким уровнем культуры, а в дальнейшем победа Александра Великого над персами проложила греческой культуре путь от Нила до Инда. Но в то же время истории известны и противоположные примеры — случаи, когда в результате войны более высокая культура вытеснялась более низкой. Нечто подобное, например, произошло, когда арабы в течение VII и в начале VIII столетия овладели Персией, Малой Азией, Палестиной, Северной Африкой и Испанией, где до тех пор господствовала греко-римская культура.

Следовательно, до сих пор с войной дело в целом, пожалуй, обстояло так, что она могла работать как на пользу прогрессу, так и в ущерб ему.

Однако применительно к современной войне с еще меньшей уверенностью можно утверждать, что она способна содействовать прогрессу человечества. Ее отрицательные последствия, ее зло ныне гораздо более всеобъемлющи, чем раньше.

Как ни странно, наличие мощных технических средств, с помощью которых ведется современная война, в конце XIX и в начале XX столетия считалось благоприятным фактором. Из факта существования таких средств пытались сделать вывод, что исход войны может быть предрешен гораздо быстрее, чем в прежние времена, и что, следовательно, впредь необходимо принимать в расчет предельно быстротечные войны. Такой вывод считался само собою разумеющимся.

Склонность признавать ущерб, порождаемый войной, относительно небольшим объяснялась еще и надеждами на прогрессирующую гуманизацию самих методов ведения войны. Исходным пунктом для такого предположения послужили обязательства, которые народы благодаря усилиям Красного Креста приняли на себя в Женевской конвенции 1864 года. Подписав эту конвенцию, они гарантировали друг другу в случае войны уход за ранеными и гуманное обращение с военнопленными. Предполагалось также серьезно считаться с интересами гражданского населения. Это были важные шаги, обернувшиеся в последующих войнах благом для сотен тысяч людей. Однако на фоне бедствий войны, ставших поистине безмерными с применением современных средств истребления и разрушения, согласованные в международном масштабе гуманные меры выглядели такой малостью, что о гуманизации методов ведения войны, собственно, уже не могло быть и речи.

Следствием всеобщей убежденности в быстротечности будущей войны и в далеко идущей ее гуманизации явилось то, что, когда в 1914 году дело действительно дошло до войны, она была воспринята не столь трагически, как того заслуживала. Ее сочли очистительной для политической атмосферы грозой в полной уверенности, что она положит конец гонке вооружений, низвергшей народы в пропасть военных расходов и долгов.

Наряду с легкомысленными высказываниями, одобрявшими войну ради ожидаемых от нее преимуществ, раздавались также более серьезные и благородные голоса, заявлявшие, что эта война должна стать и действительно станет последней. Именно с твердым намерением содействовать наступлению эпохи без войн шли тогда на фронт многие честные солдаты.

В ходе этой войны и войны, вспыхнувшей в 1939 году, упомянутые выше теории обнаружили свою полную несостоятельность. Для обеих войн, длившихся по нескольку лет, было характерно применение самых бесчеловечных методов борьбы. Бедствия, принесенные этими войнами, возросли еще больше оттого, что сталкивались не два народа, как в 1870 году, а две большие группы народов. В итоге каждая из этих войн втягивала в свою орбиту значительную часть человечества.

Поскольку предельно ясно, каким страшным злом является война в наше время, нельзя пренебрегать ни одним средством для ее предотвращения. В частности, это необходимо еще и по этическим соображениям. В двух последних войнах мы проявили жестокую бесчеловечность и наверняка станем проявлять ее также в будущей войне. Этого не должно быть.

Обратимся к реальным фактам. Так случилось, что человек стал сверхчеловеком. Благодаря своим достижениям в области науки и техники он не только располагает физическими силами своего организма, но и повелевает силами природы, заставляя их служить своим целям. Будучи просто человеком, он мог использовать для убийства на расстоянии только собственные мускулы, усилием которых натягивал тетиву лука, выбрасывавшую затем стрелу. Став сверхчеловеком, он получил возможность с помощью специального приспособления использовать энергию, высвобождающуюся при быстром сгорании смеси химических веществ. Это позволило ему применить намного более эффективный снаряд и найти способ посылать его на гораздо более значительные расстояния.

Но сверхчеловек страдает роковой духовной неполноценностью. Он не проявляет сверхчеловеческого здравомыслия, которое соответствовало бы его сверхчеловеческому могуществу и позволило бы использовать обретенную мощь для разумных и добрых дел, а не для убийства и разрушения. Именно из-за недостатка здравомыслия достижения науки и практики были использованы им во зло, а не во благо.

Показательно в этом отношении, что первое большое открытие — применение взрывной силы, возникающей при быстром сгорании определенных веществ, — привлекло его внимание прежде всего как средство уничтожения на расстоянии.

Следующим большим достижением стало завоевание воздушного пространства с помощью двигателя внутреннего сгорания. Но очень скоро и это научно-техническое достижение нашло применение в военных целях — как средство уничтожения и разрушения с воздуха. Это со всей очевидностью показывает, что сверхчеловек по мере возрастания его мощи оказывается все более жалким человеком. Чтобы избежать угрозы полного уничтожения противником с воздуха, он вынужден, подобно дикому животному, зарываться в землю. Вместе с тем ему приходится мириться с мыслью о неизбежном уничтожении материальных ценностей, масштабы которого намного превзойдут все, с чем ему приходилось доселе сталкиваться.

Следующим этапом явилось открытие и применение колоссальной энергии расщепления атома. И вскоре же стало очевидным, что разрушительная сила усовершенствованной бомбы такого рода вообще не поддается определению и что уже одни только интенсивно наращиваемые испытания ее способны привести к катастрофам, ставящим под вопрос само существование человечества. Отныне перед нами предстает весь ужас нашего бытия, и мы убеждаемся, что не можем более уходить от вопроса о том, что нас ждет.

Но что, собственно, уже давно должно было бы заставить нас задуматься, так это мысль о том, что, обретя сверхчеловеческую мощь, мы сами стали бес-

человечными. Мы спокойно взирали на то, как в войнах уничтожались огромные массы людей (во второй мировой войне — около 20 млн.), как с помощью атомных бомб сравнивались с землей целые города со всеми их жителями, как напалм превращал людей в пылающие факелы. Мы узнавали о таких событиях из радиопередач и газет и судили о них лишь в зависимости от того, означали они успех той группы народов, к которой мы принадлежим, или наших врагов. А когда до нашего сознания все же доходило, что эти действия являют собой акты бесчеловечности, мы успокаивали себя мыслью, что уже сам факт войны обрекает нас на непротивление и бездействие. Покоряясь с такой готовностью судьбе, мы сами навлекаем на себя обвинение в бесчеловечности.

Сознание, действительно необходимое нам сегодня, должно сводиться к убеждению, что все мы повинны в бесчеловечности. Все то страшное, что нам пришлось пережить, должно встряхнуть нас, пробудить в нас потребность содействовать приближению времени без войн.

Этой надежде суждено осуществиться лишь тогда, когда мы, проникнувшись новым духом, придем к более высокой разумности, способной удержать нас от пагубного применения имеющейся в нашем распоряжении силы.

Первым, кто решился выдвинуть против войны чисто этические соображения и потребовать продиктованного этической волей высшего благоразумия, был великий гуманист *Эразм Роттердамский* (1469—1539). Он сделал это в своем трактате «Жалоба мира» ("Querela Pacis"), который был опубликован на латинском языке в 1517 году и в котором мир представлен обращающимся к людям и требующим к себе внимания.

Увы, Эразм нашел мало последователей на этом пути. Считалось утопией ожидать пользы для дела мира от апелляции к этической необходимости. Подобного воззрения придерживался даже *Иммануил Кант* (1724—1804). В опубликованном в 1795 году трактате «К вечному миру» и в других своих работах, так или иначе затрагивающих проблему мира, он связывает достижение мира только с надеждой на неуклонный рост авторитета международного права, в соответствии с которым международный судебный орган будет выносить решения по всем спорам, возникающим между государствами. Авторитет же международного права должен зиждиться на растущем уважении, которое в силу чисто практических соображений будет с течением времени оказываться праву как таковому. Кант не устает повторять, что нет смысла приводить этические основания в пользу идеи союза государств, а нужно считать ее делом все более совершенствуемого права. Он полагает, что совершенствование это будет достигаться в ходе как бы само собой происходящего прогресса. Он убежден, что «великий зодчий, именуемый Природой», самым ходом исторического развития и военными бедствиями будет — пусть даже лишь очень и очень постепенно — подводить людей к необходимости договориться о международном праве, гарантирующем постоянный и прочный мир.

План союза государств с третейскими полномочиями раньше других и с большей определенностью развил в своих мемуарах *Максимилиан Сюдли* (1559—1641), друг и министр французского короля Генриха IV. Более подробно он был затем разработан в XVIII столетии в трех работах аббата *Шарля Ирине де Сен-Пьера* (1658—1743), наиболее значительная из которых носила название «*Projet de Paix perpetuelle entre les souverains Chretiens*». Кант был знаком с развиваемыми в них идеями. Возможно, он был обязан этим опубликованной в 1761 году работе Жан-Жака Руссо «Суждение о вечном мире», где давалось изложение идей де Сен-Пьера.

Сегодня мы уже можем говорить об опыте Женевской Лиги Наций и Организации Объединенных Наций (ООН).

Институты такого рода способны многое сделать, пытаясь посредничать в возникающих раздорах, выступая инициатором определенных решений и совместных действий народов и предлагая другие ценные и актуальные услуги. Одной из крупнейших акций женеvской Лиги Наций было создание в 1923 году обладающего международной силой и законностью паспорта для лиц, лишившихся в результате войны государственной принадлежности. В каком положении оказались бы эти люди, если бы Лига Наций не позаботилась — по инициативе Фритьофа Нансена — о введении такого паспорта! А какова была бы участь беженцев и изгнанников после второй мировой войны, если бы не существовало ООН, взявшей на себя заботу о них!

Но ни одной из этих организаций не под силу оказалось обеспечить состояние прочного мира. Все их усилия были напрасными потому, что прилагались в мире, где отсутствовало устремленное на достижение мира сознание. Как юридические институты они не могли породить такое сознание. Сделать это в состоянии лишь этический дух. Кант заблуждался, полагая, что в деле достижения мира можно обойтись без этого духа. Путь, на который он не хотел вступить, непременно должен быть пройден.

К тому же мы ведь не располагаем тем достаточно долгим временем, которое он считал необходимым для возникновения у людей приверженности к миру. Современные войны — это войны истребительные и совсем не похожие на те, что он предсказывал. Решающие меры в пользу мира должны быть приняты и реализованы уже сейчас. И это способен сделать только этический дух.

Но действительно ли этический дух способен сделать то, что мы в нашей нужде должны ему доверить?

Нельзя недооценивать его силу. Ведь он представляет собой фактор, действующий на протяжении всей истории человечества. Он творит гуманистические убеждения — источник любого совершенствования форм бытия человека. Пока мы придерживаемся гуманистических убеждений, мы верны самим себе, способны к созиданию. Оказавшись же во власти убеждений антигуманных, мы утрачиваем верность самим себе и в итоге легко впадаем в заблуждения.

Масштабы власти этического духа стали очевидными в XVII и XVIII столетиях. Под его воздействием народы Европы вырвались из средневековья, избавившись от суеверий, процессов над ведьмами, пыток и других освященных традицией проявлений жестокости и глупости. На смену старому пришло новое, неизменно поражающее всех, кто прослеживает этот процесс. Всем, что у нас было и есть подлинного и человеческого в культуре, мы обязаны этому взлету этического духа.

В дальнейшем он растерял свою силу — главным образом потому, что не смог найти обоснования своей этической сущности в познании мира, вытекавшем из естественнонаучного исследования. Его сменил другой дух — дух, не имевший представления о пути, по которому человечество должно было двигаться вперед, и знавший лишь более приземленные идеалы. Но если мы не хотим погибнуть, прежний дух должен вновь восторжествовать и стать ведущей силой. Ему вновь надлежит сотворить чудо, подобное тому, что он совершил, выведя европейские народы из мрака средневековья, и даже еще большее чудо.

Этот дух жив. Жизнь его подспудна. Но он преодолел трудности существования без отвечающего его этической сути и научно обоснованного познания мира. Ему открылось, что он должен искать обоснование для себя в самой сущности человека. Достигнутая им независимость от познания мира представляется ему выигрышным моментом. Далее, он пришел к убеждению, что сочувствие, в котором коренится этика, достигает необходимой глубины и широты

лишь в том случае, если распространяется не только на людей, но и на все живые существа. Рядом с прежней этикой, которой недоставало должной глубины, широты и убеждения, поднимается и находит признание этика благоговения перед жизнью.

Мы вновь осмеливаемся апеллировать к человеку в целом, то есть и к его мышлению, и к его чувствам, приучая его познавать самого себя и быть верным самому себе. Мы хотим вернуть ему доверие к его собственной сущности. Опыт, который мы при этом приобретаем, укрепляет нас в нашем убеждении.

В 1950 году вышла в свет книга под названием «Документы человечности». Ее издатели — группа преподавателей Гёттингенского университета, переживших страшное массовое изгнание немцев из восточных стран в 1945 году. Просто и без патетики рассказывают на ее страницах беженцы о том добром, что для них делали в годину испытаний люди, которые, представляя враждебно настроенные по отношению к ним народы, должны были бы относиться к ним с ненавистью. Едва ли мне когда-либо приходилось читать что-нибудь с таким захватывающим интересом. Эта книга способна вернуть веру в человечество тем, кто ее утратил.

От того, что созревает в убеждениях отдельных людей, а тем самым и в убеждениях целых народов, зависит возможность или невозможность мира. В отношении нашего времени это еще более справедливо, чем применительно к прежним эпохам. Эразму, Сюлли, аббату де Сен-Пьеру и другим мыслителям, занимавшимся в свое время проблемой мира, приходилось иметь дело не с народами, а с князьями. Их усилия были направлены на то, чтобы склонить последних к созданию международного органа с третьейскими полномочиями, который улаживал бы возникающие конфликты. Кант в своей работе «К вечному миру» первым устремил взор к тем временам, когда народы сами будут править собой и, следовательно, сами будут иметь дело с проблемой сохранения мира. Он считает это прогрессом. По его мнению, народы больше, чем князья, заинтересованы в поддержании мира, так как именно на них тяжким бременем ложатся все бедствия, приносимые войной.

И вот наступило время, когда правители стали рассматриваться как исполнители народной воли. Однако убеждение Канта в естественной любви народа к миру оказалось несостоятельным. Являясь волей масс, народная воля не избежала опасности непостоянства, уклонения под влиянием страстей от подлинной разумности и утраты необходимого чувства ответственности. Разгул национализма худшего сорта мы видели в обеих мировых войнах, и сейчас еще он по праву может считаться самым большим препятствием для пробивающего себе дорогу взаимопонимания между народами.

Этот национализм будет побежден лишь в том случае, если в человеке вновь возродятся гуманистические убеждения, которые естественным образом станут позитивными идеалами всего народа.

Не менее отвратительный национализм встречается в мире и за пределами Европы, особенно среди народов, раньше, в колониальную эпоху, живших под опекой белых, а сейчас ставших самостоятельными. Здесь существует опасность признания наивного национализма этих народов их единственным идеалом. Но этот национализм подрывает устои мира, царившего до сих пор в некоторых регионах.

И здесь народы могут победить свой национализм только усвоением гуманистических убеждений. Но каковы пути и возможности подобной трансформации? По-видимому, она может осуществиться через нас. Если этический дух окрепнет настолько, что сможет увести нас от наносной внешней культуры назад к опирающейся на гуманистические убеждения внутренней культуре, он че-

рез нас воздействует и на них. Все люди, в том числе и самые отсталые и полудивилизованные, несут в себе как существа, наделенные даром сочувствия, способность к усвоению гуманистических убеждений. Эта способность таится в них как горючее, ожидающее лишь, чтобы пламя подожгло его.

У тех народов, что достигли определенного уровня культуры, выкристаллизовалось всеобщее убеждение, что царство мира непременно наступит. Впервые эта идея встречается в Палестине у пророка *Амоса* (VII в до Р. Х.), но в дальнейшем она изжила себя как ожидание Царства Божия в иудейской и христианской религиях. Она фигурирует также в учении, которое проповедовали вместе со своими учениками великие мыслители Китая *Лао-цзы* и *Конфуций* (VI в до Р. Х.), *Мо-цзы* (V в. до Р. Х.) и *Мэн-цзы* (IV в. до Р. Х.). Она встречается у *Толстого* (1828—1910) и других европейских мыслителей. Ее считают утопией. Ныне, однако, положение таково, что она так или иначе должна стать реальностью, или же человечеству суждено погибнуть.

* * *

Я отдаю себе отчет в том, что, говоря о проблеме мира, я не сказал ничего принципиально нового. Я придерживаюсь убеждения, что мы сможем решить эту проблему лишь тогда, когда отвергнем войну по этическим соображениям, поскольку именно война делает нас варварами. Еще Эразм Роттердамский и некоторые мыслители после него провозглашали это истиной, заслуживающей всеобщего признания.

Единственное, что я осмеливаюсь высказать от себя, — это признание, что у меня с этой истиной ассоциируется основанная на глубоком раздумье уверенность, что дух в наше время способен создать этическое убеждение. Преисполненный такой уверенности, я провозглашаю эту истину в надежде способствовать тому, чтобы она не была отвергнута как истина, хорошо звучащая на словах, но неприменимая к действительности. Известны случаи, когда иная истина долго, а то и вообще всегда оставалась недейственной единственно потому, что не учитывалась возможность ее реального воплощения.

Лишь в той мере, в какой дух будет пробуждать в народах убеждение в необходимости мира, созданные для сохранения мира институты смогут делать то, что от них требуется и ожидается.

* * *

А между тем мы все еще живем в отсутствие мира. Одни народы все еще считают, что им угрожают другие. За каждым все еще признается право на самооборону с помощью чудовищных средств поражения, которыми мы располагаем.

И вот в такое время мы мысленным взором ищем первые признаки действия того духа, которому должны довериться. Мы надеемся, что народы начнут залечивать раны, нанесенные друг другу в последней войне. Тысячи пленных и депортированных ждут возвращения на родину, несправедливо осужденные на чужбине ждут освобождения, не говоря уже о множестве других несправедливостей, совершенных в отношении отдельных людей и требующих компенсации.

От имени всех тех, кто трудится ради достижения мира, я беру на себя смелость обратиться к народам с призывом сделать этот первый шаг на новом пути. Ни один из них ни в малейшей мере не уронит этим своего достоинства, ни один из них не утратит своего могущества, необходимого для обеспечения своего самосохранения.

Тем самым будет положено начало ликвидации ущерба, нанесенного

оставшейся у нас за плечами ужасной войной. И тогда смогут пробиться первые ростки доверия между народами. Доверие же в любом деле является тем первостепенной ценности оборотным капиталом, без которого не может обойтись ни одно полезное предприятие. Оно способно обеспечить условия для процветания во всех областях жизни.

В созданной таким образом атмосфере доверия можно будет приступить к разумному решению проблем, унаследованных от двух мировых войн.

Я верю, что мне удалось здесь выразить мысли и надежды миллионов людей наших стран, их тревогу за судьбы мира. Пусть мои слова дойдут и до тех, кто по ту сторону окопов испытывает те же чувства, что и мы, и будут восприняты ими с той серьезностью, на которую рассчитаны.

Пусть те, кому доверены судьбы народов, стремятся избегать любых шагов, способных осложнить существующее положение и породить новые угрозы; пусть они всем сердцем примут удивительные слова апостола Павла: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми». Это касается не только отдельных людей, но и целых народов. Пусть они в своих усилиях по сохранению мира сделают все возможное, чтобы обеспечить этическому духу время для становления и действия!

Проблема этики в ходе развития человеческой мысли

То, что мы называем заимствованным из греческого языка словом «этика» или из латинского языка «мораль», состоит, вообще говоря, в правильном человеческом поведении. Нас должно занимать не только наше собственное благо, но и благо других, а также всего человеческого общества.

Первым шагом в прогрессивном развитии этики является расширение сферы солидарности с другими людьми.

Для дикаря границы этой сферы достаточно узки. Она включает его кровных родственников, то есть членов его рода, и представляет семью в широком смысле слова. Я говорю на основании опыта. В своем госпитале я сталкивался с такими примитивными отношениями. Если я поручаю одному из выздоравливающих пациентов присматривать за лежащим больным, он соглашается лишь в том случае, когда тот одного с ним рода, его соплеменник. В противном же случае он чистосердечно ответит: «Это не мой брат». И ни наградой, ни угрозами невозможно принудить его оказать услугу этому чужаку.

Но стоит человеку начать задумываться о своем отношении к другим людям, и он поймет, что каждый человек как таковой подобен ему и его ближним.

По мере своего развития он видит, как круг его ответственности расширяется, пока не охватит всех человеческих существ, вступающих с ним в контакт.

Китайские мыслители *Лао-цзы* (род. 604 г. до Р. Х.), *Конфуций* (551—479 гг. до Р. Х.), *Мэн-цзы* (372—289 гг. до Р. Х.), *Чжуан-цзы* (IV в. до Р. Х.), израильские пророки *Амос*, *Осия* и *Исаия* (VII в. до Р. Х.) руководствовались этим высокоразвитым этическим воззрением. И мысль о том, что человек в долгу перед каждым человеческим существом, является этическим основанием в поучении Христа и апостола Павла.

Для великих мыслителей Индии, принадлежат ли они к брахманизму, буддизму или индуизму, идея братства всех человеческих существ задана метафизической концепцией человеческого бытия. Трудности возникают, когда они пытаются реализовать эту идею в своей этике. Им не удается устранить границы между людьми, созданные наличием в Индии различных каст.

Подобно им Заратустра, живший в VII веке до Р. Х. в Бактрии (Восточный Иран) не мог прийти к понятию братства всех людей, так как должен был различать тех, кто верит в Ормузда, бога света и добра, и тех, кто этой веры не разделяет. Он требовал от верующих в Ормузда считать неверующих своими врагами и соответственно с ними обращаться. Чтобы понять подобный подход, следует учитывать тот факт, что верующие принадлежали к оседлым бактрийским племенам, ведущим жизнь мирных пахарей, в то время как неверующие оставались разбойничьими номадами.

Платон и Аристотель, а с ними и другие греческие философы классической эпохи апеллировали только к свободным грекам, чуждым ежедневных забот о поддержании жизни. Не принадлежащий к аристократии был для них существом низшего порядка и не заслуживал внимания.

Только на втором этапе развития греческой мысли, связанном с деятельностью школ стоиков и эпикурейцев, признается равенство всех людей и возни-

кает интерес к человеку как таковому. Наибольшего внимания как провозвестник этого нового воззрения заслуживает стоик Панеций (II в. до Р. Х.). Он выступает пророком гуманизма в греко-римском мире.

Мысль о братстве всех людей не стала в эпоху античности принадлежностью народного сознания, но тот факт, что философия провозгласила гуманизм отвечающим разуму убеждением, имел большое значение для будущего.

Правда, признание того, что человеческое существо как таковое имеет право на наше внимание, не было полным и безусловным. Еще и сегодня препятствием на его пути стоят расовые, религиозные, национальные различия. Этого рода отчужденности между людьми мы еще не преодолели.

Говоря о вершинах развития этики, необходимо иметь в виду то влияние, которое оказывает на нее характер мировоззрения. Ибо существует принципиальное различие суждений об этом мире. Одни мировоззрения характеризуются позитивным отношением к миру, наделяют значением предметы этого мира и существование в нем. Но есть и такие мировоззрения, которые пренебрегают миром, требуют безучастия, бесстрастности ко всему, что его касается. Мироутверждение согласуется с нашим естественным чувством, оно позволяет нам ощутить этот мир своим домом и активно действовать в нем. Миротриятие неестественно. Оно понуждает нас жить чужими в мире, которому мы принадлежим, не придавать никакого смысла нашей деятельности в нем.

Этика по сути своей есть мироутверждение. Она стремится быть активной и действенной в отношении добра. Из этого следует, что утверждение мира оказывает благотворное влияние на развитие этики, тогда как этика отрицания мира сталкивается с трудностями своего развития. В первом случае она может быть такой, какова она есть, во втором она становится неестественной.

Отрицанию мира учили мыслители Индии, христиане античности и средневековья. Мироутверждение провозглашали китайские мыслители, пророки Израиля, Заратустра, европейские мыслители Возрождения и нового времени.

Для индийских мыслителей негативное отношение к миру продуцируется убеждением, что подлинное бытие имматериально, неизменно и вечно, в то время как сущность материального мира искусственна, обманчива и преходяща. Мир, который видится нам реальным, для них есть только являющееся во времени и пространстве отражение имматериального бытия. По их мнению, человек заблуждается, принимая всерьез этот обманчивый образ бытия и ту роль, которую он сам в нем играет.

Единственная позиция, согласующаяся с этим воззрением, — это бездеятельность. Она может в определенной степени иметь этический характер. Безучастный к делам этого мира человек свободен от эгоизма, который пробуждает в людях материальные интересы. Более того, бездеятельность находится в связи с идеей ненасилия. Она спасает человека от опасности нанести вред другим насильственной деятельностью.

Индийские мыслители брахманизма, санкхьи и джайнизма прославляют вместе с Буддой ненасилие, которое они именуют «ахимсой», и видят в нем возвышенную этику. Но такая надуманная этика неполноценна, несовершенна. Она разрешает человеку эгоистически заботиться только о своем благе, достигая его путем бездеятельности, согласующейся с подлинным знанием. Его сочувствие оказывается неестественным, исходит из метафизических теорий, требует только воздержания от зла, а не деятельности, посвященной добру и основанной на естественном представлении о нем.

Только мироутверждающая этика может быть естественной и полной. Когда индийские мыслители чувствуют необходимость обратиться к менее ограниченной этике, чем этика ахимсы, они делают шаг в сторону утверждения мира и принципа активности. Будда, выступивший против бесстрастности

брахманистского учения с проповедью сочувствия (милости), с трудом противостоит соблазну отойти от принципа недеяния. Неоднократно он уступает сочувствию там, где не может удержаться от деятельной любви к ближнему, призывая к этому и своих учеников.

Столетиями мироутверждающая этика в Индии ведет тайную войну с принципом недеяния. В индуизме как религиозном движении, выступающем против крайних требований брахманизма, активность смогла завоевать себе равное положение с недеянием. Их равноценность провозглашается и устанавливается в большой дидактической поэме «Бхагавадгита», составляющей часть великого индийского эпоса «Махабхарата».

«Бхагавадгита» позволяет оценить мировоззрение брахманизма. Она утверждает, что материальный мир — это лишь кажущаяся реальность и не может отвечать нашим интересам. Он является всего лишь спектаклем, который Бог ставит для Самого Себя. И потому наиболее естественно для человека — считать себя только зрителем этого спектакля. «Бхагавадгита», впрочем, разрешает ему быть актером и участвовать в представлении. Активность допускается ему, когда он имеет правильное представление о своей роли.

Если человек активен с единственным намерением содействовать спектаклю, который Бог устраивает для Самого Себя, то он на правильном пути. Он действует в границах того же самого знания, где другой остается чистым зрителем. И оба равно могут считаться знающими. Но если он решает действовать, по наивности считая мир реальным и пытаясь в нем что-то исправить, — он оказывается в плену заблуждения. Его деятельность — безумство. Эта теория «Бхагавадгиты» никоим образом не может отвечать требованиям этики, стремящейся к улучшению ситуации в мире. «Бхагавадгита» с ее мироотрицающим учением может придать деятельной этике лишь видимость бытия.

Христианство античности и средневековья исповедовало отказ от мира, не требуя при этом абсолютного недеяния. Эта позиция обоснована тем, что христианское отрицание мира носит иной характер, чем мироотрицание индийских мыслителей. Оно не допускает мысли о том, что мы живем в призрачном мире. Этот мир, конечно, несовершенен, но ему предопределено стать совершенным с приходом Царства Божия. Идея наступления надмирного Божьего Царства рождена израильскими пророками, однако мы находим ее и в религии Заратустры.

Иисус провозвестил вслед за Иоанном Крестителем, что преобразование реального мира в Царство Господне уже близко. Он призывал людей стремиться к совершенству, необходимому для сопричастности новому существованию в новом мире. Он призывал их отрешиться от дел этого мира, чтобы стать свободными, отдать себя идее добра. Этика Иисуса разрешает деятельно осуществлять все, что она понимает как благое и заповеданное. В этом заключается ее отличие от учения Будды, с которым она разделяет идею сочувствия. Но сочувственному деянию Будды поставлены ограничения, а этика Иисуса требует безграничного творения добра.

Первохристиане, среди них и апостол Павел, ожидали, что Царство Божие скоро заместит собой природный мир. Их надежда не осуществилась. В античном мире, так же как и в средние века, христиане должны были жить в природном мире, не надеясь на скорый приход сверхприродного.

Христианство не могло решиться полностью посвятить себя мироутверждению, хотя его деятельная этика могла бы облегчить ему это. Времена античности и средневековья не знали одухотворенного мироутверждения. Таким образом, античное и средневековое христианское мышление осталось полностью направленным к потустороннему.

Только в эпоху Возрождения мощно проявило себя мироутверждающее мышление. К нему пришло христианство нового времени. Его этика наряду с идеалом взыскуемого Иисусом самосовершенствования знала также и другой идеал, который предписывал создавать новые и лучшие материальные и духовные условия для человеческого бытия в мире. Отныне христианская этика, научившаяся полагать цель своей активности, вступила в пору своего расцвета. Связь христианства и целеустремленного мироутверждения произвела культуру, в которой мы живем. Нашей задачей является сохранить ее и усовершенствовать.

Этические взгляды китайских мыслителей, а также и Заратустры с самого начала служили утверждению мира. Они при этом несли в себе силы, необходимые для формирования этического мировоззрения.

На определенной ступени развития этика устремляется к большим глубинам. Эта склонность обнаруживает себя в ее потребности исследования фундаментальной сущности добра. Она более не находит удовлетворения в определении, перечислении и предписывании различных добродетелей и обязанностей, а хочет постигнуть то общее, что они имеют между собой, и то, к чему они вместе стремятся. В этом поиске великие китайские мыслители пришли к тому, что стали прославлять доброжелательность к людям как фундаментальную добродетель.

В этике Израиля еще до Иисуса поднимается вопрос о высшей заповеди, соблюдение которой соответствует исполнению Закона. Иисус в согласии с традицией еврейских книжников возвышает любовь до высшей заповеди, которая включает в себя и все остальные.

Также и мыслители эпикурейской и стоической школ первых двух столетий по Р. Х., идя по пути, проторенному Панецием, создателем гуманистического идеала, пришли к признанию человеколюбия высшей добродетелью. Этика *Сенеки* (4 г. до Р. Х. — 65 г. по Р. Х.), *Эпиктета* (50—138), *Марка Аврелия* (128—180) в основном была близка взглядам китайских и христианских мыслителей. Их заслугой было убеждение, что мышление, коль скоро оно идет в глубину, достигает идеала гуманности.

Поскольку в I и II веках по Р. Х. греко-римская философия выдвинула тот же этический идеал, что и христианство, осознание ими их общности казалось вполне возможным. Но этого не произошло. Они остались чуждыми друг другу. Необходимые для их взаимного признания условия еще не сложились. Расцвет высокоразвитой греко-римской философии был недолог. Она была делом лишь малочисленного слоя образованных. Народ ее не знал.

Кроме того, оба движения имели далеко идущее предубеждение друг против друга. Для греко-римского сознания христианство, с его ожиданием сверхприродного мира, Владыкой которого должен стать распятый в Иерусалиме иудей, было суеверием безумцев. Для христиан же языческое греко-римское мышление было неприемлемо, и потому о нем вообще не стоило что-либо знать. Но спустя столетия они вступили во взаимодействие друг с другом. Когда в XVI и XVII веках христианство познакомилось с мироутверждающей идеей, оставленной Ренессансом в наследство европейскому мышлению, оно восприняло также знание той углубленной этики, к которой пришли поздний стоицизм и эпикуреизм I—II веков. Оно должно было ошеломленно констатировать, что заповедь любви Иисуса уже тогда выступала в качестве провозглашенной разумом истины. После этого в христианском мышлении, сделавшем это открытие, воцарилось убеждение, что основные этические идеи, данные религии путем откровения, являются подтвержденными разумом истинами.

Исходя как из христианства, так и из позднего стоицизма, *Эразм Роттердамский* (1469—1536) и *Гуго Гроций* (1583—1645) предприняли попытку создать

этически обоснованное право, пригодное для всех народов на время мира и войны.

Как христианскую, так и философскую этику охватила лихорадочная жажда деятельности. Общими усилиями они подошли в XVIII веке к разработке проблем мира. Это привело их к отказу от дальнейшей терпимости в отношении вопиющей несправедливости, жестокости и губительного суеверия. Были отменены пытки, был положен конец процессам над ведьмами. Бесчеловечные законы должны были уступить место более гуманным. Открытие того, что заповедь любви подтверждается также разумом, помогло предпринять и провести уникальную в истории человечества реформу.

Стремясь полнее обосновать соответствие любви к ближнему требованиям разума, *Иеремия Бентам* (1748—1832) и другие мыслители считали правильным оперировать аргументом ее полезности.

Согласно отстаиваемому ими тезису, здесь речь идет исключительно о правильно понимаемом эгоизме. Они подчеркнули ценность того, что благо как индивида, так и общества может быть гарантировано только готовностью к самоотдаче, которую людям следует практиковать в общении с себе подобными.

Это несколько поверхностное мнение о сущности этического отклоняют в числе прочих *Иммануил Кант* (1724—1804) и шотландский философ *Давид Юм* (1711—1776). Кант, который стремился сохранить достоинство этики, выдвигает утверждение, что ее полезность не должна приниматься во внимание. Его учение о категорическом императиве признает за этикой право формулировать абсолютные требования. Наша совесть, считает он, извещает нас о том, что хорошо и что дурно. Мы должны слушаться одну ее. Присущий нам внутренний моральный закон дает нам уверенность в том, что мы причастны не только к тому миру, который существует в пространстве и времени, но и являемся гражданами духовного мира.

Юм в свою очередь призывает опыт для отрицания утилитарного характера этики. Он анализирует движущие силы этики и приходит к выводу, что она является делом симпатии и сочувствия. Природа, аргументирует он, наделила нас способностью сопереживания судьбе других. Тем самым она обязала нас переживать радость, заботы и страдания других, как наши собственные. Юм образно уподобляет нас струнам, которые звучат в унисон с другими. Природной доброжелательностью мы предопределены сопереживать другому и желать блага как ему, так и обществу.

Философия, начиная с Юма, не отваживалась больше — если говорить о Ницше (1844—1900) — серьезно сомневаться в том, что этика в первую очередь сводится к сочувствию и соответствующей ему благотворительной деятельности.

Но в какую ситуацию попадает тогда эта глубокая, естественная этика! Она не в состоянии даже четко установить и определить границы неизбежного для нас самоотречения во имя других, чтобы таким образом выявить правильное соотношение заботы о своем состоянии с заботой о состоянии других.

Дальше подобной постановки проблемы реализации своей этики Юм не идет. Но и современная ему, а также более поздняя философия не чувствует призвания серьезно заниматься ею. Предвидение трудностей, встающих на пути решения этой задачи, удерживает от попыток подступить к нему.

Действительно, трудности этой элементарной и живой этики таковы, что кажутся непреодолимыми. Ее невозможно изложить в четко сформулирован-

ных предписаниях и запретах. Она насквозь субъективна. Она предоставляет индивиду самому решать, как далеко он желает зайти в своей самоотверженной помощи. Она не позволяет нам отказываться от самоотречения, которое мы вправе признать чрезмерным, даже в том случае, если оно может принести нам большой вред. Она не дает успокоиться нашей совести. Чистая совесть оказывается для нас мифом.

Во всех жизненных конфликтах этика самопожертвования ставит тех, кто стремится ей следовать, перед подобными тяжкими решениями. Руководители производств редко могут позволить себе удовольствие обещать из сочувствия место тому, кто в нем больше нуждается, а не доверять его наиболее квалифицированному. Но горе тому, кого подобные примеры убедят в необходимости придавать слишком большое значение сочувствию!

Размышляя над проблемой самоотречения, мы приходим к выводу, что нам следует расширить ранее очерченный круг нашей этической деятельности. Нам открывается, что этика имеет дело не только с людьми, но и с другими созданиями, которые также стремятся к благосостоянию, испытывают страдания и ужас перед уничтожением. И каждый человек, сохранивший полноту чувств, находит естественной потребность участия в судьбе всех живых существ. Мышлению остается только признать, что доброе отношение ко всем живым творениям является естественным требованием этики. То, что она медлит это делать, имеет свои основания. И действительно, внимание к судьбам всех живых существ, с которыми мы имеем дело, ввергает нас в еще более многообразные и запутанные конфликты, чем те, что несет с собой ограниченное одними людьми самоотречение. Новым и трагическим нюансом выступает здесь то, что мы все чаще оказываемся в ситуации выбора между умерщвлением и сохранением жизни. Крестьянин не может выращивать всю живность, которая рождается в его стаде. Он сохранит лишь тех, кого сможет прокормить и чье выращивание обеспечит ему прибыль. Часто и мы также принуждены жертвовать одними живыми существами, чтобы спасти других, которым они угрожают.

Всякий нашедший выпавшего из гнезда птенца встает перед необходимостью — чтобы его прокормить — уничтожать другие крохотные жизни. Это действие совершенно произвольно. Но кто дает ему право жертвовать множеством жизней ради одной-единственной? Так же произвольно он поступает, уничтожая неприятное ему животное, чтобы защитить от него другое.

Итак, каждый из нас, приговаривая живое существо к страданию или смерти на основании неизбежной необходимости, сам становится виновным. Некоторое искупление за эту вину получает тот, кто возлагает на себя обязательство использовать любую возможность, чтобы помочь попавшему в беду живому созданию. Как далеко вперед ушли бы мы сейчас, если бы больше заботились о благе всех живых существ и перестали бездумно приносить им зло. На нас возложена борьба против антигуманных традиций и бесчеловечных чувств, еще существующих в наше время.

Примерами такой привычной бесчеловечности, которую не должны более терпеть наша цивилизация и наши чувства, могут служить бой быков и охотничьи травли и облавы.

Этика, которую не занимает наше отношение ко всему живому, несовершенна. Мы должны вести постоянную последовательную борьбу против бесчеловечности. Мы должны понять и почувствовать, что убийство ради игры — позор нашей культуры.

Существенно изменило ситуацию в этике признание того, что этика сегодня не может больше полагаться на соответствующее ей мировоззрение. Прежде она могла быть убеждена в том, что требует поведения, согласующегося

с познанием истинной природы открытой нам в творении универсальной воли к жизни. Такого взгляда придерживались не только высокоразвитые религии, но и рационалистическая философия XVII—XVIII веков.

Но в действительности мировоззрение, на котором основывалась этика, было результатом предпринятой ею самой оптимистической интерпретации мира. Она приписывает универсальной воле к жизни такие свойства и намерения, которые отвечают ее собственному жизнеощущению и способу суждения.

В XIX и XX веках мышление, руководствующееся исключительно поисками истины, вынуждено было признать, что этике нечего ожидать от истинного познания мира. Прогресс науки состоит во все более точном познании законов происходящего. Она дает нам возможность поставить себе на службу энергию Вселенной. Но она принуждает нас одновременно все больше отказываться от надежды познать смысл происходящего.

Как глубоко может корениться в мировоззрении самоотречение ради блага других? Вновь и вновь пытается понять это этика. Никогда ей не удастся достичь цели на этом пути. И пребывать в уверенности, что доказала это, она может лишь потому, что сконструировала себе необходимое для этого наивно-оптимистическое мировоззрение. Но мышление, стремящееся к истине, должно признать, что духа добра нет в числе действующих лиц мировой истории. Мир предлагает нам неутешительное зрелище движений воли к жизни, постоянно противостоящих друг другу. Одно существование сохраняется, побеждая и уничтожая другие. Мир являет собой ужасное в прекрасном, бессмысленное в осмысленном, полноту страдания в полноте радости.

Этика пребывает не в гармонии, а в борьбе с тем, что совершается в мире. Она выступает движением духа, жаждущего быть иным, чем тот, что заявляет о себе миру.

Пытаясь понять происходящее в мире, как оно есть, и определить свое отношение к тому, что происходит, мы оказываемся во власти скепсиса и пессимизма. Этика становится делом нашего духовного самостояния.

Этика изначально побуждалась к созданию соответствующего ей мировоззрения. Она пришла поэтому к признанию того, что в глубинах всех предстоящих нам мировых свершений действует дух, который в потоке несовершенного воплотит в конце концов совершенное, и что все наши этические усилия в этом мире обретают свой смысл в надежде на такую конечную цель.

И когда этика осознает, что она является тем понуждением к самоотречению ради других воле к жизни, от которого не может освободить себя более совершенный, чем они, в мышлении человек, тогда она достигает полной самостоятельности. Отныне тот факт, что мы обладаем несовершенным и абсолютно неудовлетворительным знанием мира, не служит нам более помехой. Мы владем знанием отвечающего нашей сущности поведения в мире. И сохраняя верность ей, мы следуем путем нашего бытия.

Элементарный, постоянно присутствующий в сознании факт нашего бытия можно выразить так: я — жизнь, которая хочет жить среди жизни, которая также хочет жить. Непостижимым в моей воле к жизни является то, что я чувствую себя вынужденным участливо относиться ко всякой воле к жизни, которая присутствует в бытии рядом с моей. Сущность добра — сохранение жизни, содействие жизни, ее становлению как высшей ценности. Сущность зла — уничтожение жизни, нанесение ей ущерба, торможение жизни в ее развитии.

Основополагающим принципом этики является, таким образом, благоговение перед жизнью. Все то добро, что я делаю какому-нибудь живому существу, — это в конечном счете помощь, которую я могу оказать ему для поддержания и развития его бытия.

По своей сути благоговение перед жизнью побуждает к тому же, что и этический принцип любви. Но благоговение перед жизнью несет в себе обоснование заповеди любви и требует сочувствия ко всем творениям.

Необходимо также заметить, что этика любви дает нам образец нашего отношения к другим, а не к самим себе. Стремление к истине как первооснове этической личности из нее невыводимо. В действительности же именно благоговение, которое мы испытываем по отношению к нашему собственному бытию, принуждает нас сохранять верность самим себе, отказываясь от любого лицемерного поступка, выгодного нам в той или иной ситуации; именно оно дает нам силы в постоянной борьбе за верность истине.

Только этика благоговения перед жизнью совершенна во всех отношениях. Этика же, которая распространяет этот принцип лишь на своих ближних, может быть очень живой и глубокой, но она остается несовершенной. Мышление должно было когда-то возмутиться дозволенным бессердечием в обращении с отличными от нас живыми существами и потребовать от этики снисхождения к ним. Она не сразу решилась принять это требование всерьез. Лишь со временем этот принцип обратил на себя внимание и нашел признание в мире.

Сейчас этика благоговения перед жизнью, требующая сочувствия ко всем живым существам, получает признание как естественное мироощущение мыслящего человека.

Через этическое отношение ко всем творениям мы вступаем в духовную связь с Универсумом.

В мире воля к жизни находится в конфликте сама с собой. В нас она ищет мира сама с собой.

Миру она заявляет о себе, нам она открывается.

Дух приказывает нам быть иными, чем мир. Благоговение перед жизнью делает нас изначально, глубоко и животворно благочестивыми.

Гуманность

Под гуманностью, человечностью, мы понимаем подлинно доброе отношение человека к своему ближнему. В этом слове нашло свое выражение наше стремление быть добрыми не только потому, что это предписывается этической заповедью, но и потому, что такое поведение соответствует нашей сущности.

Гуманность побуждает нас в малых и больших делах прислушиваться к голосу сердца и следовать его велениям. Мы охотно делали бы лишь то, что видится хорошим и исполнимым нашему здравому смыслу. Но веления сердца выше советов рассудка. Оно требует от нас следовать глубочайшим движениям нашей духовной сущности. Человечество не обладает идеалом гуманности извечно. Оно пришло к нему лишь с течением времени.

Понятие гуманности как отвечающего нашей сущности отношения к ближнему впервые выдвинул живший сначала в Риме, а затем в Афинах философ стоик *Панеций* (180—110 г. до Р. Х.).

Творцом и провозвестником глубокой и жизненной этики в Китае были *Лао-цзы* (род. ок. 604 г. до Р. Х.), *Конфуций* (551—479 гг. до Р. Х.), *Мо-цзы* (V в. до Р. Х.), *Мэн-цзы* (род. 372 г. до Р. Х.).

В Индии ее представлял *Будда* (550—477 гг. до Р. Х.), в Иране — *Заратустра* (VII в. до Р. Х.).

В греко-римском мире ее развивали философ *Эпикур* (341—270 гг. до Р. Х.) и представители позднего стоицизма: *Сенека* (4 г. до Р. Х. — 65 г. по Р. Х.), *Эпиктет* (род. 138 г. н. э.) и император *Марк Аврелий* (121—180).

Эпиктет был рабом, которому его господин в Риме даровал свободу. Император Марк Аврелий стал его учеником.

Гуманность этих стоических философов нашла свое выражение в требовании братского отношения также и к рабам. Их этика родственна этике христианства, как и их религиозные убеждения, провозглашающие веру в единого Бога. Сенека первый высказался против бесчеловечности гладиаторских боев.

Основателями этики человечности в иудаизме были пророки VII столетия до Р. Х. Амос и Осия.

Проникновеннейшие слова о доброте обращены к нам в поучениях Иисуса и посланиях апостола Павла.

Нагорная проповедь, первая, с которой выступил Иисус в Галилее, начинается восславлением тех, кому даровано блаженство, и среди них — кротких, милостивых и миротворцев (Матф. 5,5; 5,7; 5,9).

В последней речи в Иерусалимском храме Иисус возвещает, что на Страшном суде, который будет вершить Сын Человеческий, в Царство Божие будут введены прежде всего те, кто были милосердны к людям, терпящим нужду (Матф. 25, 31—40).

Истинную любовь восславляет апостол Павел: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не

бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13).

Царством любви провозглашают религию последние слова его гимна: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше».

И сколько же любви столетиями несли в мир слова этого гимна! Для скольких они стали увещанием и поддержкой в их упованиях!

Глубокая религиозность и всепроницающее мышление сообща создали и провозгласили идеал гуманности. Этот дар мы получили от них. Мы исповедуем его с полной убежденностью в том, что он является этической первоосновой всякой подлинной культуры.

В новое время этот провозглашенный мыслителями идеал был углублен и обогащен восходящим новым знанием. Перед нами встал вопрос, предназначено ли наше сочувствие одним лишь людям или оно должно быть обращено ко всем живым существам. Ведь их существование подобно нашему. Они страдают, как и мы, они страдают, как и мы. Они смертны, как и мы.

Как случилось, что люди отказали им в соучастии и помощи? Даже признавая идеал гуманности, люди продолжали придерживаться старого наивного убеждения, что человек — властелин сотворенного мира и может относиться к другим живым существам без жалости и сочувствия.

Однако в средние века жил человек, который отнесся к ним иначе. Это был *Франциск Ассизский* (1182—1226), основатель ордена францисканцев. Для него все звери были такими же Божьими творениями, с которыми он общался без слов, которых он любил.

Но люди его времени, как, впрочем, и последующие поколения, не дали себе труда задуматься о его отношении ко всему живому. А известный философ *Декарт* (1596—1650) постарался даже утвердить их в этой безжалостности. Он учил, что животные не имеют души, а потому не обладают чувствами, и нам только кажется, что они испытывают боль.

Но та истина, что человек должен считать себя не властелином, а братом всех творений, не была забыта. В XVIII столетии в ее защиту выступили те, кому она вновь открылась. Вначале их было немного. Их убеждения вызывали удивление и насмешку. Их сочувствие животным рассматривалось как неуместная сентиментальность. Но постепенно эти непривычные воззрения обрели сторонников. Сегодня они наконец получили признание.

Благоговение перед любой жизнью признается само собой разумеющимся и полностью отвечающим сущности человека. В школах детям прививается доброе отношение ко всем живым существам. И этот переход от избирательной к полной гуманности, отказ от наивной бесчеловечности, в плену которой мы пребывали, знаменателен. Мы ощутили счастье обретения полного этического знания.

Отныне задача каждого из нас достичь совершенной доброты, прийти к согласию со своей сущностью. Доброта должна стать действенной силой истории и провозгласить начало века гуманности.

Сегодня история человечества решает вопрос о возобладании гуманного или негуманного мировосприятия. И если решение это будет в пользу антигуманности, не способствующей безоговорочному отказу от применения чудовищного ядерного оружия, имеющегося в нашем распоряжении, — человечество погибнет. Только победа гуманистического мировосприятия (а значит, отказ от подобного оружия) над антигуманизмом позволит нам с надеждой смотреть в будущее.

Гуманность мировосприятия имеет сегодня всемирно-историческое значение.

Путь к миру сегодня

Если сегодня мы хотим ступить на путь мира, то первым шагом на этом пути является заключенный 25 июля этого года Московский договор.

В этом договоре правительство Советского Союза, США и Великобритании пришли к решению не проводить больше испытаний ядерного оружия в воздухе и под водой. Это означает совместный отказ от дальнейшей разработки более мощного ядерного оружия, ибо она невозможна без крупных испытательных взрывов, позволяющих определить сферу применения и мощность нового ядерного оружия.

Значение этого договора неопределимо также потому, что его соблюдение будет иметь следствием уменьшение крайне опасного для человечества радиоактивного заражения атмосферы, земной поверхности и воды.

Кроме того, отказ от крупномасштабных испытательных взрывов и от разработки все более мощного ядерного оружия станет преградой на опасном пути сверхдержав к экономическому краху, грозящему им из-за непомерно больших и абсолютно бессмысленных затрат на вооружение. Современное ядерное оружие и современные сверхсовершенные самолеты являют собой чрезвычайно дорогостоящие технические чудеса.

Положение, создавшееся с принятием Московского договора, аналогично тому, которое существовало некоторое время начиная с 31 октября 1958 года. Именно в этот день эксперты великих держав по атомному оружию, решавшие в Женевском дворце наций проблему отказа от испытательных взрывов, сделали попытку разрешить вопрос посредством размещения на Земле ста восьмидесяти станций, где ученые — по 30 человек на каждой станции — могли бы фиксировать все происходящие испытания.

А затем Советский Союз, Америка и Великобритания, не дожидаясь, когда начнут функционировать запланированные системы наблюдения, решили не предпринимать больше никаких испытательных взрывов. Они подтвердили этот отказ и после того, как выяснилось, что планируемый контроль всех происходящих испытательных взрывов невозможен.

Одна только Америка потребовала, чтобы были разрешены подземные испытания, поскольку они не фиксируются наблюдением. На продолжении подземных испытательных взрывов настаивали Теллер и ряд других американских ученых, так как это давало возможность разрабатывать атомное оружие меньшей мощности.

Великобритания и Советский Союз выразили свое согласие, причем Советский Союз объявил, что он не намерен производить подземные испытательные взрывы.

Таким образом, уже и до Московского договора был период, когда наземные испытательные взрывы были запрещены, а подземные оставались разрешенными. Он длился с 31 октября 1958 года по 1 сентября 1961 года.

С этого дня Советский Союз снова начал производить мощные испытательные взрывы над землей. Тогда же он решился и на подземные испытания.

Далее один за другим последовали предпринимаемые всеми ядерными державами все более мощные взрывы, в которых испытывалось новое ядерное оружие. Но самые мощные взрывы производил Советский Союз.

С началом этих новых испытаний стала опасно возрастать радиоактивность атмосферы, поверхности земли и воды.

При сложившихся условиях любая случайность могла привести к чудовищной атомной войне.

Благодаря Московскому договору мы вновь вступили на менее опасный путь. Но необходим еще один более разумный договор, исключающий ту опасную ситуацию, в которую ввергло нас существование атомного оружия.

Московский договор — это только утренняя заря. Солнце же взойдет лишь тогда, когда прекратятся все испытательные взрывы, в том числе и подземные. Это настоятельно необходимо, ибо вследствие подземных испытаний неизмеримо возрастает вероятность землетрясений.

Достойно сожаления, что великие державы, заключая Московский договор, не приняли решения прекратить подземные испытания, так как не смогли достичь единства мнений об их удовлетворительном контроле и не имели достаточного взаимного доверия при соблюдении каждой из них договора о прекращении подземных взрывов, даже при невозможности полного контроля.

Нашим ближайшим делом будет устранение больших масс уже накопленного ядерного оружия. Это должно произойти, чтобы на Земле воцарился мир. И для этой акции не может существовать вполне достаточной системы контроля. Поэтому она может быть успешной только в том случае, если будет гарантировано соблюдение достигнутой договоренности. В ходе предстоящих переговоров об уничтожении имеющегося атомного оружия и о возможном лишь в этом случае мире великие державы должны оказать друг другу взаимное доверие в деле соблюдения договоренностей.

Гарантия на основе доверия по своей сути превосходит гарантию на основе полного контроля. Эта последняя гарантирует только обнаружение возможных несоблюдений договора. Гарантия же на основе доверия дает уверенность в действительном соблюдении договора.

Без доверия великих держав друг к другу невозможно добиться уничтожения уже имеющегося атомного оружия как единственного пути к миру.

Но как реально может возникнуть это доверие? Отнюдь не путем заверений, которые делают друг другу переговаривающиеся правительства, а лишь благодаря формированию у народов такого общественного мнения, которое потребует уничтожения ядерного оружия и выступит гарантом такого уничтожения.

Правительства могут быть смещены теми, кто придерживается другого мнения. Но народы остаются. Их воля является решающей.

В наше время мы должны ясно понимать, что уничтожение ядерного оружия невозможно, если за него не выскажется общественное мнение народов.

Не все причастные к этому правительства осознают это. Есть и такие, которые стремятся к разоружению и возможному на этой основе миру, но не рассматривают в качестве его необходимого условия способствующее миру и гарантирующее его общественное мнение своих народов. Они предпочитают иметь дело с аморфным общественным мнением, легко поддающимся произвольному манипулированию. Умение направлять общественное мнение является сейчас главной заботой правительств.

И если мы будем исходить сегодня из необходимости достижения длительного мира путем быстрого и полного устранения значительных накоплений атомного оружия, то ни одно из заинтересованных в этом государств не может больше пребывать в иллюзии, что это осуществимо без требующего и гарантирующего это устранение общественного мнения.

Сами народы должны выступать против атомного оружия, только тогда с ним будет безвозвратно покончено.

ДАТЫ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА *

1875	14 января. Родился Альберт Швейцер — второй ребенок пастора Людвиг Швейцера и Адели, урожденной Шиллингер
1880—1884	Посещает сельскую школу в Гюнсбахе
1884	Учится в реальном училище в Мюнстере
1885—1893	Обучается в гимназии в Мюльхаузене; берет уроки игры на фортепьяно, позже также на органе
1893	Занимается теологией и философией в Страсбургском университете; знакомится с работами Л. Н. Толстого; берет уроки игры на органе у Видора в Париже
1894	Отбывает воинскую повинность
1898—1899	Философские штудии в Сорбонне. Защищает диссертацию «Философия религии И. Канта»
1899	Первая публикация: «Эжен Мюнш» (Мюльхаузен)
1900	Докторская диссертация по теологии
1901	Опубликованы работы: «Проблема Тайной вечери на основании научных исследований XIX столетия и исторических сообщений» (Тюбинген); «Тайна мессианизма и страдания. Очерк жизни Иисуса» (Тюбинген)
1903	Руководит семинарией Св. Фомы в Страсбурге
1905	Начало изучения медицины в Страсбургском университете
1906	Заканчивает работу «От Реймаруса к Вреде. История исследования жизни Иисуса Христа»
1907	Учреждение ежегодных концертов в день смерти И. С. Баха по инициативе А. Швейцера
1908	Оканчивает медицинский факультет. Опубликована книга «И. С. Бах» (Лейпциг)
1911	«История исследований учения апостола Павла» (Тюбинген)
1912	Врачебная практика. Женится на Елене Бреслау
1913	Диссертация по медицине: «Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика» (Тюбинген). Отъезд с женой в Африку и прибытие в Ламбарене
1913—1917	Строительство первой больницы в тропиках

* Даты жизни и деятельности Альберта Швейцера и библиография — составитель *Е. Е. Нецаева-Грассе*.

- 1914 Начало первой мировой войны; арест
 1916 Гибель матери Швейцера в Гюнсбахе
 1917 Швейцер с женой интернированы французскими властями
- 1918 Возвращение на родину
 1919 Рождение дочери. Первая проповедь о благоговении перед жизнью в церкви св. Николая
- 1920 Поездка в Швецию: лекции, доклады, органнне концерты
- 1921 Публикация книги «Между водой и девственным лесом». Доклады и концерты в Швейцарии и Швеции
- 1922 Лекции и органнне концерты в Англии. Снова Швейцария, Дания
- 1923 Лекции по философии культуры в Праге. Опубликованы работы: «Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I»; «Культура и этика. Философия культуры. Часть II»
- 1924 Опубликованы книги «Христианство и мировые религии»; «Из моего детства и юности». Второй отъезд в Ламбарене
- 1925 Смерть отца
- 1928 Поездка в Голландию и Данию. Опубликована работа «Отношение белых к цветным расам»
- 1929—1932 Третье пребывание в Африке. Опубликована работа «Автопортрет»
- 1930 «Мистика апостола Павла»
 1931 «Из моей жизни и мыслей»
- 1932 Возвращение из Африки. Доклады и концерты в Германии, Голландии, Англии и Шотландии
- 1934 Четвертая поездка в Африку. Работа «Религия в современной культуре»
- 1935 Пребывание в Ламбарене. Вышла работа «Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика»
- 1936 «Африканские охотничьи истории»
- 1937—1939 Пребывание в Африке
- 1938 «Африканские истории»
- 1939 Начало второй мировой войны
- 1940 Сражение за Ламбарене
- 1945 70-летие Швейцера в Ламбарене. Окончание войны
- 1946 «Африканский дневник. 1939—1945»
- 1947 «О положении нашей культуры»
- 1948 «Госпиталь в джунглях». Прибытие в Бордо
- 1949 «Гёте. Три речи». Восьмая поездка в Африку
- 1950 «Гёте. Четыре речи», «Философия и движение в защиту животных»
- 1951 Поездка в Европу
- 1951—1952 Пребывание в Африке. Статья в шведской газете с призывом к миру и разоружению

- 1953 Присуждение Нобелевской премии мира за 1952 год «Идея Царства Божия в эпоху преобразования эсхатологической веры в неэсхатологическую»
- 1954 Возвращение в Европу. «Письма из Ламбарене», «Проблема мира в современном мире»
- 1954—1955 Пребывание в Африке. «Проблема этического в развитии человеческой мысли», «О дожде и хорошей погоде на экваторе»
- 1956 Издание первого собрания сочинений А. Швейцера в Японии
- 1957 «Призыв к человечеству». Смерть Елены Швейцер в Цюрихе
- 1957—1959 Работа в Ламбарене
- 1958 «Мир или атомная война»
- 1959 Поездки по ФРГ, Франции и Бельгии. Четырнадцатый, и последний, отъезд в Африку
- 1960 Всемирное чествование А. Швейцера в связи с 85-летием
- 1961 Закончена работа «Гуманность» (опубликована в 1966 г.)
- 1963 Написана работа «Путь к миру сегодня» (опубликована в 1966 г.)
- 1965 Смерть 90-летнего А. Швейцера в Ламбарене

БИБЛИОГРАФИЯ

Труды Альберта Швейцера

- Eugène Munch. Mülchhausen—Obereis, 1898.
Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Tübingen, 1899.
Die Philosophie und die allgemeine Bildung im neunzehnten Jahrhundert. — In: Das neunzehnte Jahrhundert, 24 Aufsätze zur Jahrhundertswende. Strassburg, 1900.
Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. Tübingen, 1901.
Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des neunzehnten Jahrhunderts und der historischen Berichte. Tübingen, 1901.
J. S. Bach, le musicien-poète. Paris, 1905.
Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst. Leipzig, 1906 (2-е изд. 1927).
Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, 1906 (2-е изд. 1913).
J. S. Bach. Leipzig, 1908.
Internationales Regulativ für Orgelbau. Wien—Leipzig, 1909.
Geschichte der paulinischen Forschung. Tübingen, 1911.
Bach Präludien und Fugen für Orgel. Kritische Ausgabe mit praktischen Angaben über die Wiedergabe dieser Werke. New York, 1912.
Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik. Tübingen, 1913.
Zwischen Wasser und Urwald. Bern, 1921 (2-е изд. Bern—München, 1925).
Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik, München, 1923.
Das Christentum und die Weltreligionen. München—Bern, 1924.
Aus meiner Kindheit und Jugendzeit. München—Bern, 1924.
Mitteilungen aus Lambarene. I—II Heft. München—Bern, 1925.
Mitteilungen aus Lambarene. III Heft. München—Bern, 1927.
Die Beziehungen der weissen zu den farbigen Rassen. Göttingen, 1928 (2-е изд. 1950).
Selbstdarstellung. (Sonderdruck aus: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Band VII. Leipzig, 1929).
Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen, 1930.
Aus meinem Leben und Denken. Leipzig, 1931.
Goethe-Gedenkrede, gehalten am 22 März 1932. München, 1932.
Die Religion der modernen Kultur. — In: The Christian Century, 21 and 28 November. New York, 1934 (Göttingen, 1950).
Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik. München—Bern, 1935 (2-е изд. 1965).
Afrikanische Jagdgeschichten. Strassburg, 1936.
Afrikanische Geschichten. Leipzig—Bern, 1938.
Afrikanisches Tagebuch 1939-1945. — In: Universitas, Nov. 1946, Jg. 1, H. 8.
Über die Lage unserer Kultur. Ein Interview mit Albert Schweitzer. Basel, 1947.
Das Spital im Urwald. München, 1948.
Goethe. Drei Reden. München, 1949.
Goethe. Vier Reden. München, 1950.
Philosophie und Tierschutzbewegung. Günsbach, 1950.

Ein Pelikan erzählt aus seinem Leben (mit Anna Wildikann). Hamburg, 1950.
Vorwort zur 6. Auflage der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“. Tübingen, 1951.
Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen. — In: Schweizerische Theologische Umschau. Bern, 1953.
Das Problem des Friedens in der heutigen Welt. München, 1954.
Briefe aus Lambarene. München, 1955.
Das Problem des Ethischen in der Entwicklung des menschlichen Denkens. — In: „Albert Schweitzer — Genie der Menschlichkeit“. Frankfurt a. M., 1955.
Vom Regen und schöne Wetter auf Äquator. Heidenheim—Brenz, 1955.
Appell an die Menschheit. Heidenheim—Brenz, 1957.
Friede oder Atomkrieg. München, 1958.
Humanität. München, 1961, 1966.
Der Weg des Friedens heute. München, 1963, 1966.
Die Lehre von der Erfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. München, 1966.
Strassburger Predigten. München, 1966.
Reich Gottes und Christentum. Tübingen, 1967.
Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Probleme [1919]. Heidelberg, 1974.
Schriften aus dem Nachlass. In 5 Bänden. Heidelberg, 1974.

Aus den Werken zusammengetragen in einem Bande „Denker und Tat“. Hamburg, 1950.
19 bändige Ausgabe der Werke Albert Schweitzers. Tokio, 1956.
Ausgewählte Werke in fünf Bänden. Berlin, 1971.
Gesammelte Werke in fünf Bänden (Lizenzdruck der Berliner Ausgabe). Zürich—München, 1973.

И. С. Бах. Пер. с франц. З. Ф. Савеловой. Ред. и предисл. М. К. Иванова-Борецкого. М., Гос. изд. муз. лит., 1934, 271 с.
Мир или атомная война. Отрывок из книги. — «Литературная газета», 14.I.1960.
Письмо редактору «Литературной газеты». — «Литературная газета», 14.I.1960.
Гениальная простота. О Л. Н. Толстом. — «Литературная газета», 17.XI.1960.
То же. — Литературное наследство. М., 1966. Т. 75, с. 296.
Доверие и взаимопонимание. — «Литературная газета», 26.VI.1962.
И. С. Бах. Пер. с нем. Я. С. Друскина. Ред. и послесл. М. С. Друскина. М., «Музыка», 1964, 728 с.
Из моей жизни и мыслей. Отрывок «Детство музыканта». Пер. с нем. Ю. Шпитального. — «Музыкальная жизнь», 1965, № 5, с. 18.
За мир надо бороться. — «Литературная газета», 14.III.1965.
Письмо В. Петрицкому. — В кн.: Геттинг Г. Встречи с Альбертом Швейцером. М., Наука, 1967, с. 117—118.
То же. — В кн.: Альберт Швейцер — великий гуманист XX века. М., «Наука», 1967, с. 230—231.
История моего пеликана. — В сб.: На море и на суше. М., «Мысль», 1968, с. 59—68.
Женитьба в Габоне. Из «Африканских рассказов». Пер. с нем. Е. Шохиной. — «Азия и Африка сегодня», 1969, № 11, с. 53—54.
Табу и колдовство. Из «Африканских рассказов». Пер. с нем. Е. Шохиной. — «Азия и Африка сегодня», 1970, № 3, с. 50—51.
Культура и этика. Пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского. Ред. и предисл. В. А. Карпушина. М., «Прогресс», 1973, 342 с.
Воспитатель человечества Толстой. — «Вопросы литературы», 1976, № 5, с. 315—316.
Письма из Ламбарене. Перев. и прим. А. М. Шадрина; статьи Д. А. Ольдерогге

и В. А. Петричко. Ред. Д. А. Ольдерогге. Л., «Наука», 1978, 390 с; 2-е дополн. изд.: Л., «Наука», 1989, 471 с.

Из моего детства и юности. Сокращ. пер. с нем. Ю. М а д о р ы. — Парус. М., «Молодая гвардия», 1980, с. 242—254.

Мировоззрение индийских мыслителей. Фрагменты. Пер. с нем. С. М. Харитонов а. — В сб.: Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., «Наука», 1988, с. 209—233.

Литература об Альберте Швейцере

Achterberg E. AS * — Ein Leben in der Zeitwende. Hameln, 1968.

Anderson E. The As-Album. New York—London, 1965.

AS: Zycie i dzieło. Materiały z Międzynar. ses. w Krakowie w dn. 21—26 X. 1985. Warszawa, 1986.

Babel H. La pensée d'AS. Sa signification pour la théologie et la philosophie contemporaines. Neuchâtel, 1954.

Bähr H. W. L'éthique d'AS et les problèmes de l'éthique naturelle. — In: Press Universitaires de France. Paris, 1976.

Barth K. Die Ehrfurcht vor dem L e b e n. — In: Kirchliche Dogmatik, Bd. III, 4. Zürich, 1951.

Baur H. ASs Ethik der Ehrfurcht vor dem L e b e n. — Sonderdruck aus "Hippokrates", 7, 1965.

Baur H. Für oder gegen A S. — "Hippokrates", 23, 1962.

Biezais H. AS. Riga, 1940.

Blackwell D. Albert Schweitzer's J e s u s. — In: Humanist in C a n a d a. — "Victoria", 1987/1988, vol. 20, № 4, p. 3—6.

Brabazon J. AS—a biography. London, 1976.

Bourdier R. La vie et la pensée d'AS. Plaidoyer pour un nouvel humanisme médical. Université Clermont-Ferrand, 1976.

Bowman J. W. From Schweitzer to Bultmann. — "Theology today", vol. 11, № 355, 1954.

Bremi W. Der Weg des protestantischen Menschen. Von Luther bis AS. Zürich, 1953.

Bremi W. A S. — In: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts. Stuttgart, 1966.

Bremi W. Krisenzeit und Jesusforschung. Werdegang, Resultate, und Ausblick. Basel, 1972.

Bremi W. Von Gott und Geist. Denkskizzen zu zwei grossen Themen. Dem Andenken ASs gewidmet. Muttens, 1975.

Browarzik U. Glaube, Historie und Sittlichkeit. Eine systematische Untersuchung über die theologischen Prinzipien im Denken ASs. (Diss.) Erlangen, 1959.

Buri F. Christentum und Kultur bei AS. Bern, 1941.

Buri F. AS als Theologe heute. Schaffhausen, 1955.

Buri F. ASs Theologie in seinen Predigten. — "Theologia Practica", 2, 1975.

Clark H. The Philosophy of AS. London, 1964.

Daniel A. The Story of AS. New-York, 1957.

Dodd E. M. Kierkegaard and Schweitzer. An essay in comparison and contrast. — "London Quarterly Review", April, 1945.

Freyer P. H. AS. Ein Lebensbild. Berlin (Ost), 1978.

Gaertner H. AS. Krakau, 1918.

Geiser S. AS im Emmental. Zürich, 1974.

Grabs R. Die Weltreligionen im Blickpunkt ASs. Jena, 1953.

* AS — Albert Schweitzer.

- Grabs R. AS. Denker aus Christentum. Halle, 1958.
- Hauterre H. AS. Nürnberg, 1948.
- Hygen J. B. ASs Kulturkritik. Eine Einführung. Göttingen, 1955.
- Ice J. L. Schweitzer. Prophet of radical theology. Philadelphia, 1971.
- Jacobi E. R. AS und die Musik. Wiesbaden, 1975.
- Kaempf B. Fondements et actualité de l'éthique d'AS. (Diss.) Strassburg, 1975.
- Kasai K. Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei AS und Paul Tillich. (Diss.) Basel, 1977.
- Kortner U. H. J. Ehrfurcht vordem Leben — Verantwortung für das Leben: Bedeutung und Problematik der Ethik A S s. — "Ztschr. für Theologie und Kirche". Tübingen, 1988, JG 85, H. 3, S. 329—348.
- Langfeldt G. AS. A Study of his philosophy of life. London, 1960.
- Lazari-Pawlowska I. AS. Warschau, 1976.
- Lind E. Die Universalismen Goethe und AS. Parallelen zwischen Weimar und Lambarene. Neustadt, 1964.
- Marshall G., Poling D. Schweitzer. A biography. New York, 1971.
- Monestier M. Le grand docteur blanc. Paris, 1952.
- Monfrini H. Schweitzer demain. Lausanne, 1966.
- Murry J. M. The challenge of AS. London, 1948.
- Picht W. AS. Wesen und Bedeutung. Hamburg, 1960.
- Quoika R. ASs Begegnung mit der Orgel. Berlin, 1954.
- Rees Th. AS. Ehrfurcht vor dem Leben. Karlsruhe, 1947.
- Sato M. AS. Tokio, 1936.
- Schütz R. Anekdoten um AS. München, 1966.
- Strege M. Zum Sein in Gott durch Denken. Eine Darstellung der ethischen Mystik ASs. Leipzig, 1937.
- Strege M. Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mistik ASs. Stuttgart, 1956.
- Strege M. Ehrfurcht vor dem Leben. Eine kurze allgemeinverständliche Darstellung der Grundlehre ASs. Grundstadt/Pfalz, 1963.
- Strege M. ASs Religion und Philosophie. Tübingen, 1965.
- Swiridoff P. Lambarene. Pfullingen, 1966.
- Tau M. AS und der Friede. Hamburg, 1955.
- Urquart C. With Doctor Schweitzer in Lambarene. London, 1957.
- Vandenrath J. AS und Schopenhauer. — In: Schopenhauer-Jahrbuch, 1968.
- Vermes P. The Buber-Schweitzer correspondence. Oxford, 1986, vol. 37. № 2, p. 228—245.
- Watzal L. Ethik. Kultur. Entwicklung: Zur Entwicklungskonzeption ASs. Göttingen—Zürich, 1985.
- Weiss R. AS als Artz und als Mensch. Kehl, 1976.
- Wenzel L. AS. Lambarene einst und jetzt. Heidelberg, 1976.
- Winnubst B. Das Friedensdenken ASs. Amsterdam, 1974.
- Yokoyama Y. Schweitzer. Tokio, 1950.
- Zweig S. Unvergessliches Erlebnis. Ein Tag bei A S s. — In: Begegnungen mit Menschen, Büchern und Städten. Wien, 1937.

Альберт Швейцер — великий гуманист XX века. Сост. В. Я. Шапиро. Ред. В. А. Карпушин. М., «Наука», 1970, 235 с.

Бердюгина Л. А. Критика А. Швейцером мировоззренческих предпосылок буржуазной культуры. — В кн.: Ленинизм и актуальные проблемы критики буржуазных и ревизионистских концепций культуры. Л., 1983, с. 117—128.

Геттинг Г. Встречи с Альбертом Швейцером. Пер. с нем. В. Я. Шапиро. Ред. и предисл. Ю. А. Левады. М., «Наука», 1967, 132 с.

- Гиленсон Б. Добрый человек из Ламбарене. — В кн.: «Прометей». М., «Молодая гвардия», 1967. Вып. 2, с. 77—91.
- Грекова Т. И. Странная вера доктора Швейцера. М., «Советская Россия», 1985, 205 с.
- Грудзино И. И. Идеи прогресса и гуманизма в философии культуры А. Швейцера. — В сб.: «Человек и социальный прогресс». Ижевск, 1982, с. 206—211.
- Джой Ч. Музыкант в 84 года. К 100-летию Швейцера. — «Советская музыка», 1975, № 1, с. 137.
- Друскин М. А. Швейцер и вопросы баховедения. — «Советская музыка», 1960, № 3, с. 61—70.
- Друскин М. А. История и современность. Статьи о музыке. Л., «Советский композитор», 1960, с. 22—36.
- Завадская Е. В. Восток на Западе. М., Наука, 1970, с. 34—52.
- Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. М., «Наука», 1977, с. 76—81.
- Зимбули А. Е. Этические воззрения А. Швейцера. Автореф. дисс. к. ф. н. Л., ЛГУ, 1989, 18 с.
- Зимбули А. Е. Проблема моральной ответственности в этике Альберта Швейцера. — В кн.: Проблемы философских наук. Л., 1983, ч. 2, с. 67—74.
- Зимбули А. Е. Критический анализ принципа «благоговения перед жизнью» в этике А. Швейцера. — В сб.: Единство эстетического, нравственного, художественного в системе идеологических отношений. Архангельск, 1983, с. 91—92.
- Злобин Г. В лесах Конго. — «Иностранная литература», 1961, № 1, с. 259—260.
- Карвацкая Г. Ф. Абстрактный гуманизм этической концепции Альберта Швейцера. — В сб.: Взаимосвязь философского и научно-технического знания в контексте современной культуры. Львов, 1984, с. 391—401.
- Каримский А. М. Альберт Швейцер и буржуазный гуманизм XX века. «Вестник МГУ. Философия». М., 1975, № 1, с. 22—31.
- Каримский А. М. Швейцер и христианство. — «Атеистические чтения». М., Политиздат, 1975. Вып. 7, с. 20—34.
- Лазари-Павловска И. Ганди и Швейцер. — «Азия и Африка сегодня», 1971, № 1, с. 34—37.
- Левада Ю. А. Альберт Швейцер — мыслитель и человек. — «Вопросы философии», 1965, № 12, с. 91—98.
- Левада Ю. А. Старомодность и современность Альберта Швейцера. — В кн.: От Эразма Роттердамского до Бертрам Рассела. М., «Мысль», 1969, с. 141—157.
- Носик Б. М. Швейцер. М., Молодая гвардия, 1971, 410 с.
- Носик Б. Доктор из джунглей. — «Новый мир», 1983, № 10, с. 262—264.
- Овчинников Ю. Музыка и нравственность в учении Альберта Швейцера. — «Советская музыка», 1982, № 1, с. 98—103.
- Пандре Р. В. Философско-этическая концепция религии Альберта Швейцера. — В сб.: Актуальные проблемы атеизма и критики религии. М., 1985, с. 30—42.
- Петрицкий В. А. Габон — Ленинград. — «Нева», 1962, № 10, с. 214—215.
- Петрицкий В. А. Полвека в джунглях. — «Смена», 1965, 27 января.
- Петрицкий В. А. Эволюция принципа «уважение к жизни» в философско-этическом учении А. Швейцера. — «Ученые зап. кафедр обществ. наук вузов Ленинграда. Философия». Л., ЛГУ, 1965. Вып. 6, с. 183—190.
- Петрицкий В. А. К вопросу о влиянии религии на философско-этические воззрения А. Швейцера. — Проблемы философии и социологии. Л., ЛГУ, 1968, с. 81—85.
- Петрицкий В. А. Эстафета гуманизма. Лев Толстой и Альберт Швейцер. — В кн.: Альберт Швейцер — великий гуманист XX века. М., 1970, с. 198—212.
- Петрицкий В. А. Этическое учение А. Швейцера. Автореф. дисс. к. ф. н. Л., ЛГУ, 1971, 16 с.

Петрицкий В. А. Свет в джунглях. Л., «Детская литература», 1972, 253 с.

Петрицкий В. А. Право обращаться к нашим душам: Русская литература в жизни и творчестве Альберта Швейцера. — «Вопросы литературы». М., 1976, № 5, с 312—316.

Петрицкий В. А. Концепция единства человека в культурологии Альберта Швейцера. — В кн.: Проблема человека в истории философии (на стыке Запад-Восток). Вильнюс: АН Лит. ССР, 1984, с. 17—20.

Роллан Р. Собрание музыкально-исторических сочинений. М., Музгиз, 1938. Т. 5, с. 217—218.

Смольянов А. В. Отношение человека к природе в этике А. Швейцера. Саранск, Морд. гос. ун-т им. Н. П. Огарева, 1987, 13 с.

Субботин В. Благоговение перед жизнью. Из дневника писателя-фронтовика. — «Правда», 1985, 2 января.

Федоров Г. Швейцер. — «Наука и жизнь», 1972, № 4, с 26—27.

Фрайер П. Г. Альберт Швейцер. Картина жизни. Пер. с нем. С. А. Тархановой. Под ред. и с послесл. В. А. Петрицкого. М., «Наука», 1982, 227 с.

Шагинян М. Зарубежные письма. М., «Советский писатель», 1977, с. 60—67.

Эйнштейн А. Слово об Альберте Швейцере. Пер. с нем. В. А. Петрицкого. — В кн.: Альберт Швейцер — великий гуманист XX века, с. 3—4.

Благоговение перед жизнью: Евангелие от Швейцера

Когда одной-единственной бомбой убивают сто тысяч человек — моя обязанность доказать миру, насколько ценна одна-единственная человеческая жизнь.

*Слова, сказанные Альбертом Швейцером
своей помощнице Матильде Коттман
6 августа 1945 года*

Альберт Швейцер — явление в культуре XX века уникальное, почти диковинное. Он был старомоден на манер древних мудрецов, не отделявших мыслей от поступков. Будучи одаренным мыслителем, он сторонился интеллектуального поиска как профессионального занятия. Обладая мощной витальной силой, он не удовлетворялся непосредственными радостями жизненного процесса. Он понимал мышление как руководство к жизни и был убежден, что человеческая жизнь может быть осмысленной, разумно устроенной. Философское исследование и жизненный поиск, мыслитель и человек слились в его личности воедино. Он воспринимал мысль в ее вещественной наполненности и нравственно обязующей силе. Слово было для него делом, а дело — словом. Швейцер искал высшую философскую истину, но не для того только, чтобы просто явить ее миру, а для того прежде всего, чтобы самому воплотить ее в жизнь. Этой истиной явился принцип благоговения перед жизнью. Ее теоретическое и практическое обоснование стало жизненным делом Швейцера, его призванием и сознательным выбором.

Феномен Швейцера состоит не в том, что он в одну эпоху жил по законам другой. Его старомодность не равнозначна чудачеству, она оказалась поразительно современной. Он прорвал исторически заданные и все более тяготящие людей границы общественного разделения труда, опытом своей жизни преодолел отчуждение личностного бытия от родовой, нравственной сущности человека. Безумию и сложности века он противопоставил ясность и простоту этически осмысленного существования. Он показал, что человек может жить ответственной и достойной жизнью. Надо лишь восстановить утраченную связь культуры с этикой, осознать, что только элементарная нравственность задает вектор, противостоящий хаосу бытия.

1. Жизнь

Истинная этика внушает мне тревожные мысли. Она шепчет мне: ты счастлив, поэтому ты должен пожертвовать многим.

А. Швейцер «Культура и этика»

Великие люди бывают двух «родов». Одни — велики величием дела; это — знаменитые философы, поэты, ученые, изобретатели, полководцы, все те, кто достиг выдающихся результатов в той или иной, иногда нескольких одновременно областях человеческой деятельности. Других нельзя подвести под какую-то рубрику, родовое понятие, их достаточно назвать только по имени: Сократ, Иисус Христос, Ганди... Первые явили миру свой гений, вторые —

новые образцы жизни. Первые создавали условия человеческого счастья, вторые показывали, как можно быть счастливым при существующих условиях. Первых нельзя повторить, они подобны угасшим звездам, свет от которых продолжает блуждать в космосе. Вторые продолжают жить в потомках, словно родители в детях, негасимыми звездами горят на небосклоне истории. От первых нити тянутся к избранным, «посвященным», знающим, от вторых — к каждому нравственно мыслящему и чувствующему человеку.

Альберт Швейцер, без сомнения, принадлежит к великим людям второго рода. Он — гений, но такой, которого может повторить каждый. Его называют гением человечности. Он стремился на опыте собственной жизни показать, как можно оставаться человечным в нашу бесчеловечную эпоху. Швейцер предложил миру новый образ личности, проверив его собственной жизнью, притом с такими превышающими, предельными нагрузками, которые придают эксперименту безусловную доказательность. И слово «эксперимент» можно употреблять здесь в его прямом смысле. Швейцер принадлежал к тем редким людям, ареной творчества которых является форма жизни. Подобно селекционеру, пытающемуся вывести морозостойкую пшеницу, он формировал себя как человека, способного противостоять хаосу бытия. Каковы же наиболее характерные и существенные особенности образа человеческой личности, представленного биографией Швейцера? Их можно обозначить четырьмя словами: своеволие, индивидуализм, рационализм, подвижничество.

Понятие *своеволия* имеет негативный ценностный оттенок. Но в данном случае оно употребляется в значении, совпадающем с этимологией слова, как способность воли быть достаточной причиной своих действий — то, что среди философов принято называть свободой воли, ее автономией, а в повседневности именовать самостоятельностью, независимостью личности. Альберту Швейцеру на протяжении всей его жизни была в высшей степени свойственна эта черта. Он часто принимал решения (притом достаточно важные, касающиеся морального выбора, определения жизненной позиции), которые необъяснимы в рамках причинно-следственных представлений о мотивации человеческого поведения и уходят своими корнями в таинственные глубины его индивидуальной воли.

Уже детство Швейцера ставит в тупик того, кто пытается мерить его поступки масштабами психологических закономерностей. В эпизоде с торговцем Мойшей из соседней деревни, проходившим время от времени через его родной Гюнсбах, он смог противостоять ребячьей стае, которая зло и дружно дразнила этого добродушного, безропотного еврея. В других же случаях маленький Альберт не хотел ничем отличаться от деревенских мальчишек. И когда ему сшили «господское» пальто, которое бы сразу выделило его среди сверстников, он отказался его надевать и, несмотря на многочисленные оплеухи отца, настоял на своем. Противостояние родителям в связи с «приличной» одеждой продолжалось и по другим поводам, приняв форму упорной многолетней борьбы. И это была почти чистая игра воли, ибо, ничуть не улучшая положения Альберта среди сельских мальчишек («Они равнодушно взирали на все мои старания ничем от них не отличаться... чтобы затем при малейшей ссоре бросить мне эти ужасные слова "господский сынок"»), приносила много страданий его отцу и ему самому («Я и сам тяжело страдал, восставая против воли родителей» — с. 13). Позже, в последних классах гимназии, наоборот, Альберт Швейцер совершает поступок, который явно выделяет его среди окружающих, выводит в ряд «модников» и «зазнаек», — покупает велосипед.

Способность Швейцера к «своевольным», внешне немотивированным поступкам наиболее полно обнаружилась в решении круто изменить привычное,

естественно сложившееся течение собственной жизни, изменить и внутренне — перейти от привычной профессиональной деятельности к непосредственному служению людям, и внешне — уехать из Европы в Африку. Речь идет о знаменитом выборе, сделавшем Швейцера Швейцером. Его судьба складывалась благополучно в том, что касается семейно-бытовой стороны, и ярко, почти триумфально в том, что касается духовно-профессионального творчества. У него рано обнаружились разнообразные дарования, которые в сочетании с приобретенными в ходе семейного воспитания протестантскими добродетелями трудолюбия, упорства и методичности привели к тому, что к тридцати годам Альберт Швейцер был уже признанным теологом, многообещающим философом, органистом, мастером органостроения, музыковедом. Его книга о Бахе принесла ему европейскую известность. Он был удачлив в службе, имел широкий круг друзей. И вот на подходе к вершинам славы он решает все разом поменять: Европу на Африку, профессиональный труд на служение страждущим, поприще ученого и музыканта на скромную долю врача, ясное благополучное будущее на неопределенную жизненную перспективу, сопряженную с невероятными трудностями и непредсказуемыми опасностями. Почему он это сделал? Ни сам Швейцер, ни его исследователи не ответили на этот вопрос достаточно убедительно.

Здесь интересна прежде всего фактическая сторона дела — сама история этого растянувшегося на многие годы решения. Что же говорит об этом сам Швейцер? «Однажды солнечным летним утром, когда — а это было в 1896 году — я проснулся в Гюнсбахе во время каникул на Троицын день, мне в голову пришла мысль, что я не смею рассматривать это счастье как нечто само собою разумеющееся, а должен за него чем-то отплатить. Раздумывая над этим, лежа еще в постели, в то время как за окном пели птицы, я пришел к выводу, что было бы оправданным до тридцати лет жить ради наук и искусств, чтобы затем посвятить себя непосредственному служению человеку»¹. Вопрос о том, чем и как он конкретно будет заниматься после тридцати лет, Швейцер тогда оставил открытым, доверившись обстоятельствам. Годы шли, приближаясь к обозначенному рубежу. И однажды, осенью 1904 г., он увидел на своем столе среди почты зеленую брошюру ежегодного отчета парижского Миссионерского общества. Откладывая ее в сторону, чтобы приступить к работе, он вдруг задержался взглядом на статье «В чем испытывает острую нужду миссия в Конго?» и стал читать. В ней содержалась жалоба на нехватку людей, в частности с медицинским образованием, для миссионерской работы в Габоне, северной провинции Конго, и призыв о помощи. «Закончив чтение, — вспоминает Швейцер, — я спокойно принялся за работу. Поиски завершились»². Однако прошел еще год, прежде чем он объявил о своем решении родным и друзьям (до этого он поделился своими мыслями лишь с одним не названным им близким другом). Это был год раздумий, взвешивания своих сил и возможностей, строгой рациональной проверки намерения на осуществимость. И он пришел к заключению, что способен поднять намеченное дело, что для этого у него хватит здоровья, энергии, выдержки, здравого смысла, а в случае неудачи — стойкости, чтобы перенести крах. Теперь оставалось только легализовать принятое решение. 13 октября 1905 года, будучи в Париже, он опустил в почтовый ящик письма, в одном из которых снимал с себя обязанности по руководству семинарией св. Фомы в Страсбурге, а в остальных извещал родителей и ближайших знакомых о том, что, начиная с зимнего семестра, он становится студентом медицинского факультета и намерен по окончании его поехать врачом в Экваториальную Африку. (Здесь примечательно то, что швейцеровская трехступенчатая мо-

¹ Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. Hamburg, 1975, S. 72.

² Ibid., S. 75.

дель принятия решения воспроизводит выявленную еще Аристотелем схему морального выбора: общая ценностная ориентация, мотивационная определенность воли — конкретное намерение, рациональная калькуляция противодействующих сил, выбор средств — решение.)

Решение Швейцера вызвало среди родных и друзей настоящий переполох. Недоумение и непонимание переходило в активное противодействие. О нравственной невыносимости сложившейся обстановки свидетельствует то, что сам Швейцер находил наиболее приемлемой реакцию тех, кто считал, что он просто слегка тронулся умом. Но никакие эмоциональные оценки и благоразумные доводы не могли его поколебать. Ведь принятое решение было не началом, а итогом почти десятилетних раздумий. Швейцер лишь еще более укрепился в утверждении, что нельзя навязывать другим людям своих мнений и оценок, живо почувствовал безнравственность любых попыток вторжения в чужую душу. Много раз повторит он в своих произведениях и свято будет всю жизнь блюсти заповедь: «Не судите других».

Объясняя свой выбор (а это самое глубокое из приводимых объяснений), Швейцер ссылается на ответственность европейцев перед страдающими народами Африки, полагая, что отношения между ними напоминают евангельскую притчу о богатом и о нищем Лазаре. «Как богатый от недомыслия своего согрешил перед бедным, который лежал у его ворот, ибо не поставил себя на его место и не захотел послушаться голоса сердца, так же грешим и мы»¹. Здесь воспроизводится ход мыслей, которыми руководствовался Швейцер, но все-таки не дается ответа на вопрос, почему именно эти мысли завладели им. Швейцер скептически относился к миссионерам, объяснявшим свою деятельность тем, что их подвигнул на это сам Бог. Свое решение он считал сугубо рациональным, разумно аргументированным. И все же в нем, как и во всяком подлинно нравственном выборе, присутствует большая доля иррациональности. Мысль о вине, о необходимости платы за счастье и благополучие приходит ко многим людям, но не у всех она становится руководством к действию. Да и Швейцеру в то солнечное утро она открылась не в первый раз. Но почему-то именно тогда она полностью завладела им, перевернув в итоге всю его жизнь.

Объяснения исследователей расходятся столь значительно, что уже одно это свидетельствует об их неудовлетворительности. Одни выводят (по контрасту) выбор Швейцера из благополучия его жизни, другие рассматривают его как суммирование испытанных им несправедливостей. Но жизнь Швейцера не была такой благополучной, чтобы естественным образом перейти в свою противоположность, а испытанные им страдания не были так велики, чтобы подавить все другие мотивы. Во всяком случае, многие страдальцы и счастливицы, подобные Швейцеру, не обнаружили склонности к таким решениям.

Словом, при объяснении интересующего нас феномена нельзя обойтись без апелляции к тайне свободы воли. Именно здесь воля Швейцера продемонстрировала свою свободу, полную автономию. Ведь речь идет о самом глубоком выборе, перевернувшем жизнь и сделанном вопреки очевидностям, в строгом смысле слова беспричинно. Воля, похоже, просто испытывала свою первозданную мощь и тогда, когда потребовала от Швейцера отказаться от дарованного ему судьбой счастья, и тогда, когда поставила перед ним конкретную задачу — поехать в Африку.

Исследователи подчеркивают обычно *индивидуализм* Швейцера. Об этом же говорит и он сам. Это верно, если иметь в виду самостоятельность суждений и действий, отрицание любой иной власти над собой, кроме власти собственного решения. Швейцер слушался только самого себя, шел своим путем как в жи-

¹ Швейцер А. Письма из Ламбарене. Л., 1978, с. 9.

ни, так и в теории, он был самобытен, ни на кого не похож, слыл оригиналом и чудачком.

Но было бы поверхностно сводить индивидуализм Швейцера просто к тому, что он сам задавал себе закон, не признавал над собой чужой воли, не следовал чужим командам. Более глубокий взгляд на вещи потребует признать, что индивидуализм здесь — проявление особой меры ответственности. На вопрос о пределах ответственности индивида философы отвечают по-разному: для одних он в ответе за все в мире, для других — только за свои собственные поступки, для третьих — границы его ответственности совпадают с теми возможностями, которые в принципе были ему доступны. Все эти ответы исходят из общепринятого, но далеко не бесспорного убеждения, что ответственность — это продолжение и проявление свободы выбора. Швейцер задает своей жизнью парадигму, суть которой можно сформулировать так: индивид должен делать только то, за что он может взять на себя всю полноту ответственности.

Швейцер выступает, по его собственным словам, носителем индивидуального действия — действия, направленного непосредственно от человека к человеку. Есть немецкая пословица, утверждающая, что камень, выпущенный из рук, принадлежит дьяволу. Швейцер хорошо понимал ее истинность, ибо видел, как «дьявольская» логика общественных отношений переворачивает первоначально чистые мотивы, обращает во зло добрые намерения, как «сверхорганизация нашей общественной жизни выливается в организацию бездумья» (с. 54 наст. изд.). И он не выпускает камень из рук. Швейцер организует свою жизнь таким образом, чтобы его действия и в их непосредственном содержании, и во всех их возможных последствиях имели ясный, однозначный характер, оставаясь в русле заданного им первоначального замысла. И в этой связи особо примечательны два факта его биографии.

Как известно, Швейцер не раз пытался реализовать свой принцип служения человеку: в студенческие годы он хотел принять участие в попечении о беспризорных детях, позже занимался устройством жизни бродяг и людей, отбывших тюремное заключение. Однако эта деятельность не удовлетворяла его, ибо ставила в зависимость от филантропических организаций, далеко не всегда безупречных. Да и общая атмосфера благотворительной деятельности, которая во многих случаях является самообманом нечистой совести, не могла удовлетворить остро ощущавшего любую фальшь Швейцера. Работа в Африке привлекала его именно независимостью от официальной благотворительности. При этом вначале он допускал также возможность собственно миссионерской работы, но с удивлением обнаружил, что для руководителей парижского Миссионерского общества тонкости теологических убеждений имели куда более важное значение, чем готовность к христианскому служению. И тогда он решает работать только врачом, чтобы свести к минимуму и эту зависимость от Миссионерского общества. Во имя следования принципу индивидуального действия (хотя, разумеется, не единственно ради этого) Швейцер взваливает на себя тяжелейший труд изучения медицины, совершенно новой для него области знания. Так, профессор Страсбургского университета, которому уже перевалило за тридцать, на шесть с лишним лет вновь становится студентом.

Швейцер, как известно, держался в стороне от официальных институтов и организаций, даже от общественных, гуманистически ориентированных движений. В конце жизни он включился в организованную борьбу за мир, участвуя в акциях движения сторонников мира. Некоторые его биографы и комментаторы склонны видеть в этом отступление от индивидуализма, отказ от принципа индивидуального действия. Но это верно лишь отчасти. Особенность миротворческой деятельности Швейцера состояла также в том, что он стремился придать ей строго целевой и контролируемый характер, ограничив ее главным

образом и по преимуществу борьбой за запрещение испытаний атомного оружия. Внимательно изучив существо дела, Швейцер пришел к выводу, что абсолютная необходимость запрещения атомного оружия заключена в нем самом, а потому борьба против него при всех условиях служит благу людей. Стремление Швейцера быть точным в общественных суждениях было выражением его принципа индивидуальных действий. В этом плане интересна его беседа с группой советских туристов, состоявшаяся в конце 1961 года. Один из бывших в этой группе журналистов, рассказ которого воспроизводится в книге Б. Носика «Швейцер», несколько раз пытался втянуть Швейцера в разговор о проблемах Африки, но Швейцер заявил, что ему неизвестны такие проблемы, что он знает только Габон и «сидит здесь, как мышь в норе».

«— Но к Вашему голосу прислушиваются во всем мире! — воскликнул молодой журналист-международник.

— Поэтому я и опасаясь наговорить лишнего, — улыбнулся Швейцер.

В то же время доктор не возражал, чтобы русские записали его мнение о ядерном оружии¹.

Словом, индивидуализм Альберта Швейцера можно правильно понять только в том случае, если рассматривать его как продолжение «своеволия», видеть в нем реальное пространство ответственных суждений и действий личности.

По мнению Швейцера, личную самостоятельность и независимость, полностью индивидуальной ответственности может гарантировать только *рационализм*, только опора на ясное рациональное знание, несомненное доверие индивида к собственному мышлению. Альтернативой рационализму является потеря самостоятельности, подлинности, подчинение внешним силам. Он пишет: «Итак, современный человек всю жизнь испытывает воздействие сил, стремящихся отнять у него доверие к собственному мышлению. Сковывающая его духовная несамостоятельность царит во всем, что он слышит и читает; она — в людях, которые его окружают; она — в партиях и союзах, к которым он принадлежит; она — в тех отношениях, в рамках которых протекает его жизнь. Со всех сторон и разнообразнейшими способами его побуждают брать истины и убеждения, необходимые для жизни, у организаций, которые предъявляют на него права. Дух времени не разрешает ему прийти к себе самому. Он подобен световой рекламе, вспыхивающей на улицах больших городов и помогающей компании, достаточно самостоятельной для того, чтобы пробиться, оказывать на него давление на каждом шагу, принуждая покупать именно ее гуталин или бульонные кубики» (с. 23—24). Швейцер ревниво и тщательно оберегал свое право жить с открытыми глазами.

В повседневной жизни человека рационально управляемые и спонтанные слои поведения и психики соотносятся как видимая и невидимая части айсберга. Швейцер попытался изменить это соотношение и построить свою жизнь на основаниях, задаваемых мышлением. Он исходил из убеждения, что разум дан человеку не для того, чтобы исполнять чужие приказы, следовать внешней предзаданности, а для того, чтобы самому принимать ответственные решения.

Швейцер сделал то, что вообще редко кому удается сделать. Он подверг рациональной критической переоценке не тот или иной аспект своей жизни, а всю ее как таковую. Он как бы вырвал себя из рук судьбы и случая, чтобы довериться разуму. Швейцер придерживался того же рационалистического принципа, которому следовал Сократ, говоривший, что он не может повиноваться внутренним порывам, кроме тех, какие после тщательного обдумывания находит наилучшими; он даже расширил его, распространив не только на отдельные

¹ Носик Б. Швейцер. М., 1971, с. 387.

жизненные ситуации, но и на ситуацию самой жизни. Он, как уже отмечалось, настаивал, что осуществленная им в 30-летнем возрасте смена жизненного курса явилась результатом тщательно продуманного решения. Он прав, по крайней мере в том, что хотя этот выбор и был как бы внутренне предзадан, тем не менее реальным фактом, программой деятельности он стал лишь после того, как прошел тщательную проверку мышлением, был взвешен на точных весах разума.

Швейцер подвергал рациональной критике все, для него не существовало запретных зон. Авторитет истины был для Швейцера выше всех других авторитетов. Выше авторитета отца, воле которого он, когда считал нужным, успешно противостоял еще в детстве. Выше авторитета веры: искренний христианин Швейцер докторскую работу по окончании медицинского факультета посвящает трезвому естественнонаучному анализу проблемы: страдал ли Иисус психическим расстройством или нет. Знание было решающим и последним мотивом его общественных действий — не просьбы друзей, не солидарность с единомышленниками и т. п., а именно внутренняя убежденность, основанная на рациональном анализе всех относящихся к делу обстоятельств. Так, прежде чем включиться в борьбу за запрещение атомного оружия, он тщательно изучил специальную литературу, исследовал причины, природу, масштабы его разрушительных последствий. В речах Швейцера на эту тему мало призывов и заклинаний, но много фактических данных о таящихся в атомном оружии опасностях для человека, человечества, всего живого на земле.

Одно из ярких выражений рационализма как жизненного принципа Швейцера — его фантастическое трудолюбие, непрерывное, систематическое, ставшее естественным способом его человеческого существования. Изучая медицину, Швейцер не прекращал преподавать в университете, почти еженедельно выступал с проповедями, вел интенсивную исследовательскую деятельность — завершил работу об истории изучения жизни Иисуса, подготовил немецкое, вдвое расширенное по сравнению с французским, издание книги о Бахе, написал «Историю исследований учения апостола Павла», работу об органостроении, издал сочинения Баха с практическими указаниями для исполнителей, продолжал активно концерттировать. Такой напряженный ритм жизни, оставляющий для сна 3—4 часа, становился для него почти нормой. Правда, он обладал счастливой способностью в течение дня, даже сидя на жестком стуле, урывать несколько минут для сна. Рабочий день Швейцера в Ламбарене был настолько плотно заполнен, что для научных занятий и музыкальных упражнений оставались лишь вечерние и ночные часы. Он начинался в 6 часов утра и заканчивался к полуночи, а часто и позже. Швейцер выполнял обязанности врача, прораба, каждое утро дававшего задания рабочим, а затем и непосредственно следившего за их выполнением, директора больницы, принимавшего решения об общем распорядке работы, распределении больных, питании и т. д.; он распоряжался финансами, закупкой продуктов, поддерживал контакты с европейскими друзьями (писал десятки писем ежедневно), нередко сам выполнял работу строителя и санитара. Он заменял собой целое учреждение, а самое главное, он был живым нервом всей жизни в больничном городке и постоянно, каждую минуту находился на посту. Эта обстановка хорошо передана в очерке «Будничный день в Ламбарене», начинающемся словами: «Строки эти я пишу, сидя за столом в большой приемной, и стараюсь не обращать внимания на царящий здесь шум. Каждую минуту меня отрывают различными вопросами. Приходится то и дело вскакивать с места и давать какие-то указания. Но писать в таких условиях я уже привык. Для меня важно быть в это время в больнице, на своем посту, чтобы видеть и слышать все, что там происходит, и нести ответствен-

ность за все»¹. Чтобы нести ответственность, нужно знать, видеть и слышать. А это и значит трудиться. Чем больше человек склонен доверять собственным суждениям, тем больше он должен поддерживать себя в состоянии умственно-напряжения и практической активности.

Рационализму Швейцера как будто бы противоречит идея мистики, которой он также был привержен. О мистике в контексте мировоззрения Швейцера речь будет идти особо, здесь же в связи с его биографией, его житнетворчеством заметим, что мистика у него по отношению к мышлению является вторичной. Она опосредована разумом, не предшествует ему, не дополняет его, а является его результатом. Это — не враг, таящийся за кустом, не ночная тьма, окружающая освещенную фарами дорогу; это — надпись «заминировано», знак, установленный саперами у минного поля. Особенность мистики Швейцера в том, что она не ограничивает деятельность мышления, а, напротив, всячески ее стимулирует.

Самой характерной и объединяющей все прочие черты особенностью личности и образа жизни Швейцера является его *подвижничество*, понимаемое как служение людям, служение непосредственное и деятельное.

Непосредственность выражается здесь в том, что служение это предстает как такое отношение человека к человеку, которое не опосредовано никакими организациями, институтами, иными промежуточными звеньями, а направлено на тех, кто, несомненно, нуждается в помощи. Так, на поприще философии или музыки Швейцер также в каком-то широком и переносном смысле служил людям. Но именно в широком и переносном. А при таком понимании служение, которое, заметим, также часто протекает в форме самоотверженного труда, может стать всего лишь изощренной формой эгоизма и самоутверждения. От него отличается прямое служение, когда индивид приносит на службу другим себя, не часть денег, имущества, а именно себя, когда он становится рядом с обездоленными, несчастными ради облегчения их страданий. Играть Баха парижским любителям музыки и лечить прокаженных в Экваториальной Африке — вещи разные. Швейцер прекрасно понимал это. Готовность быть рядом с человеком, который нуждается в помощи, ничем не заменима. Она реализуется помимо или наряду с профессиональным трудом. И только такое непосредственное служение людям, как считал Швейцер, гарантирует человечеству будущее.

Программа прямого действия, непосредственного служения человеку имеет всеобщий характер. «Всех людей независимо от их положения этика благоговения перед жизнью побуждает проявлять интерес ко всем людям и их судьбам и отдавать свою человеческую теплоту тем, кто в ней нуждается. Она не разрешает ученому жить только своей наукой, даже если он в ней и приносит большую пользу. Художнику она не разрешает жить только своим искусством, даже если оно творит добро людям. Занятому человеку она не разрешает считать, что он на своей работе уже сделал все, что должен был сделать. Она требует от всех, чтобы они частичку своей жизни отдали другим людям. В какой форме и в какой степени они это сделают, каждый должен решать соответственно своему разумению и обстоятельствам, которые складываются в его жизни» (с. 226). И каждый человек, как бы он ни был зажат жизненными условиями, считает Швейцер, может выполнить свой человеческий долг — протянуть руку помощи тем, кто в ней нуждается. Эту обязанность, которая для большинства является побочной и которая была побочной также для него самого в первый период жизни, Швейцер избрал в качестве основного дела, жизненного призвания.

¹ Швейцер А. Письма из Ламбарене, с. 277.

Людам свойственно выдавать зло за добро, думать о себе лучше, чем они есть на самом деле. И человек, желающий оставаться честным, должен постоянно быть начеку, чтобы не впасть в самообман и самообольщение. Гарантией этого, по мнению Швейцера, является служение людям, которое имеет прямой и деятельный характер, выражается в совершенно очевидных, однозначных в своей гуманности действиях. Когда оперируешь больного грыжей и спасаешь ему жизнь, зная к тому же, что никто, кроме тебя, сделать этого не может, то здесь нет этической двусмысленности, превращающей чужое горе в повод для успокоения своей нечистой совести. Швейцер начинал очень успешно как проповедник. Но тем более ценно, что он пришел к идее прямого действия. Он понял: деятельная помощь нуждающимся есть вещь более честная, чем словесное утешение. Поступки чище слов. «Я хотел бы стать врачом, чтобы действовать без каких-либо речей. Годами я выражал себя в словах. С радостью практиковал я профессию преподавателя теологии и проповедника. Но новое дело я не мог представить себе как речи о религии любви, а только как ее несомненное осуществление»¹.

Те особенности жизнетворчества Швейцера, о которых речь шла выше — своеволие, индивидуализм, рационализм, — теснейшим образом связаны с подвижничеством как непосредственным и деятельным служением человеку. Они обнаруживают себя наиболее адекватно именно в подвижническом образе жизни, и они же придают этому образу жизни необходимую форму и устойчивость. Подвижничество является наиболее благодатной почвой своеволия: эгоистическая замкнутость индивида на себе крайне сужает диапазон жизненного выбора, в то время как обращенность к другим людям делает его практически бесконечным. В то же время присущая человеку свобода выбора, его «своеволие» являются гарантией того, что он в своих подвижнических устремлениях никогда не останется без дела. Эгоизм человека безбрежен и поэтому плохо согласуется с индивидуализмом; в том, что касается жадности денег, власти и других эгоистических страстей, поскольку они не имеют разумных пределов, трудно установить границу индивидуально ответственных действий, а подвижничество, свободное от ненасытной власти страстей, дает такую возможность. Наряду с этим индивидуализм является условием подвижничества, ибо, ограничивая его областью индивидуально-ответственного поведения, не дает ему деградировать до ложных форм имитации служения человеку. Наконец, подвижничество с его очевидным бескорытием является наиболее благодатным полем рационализма с его любовью к истине. В свою очередь без рационализма служение людям теряет действенность, эффективность, может переродиться в простую сердобольность, которая больше тешит сочувствующего, чем страдающего.

Конкретная форма служения человеку, избранная Швейцером — врачебная деятельность, — была, можно сказать, самой подвижнической: врач не навязывает свои услуги другим (при таком навязывании всегда остается подозрение в чистоте мотивов), а, наоборот, другие, нуждающиеся, сами ищут помощи у него. Именно врачебная деятельность позволила Швейцеру наилучшим образом проявить и развить особенности своей личности. Она открывала ему самые широкие возможности выбора, давала большой простор его свободолобивой натуре; как врач Швейцер мог поставить себя на службу людям практически везде, в том числе и в Экваториальной Африке, в любых обстоятельствах, даже в лагере, куда он был интернирован во время первой мировой войны. Врачебная деятельность почти идеально подходила для индивидуалиста, ревниво ограничивающего свою активность пределами личной ответственности — здесь эти пределы задаются физическими возможностями самого врача. Нако-

¹ Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. S. 80.

нец, она гармонировала с рационализмом Швейцера, поскольку требовала знаний и продуманной организации.

Что обычно поражает в Швейцере больше всего? То, что он отказался от судьбы процветающего европейца, блестящей карьеры ученого, педагога, музыканта и посвятил себя лечению негров никому до того не ведомого местечка Ламбарене. Но в том-то и дело, что он не отказался. Он состоялся и как выдающийся мыслитель, деятель культуры, и как рыцарь милосердия. Самое поразительное в нем — сочетание того и другого. Дилемму цивилизации и милосердной любви к человеку он снял самым продуктивным образом; предлагаемое им решение можно резюмировать словами: цивилизацию — на службу милосердной любви. Швейцер в опыте своей жизни соединил вещи, которые считались и считаются несоединимыми: самоутверждение и самоотречение, индивидуальное благо и нравственные обязанности. Первую половину жизни он посвятил самоутверждению, вторую — самоотречению, первую — себе, вторую — другим. Соотношение этих двух моментов он понимал не как оппозицию, а как иерархию и практиковал служение людям в такой форме, которая позволяла ему действовать как носителю духа цивилизации и даже продолжать (уже, конечно, в качестве побочной) свою деятельность философа и музыканта.

В случае Швейцера сочетание жизни «христианской» и «языческой», служения людям и служения духу оказалось особенно органичным и продуктивным, поскольку он был философом. Подвижничество должно иметь определенную мировоззренческую основу, выражать некую миссию, предназначение. В отличие от эгоизма, который вращается вокруг жесткого стержня инстинктов и диктата обстоятельств, оно требует духовных ориентиров. Чтобы пройти по лужам, достаточно ориентироваться на глазок, но чтобы плыть по океану, нужен компас. Швейцер, занимаясь подвижнической деятельностью, продолжал размышлять над ее мировоззренческими основаниями; став врачом, он остался философом.

II. Мировоззрение

Этика может оставить в покое пространство и время.

А. Швейцер «Культура и этика»

То, что остро почувствовал Швейцер-человек — внутренний надлом европейской культуры, — сосредоточенно исследовал Швейцер-философ. Культура, по его мнению, находится в глубоком кризисе, основные формы проявления которого — господство материального над духовным, общества над индивидом. Материальный прогресс, считает Швейцер, не вдохновляется более идеалами разума, а общество обезличивающим, деморализующим образом подчинило индивида своим целям и институтам.

Швейцер подходит к культуре не отстраненно, а деятельно, так же как и к своим пациентам — изучает болезнь, чтобы назначить эффективное лечение. Он ищет позитивные решения, и поэтому его прежде всего интересуют не формы проявления кризисов, а его причины и способы его устранения. С этой точки зрения ключевым в концепции Швейцера является вывод, согласно которому кризис культуры в конечном счете обусловлен кризисом мировоззрения.

Культура выражается в материальном и духовном прогрессе (Швейцер не проводит различия между понятиями культуры и цивилизации), росте благосостояния человека и общества, но никак не сводится к этому. Самое существенное в ней — этическая основа, та высокая человеческая цель, ради которой она и существует. Воля к прогрессу в его универсальном и собственно этическом

аспектах производна от мировоззрения, утверждающего мир и жизнь как ценности сами по себе.

Европейцам кажется, замечает Швейцер, что стремление к прогрессу является чем-то естественным и само собой разумеющимся. А между тем это не так. До того и для того, чтобы в людях пробудилась жажда деятельности, в них должен сформироваться оптимистический взгляд на мир. Народы, находящиеся на примитивной стадии развития и не выработавшие цельного мировоззрения, не обнаруживают ясно выраженной воли к прогрессу. Кроме того, существуют мировоззрения, утверждающие отрицательное отношение к миру; так, индийская мысль ориентировала людей на практическую бездеятельность, жизненную пассивность. Пессимизм мышления закрывает путь оптимизму действия. Да и в истории европейской культуры миро- и жизнеутверждающее мировоззрение возникает в новое время, во времена античности и средневековья оно существует в лучшем случае в зачаточном виде. Только Возрождение осуществило окончательный поворот к миро- и жизнеутверждению и, что особенно важно, оплодотворило его христианской этикой любви, освободившейся от пессимистического мировоззрения. Так возникает идеал преобразования действительности на этических началах. Проснувшийся в людях нового времени дух преобразования, воля к прогрессу восходят именно к этому миро- и жизнеутверждающему мировоззрению. Только новое отношение к человеку и к миру порождает потребность в создании материальной и духовной реальности, отвечающей высокому назначению человека и человечества. «Неверно думать, — пишет Швейцер, — будто европейца нового времени потому только вдохновляет прогресс, что последний обещает ему личные выгоды. Больше, чем собой, он занят счастьем, которого должны достигнуть грядущие поколения... С уверенностью смотрит он на новые, лучшие времена, которые должны наступить для человечества»¹. Мировоззрение, полагающее, что действительность можно преобразовать в соответствии с идеалами, естественным образом трансформируется в волю к прогрессу. Это и порождает культуру нового времени.

Однако судьба европейского мышления сложилась трагически. Суть трагедии Швейцер видит в утрате первоначальной связи миро- и жизнеутверждения с этическими идеалами. В результате этого воля к прогрессу ограничилась стремлением лишь к внешним успехам, росту благосостояния, простому накоплению знаний и умений. Культура лишилась своего исконного и самого глубокого предназначения — способствовать духовному и нравственному возвышению человека и человечества. Она потеряла смысл, тот ориентир, который позволяет отличать более ценное от менее ценного. Это очень важный момент в философии культуры Швейцера: мировоззрение миро- и жизнеутверждения только тогда становится подлинной культуротворящей силой, когда оно соединено с этикой. Здесь в этом решающем пункте и произошел разрыв. Почему?

Основная причина, как считает Швейцер, состоит в том, что этика миро- и жизнеутверждения не была рационально обоснована. Она была порождена мышлением благородным и вдохновенным, но недостаточно глубоким. Внутренняя связь между оптимистическим мировоззрением и этикой была схвачена на уровне ощущения, эмпирических констатаций и желаний, но не была логически доказана. А на всеобщность и устойчивость может претендовать только то, что прочно закреплено в мышлении людей. Поэтому трагический исход культуры был предрешен. Несмотря на все героические попытки философов, прежде всего Гегеля и Канта, этико-гуманистический идеал, сформулированный просветителями нового времени, не выдержал натиска мышления, критерии

¹ Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken, S. 128.

которого в XIX веке с развитием науки стали более тонкими, строгими, взыскательными. И вся проблема культуры, как ее понимает Швейцер, заключается в том, чтобы рационально обосновать этический идеал.

Таков общий ход рассуждений, который подвел Швейцера к выводу, составившему позитивную программу его мировоззрения и явившемуся результатом огромного интеллектуального напряжения. Небезынтересно (и не только с психологической точки зрения) узнать, когда и как это произошло. Послушаем неторопливый рассказ самого Швейцера об открытии, составившем духовную кульминацию его жизни.

«Решаемо ли вообще то, что до сих пор не удавалось решить? Или, быть может, мировоззрение, благодаря которому только и возможна культура, следует рассматривать как иллюзию, никогда не оставляющую нас, но и никогда не получающую действительного господства?»

Предлагать его нашему поколению в качестве предмета веры казалось мне делом бессмысленным и безнадежным. Оно может стать его духовной собственностью только тогда, когда явится перед ним как нечто, приистекающее из мышления.

В глубине души я был убежден, что взаимосоотнесенность миро- и жизнеутверждения с этикой, способная обосновать не осуществленное до сих пор мировоззрение культуры, все-таки опирается на истину. И стоило предпринять попытку, чтобы в новом, безыскусном и истинном мышлении с необходимостью постичь эту истину, которая до сих пор оставалась предметом веры и предчувствия, хотя часто и выдавалась за доказанную.

В этом деле я был подобен тому, кто на место прогнившей лодки, в которой он уже не может больше выходить в море, должен построить новую, лучшую, но не знает, с чего начать.

Месяцами находился я в постоянном внутреннем напряжении. Без всякого успеха концентрировал я свою мысль на сущности миро- и жизнеутверждения и на том общем, что они имеют между собой, и даже ежедневная работа в госпитале не могла меня отвлечь. Я блуждал в чаще, не находя дороги. Я упирался в железную дверь, которая не поддавалась моим усилиям.

Все знания по этике, какими вооружила меня философия, оказались непригодными. Выработанные ею представления о добре были столь нежизненны, неэлементарны, столь узки, бессодержательны, что их невозможно было привести в соответствие с миро- и жизнеутверждением. Она, в сущности, вовсе не затрагивала проблему связи между культурой и мировоззрением. Миро- и жизнеутверждение нового времени было для нее настолько самоочевидным, что у нее не возникало никакой потребности составить себе о нем ясное представление.

К своему удивлению, я должен был констатировать, что та область философии, куда завели меня размышления о культуре и мировоззрении, оставалась неведомой страной. То с одной, то с другой стороны пытался я проникнуть внутрь нее. И каждый раз вынужден был отступать. Я уже потерял мужество и был измотан. Пожалуй, я уже видел перед собой то самое знание, о котором идет речь, но не мог схватить его и выразить.

В таком состоянии я вынужден был предпринять длительную поездку по реке: вместе с женой из-за плохого состояния ее здоровья отправиться в сентябре 1915 года в Кар-Лопес на море. По пути меня пригласили к больной даме из миссии — госпоже Пелот в местечко Нкомо, находившееся в двухстах километрах вверх по течению. Единственным средством передвижения оказался готовый к отправлению пароход, тащивший на буксире перегруженную баржу. Кроме меня на борту были только негры. Среди них также мой друг из Ламбарене Эмиль Огома. Поскольку я в спешке не запасся достаточным количеством провианта, они позволили мне есть из их котелка. Медленно продвигались мы

навстречу шторму, с трудом лавируя между песчаными отмелями — то было сухое время года. Углубившись в себя, сидел я на палубе баржи, размышляя о проблеме элементарного и универсального понятия этического, которого я не нашел ни в одной философии. Страницу за страницей исписывал я бессвязными фразами только для того, чтобы сосредоточиться на проблеме. Вечером третьего дня, когда на заходе солнца мы проезжали сквозь стадо бегемотов, перед мной мгновенно возникло слово, которого я в тот момент не искал и не ждал, — «благоговение перед жизнью». Железная дверь поддалась, тропинка в чаще обозначилась. И вот я пришел к идее, содержащей вместе миро- и жизнеутверждение и этику! Теперь я знал, что мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения и <его> идеалы культуры обоснованы в мышлении»¹.

Что за чудодейственная сила сокрыта в этих трех словах: «благоговение перед жизнью». Почему они стали решением мучившей Швейцера загадки мировоззрения и этики? Последуем за ходом его мысли.

Сознательное, или, как говорит Швейцер, «мыслящее», мировоззрение характеризуется тем, что дает себе ясный отчет о своей собственной исходной точке и элементарной основе. Мыслящим можно считать лишь то мировоззрение, которое способно выдержать проверку мыслью, является своего рода мыслью о мысли. Как здание долговечно тогда, когда возведено на фундаменте более прочном, чем все другие используемые строительными материалами, так и мировоззрение, чтобы приобрести необходимую устойчивость, должно покоиться на мысли, которая является мыслью в большей мере, чем все прочие входящие в его состав мыслительные конструкции.

Размышляя над аксиоматическим основанием научного метода, обозначая «фундамент», на котором можно возвести здание мировоззрения, Декарт сформулировал свой знаменитый тезис: «Я мыслю, следовательно, я существую». Такое начало, считает Швейцер, обрекает Декарта на то, чтобы оставаться пленником царства абстракций. И в самом деле, все, что следует из этого «я мыслю», не выводит человека за пределы самой мысли. Декартово решение проблемы не удовлетворяет Швейцера. Мысль всегда предметна, постоянна, она всегда о чем-то. И Швейцер пытается выявить первичную и постоянную содержательную определенность мысли, ее специфическую объектность. Таким элементарным, непосредственным, постоянно пребывающим фактом сознания является воля к жизни. Швейцер формулирует свою аксиому: «Я — жизнь, которая хочет жить, я — жизнь среди жизни, которая хочет жить» (с. 217). Всегда, когда человек думает о себе и своем месте в мире, он утверждает себя как волю к жизни среди таких же волю к жизни. В сущности, Швейцер перевернул формулу Декарта, положив в основу самоидентификации человеческого сознания не факт мысли, а факт существования. Его принцип, если пользоваться терминами Декарта, можно было бы выразить так: «Я существую, следовательно, я мыслю». Существование, выраженное в воле к жизни и утверждающее себя положительно как удовольствие и отрицательно как страдание, он рассматривает в качестве последней реальности и действительного предмета мысли. Когда человек мыслит в чистом виде, он находит в себе не мысль, а волю к жизни, выраженную в мысли.

Воля к жизни Швейцера в отличие от «я мыслю» Декарта говорит о том, что делать, позволяет, и более того, требует от него выявить отношение к себе и окружающему миру. Воля к жизни приводит человека в деятельное состояние, вынуждает его тем или иным образом к ней отнестись. Это отношение может быть негативным с позиции отрицания воли к жизни, как, скажем, у Шопенгауэра. И тогда мысль не может состояться, развернуть себя с логической необходимостью, ибо она приходит в противоречие сама с собой. Отрицание

¹ Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken, S. 131—132.

воли к жизни, осуществленное последовательно, не может окончиться ничем иным, кроме как ее фактическим уничтожением. Самоубийство оказывается той точкой, что логически завершает предложение, формулирующее отрицание воли к жизни. Начало в этом случае одновременно становится и концом. Отрицание воли к жизни противоположно и, самое главное, не может быть обосновано в логически последовательном мышлении. Человек действует естественно и истинно только тогда, когда он утверждает волю к жизни. Жизнеспособна только мысль, утверждающая волю к жизни. Утверждая свою волю к жизни, человек не просто осознает то, что движет им инстинктивно, неосознанно. Он вместе с тем выявляет свое особое, сугубо человеческое — благоговейное! — отношение к жизни. Адекватное познание воли к жизни есть вместе с тем ее углубление и возвышение. Воля к жизни утверждает себя как таковая и становится началом мышления, лишь осознавая свою идентичность во всех своих многообразных проявлениях. В мыслящем человеке воля к жизни приходит в согласие с собой, и такое согласие достигается деятельностью, направляемой благоговением перед жизнью. Тогда мыслящий человек становится этической личностью, а утверждение им воли к жизни перерастает в нравственную задачу. «Этика заключается, следовательно, в том, что я испытываю побуждение выказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой. В этом и состоит основной принцип нравственного. Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей» (с. 218).

Этика Швейцера является универсальной, его понимание гуманизма охватывает также и природу, а этика человеческих взаимоотношений выступает в его рамках лишь особым случаем¹.

Мировоззрение, основанное на благоговении перед жизнью, и только оно, считает Швейцер, может стать исходным пунктом возрождения культуры, так как в нем оптимизм нерасторжимо слился с этикой, и оно признает только такой прогресс, который направлен на духовно-нравственное совершенствование человека и общества и который мерит все прочие достижения этики высшим критерием. О том, как благоговение перед жизнью трансформируется в индивидуальное действие, становится животворным фактом культуры, — чуть позже. А сейчас несколько слов о своеобразии мировоззрения Швейцера в контексте истории европейской этики.

В теоретической позиции Швейцера много парадоксального. И основной парадокс состоит в том, что он рационально ограничивает пределы рационального, логически обосновывает нелогичность этики. В его «Культуре и этике» есть слова, которые были бы более уместны в книге поэтической или пророческой, чем научной: «Мистика является не другом, а скорее врагом этики. Она поглощает ее. И все же, несмотря на это, этика, удовлетворяющая мышление, рождается из мистики» (с. 214). Когда поэт говорит, что он всюду принят, изгнан отовсюду, когда пророк утверждает, что несчастные являются самыми счастливыми, то это как-то можно понять. На то они поэты и пророки. Но слова философа, утверждающего, что мистика враждебна этике и в то же время порождает ее, вызывают законное недоумение. Швейцер — последовательный рационалист, готовый пронизать светом рационального суждения все пространство человеческого существования. Он, в частности, видит спасение этики в ее рациональном обосновании. И в то же время выводит этику из мистики. Как согласовать одно с другим?

Европейская философия рассматривает этику по преимуществу как продолжение гносеологии, дополнение к ней. Так, по классификации Декарта, эти-

¹ Эта коренная особенность этики Швейцера подробно рассмотрена в исследовательской и комментаторской литературе, в частности в работах В. А. Петрицкого, много сделавшего для распространения идей Швейцера в нашей стране.

ка образует ветви дерева, корнем которого является метафизика, а стволом — физика. Это стремление вывести смысл человеческой жизни из смысла бытия было, по мнению Швейцера, самым большим заблуждением предшествующей этики. И прежде всего потому, что масштабы человека несоизмеримы с масштабом универсума. Он — всего лишь песчинка в бескрайней пустыне Вселенной. К тому же, как свидетельствуют наблюдения, в универсуме не прослеживается единой линии развития, внутренней целесообразности, способной стать исходной точкой для формирования смысла человеческого существования. Природа поразительно целесообразна и совершенна в своих локальных проявлениях, но не в целом. Творческие силы сочетаются в ней с разрушительными.

Знания о внешнем мире могут привести только к пессимистическому мировоззрению. Миро- и жизнеутверждение из них невыводимо. О каком основанном на знании этическом оптимизме может идти речь, если существование человека и человечества так хрупко, ненадежно, зависимо от тысячи всевозможных случайностей. Этика имеет другой источник, и таким источником является воля к жизни, которую мы, люди, в себе находим. Кант постулировал нравственность в качестве априорного принципа. Швейцер постулирует ее как непосредственный мистический факт. Логика рассуждений Швейцера такова: этика выводится из воли к жизни и выступает как благоговение перед жизнью, ибо выводиться из чего-либо другого и быть иной она не может. Получается, что этика рационально, логически обоснована, но только в плане отрицательной причинности. На ниве познания, поскольку оно является познанием мира, то есть рациональным, логически необходимым знанием о нем, такой диковинный знак, как этика, произрасти не может.

Правда, Швейцер считает, что воля к жизни и сама является познанием, и притом познанием непосредственным, сокровенным и более глубоким, чем познание в обычном смысле слова. «Познание, которое я приобретаю благодаря своей воле к жизни, богаче, чем познание, добываемое мною путем наблюдений над миром... Высшим знанием... является знание о том, что я должен доверять моей воле к жизни. Это дает мне в руки компас для плавания, которое я должен совершить ночью и без карты». (с. 203, 202). Здесь явно усматривается стоическая основа этики Швейцера. Этический принцип, который не находит подтверждение в эмпирическом опыте и не может быть обоснован в рамках научного знания, апеллирует к некоему универсальному опыту (у стоиков — мировой разум, у Швейцера — воля к жизни) и рассматривает себя как свидетельство непосредственной причастности к тайне универсума, а соответственно и как более высокую истину, чем всегда ограниченное знание о мире. «Во всем, что существует, действует сила, стремящаяся к идеалу» (с. 203). В человеке она достигает высшего проявления и становится сознательно обоснованным смыслом существования. «Мы не знаем, каким образом возникло в нас это стремление. Но оно дано нам вместе с жизнью. Мы должны следовать этому стремлению, если хотим оставаться верными таинственной воле к жизни, заложенной в нас». (с. 203).

Швейцер, объявивший бесперспективными попытки «вывести смысл жизни из смысла бытия» (с. 198), пришел к заключению, что смысл жизни совпадает с бытием. Ибо что значит благоговеть перед жизнью? Это значит, что «сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию» (с. 209). В самом важном и самом трудном для этической теории вопросе о соотношении бытия и морали Швейцер придерживается, таким образом, следующей позиции: добро не выводится из бытия, потому что само бытие и есть добро. Добро не выводится из бытия как объекта познания, оно

тождественно ему как непосредственной данности, предмету внутреннего переживания, то есть как воле к жизни.

Этика Швейцера поразительным образом соединяет полярные теоретические и нормативные традиции, являя собой своеобразный рационалистически-мистический, автономно-гетерономный, стойко-эвдемонический синтез. Правильно понять эту «эклетику» можно только в том случае, если учесть, что этика для Швейцера — не сфера познания, а наиболее достойная форма человеческого существования. Напряженность этической концепции, в которой мистика опирается на рациональные аргументы, автономность сознает себя в качестве воплощенной гетерономности, стоицизм является самоосуществлением личности, находит объяснение в неизбежной, принципиально неустрашимой напряженности человеческого бытия, которая этическим поведением не снимается, а в известном смысле даже усиливается. Этические теории прошлого обещали людям вывести корабль в тихую гавань. Швейцер хочет научить их плавать в бурном море.

III. Мистика этического действия

Остаться человеком порядочным, ничем не погрешить против совести и вместе с тем продолжать быть носителем цивилизации — вот что безмерно трудно и трагично во взаимоотношениях белых и негров в Экваториальной Африке.

А. Швейцер «Письма из Ламбарене»

Смысл человеческой жизни не может быть выведен из смысла бытия, а этика — из гносеологии. Эта мысль Швейцера имеет значение, выходящее за рамки его этической концепции. Она явилась как бы знаменем времени, обозначив рубеж, отделяющий классическую этику от современной. Ее нетрудно усмотреть в экзистенциалистском бунте против этического интеллектуализма, стремившегося, по словам Л. Шестова, подчинить мораль необходимости, возвести гносеологическое принуждение в моральное убеждение. В рамках позитивистской традиции она осмыслена как невозможность выведения ценностей из фактов; если, говорит Л. Витгенштейн, помыслить себе всеведущую личность, которая бы исчерпывающе описала мир, включая все состояния сознания, то в такой книге не нашлось бы места для этических суждений. Даже известное ленинское утверждение, что в марксизме нет ни грана этики, что он сводит ее в теоретическом плане к принципу причинности, а в практическом — к классово-вой борьбе, выражает, по сути дела, ту же самую мысль: научное знание и «знающая», научно организованная деятельность делают этику избыточной.

Но как же быть с моралью, которой не находится места в объективном мире? Пусть и лишенная санкции науки она тем не менее все-таки существует. И существует, сохраняя всю свою «спесь», категоричность оценок, притязания на абсолютность. Ее нельзя объявить иллюзией и изолировать, как изолируют душевнобольного, мнящего себя Наполеоном: моралью «больных» все люди. Да и в пределах науки от нее не так легко отмахнуться, ибо, изгнанная за двери, она возвращается через окно и муками совести ученого, вспышками общественного негодования против научно-технических достижений, многообразными другими способами «нарушает» спокойный исследовательский процесс. Познание, освободившее себя от необходимости заниматься моралью за отсутствием ее в реальном мире, составляющем единственный его предмет, вынуждено тем не менее вновь и вновь биться над этой квадратурой круга: как впи-

сать в систему знания то, что знанием не является, как охватить светом тьму? Проблема эта приобретает особую драматичность у Швейцера, рационализм которого не знает отступлений и компромиссов. Швейцер не приемлет решений, изгоняющих мораль из пределов рациональности в область веры, эмоций. И тем более он не может принять отрицания морали.

«Этика должна родиться из мистики» (с. 215). При этом мистику Швейцер определяет как прорыв из земного в неземное, временного в вечное (вспомним взятые эпиграфом к предыдущему разделу слова о том, что «этика может оставить в покое пространство и время»). Мистика бывает наивной и завершённой; наивная мистика достигает приобщения к неземному и вечному путем мистерии, магического акта, завершённая — «путем умозрения» (с. 244). Тем самым проблема возможности этики приобретает еще большую остроту, ибо неземное и вечное не может быть выражено в языке, как остроумно и, в общем-то, точно пишет Л. Витгенштейн: «Стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике или религии, — вырваться за пределы языка»¹. Язык способен охватить лишь земную и конечную реальность. Эту неразрешимую проблему Альберт Швейцер решил с такой же простотой, с какой Александр Македонский разрубил гордиев узел. Этика возможна не как знание, а как действие, индивидуальный выбор, поведение.

«Истинная этика начинается там, где перестают пользоваться словами» (с. 221). Это высказывание Швейцера нельзя рассматривать только в педагогическом аспекте, как подчеркивание первостепенной роли личного примера в нравственном воспитании. Гораздо более важно его теоретическое содержание. Поскольку этика есть бытие, данное как воля к жизни, то и разворачиваться она может в бытийной плоскости. Она совпадает с волей к жизни, которая утверждает себя солидарно с любой другой волей к жизни. Этика существует как этическое действие, соединяющее индивида со всеми другими живыми существами и выводящее его в ту область неземного и вечного, которая закрыта для языка и логически упорядоченного знания. Вчитаемся внимательно в необычные слова Швейцера, смысл которых не уместается в предзаданные им масштабы, как если бы великан натягивал на себя детскую распашонку: «Воля к жизни проявляется во мне как воля к жизни, стремящаяся соединиться с другой волей к жизни. Этот факт — мой свет в темноте. Я свободен от того незнания, в котором пребывает мир. Я избавлен от мира. Благоговение перед жизнью наполнило меня таким беспокойством, которого мир не знает. Я черпаю в нем блаженство, которое мне не может дать мир. И когда в этом ином, чем мир, бытии некто другой и я понимаем друг друга и охотно помогаем друг другу там, где одна воля мучила бы другую, то это означает, что раздвоенность воли к жизни ликвидирована» (с. 219—220). Только через волю к жизни, через деятельное возвышение и утверждение жизни осуществляется «мистика этического единения с бытием» (с. 217).

Этика, как ее понимает Швейцер, и научное знание — разнородные явления: этика есть приобщение к вечному, абсолютному, а научное знание всегда, конечно, относительно, этика творит бытие, а научное знание описывает его. Этика умирает в словах, застывая в них словно магма в горных породах, а научное знание только через язык и рождается. Но из этого было бы неверным делать вывод, будто этика может осуществиться вне мышления. Этика есть особый способ бытия в мире, «живое отношение к живой жизни» (с. 215), которое может, однако, обрести бытийную устойчивость только как сознательное, укорененное в мышлении.

¹ Витгенштейн Л. Лекция об этике. — «Историко-философский ежегодник», 1985. М., 1989, с. 245.

Дело в том, что воля к жизни раздвоена, раздвоена опасным, угрожающим ей самой образом. Одна жизнь утверждает себя за счет другой. Поэтому самоутверждение воли к жизни в ее стремлении к солидарному слиянию с любой другой волей к жизни не может протекать стихийно. Только в человеке как сознательном существе воля к жизни становится универсальной. Необходимость этического поведения проистекает из мышления, которое доказывает, что этика содержит свою необходимость в себе и что индивид должен «повиноваться высшему откровению воли к жизни» (с. 220) в себе. И ничему больше! Жизнеутверждающее начало воли к жизни находит свое продолжение и выражение в этическом мышлении. Мышление дает индивиду силу противостоять жизнеотрицанию каждый раз, когда его жизнь сталкивается с другой жизнью. «Сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию» (с. 203). Здесь развивается единственная в своем роде диалектика мистики и рациональности, столь характерная для этического мировоззрения Швейцера. Последовательная рациональность, не находя «вещества» этики в эмпирическом мире, постулирует ее мистическую сущность. Мистическая природа этики реализуется в рационально осмысленных и санкционированных разумом действиях человека.

Мистика вписана в этическое мышление Швейцера. Говоря точнее, она выводится из потребностей этики. Мистика заполняет логический разрыв в цепи этических суждений, системе рационального обоснования морали. И она же является важным источником этической мотивации, психологии морали. Эта характерная для мировоззрения Швейцера зависимость мистики от этики хорошо прослеживается в его книге «Мистика апостола Павла». Швейцер обратил внимание на то, что мистика Павла есть мистика бытия во Христе, не совпадающая с бытием в Боге. Понять такое несоответствие, полагает он, можно в рамках эсхатологического мировоззрения только в том случае, если две формы мистики (мистическое единение со Христом и мистическое единение с Богом) понимать как две стадии, которые сменяют друг друга во времени: «Мистика бытия во Христе существует до тех пор, пока не станет возможной мистика бытия в Боге» (с. 251). Апостол Павел, по сути дела, пытается дать ответ на вопрос, что делать верующему человеку в ситуации, когда явление Христа состоялось, а земная жизнь не кончилась и Второе пришествие Христа вопреки ожиданиям затянулось. Человек, считает Павел, должен подняться до Иисуса Христа, родиться и умереть вместе с ним, что и происходит в акте крещения, представляющем собой глубоко мистический процесс. Тем самым получает «разрешение» труднейшая задача перехода от раскаяния к позитивному действию. Проблема, решаемая апостолом Павлом, — классическая и вечная проблема этики, хотя, правда, и выраженная в специфической терминологии религиозного сознания. Она состоит в следующем: что может заставить живого, плотского, земного человека подняться над своими же живыми, плотскими, земными страстями и действовать так, как если бы уже плоть и земные цели не имели для него значения и он стал иным существом? Или, говоря иначе, что может побудить природного человека действовать нравственно? Мистическое единение с Иисусом Христом, отвечает Павел. Благодаря такому единению человек поднимается над природностью и становится духовным. Бытие во Христе призвано объяснить чудесные перерождения, благодаря которым Савлы становятся Павлами, объяснить возможность нравственного поведения в безнравственном мире. Вместе с тем само нравственное поведение — жизнь, движимая духом, высшим проявлением которого является любовь, — служит свидетельством того, насколько глубоко данный индивид соумирает и совоскрещается со Христом. Этика в учении апостола Павла «есть необходимое выра-

жение уже совершившегося через бытие во Христе перенесения из земного мира в неземной» (с. 446). Оставляя в стороне специальный вопрос о богословской основательности выводов Швейцера относительно учения апостола Павла, заметим, что в данном случае он развивает тот же самый взгляд, который нам знаком по его работе «Культура и этика» и который можно было бы назвать этическим оправданием и возвышением мистики.

Этика традиционно именуется практической философией. Она рассматривается как основной канал выхода философии в практику. Философские знания о мире оказывают обратное воздействие на него, приобретают практическую действенность в той мере, в какой они трансформируются в идеальные модели и нормы человеческого поведения. Здесь действует цепочка: философия — этические каноны — индивидуальный опыт. В этом смысле этику можно было бы назвать философской практикой. Этика Швейцера выпадает из традиции, не подпадает под привычное понятие практической философии. Она не признает никаких связей с гносеологией и является непосредственным выражением бытийной силы, которая предстает в индивидуе как воля к жизни. Это — не отраженное, а заговорившее бытие. Она есть адекватный, усиленный мышлением способ существования бытия, практическое утверждение воли к жизни.

Специфика этики Швейцера как бы снимает ряд труднейших проблем классических этических систем. И прежде всего у Швейцера сливаются в неразрывное целое теоретический и нормативный аспекты этики. Нормативные установки оказываются единственным теоретическим содержанием этики, призванной формулировать основной принцип нравственного и не решающей никакой другой задачи. Соответственно снимается вопрос о возможном разрыве между этическим знанием и поведением, ибо этическое знание, если вообще уместно употреблять это слово применительно к произрастающей из мистики этике Швейцера, имманентно бытию индивида. Знать и быть для Швейцера — одно и то же. В рамках такой логики теряет смысл столь часто обсуждаемый вопрос: имеет ли та или иная этическая концепция обязующую силу для ее автора? Должен ли Кант жить по Канту? Само допущение и реальная возможность того, что философ-моралист в своей собственной жизни может обходиться без проповедуемого им морального учения является несомненным свидетельством ложности этого учения. Этика Швейцера — не для профессиональных моралистов-циников, которые утешают себя тем, что орнитологи тоже не летают.

Перед Швейцером не стоит также традиционный, доставляющий, в частности, особенно большие трудности советским этикам, вопрос о различии между этикой и нравственностью (моралью). Этика в его понимании — это и есть нравственность, притом единственно возможная. А все остальное не имеет права называться этим именем. То, что принято считать моралью, скажем требования дисциплинированности или вежливости, не имеет прямого отношения к этике. Поскольку же этика совпадает с нравственностью, она не может быть определена как учение о нравственности. Она вообще не может быть определена как учение о чем-то, ибо является не формой познания, а формой действия, способом жизни.

Оригинально и поразительно ясно решает Швейцер самый, пожалуй, трудный для этики вопрос о путях ее соединения с жизнью.

Этика конструирует идеальную нравственность по контрасту с реальным миром. Признание несовершенства человеческих нравов является условием, содержанием и оправданием нормативной модели, задающей иную перспективу межчеловеческих отношений. Но чем решительней идеальная мораль порывает с реальным миром, чем выше она взлетает в поднебесье духа, тем трудней ей пройти обратный путь, спуститься с небес идеальных устремлений на землю практической жизнедеятельности. Человек, желающий быть одновременно моральным и практически деятельным, оказывается зажатым между двумя полю-

сами: святостью и цинизмом. Чтобы остаться верным идеальным предписаниям морали, он вынужден сторониться активной борьбы, а в идеале стать отшельником, как, впрочем, и поступали многие из христианских святых. Если же человек стремится быть деятельным, добиваться жизненного успеха, то он должен быть готовым преступить моральные запреты, как бесцеремонно преступали их люди, достигавшие вершин земной власти. Реальное поведение реальных людей всегда является компромиссом между тем и другим. Человеческое благо, по Платону, складывается из удовольствия и разума, его можно уподобить напитку, представляющему собой смесь хмельного меда и отрезвляющей воды. Каковы пределы жизненного компромисса: как остаться моральным, не превращаясь в отшельника-святого, и как сохранить социальную активность, не впадая в цинизм. Как изготовить такой напиток, чтобы он, с одной стороны, не был безвкусным, а с другой — ядовитым? Вот вопрос, который был и остается камнем преткновения этической теории.

Альберт Швейцер решает его, отрицая саму идею этического компромисса. Напиток жизни, приготовленный по рецепту доктора Швейцера, отличается тем, что в нем бодрящая струя чистой воды никогда не смешивается с отравляющей струей хмельного напитка.

Этика в ее практическом выражении совпадает у него со следованием основному принципу нравственного, с благоговением перед жизнью. Любое отступление от этого принципа — моральное зло. Этический принцип Швейцера существенно отличается от аналогичных принципов или законов, которые формулировались в истории этики¹. Прежде всего он составляет не просто основное, но единственное и исчерпывающее содержание нормативной модели нравственно достойного поведения. Этика Швейцера не содержит системы норм, она предлагает и предписывает единственное правило — благоговейное отношение к жизни всюду и всегда, когда индивид встречается с другими проявлениями воли к жизни. Вместе с тем этический принцип Швейцера является содержательно определенным и, что особенно важно, самоочевидным. Чтобы установить соответствие своих действий данному принципу, индивиду не требуется прибегать к каким-либо дополнительным логическим процедурам. Сделать это для него так же просто, как и выяснить, светит ли на небе солнце или нет.

Мыслители древности выдвигали нравственные требования (пифагорейский запрет употребления в пищу бобов или ветхозаветное «не убий»), практическая идентификация которых не представляла никакой трудности. Однако в дальнейшем философы все более стали склоняться к обобщенным и формализованным принципам, имевшим отчасти головомомный характер. Скажем, установить меру соответствия какого-либо поступка категорическому императиву Канта — дело отнюдь не легкое. Сам Кант прибегал к сложным рассуждениям, чтобы ответить на вопрос: может ли крайне нуждающийся человек брать деньги в долг, обещав вернуть их, хотя хорошо знает, что не в состоянии будет этого сделать. Убедительность его рассуждений неоднократно и не без основания ставилась под сомнение, в частности Гегелем. К тому же следует учесть, что человек психологически более склонен к моральной софистике, чем к беспристрастному моральному анализу своих поступков. Он, как мы уже отмечаем, склонен считать себя лучше, чем он есть на самом деле, и выдавать совершаемое им зло за добро. Императив Швейцера блокирует эту хитрость морального сознания. Ведь во внимание принимаются только прямые действия, направленные на утверждение воли к жизни. А здесь при всем желании обмануться до-

¹ В литературе, к сожалению, недостаточно акцентируется внимание на этом различии, что в полной мере относится и к моей работе: «Введение в этику» (М., 1985). В заблуждение вводит сам факт того, что Швейцер, как и вся классическая этика, искал основной принцип нравственности. Но это лишь внешнее сходство, а по сути своей этика Швейцера является антинормативистской, выходит за рамки классической традиции.

статочно трудно. Срывая цветок, человек совершает зло, спасая раненое животное, творит добро. Это так просто, так элементарно. И эту элементарность, узнаваемость в каждом акте человеческого поведения Швейцер считал важнейшим достоинством открытой им моральной истины. Одно из важнейших условий возвращения этической мысли на трудный путь истины — «не предаваться абстрактному мышлению, а оставаться элементарным» (с. 216).

Реальность, в границах которой действует индивид, такова, что создающая воля к жизни неизбежно оказывается также разрушающей. «Мир представляет собою жестокую драму раздвоения воли к жизни» (с. 219). Одно живое существо утверждает себя в нем за счет другого. Жестокая проза жизни противоречит требованиям нравственного принципа. Этика и необходимость жизни находятся в непримиримом, напряженном противостоянии. И человеку не дано вырваться из этой ситуации раздвоенности. Как же ему вести себя, как относиться к этим двум силам, раздирающим его на части? Швейцер отвечает: принять ситуацию такой, какова она есть, иметь мужество и мудрость видеть белое белым, а черное черным и не пытаться смешивать их в серую массу. Человек — не ангел, и как существо земное, плотское он не может не наносить вреда другим жизням. Однако человек (и именно это делает его поведение этическим, нравственным) может сознательно следовать в своих действиях принципу благоговения перед жизнью, способствуя ее утверждению всюду, где это возможно, и сводя к минимуму вред, сопряженный с его существованием и деятельностью.

В мире, где жизнеутверждение неразрывно переплетено с жизнеотрицанием, нравственный человек сознательно, целенаправленно и непоколебимо берет курс на жизнеутверждение. Любое (даже и минимально необходимое) принижение и уничтожение жизни он воспринимает как зло. В этике Швейцера понятия добра и зла четко отделены друг от друга. Добро есть добро. Его не может быть много или мало. Оно или есть, или его нет. Точно так же и зло остается злом даже тогда, когда оно абсолютно неизбежно. Поэтому человек обречен жить с нечистой совестью. Швейцер, подобно Канту, придает концептуальный смысл утверждению о том, что чистая совесть — изобретение дьявола.

Этика Швейцера — вызов человеческой жажде счастья. Этика традиционно была связана с эвдемонизмом. Стремление к счастью если и не в качестве сущностной основы, то по крайней мере в качестве исходного пункта, входило в структуру едва ли не всех этических концепций, возникших в рамках европейской культуры. Только Кант, хотя ему и не удалось сделать это полностью, последовательно стремился очистить царство этики от не свойственных ему, как он считал, эвдемонических вождлений. Швейцер пошел дальше. Он не только выносит эвдемонизм в его исторически сложившемся содержании за скобки, он просто не принимает его в расчет в этике. Раздвоенное состояние нравственной личности, идентифицирующей себя через сознание вины, в этике Швейцера ничем не компенсируется, Швейцер не дает людям никаких ложных обещаний и не внушает им пустых надежд. Он призывает отрешиться от стремления гармонически соединить идею добра и идею счастья. Но здесь позволительно спросить: коль скоро истина такова, то не чрезмерна ли она для человеческой природы в ее обыденном воплощении? Быть может, она по плечу лишь личностям масштаба Швейцера?

Кто и как определяет минимально необходимый порог жизнеотрицания, без которого не может существовать никакая воля к жизни, а значит, и воля, благоговееющая перед жизнью?

В каждом конкретном случае его определяет сам действующий индивид. Общего правила, абсолюта, задающего этический стандарт поведения, не существует. «В самоотречении ради абсолютного возникает только мертвая духовность» (с. 216). Нет общего понятия бытия, утверждает Швейцер, а есть бес-

конечное бытие в его бесконечных проявлениях. Человек раскрывает себя как нравственное существо через конкретные ситуации своей жизни, принимая на себя всю ответственность за полноту такого раскрытия. «Крестьянин, скосивший на лугу тысячу цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершает преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью» (с. 223). Точно так же и во взаимоотношениях с другими людьми этика благоговения перед жизнью не дает человеку «готового рецепта дозволенного самосохранения» (с. 224). Она лишь задает две оси — добра и зла, — и в рамках этой системы координат, сообразуясь с обстоятельствами и свойственным ему чувством ответственности каждый человек решает для себя, чем из своей жизни, собственности, права, покоя, времени, счастья он должен поступиться ради других. Этика Швейцера учит: человек должен иметь, с одной стороны, достаточно ума и трезвости, чтобы не ставить перед собой нереальной задачи полностью избежать зла, а с другой — достаточно честности и мужества, чтобы не выдавать творимое им зло за добро.

Мистическая основа этики благоговения перед жизнью и проистекающее из нее абсолютное противопоставление добра и необходимости обусловили самую примечательную и сильную сторону мировоззрения Швейцера — его принципиальную неморалистичность. Этика Швейцера освобождает бытие, практическую деятельность от тирании моральных норм, от пут жесткой моральной регламентации. Она ограничивается формулированием общей цели деятельности человека, ее постоянной сверхзадачей, предлагая в том, что касается конкретных действий, их предметного содержания и организации, руководствоваться сугубо рациональными соображениями, логикой самого дела. Так, отправляясь в путь, мы выясняем, куда и как двигаться, и здесь решающее слово при выборе направления и цели принадлежит этике. Но когда направление пути известно, то способ передвижения и все остальное — дело чистой технологии, к которой этика прямого отношения не имеет; здесь решающее значение приобретают возможности средства передвижения, состояние дороги, квалификация водителя и т. д.

Этика противоречит целесообразности и именно поэтому позволяет быть наиболее целесообразным; она выше обстоятельств и тем дает возможность в максимальной степени сообразовываться с ними. Этика говорит лишь одно: добро — это сохранение и развитие жизни, зло — уничтожение и принижение ее. И все. А конкретные способы осуществления этого зависят от обстоятельств, умения, силы воли, практической смекалки и т. п. индивида. И при этом этика ясно сознает, что зло можно уменьшить, но избежать его полностью невозможно. Поэтому она не выдвигает абсолютного запрета на уничтожение и принижение жизни, она только обязывает всегда считать такое уничтожение и принижение злом.

Связь этики и прагматики, когда прагматика, будучи этичной в своей ориентации, в то же время полностью свободна от предрассудков, расхожей морали и строится на сугубо рациональной основе, хорошо продемонстрировал сам Швейцер. По приезду в Ламбарене перед ним встала задача, как строить отношения с местным населением, своими будущими пациентами. На равных? Это противоречит всему опыту общения негров с белыми. Они тогда просто не будут считаться с доктором. И тем самым будет загублено дело. Построить их по типу структур колониальной администрации также было невозможно, и не только потому, что это было неприемлемо лично для Швейцера. Такой характер отношений также стал бы препятствием успешной деятельности врача, требующей доверия со стороны пациентов. Доктор Швейцер не мог быть для своих больных ни их равноправным братом, ни возвышающимся над ними начальником. А кем же? Старшим братом. Швейцер объяснил своим но-

вым друзьям, что он — их брат, но старший, обеспечив тем самым оптимальную аксиологическую позицию для своей деятельности. Другой проблемой стала для Швейцера организация режима работы. Европейские стандарты больницы с изолированным содержанием пациентов противоречили местным нравам: родственники, привозившие больного, не желали оставлять его одного. Приноравливаясь к обстоятельствам, Швейцер создает единственный в своем роде лечебный быт, позволяя родственникам оставаться при больном и используя их для разнообразных нужд больницы. Это нарушало, конечно, привычную упорядоченность лечебного учреждения, отрицательно сказывалось на гигиенических условиях (недрузи Швейцера даже пытались на этом основании дискредитировать его дело), но при существующих обстоятельствах это было вполне разумно и целесообразно. В больнице Швейцера существовали отдельные помещения для европейцев, что могло казаться неприемлемым с точки зрения абстрактной морали, но в практическом плане было разумным шагом.

Принципиальная неморалистичность этики Швейцера распространяется также на непосредственные межчеловеческие отношения. Она запрещает применять морально осуждающие оценки по отношению к любому индивиду. Человек может и должен судить только самого себя. Других же следует прощать, «прощать тихо и незаметно» (с. 221). «Борьбу против зла, заложенного в человеке, мы ведем не с помощью суда над другими, а с помощью собственного суда над собой» (с. 221). Нравственное воздействие на других индивид оказывает силой собственного примера, правдивости своей жизни. Неморалистичность этики благоговения перед жизнью оборачивается ее нравственной силой. И в этом убеждает пример самого Швейцера, которому был абсолютно чужд назидательно-воспитывающий тон. В этом отношении показателен составленный им кодекс поведения больных, включавший шесть правил:

1. Вблизи дома доктора плевать запрещается.
2. Ожидающим приема не разрешается громко разговаривать.
3. Больные и сопровождающие их лица должны приносить с собой запас еды на целый день, потому что доктор не всех может принять утром.
4. Тот, кто без разрешения доктора проводит на пункте ночь, не будет получать лекарств. (Нередко случалось, что пришедшие издалека больные собирались в спальне школьников, выставляли мальчиков за дверь, а сами ложились на их кровати.)
5. Флаконы и жестяные коробочки из-под лекарств надо возвращать обратно.
6. Когда в середине месяца пароход уходит вверх по течению, не следует беспокоить доктора, кроме как в неотложных случаях, до тех пор пока пароход не вернется. В эти дни он пишет в Европу, чтобы получить оттуда хорошие лекарства»¹.

Все здесь четко, дельно, рационально. И никаких моральных наставлений. Вообще надо сказать, что без глубоко выношенной установки — прощать других и винить себя — Швейцеру не хватило бы терпения успешно вести свое дело, когда беспечные пациенты и их родственники могли запросто использовать для ночного костра с трудом приобретенные для строительных работ бруски, не хотели внимать требованиям доктора возвращать флаконы из-под лекарств и т. п. Швейцер — и как теоретик и как человек — убеждает нас в том, что живущему подлинно нравственной жизнью нет нужды в моральных заклинаниях. Мысль Швейцера, по сути дела налагающего запрет на публичное употребление моральных оценок, очень глубока. Она, к сожалению, плохо нами услышана.

¹ Швейцер А. Письма из Ламбарене, с. 27.

Этика благоговения перед жизнью есть этика личности, она может реализоваться только в индивидуальном выборе. Швейцер считает, что этика перестает быть этикой, как только начинает выступать от имени общества. Выдвигаемые им аргументы достаточно убедительны. Общество не может не относиться к человеку как к средству, не рассматривать людей в качестве своих исполнительных органов; оно неизбежно оказывается в ситуации, вынуждающей оплачивать так называемое общее благо ценой счастья отдельных индивидов. Моральные апелляции и регламенты, которыми оперирует общество, по существу, являются хитростью, предназначенной для того, чтобы добиться мытьем того, чего не удается добиться катаньем, «принуждением и законом» (с. 209). Поэтому этика личности должна быть начеку и испытывать постоянное недоверие к идеалам общества. И уж что ни в коем случае нельзя передоверять обществу, так это роль этического воспитателя. В этической критике общества Швейцер резок и определен. «Гибель культуры происходит вследствие того, что создание этики перепоручается государству» (с. 229).

В принципе Швейцер допускает перспективу превращения общества из естественного образования в этическое. Для этого оно должно приобрести характер нравственной личности. Вообще этика в его понимании — целая звуковая гамма. Она начинается с живых звуков этики личностного смирения, переходит в аккорды этики активного личностного самосовершенствования, за ними следуют приглушенные шумы этики общества, и, «наконец, звук затухает в законодательных нормах общества, которые уже только условно можно назвать этическими» (с. 209—210). Однако идея возвышения этики личности до этики общества, идея возможности культурного государства осталась у Швейцера в зачаточном виде. Он не видел путей расширения этики личности до этики общества и в то же время исключал возможность трансформации этики общества в этику личности. В своей концепции он странным образом не придавал сколько-нибудь существенного значения различиям в строении общества, его формам. И это, пожалуй, самый слабый пункт его мировоззрения: в нем гуманность оказалась противопоставленной праву, живое служение людям — профессионально-организованной деятельности, индивидуальный выбор — общественному. Путь его этики не совпадает с магистральным, но намечает как бы боковую тропу¹. И с этой точки зрения уход Швейцера в африканский девственный лес оборачивается иной символикой — знаком того, что этический выбор можно реализовать лишь вне существующей цивилизации. И хотя сам Швейцер в своей деятельности стремился соединить моральные мотивы с достижениями культуры, цивилизации, признавая, впрочем, необычайную трудность этой задачи, тем не менее его этическое мировоззрение не содержит развернутой концепции такого синтеза. Как бы, однако, ни оценивать философские и жизненные поиски Альберта Швейцера, он, несомненно, был прав в том, что в современном мире нет более важной, витально значимой задачи, чем соединение цивилизации с моралью, культуры с этикой, и что задача эта является испытанием, вызовом не только для человечества в целом, но и для каждого человека в отдельности.

А. А. Гусейнов

¹ Примечательна судьба непосредственного дела Альберта Швейцера — его практической врачебной деятельности в больнице Ламбарене. В том, что касается медицинского обслуживания и я, — контраст между «белой» Европой и «черной» Африкой здесь столь же резок и столь же убедительно свидетельствует об этической ущербности современной цивилизации, как и во времена Швейцера. Радуюсь тому, что медицинский городок в Ламбарене усилиями друзей и последователей Швейцера живет полной жизнью, сохраняет достигнутый при великом докторе профессиональный уровень и нравственный дух, с горестью приходится констатировать, что он все еще остается единственным в своем роде.

УКАЗАТЕЛИ

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ *

- Абстракция 215
— и факты 47
Авторитет 51, 53, 57, 66, 70, 71, 78, 128, 132, 139, 140, 145, 263, 270, 275
— сверхъестественный 104
— апостолов 340, 341, 362, 366, 367, 443
— великой личности Иисуса Христа 127, 143
— государства 437
— международного права 495
— разума 68
— фактов 314
— Церкви 200, 339, 341, 368
Ад 285
Альтруизм
— и эгоизм 126, 153
 (см. История этики)
Ангелы (существа ангельской природы) 278, 283, 288, 292, 293, 338, 341, 348, 365
— как посредники между Богом и людьми 286, 287
— (см. Власть, Закон, Сила, Суд)
- Бесконечное и конечное 78
Бессмертие 244, 300, 416
— и смертность 326
 (см. Вера)
Благо 56, 60, 130, 132, 134, 500
 (см. Искупление)
Благодать Божия 338, 374, 375, 380, 383
— как единственное оправдание (ап. Павел) 426
Благоговение перед жизнью 23, 25, 33, 201, 203, 217, 219, 220, 233, 237, 497, 507, 508
— как высшая идея 87, 88
— как мировоззрение
 имеет религиозный характер 31
 является этической мистикой 31
 сущностно родственное христианскому мировоззрению 31
 три основных элемента 29
— как универсальная этика любви 29, 31
— и интересы мира 230
— и культура 230
- и мышление 222
— и новое правосознание 89, 90
 (см. Право, Этика)
Блаженство 130, 131, 306, 310, 388, 401, 508
— вечное 298, 299, 326, 356, 412, 413, 417, 418
 как бытие в состоянии воскресения во плоти (ап. Павел) 286
— мессианское 298, 299, 301, 326, 356, 412, 413, 417, 433
— одно в учении Иисуса Христа 298
Бог (Отец Небесный) 88, 106, 132, 259, 277—284, 290, 291, 295, 311, 342, 360, 374—376, 379, 384, 388, 423, 438, 443, 474, 508
— как воля к любви 32
— как первооснова бытия 32, 245
— как совокупность всех действующих в природе сил 248
— единство всех вещей в Боге 244, 250, 286, 313
— имманентность и трансцендентность Бога и различие между естественным и сверхъестественно-драматическим ходом истории 250
— пантеистические представления о Боге 250
— раннехристианское понятие 267
— трансцендентность иудейского понятия 265, 266, 286
— и сатана 278
 (см. Борьба, Вера, Власть, Любовь, Познание и др.)
Богослужение 347, 348, 433
Богосыновство 251, 318
— осуществляется в умирании и воскресании со Христом 318
— представление первохристиан 246
Борьба 54
— классовая 94
— за власть 61
— за мировоззрение 97, 101, 197 (см. Религия)
— за право 61
— за чело́вечность 232, 233
— за этику 101
— между оптимистическим и пессимистическим мировоззрением 98
— между Церковью и государством 437
— против Бога (мятеж) 294
— против зла 221, 433
 (см. Дух)
Борьба за существование 49, 237
— смягчение (ослабление) 55

* Предметный и именной указатели — составитель Л. В. Литвинова.

- на два фронта 55
- Бытие 45, 75, 85, 127
- как высшее благо 96
- изменение образа б. при вступлении в Царство 302, 312, 313, 315, 317, 327, 346
- коренные вопросы 71
- материальные и духовные условия 49
- пессимистическая и оптимистическая концепции 77
- смысл и ценность 74, 97, 197
- вечное 244
- высшее 244
- духовное в Боге 32 (см. также Бытие в Боге)
- индивидуальное (мое, наше, личное) 33, 34, 69, 87, 88, 94
- общественное 96
- природное
 - и сверхъестественное (надмирное) 244, 312, 325, 327, 330
- этическое 222
- и мировоззрение 74
- и небытие 76, 79
 - (см. Факт, Философия)
- Бытие в Боге 245, 246, 267, 320
- как непосредственное отношение между природой и Богом 246
- проблема мистики бытия в Боге у ап. Павла 246—248, 250, 251, 257
- Бытие во Христе (ап. Павел) 242, 245, 246, 249, 253—255, 258, 259, 262, 265—268, 276, 290, 312, 315, 316, 321, 322, 329, 354, 355, 357, 365, 368, 369, 371, 372, 376, 377, 413, 423, 424, 426
- как единение со Христом 319, 322, 323
- как сокращенное обозначение сопричастности мистическому Телу Христову 319
- означает сопричастность небесной плоти (облечение во Христа) 326, 327
- своеобразие мистики бытия во Христе у ап. Павла в том, что она часть эсхатологического мировоззрения 251, 313
- и Закон [ветхозав.] 358, 359
- и связь между избранными и Богом 250, 251
- и соучастие верующих в смерти и воскресении Христа (соумирание и совоскресание) (ап. Павел) 303, 304, 311, 312, 344, 378—381, 421, 423, 430
 - трансформируется в живую этику 446
- и теория статус-кво ап. Павла 361—363, 367 (см. Дух Христов, Таинство)
- Вера 33, 140, 243, 255, 290, 353
- индивидуальная 315
- христианская (в Бога) 138, 141, 262, 263, 300
 - оправдание верою 259, 265, 268, 276, 283, 333, 357, 370, 372, 376, 401, 421, 426
 - как состояние мессианского времени — состояние воскресения (ап. Павел) 368, 369, 377
 - как фрагмент учения об искуплении 378, 381
 - учение о вере без дел (одной верою) (ап. Павел) и невозможность этики 267, 380, 421
 - и оправдание Законом [ветхозав.] 369, 370, 373—375, 380
 - в Иисуса Христа подчинена абсолютному господству этического и согреваема в пламени любви 431
 - в смерть и воскресение Иисуса Христа 314—316, 365, 368
- эсхатологическая первых христиан 241, 242, 266, 267, 282, 313, 330, 333
- в бессмертие 141
- в истину 34, 54
- в настоящее и эсхатологическое ожидание 305
- в прогресс 122, 138, 149, 216
 - и радость деяния 128
 - и успехи теоретического познания и практики 128
- и этика 216
 - (см. Рационализм)
- Верующий 254, 266, 269, 276, 277, 283, 284, 286, 289, 294, 298, 305, 309—311, 313, 315, 319, 323, 327, 329, 330, 332, 333, 339, 344, 345, 357, 358, 361, 364, 368, 369, 378, 385, 387, 388, 400—402, 421—423, 425, 428, 432
- как дети Божии 318, 346
- как истинный народ Божий 371, 372
- преемство 376
- не становится Христом, он лишь приобщается существу Христову 262
- обладает общностью со Христом 253
- и Закон 365
 - (см. Воскресение)
- Вечность (вечное) 250, 286
- и временное 267
- Виновность 227
- Власть (владычество, господство, правление) 54, 78, 89
 - этическая оценка (ап. Павел) 434, 437
 - ниспосланная Богом стала противоборствующей Ему (ап. Павел) 435
 - официальная 71
 - царская 292
 - ангелов 286, 289, 372
 - уничтожение (ослабление) 284, 286, 313, 314, 358
 - (см. Закон, Смерть)
 - Бога 251, 286, 288, 298, 437
 - Мессии 286, 295—297
 - общества 69, 70
 - этической личности 106
- Властитель (правитель) 434, 436
- Война 44, 51, 52, 54, 64, 70, 192, 493, 511
- как зло 494

- как проявление состояние бескультурья 92
- духовный и материальный ущерб 498, 499
- мировая 72, 94, 437 (см. Время)
- современная 496
- и культ патриотизма 60
- и мир 492, 495—497
- и культура 493
- и церковь 235
(см. Государство)
- Воля 33, 53, 100, 106, 199
- Божия 310
- мировая 106, 120
- оптимистическая 34
- этическая 151, 495
- к деятельности (действию) 78, 79
- в. к жизни 26, 28, 31, 75, 79, 87—90, 99, 125, 200, 201, 204, 207, 216—220, 227
сущность — стремление прожить жизнь 203
закон самораздвоения 30
раздвоенность и ее снятие 219—222
созидающая и разрушающая 219
универсальная (бесконечная) 31, 88, 219
и мышление 202, 208
и познание 202, 203
- в. к любви 31, 32
наша и бесконечная Творца 31, 236
- к прогрессу 78
- сохранять жизнь и все существующее 201
- и мировоззрение 200
(см. Познание)
- Воскресение 245, 257, 259, 286, 291—296, 299, 346, 378, 379
- как всемирно-историческое свершение 257
- как уже пережитое («досрочное» у ап. Павла) 251, 252, 255, 312, 313, 318, 330 (см. также Бытие, изменение образа)
- отрицающие в. верующих 301, 303
- всеобщее 325, 326
в конце мессианского Царства (ап. Павел) 313, 315, 325, 328
перед наступлением Царства Мессии (Иисус Христос) 302
- индивидуальное (ап. Павел) 328
- Иисуса Христа 305, 313
как событие мессианское 304
(см. Смерть)
- мертвых 284, 297, 300, 301, 355
в сверхприродное время, фактически уже наступившее (ап. Павел) 304—306, 312, 313
- через преображение 284, 297, 298, 300, 302, 303, 312, 313, 325, 327
- и идея возрождения в греческих представлениях 252, 254
- учение о двух в. 301—303
(см. Вера)
- Воспитание 59, 132—133, 232
(см. Гуманность, Деятельность)
- Время мира (мировое время, времена, эпоха) 58, 69, 313
- изменение 314, 349, 402, 422
- конец 286, 288, 291—296, 299, 304, 355, 356, 430
- нравственность 103
- естественное (природное)
и сверхприродное 304, 305, 357
- мессианское 313, 315
у Иисуса Христа 315
у ап. Павла 315, 334, 345, 371
(см. Вера)
- наше 48, 57, 64, 66, 68, 72, 73, 75, 78, 91, 197, 200 (см. История, Мышление)
- промежуточное (между воскресением и Вторым пришествием Иисуса) 311, 312, 330
- апостолов 350
- э. мировых войн 492
- и мыслитель 72, 103
(см. также Дух времени; см. Мировоззрение)
- Второе пришествие Христа 325, 327, 329, 330, 356, 357, 400, 413, 415, 440
- Гипотеза 45, 84
- Гнозис 261, 351, 410, 425, 428
- [источник] 290
- Гностицизм (гностики) 157, 268, 269, 350, 425
- у ап. Павла 423 (см. Искушение)
(см. Церковь)
- Государство 57, 89, 92, 120, 128, 132, 197, 229
- как разновидность способов единения человека с человечеством 234
- банкротство 54
- власть над человеком 94
- институты 68
- организация 94
- преобразование в этический и духовный институт 235
- централизация управления 52
- этическая оценка (ап. Павел) 437
- культурное 60, 61, 70, 91, 116, 119 (см. История этики)
- национальные 59
- современные
деградация в результате войны 70
преобразование в культурное 236
состояние материального и духовного обнищания 236, 237
(см. Авторитет)
- Грех 323, 344, 346, 350, 355, 365, 371—373, 381
- отпущение 281—283, 307, 310, 332, 374—376, 378
в крещении (первые христ., ап. Павел) 334, 384, 387, 401—403
через искупление 379, 380
через уничтожение г. 378, 379, 403
на Суде (Иоанн Креститель) 403

- три смертных 324
(см. Таинство)
- Гуманность (гуманизм, человечность) 70, 79, 91, 119, 120, 208, 209, 227, 228, 501, 503, 509
- сущность 174
- как основа убеждений 229
- как фундамент права 90, 229
- понятие 508
- идеал 232
- полемика с действительностью 229
- регресс 51
- в прошлом 52, 95
- и принципы, убеждения и идеалы коллективности 229

- Движение 68, 69, 79
- культурное 57, 83, 121 (см. Идея)
- просветительские 75
- этическое 57, 69, 102 (см. Культура)
- Действие 34, 90, 97, 98, 104, 108
- качественная и количественная сторона 79
- смысл 86, 96
- этическое 31, 116—118, 162, 163
- Духа 347
- определяющиеся Духом 347
- в духе бытия не от мира сего 446
- Действительность 34, 57, 60, 91, 93, 98, 215
- преобразование 94
- Действительное 215
- Деятельность (деяние) 50, 51, 76, 106, 201
- жажда (жажда действия) 77, 79
- целесообразный принцип 90
- цель 86
- и смысл жизни 78
- воспитательная 56
- осмысленная 78
- художническая 101
- творческая 101
- этическая 96, 101
- и мировоззрение (идеал) бездействия 77
(см. Воля)
- Диавол (сатана) 9, 278, 282, 284—286, 338, 340, 350, 365
(см. Бог)
- Добро 108, 110, 503
- то, что служит сохранению и развитию жизни 218
- и зло 132, 133, 139, 218, 226, 229, 423
- и жизнь 88, 218
- Догматизм 46
- Долг 111, 147, 500
- сознание 22
(см. История этики, Чувство)
- Дух 67, 69, 77, 100, 235, 262
- борьба мыслящего индивидуального д. против господствующего д. времени 69
- великая задача — создание мировоззрения 71
- господство над силами природы 96
- задачи 70
- античный (греческий) 108, 111, 112
- бесконечный 87
- и конечный 160, 161
- европейский 97
- мировой 213
- независимо анализирующий 65
- этический 63—66, 71, 496, 498, 499
- и действительность 64, 66
- и материя 97, 122
- и природа 76
- Дух Божий 246, 247, 259, 279, 317, 318, 344
- как жизненный принцип, сопричастный мессианскому Царству 330, 342
- воскресшие как носители Д. (ап. Павел) 344
- посредством Д. Бог возвещает избранным интимнейшее откровение 348, 349
- явление Д. как свидетельство близости Суда Божия 342
- проблема подлинности Д. 350, 351
- обладание (обретение, приятие) Духом 368, 378, 383, 384, 386, 387, 402, 403, 417, 421, 423, 430
- «пневматики» — люди, ведомые в своей жизни Д. 425
(см. Крещение)
- Дух (духовная жизнь) времени (эпохи) 23, 24, 32, 71, 72, 136, 144, 145, 154, 156, 235
- нашего 56, 69, 77
- нового 127, 136, 147
- Дух Христов (Дух Иисуса) (ап. Павел) 125, 245, 246, 443, 444
- как жизненный принцип Личности Мессии и жизненный принцип существования в Царстве Мессии 345
- как форма проявления сил воскресения 345
- излияние Д. во времени 345
- сопричастность верующих благодаря бытию во Христе 344
- предопределенность 345
- явление Д. как прорыв мессианской славы в природный мир 345
- и Дух Мессии пророков 345
- бытие в Духе как форма проявления бытия во Христе 346
- Душа
- есть неуничтожимая личность индивида 324
- как нечто телесное 324, 326
- состояние после смерти, гота (ап. Павел, поздневетхозав.) 324—326

- Желание 86, 100, 125, 132, 147, 201, 203, 216, 218, 320
- миро- и жизнеутверждающее 87
- этическое 87, 96
- действовать 96
(см. Мышление, Познание)

- Жертва (жертвоприношение) 328, 424
- Жизневоззрение 153, 220
- [определение] 200
 - и мистика 214
 - и жизнeотрицание 207 (см. Мироззрение)
- Жизнеотрицание 207
- иррациональность 208
 - этическое — то, которое служит мироутверждению 208 (см. История этики)
- Жизнь 106, 212, 217
- всякая священна 30, 218
 - действительное проживание 29
 - переживание (проживание) жизни как процесс, происходящий в недрах разума 75
 - понимание 27, 100
 - смысл 77—79, 84, 85, 197, 198, 213
 - сохранение 88, 218, 222, 223, 226
 - стремление к продолжению 218
 - условия 70, 78, 89
 - максимально благоприятные 55
 - уничтожение 30, 88, 218, 219, 222, 226
 - ценность (значимость) 30, 76, 88, 218, 226, 230
 - внутренняя 233
 - государственная 63
 - духовная 29, 50, 52, 53, 57, 64—66, 68, 125, 127, 236
 - наша 67, 89
 - психологический процесс 46
 - человека 73
 - на национальной основе 61
 - полноценная 78
 - и материальная 30
 - и прогресс 44
 - и экономика 54 (см. Народ, Наука, Общество, Правдивость, Философия, Человечество)
 - наша (моя) 72, 87
 - и другая 88
 - и мира 30
 - природная и сверхприродная 330
 - общественная см. отд. рубрику
 - повседневная (ап. Павел) 332
 - политическая 103
 - производственная 49
 - противоестественная 49
 - семейная 232
 - экономическая 103
 - обратное воздействие на духовную 70
 - прогресс э. ж. и культура 55
 - в Боге 88
 - в естественном зоне и сверхприродном 304
 - в условиях культуры 64 (см. Воля, Мироззрение, Мышление, Народ, Человек)
- Заблуждение 74, 77, 87, 101, 104, 127, 140, 222, 227, 314, 323, 357, 364, 365, 496
- Завет 371
- Новый
 - как новый закон 346
 - и Ветхий 281
 - Ветхий см. Закон
- Закон (ветхозаветный, Закон Моисея) 259, 261, 263, 264, 268, 270, 276, 278, 283, 289, 290, 313, 323, 339—342, 346, 363, 366, 368, 371
- как власть ангелов (ап. Павел) 288, 314
 - дан через ангелов (ап. Павел, поздневетхозав.) 286—288, 364, 365, 370, 373
 - как этическая концепция определенного времени (ап. Павел) 423
 - господство в мессианском Царстве (пророки) 359, 360
 - прекращение действия с началом мессианского Царства (Иисус Христос, ап. Павел) 314, 359—361, 372
 - расхождение сущности З. с сущностью человека (ап. Павел) 372 (см. Бытие во Христе, Верующий, Свобода)
- Закон Христа
- есть закон любви 426
 - и закон Моисея 427
- Зло 34, 222, 223, 278
- то, что уничтожает жизнь или препятствует ей 218 (см. Борьба, Добро)
- Знание 27, 46, 231, 330, 427, 428
- высшее 203
 - последнее — это з. жизни 74, 75, 258
 - о мире
 - как внешнее з. 203
 - как переживание мира 218 (см. также Гнозис; см. Любовь)
- Идеал 61, 70, 74, 99, 101, 203, 242
- обновление 78
 - отмирание 66
 - столкновение с действительностью 45, 46
 - грядущий разумный 34
 - диктуемые интересами 48
 - заимствованные у действительности 58
 - осознанный 100
 - почерпнутые из прошлого 58
 - разумный этический 29, 44—48, 57, 58, 60, 63, 64, 66, 94
 - всеобщего прогресса 76
 - культуры (культурный) 48, 60, 66, 76, 79, 95, 197
 - сознательно полемизирующие с действительностью 230
 - четыре и., образующие культуру 231—238 и психология несвободных людей 93
 - прогресса 96, 197
 - совершенствование индивида, общества, человечества 95, 96, 201

- этического прогресса как действенная сила 34
- и интерес 49
(см. Гуманность, Общество, Человек)
- Идеализм
 - сочетание гносеологического и этического 198, 207 (см. История этики)
 - этический 176
(см. Материализм)
- Идея (мысль) 52, 59, 66, 78, 85, 89, 102, 200, 320
 - история м. как история борьбы за мировоззрение 83
 - причастность к господствующему мировоззрению 71
 - распространение
 - естественное 69
 - противоестественное 69
 - сочетание «изношенных» и «неизношенных» (использованных и неиспользованных) 67, 68
 - культуротворческие 76
 - националистические 61
 - национальная и культура 60
 - новые 197
 - для нового здания истории 73
 - религиозные 67
 - первохристиански-эсхатологические 243
 - прошлого 242
 - случайные 73
 - этические (нравственные) 101, 103
 - коллективизма 53
 - культурного человечества 61
 - культуры 45
 - совершенствование индивида и общества 93, 94
 - столкновение между (XVIII в.) 53
 - и культурное движение 92
(см. Благоговение перед жизнью, Человек)
- Избранный (избранник) 255, 257—259, 262, 280, 284, 289, 293—295, 298—301, 304, 306, 313, 314, 317, 322, 327, 329, 332, 353, 356, 361, 388, 417—419, 433
 - суть дети Божии 429
 - состояние нетленности 286, 312
(см. Бытие во Христе, Дух Божий, Тело Христово)
- Институты
 - религиозные, светские 70
(см. Государство, Общество, Церковь)
- Интерес 53, 54, 58, 99, 130
 - общие 228
 - эгоистические 95, 96
 - коалиций 61
 - экономические 61
 - масс 61
(см. Жизнь, Идеал)
- Искушение 34, 264, 265, 289, 378, 381, 447
 - как мировой процесс, которому верующий становится причастен 277
 - как нечто происходящее между Богом, Христом и верующим 377
 - как наступившее (ап. Павел) 290
 - блага 378
 - гностически переосмысленное у ап. Павла 290
 - три учения об и.
 - мистическое 259, 290
 - умозрительное 377
 - эсхатологическое 259, 278—280, 282, 285, 377
 - юридическое 259
 - элементарное представление об и. 277, 278
 - и этика 446
(см. Вера, Смерть, Страдание)
- Искусство 103, 139, 140
- Истина (истинное) 34, 52, 64, 67, 71, 73, 75, 78, 85, 88, 96, 111, 125, 218
 - авторитарная (заимствованная) 24 и живая 25
 - вечные 141
 - историческая 242, 243
 - неэлементарная 102
 - основные 57
 - религиозная 32
 - элементарные 199
 - учение о двоякой и. 199
 - и ложное 79
(см. Вера)
- История 59, 61, 66, 165
 - наше понимание 234
 - поступательное течение (ход) 63, 165
 - всемирная 103
 - чувственно воспринимаемая 250
 - нашего времени 64
(см. Идея, Мировоззрение)
- История этики 102—104, 205, 208, 210
 - монистически-пантеистическая направленность индийской и китайской э. 120, 150, 152, 153, 156, 160
 - как стремление к самосовершенствованию 205, 206
 - как учение о добродетельном отношении ко всем существам 211
 - идея миро- и жизнеотрицания как основной принцип этического (пессимизм) 113, 202, 205
 - э. активного самосовершенствования (Заратустра, иудейская) 210
 - античная (греческая)—этика удовольствия с т. зр. разума 108, 112, 205, 206
 - добро, добродетели (Платон) 112—117
 - идеал культурного государства (Платон, Аристотель) 116—119
 - мироотрицание у Платона 113
 - общечеловеческая любовь, ее близость христианской э. (поздние стоики) 121, 126, 127
 - принцип удовольствия (киники, киренаики) 110, 114

- понятие деятельности (Платон, Аристотель) 113, 114, 116
 добродетель — подлинное знание (Сократ) 108
 — попытка найти обоснование этики в натурфилософии (Спиноза) 152, 156, 164
 понимание Бога как совокупности природы 152, 153
 миро- и жизнеутверждающий характер смирения 153
 универсальное понятие этики 154
 эгоизм под влиянием просветленного разума 153, 154
 — э. нового времени как этика самоотречения ради ближнего и общества 138, 169, 172, 205, 206
 вера в прогресс и радость деяния 128, 168, (см. Вера)
 влияние позднестоической э. 127, 128
 способы объяснения взаимосвязи между эгоистическим и альтруистическим 129—134, 136, 170, 171
 энтузиастическая э. (Гельвеций, Бентам) 132—134, 170
 — э. психологического утилитаризма (Юм, Смит)
 идея симпатии 134—136
 эмпирически-психологический метод 135
 — э. социологического утилитаризма (Спенсер) 172—174
 понятие абсолютного этического долга 173
 — интеллектуалистическая и интуитивистская э. 136, 147
 как стремление к совершенству 136, 137
 — антиутилитаристская 137, 138
 — родство этического и эстетического (Шефтсбери, Хатчесон, Батлер) 137
 — борьба за этическое мировоззрение (Кант, Фихте)
 воля к деятельности (Фихте) 158, 160
 категорический императив Канта 147, 148, 157, 160
 основной принцип нравственного у Канта 147—149
 и наполнение его содержанием (Фихте) 158
 понятие нравственного долга 147, 149, 158, 162
 предугадывание активного самосовершенствования (Кант, Фихте, Ницше) 146, 210
 соединение гносеологического и этического идеализма (Фихте) 149, 150, 158—162
 — э. как деятельность, направленная на подчинение чувственного мира разуму (Фихте) 158—162, 213
 — этическое как фаза в развитии духа (Гегель) 166—169
 — э. социализма 175
 разрыв веры в прогресс с этикой 176
 — э. миро- и жизнеотрицания Шопенгауэра 177—182
 — возведение жизнеутверждения в ранг этики (Ницше) 182—185
 — э. как стремление к самосовершенствованию (Платон, Шопенгауэр, Дж. Ройс, Фулье, Гюйо) 188, 189, 205, 210—216

 Кара (наказание) 336, 337, 374
 — вечная 325, 326
 Культ (культовое) 262—264
 — трапеза 310
 — ориентальные 260
 — эллинистический 382
 Культура 44, 61, 97, 188
 — есть дело каждого человека и всего человечества 70
 — есть результат взаимодействия оптимистического мировоззрения и этики 76
 — как естественное жизненное явление в развитии человечества 56, 65
 — [определение] 95
 — сущность 55, 94, 95, 230
 — внешние достижения 76
 — движение 56
 — история 66, 95
 — материальная и духовная стороны 92—95, 97
 — моралистическая (этическая) концепция 56, 57
 — несостоятельность мышления как решающая причина заката 48
 — обновление (возрождение) 65, 66, 68—71, 96
 — осознание значимости 55
 — ошибочная концепция 92, 94
 — психологический тормоз 50
 — путь [перехода] от состояния бескультуры к состоянию, характеризующемуся расцветом ее 65
 — развитие (прогресс) 45, 48, 63, 65, 67, 93, 105, 230
 — рождение новых 67
 — упадок (закат, крах и т. п.) 44, 60, 62, 65, 66, 69, 76, 96, 197, 229
 предопределен состоянием мировоззрения 72
 и война 92
 (см. Национализм)
 — цель 96, 100
 конечная 55
 есть духовное и нравственное совершенствование индивида 76, 96, 97
 — ценности 46
 в себе самой 230
 — этическое начало 56
 — внутренняя
 и внешняя 94, 99, 105—107

- греко-римская 56, 67, 493
 - западная 97
 - китайская, индийская, иудейская 56
 - материальная 94
 - национальная 70
 - есть совокупность всех внешних достижений народа 62
 - как орудие пропаганды и статья экспорта 62
 - духовное начало 62, 94
 - самобытность 62
 - наша 67, 83, 503
 - подлинная 50, 94 (см. Познание)
 - совершенная 230, 232
 - этическая 229
 - и неэтическая 56, 65
 - Ренессанс и Просвещения 67
 - отрицательное воздействие сверхорганизованности общественных условий на к. 52
 - приобщение масс к духовной к. 233
 - и благосостояние масс 49
 - и государство 235
 - и историческая наука 59
 - и материальные достижения 57, 107
 - и мировоззрение 70, 83, 95, 96, 105
 - и общественное мнение 46
 - и силы бескультирья 65
 - и церковь 235
 - и эволюция мира 230, 231
 - и экономические условия 55
 - и этическое движение 57, 65
 - (см. Идеал, Общество, Практика, Философия)
- Личность 52—54, 62, 68, 94, 232
- воздействие на общество 69—71
 - духовное совершенствование 77
 - отношение к универсуму 244
 - независимая 69
 - этическая божественная 106
 - этическая (нравственная) 134, 162, 229
 - Иисуса Христа 350, 454
 - божественная суть 372
 - ап. Павла в свете его этики 437—446
 - и идеи 72
 - (см. Общество, Этика)
- Любовь 153, 218, 219, 502—504, 508, 509
- есть дар вечный 427, 428
 - есть дар (высшее проявление) Духа 427, 429, 431
 - как выражение единения, царящего между Богом, Христом и избранными (ап. Павел) 428—430
 - как непосредственно этическое 428
 - как существо веры (ап. Павел) 429
 - идея л. — духовный свет, нисходящий к нам из бесконечности 32
 - Божия (Бога) 250, 284, 346
 - т. е. сущая в Боге и изливающаяся Духом Святым в сердца людей 428
- к Иисусу Христу 309, 310
- и вера 428
 - и знание 425
 - и надежда 428
 - (см. Благоговение перед жизнью, Вера)
- Массы 44, 47, 121, 122
- превращение свободных в несвободные в результате материальных достижений 93
- Материальное
- как способ проявления духовного 244
 - и духовное 44, 130, 131, 133, 232, 234, 290, 382
- Материализм
- естественнонаучный и энтузиастический этический идеализм 207
 - нашего времени 64
 - (см. Мышление)
- Материя 56, 102
 - (см. Дух)
- Мессия (мессианство) 255, 260, 265, 279, 280, 282, 288, 289, 293, 295, 296, 298, 343, 357, 385, 387, 390, 391, 393, 402, 433
- как надмирное существо 297
 - Мессия—Сын Человеческий 303, 304, 308—312, 315, 344, 388
 - одаренность Духом Божиим (пророки, Иисус Христос) 342—344
 - представление пророков до и во время вавилонского пленения 291
 - (см. Власть, Суд)
- Милосердие 304, 310, 508
- Мир (универсум) 29, 33, 34, 46, 57, 65, 67, 75—77, 96, 98, 124, 138, 162, 199
- как проявление универсальной воли к жизни 86
 - это... и жизнь 28
 - духовная сущность 84
 - обновление (новый) 66, 317
 - объяснения 26, 27
 - оптимистически-этическое толкование 85, 86, 88
 - неосуществимость 198, 207
 - смысл мира 78, 79, 86, 87, 88, 199, 213
 - совершенствование 97, 502
 - приход совершенного в результате катастрофы существующего (Иисус Христос) 106
 - состояние 257
 - переход в другое 277, 278, 313, 314, 358
 - декадентствующий, старый 67
 - природный (приходящий) и сверхприродный (неприходящий) 267, 297, 305, 313, 314, 422, 502
 - чувственный 250
 - наше отношение к 23, 87, 88

- (см. Мировоззрение, Философия, Человек)
- Мировоззрение (миропонимание) 23, 27, 28, 56, 79, 89, 91
- как обоснование идей, убеждений, дел эпохи 71
 - как совокупность волнующих общество и человека мыслей о сущности окружающего мира, о положении и назначении человечества и человека в нем 71
 - [определение] 87
 - влияние научных открытий и технических достижений 124, 125
- возрождение (обновление) 89, 90
- как начало возрождения нашей эпохи 73
 - задача 86
 - качество 84
 - логическое обоснование 83—85, 108, 110
 - метод 84
 - поиски 85, 86, 88, 107, 197
 - проблема — слить воедино универсум и этику 107
 - расцвет 71
 - состояние нашего 96
 - авторитарное 78
 - будущее 47
 - всеобъемлющее 47, 109, 110
 - драматическое у ап. Павла 250
 - дуалистическое 106, 151
 - западное 83, 84
 - идеалистическое 72
 - культуротворческое 71, 73, 76
 - миро- и жизнеотрицающее 85, 105, 106
 - миро- и жизнеутверждающее 77, 85, 95—97, 105, 125
 - монистически-пантеистические 106, 111, 152
 - мыслящее 74, 75
 - любое истинно м. становится религиозным 236
 - (см. Человек)
 - научное 101
 - оптимистически-этическое 45—48, 76, 77, 95, 96, 105, 107, 120, 121, 129, 141, 146, 151, 152, 162, 169, 191, 197—199 (см. История этики)
 - оптимистическое 98, 99, 106, 155
 - пантеистическое 138
 - пессимистическое 76, 98, 99
 - положительное 83, 84, 86
 - применимое практически 83
 - религиозное 104
 - и естественнонаучное 200
 - и философское 107
 - христианское
 - оптимистическая и этическая стороны 106, 107
 - переориентация от пессимизма к оптимизму 125—127
 - учение Иисуса Христа 126, 127, 141
 - элементарное 75, 90
 - эсхатологическое 266, 267, 277, 278, 292, 295, 314
 - ап. Павла 259, 260 (см. Бытие во Христе)
 - этическое 150—152, 162, 214 (см. История философии)
 - предыдущих эпох 76, 95
 - и безмировоззренческое состояние 78, 96
 - и жизневоззрение 85—87, 199, 200
 - и жизнь 73, 75, 213
 - и история 72
 - и «метафизика» 84
 - и этика 77, 83, 109, 433, 501, 505, 506 (см. Благоговение перед жизнью, Борьба, Идея, Мистика, Мышление)
 - (см. Мыслитель, Религия, Убеждение)
 - Мистерия (магический акт)
 - как единение с Богом 244, 245
 - как единение со Христом у ап. Павла 245
 - развитие в восточных и греческих мистериальных религиях 244
 - Мистика 32, 217
 - как единственно непосредственное и единственно глубокое мировоззрение 89
 - по сути является элементарным мышлением 27
 - [понятие] 244
 - существо 88
 - ничтожность этического содержания 27, 213, 214
 - абстрактная
 - и живая 215
 - примитивная 255
 - и завершенная 244
 - религиозная м. индусов 244
 - стоически-пантеистическая 248—251, 430
 - умозрительная 244, 245
 - и этика 423
 - христианская 213, 214
 - этическая 31, 88
 - и надэтическая 215
 - элементарная 248
 - эсхатологическая ап. Павла 259, 265, 290, 304, 329, 330
 - как законченная система 330
 - центральная идея 315
 - исторически-космический [характер] 258, 267
 - коллективистичность 258, 262
 - ориентированность во времени 258
 - пассивный характер 258
 - сакраментальный характер 255, 256, 259, 260, 264, 266
 - укорененность в космической драме 258
 - реалистическая 251, 253, 259
 - и символическая в мистериальных религиях эллинизма 253—256, 329
 - м. умирания и воскресения со Христом 266, 311, 315, 328, 329
 - Иисуса Христа 264
 - эллинистических мистериальных религий

- 252—255, 262, 264
 сущность — символичность 260
 активный характер 258
 единение с Богом через познание 428
 мифологичность 258
 ориентированность во времени 258
 — и идея предопределения 253, 254
 (см. Мышление, Этика)
 Мнение 58, 59, 224, 225
 Многобожие 248
 Молитва 348, 391
 — верующих 389, 397
 — Господня 388, 389
 Мораль (нравственность) 103, 108, 130
 — индивида и массы 54
 — миро- и жизнеутверждение 199, 202
 Мыслитель
 — моралист (этические м.) 104, 105, 122
 — натуралист 155
 — религиозные 104—106
 — в роли «дарителя» мировоззрения 84
 — философ 84, 104
 — и мировоззрение 71, 72
 — и народ 72
 Мышление 23, 24, 29, 45—47, 57, 64, 65, 73, 87, 131, 205, 219
 — есть происходящее во мне полемика между желанием и познанием 217
 — обновление 88
 — свобода 53, 63
 — склад (особенности) м. нашего времени 58, 60
 — способность постичь истину 25
 — форма 85, 86
 — функция — борьба за мировоззрение 85
 — дедуктивное (у ап. Павла) 316
 — западное 83, 84, 86, 88, 90, 108, 109, 138, 210, 211
 — борьба против материализма 98
 — метод 85
 — и восточное 77, 85, 101, 107
 — индивидуальное
 — и коллективные (общественное) мнения 54
 — логическое 27, 31, 382
 — монистическое 153
 — наше 67
 — кризис 127
 — и культура 97
 — обьденное 258
 — прежнее 86
 — рациональное 105
 — и иррациональное 89, 90
 — религиозное 422
 — элементарное 33, 75, 84, 91, 105
 — и неэлементарное 26, 27
 — эллинистическое 382
 — этическое 63, 101—104, 120, 126, 128, 216
 — общества 69
 — эпохи 71
 — и безмыслие (бездумье) 28, 29, 54
 — и жизнь 75, 198
 — и логика 74
 — и «метафизика» 85
 — и мировоззрение 77, 78, 83, 84
 — и мистика 30, 74, 88, 138
 — и факты 198
 — и язык 215
 — о бытии (натурфилософия) 105
 (см. Чувства)
 Надежда 33, 34, 61, 65, 66, 68, 70, 96, 125, 290, 301, 344, 371, 449, 450
 Народ (народы) 45, 54, 57, 61, 65, 67, 70, 291, 296
 —воззрение 62
 — гибель 326
 — духовная связь 63
 — конфликты 492
 — миграция 491
 — мышление 62
 — объективность и необъективность 58
 — отношение между н. и внутри н. 64
 — развитие 59
 — различие в духовной жизни 62
 — состояние внутреннего разложения 78
 — улучшение условий жизни 76, 93, 96
 — чувства 62
 — германские 67
 — культурные 61, 64, 92
 — духовная жизнь 62
 — душа 62
 — мессианский
 — как носитель Духа Божия (пророки) 342
 — «н. святых Всевышнего» 306
 Насилие 46, 79, 87, 144, 162, 199
 Натурфилософия 106, 108, 124, 125, 138, 139, 146, 155, 161, 176, 177, 196, 213, 216
 (см. История этики)
 Наука 26, 101
 — как описание объективных фактов, обоснование существующих между ними связей и обобщение... материала 102
 — достижения (прогресс) 50, 217
 — и духовная жизнь 68
 — естественные 45, 56, 122, 199
 (см. Теория)
 — историческая (историография)
 — сочетание величайшей учености с величайшей предвзятостью 58, 59
 — и историческая ложь 59
 — частные 51
 — и мировоззрение 68
 — и мышление 68
 Национализм 236, 497
 — есть доведенный до абсурда патриотизм 60
 — сущность 61
 — политика 61
 — эволюция 60, 61

- и закат культуры 60
- Нация (раса) 60, 61
- своеобразие р. 62
- сила 62
- Начало
- взаимодействие экономического и духовного 48
- творческое и художественное в труде 50 (см. Культура, Общество, Этическое)
- Нравственный (этический) принцип 103—105, 209, 221, 222
- неудовлетворительность выдвинутых ранее 205
- обоснование 205
- всеобщий основной 114, 115, 147, 205
- единственно возможный: самоотречение ради жизни и из благоговения перед жизнью 216, 218

- Обожение 254, 262
- и единение с Божественным существом (ап. Павел) 253
- Образование 50
- Обучение (преподавание) 52
- молодежи 51, 75
- Общественная жизнь 63, 72, 79
- регламентирование 70
- сверхорганизованность 54
- Общественное мнение 45, 52, 57, 79
- нынешнее 69 (см. Мышление, Философия)
- Общество 46, 57, 60, 90, 93, 100, 188
- деморализация 69
- духовная жизнь 50, 51
- духовное начало 49
- и материальные достижения 51
- институты 52, 64, 68—69
- историческое развитие
- и культура 55
- организация (реорганизация), преобразование 53, 63, 64, 76, 106, 125, 126
- сверхорганизованность 69
- и культура 52 (см. Царство Божие)
- преобразование условий жизни 45, 76, 96
- эволюция 63
- этическое самосознание 103
- [будущее] руководствующееся благородными идеалами 73
- наше 58, 197
- организованное 54, 154
- и действительность 99
- и индивид 54, 69
- и личность 70, 208 (см. Власть, Личность, Мироззрение, Человек)
- Объединения (сообщества, общины) 52—56, 63, 64, 70, 92
- власть над человеком 94

- тайные (братства)
- цель — содействие материальному и нравственному прогрессу 142, 143
- религиозные 236
- Оптимизм 63, 67, 73, 76, 95, 155, 156, 159, 160
- и пессимизм 33, 34, 65, 66, 86, 98—101, 105, 106, 111, 113, 119, 120, 122, 125, 202, 204
- в этике 100
- Ответственность 30, 93, 111, 216, 219, 223—225, 237, 500
- как естественная норма 89
- личная 228, 230
- и общая 226, 227
- надличная 227, 228 (см. Этика)

- Партия 53
- Патриотизм 70 (см. Война, Национализм)
- Переживание 89, 105, 266, 318, 320, 373
- коллективное (массовое) 69, 319, 327, 329
- субъективное 319, 329
- экстатическое (ап. Павел) 328
- жизни (проживание) 152, 153 (см. Познание)
- Поведение 53
- нравственное 444
- как возвешение о глубине своего соумирания и совоскрешенности со Христом (ап. Павел) 425
- Познание 33, 199, 200
- дуализм п. и желания 86
- теория 45, 85, 160, 198, 207
- успехи (прогресс) 86
- и развитие подлинной культуры 93, 94
- мистическое 259
- научное 111
- мира 87, 90
- и воля 75, 217
- и переживание 87—89, 217 (см. Воля, Мышление, Прогресс)
- Политика
- высшая 103
- Политическая экономия
- высшая 103
- Порядок 434, 436
- как этическое достояние (ап. Павел) 433
- Правда 69
- и пропаганда 64, 70
- Правдивость
- есть фундамент духовной жизни 25 (см. Человек)
- Право 70, 128, 232, 492
- это все объективно кодифицируемое в благоговении перед жизнью 90
- понятие 89, 90
- отсутствие [в наше время] 89
- упадок 90
- апостольские 438

- естественное 89
- исторически обоснованное 89
- иудаистское уголовное 336, 337
- иудейское уголовное 336
- неотъемлемые 89, 90
- техническое 89
- и мировоззрение 90
- и этика 90
 - (см. Авторитет, Гуманность)
- Правосознание 89, 90
 - (см. Благоговение перед жизнью)
- Практика
 - успехи
 - и развитие подлинной культуры 93, 94
 - (см. Прогресс)
- Предопределение 249, 259, 260, 276, 329, 352, 355, 428
 - и этика 309
 - (см. Мистика, Царство Мессии)
- Предрассудки
 - национальные 58, 59
 - религиозные 58, 59
- Принцип
 - иррациональный 90
 - логический 51
 - этические 96 (см. также Нравственный п.)
- Природа 55, 66, 76, 87, 98, 124
 - закономерности развития 68
 - открытия в новое время 126
 - целесообразность 128, 198
 - явления 93
 - п. знает лишь слепое жизнеутверждение 207
 - (см. Дух, Разум)
- Прогресс 55, 63, 77, 78, 83, 90, 94, 106, 127, 168, 169
 - возможность 70
 - теневая сторона 232
 - всеобщий 93
 - духа 231
 - духовно-этический (этический) 56, 57, 95
 - материальный 56, 95
 - научно-технический 57
 - познания и практики 230—232, 234
 - приобщения человека к обществу 231
 - и мировоззрение 72
 - и регресс 68, 103, 107
 - (см. Вера, Человек)
- Просвещение 44, 159
 - и действительность 45
 - и философия 45
- Прошлое и будущее 58, 59, 66

- Разум (интеллект) 34, 59, 74, 75, 94, 314, 492
 - есть совокупность всех функций нашего духа в их живом взаимодействии 73
 - господство над природой и человеческой натурой 55, 56
 - господство над убеждениями 55, 56
 - всеобщий 47
 - индивидуальный 53
 - нравственный 60
 - и факты 95
 - Рай 285, 328, 338
 - Рационализм 44, 47, 54, 95, 162, 200
 - есть необходимое явление всякой нормальной духовной жизни 74
 - совершенный и несовершенный 159
 - XVIII в. 88, 94, 120, 139
 - воля к прогрессу и реформаторской деятельности 142—145
 - идея братства народов 142
 - неисторичность 139, 140
 - представление о государстве как правовой и экономической организации 142
 - способность к созидательной деятельности 140
 - и действительность 45, 46
 - и философия 45
 - (см. Романтизм, Этика)
 - Рациональное
 - и иррациональное 88
 - Религиозность 106
 - обычная 258
 - раннехристианская 277
 - эллинистическая 120, 260, 383
 - эсхатологическая 382
 - социнианства 140
 - Религия 59, 108, 141, 214
 - толкование требований 104
 - восточные 326
 - греческие (эллинистические) мистерияльные 257, 263, 264 (см. Мистика)
 - иудейская 382
 - мировые 86
 - борьба за этическое и оптимистически-этическое мировоззрение 105, 107
 - примитивные 244
 - рационалистическая 140
 - борьба с нетерпимостью и суевериями 141, 142
 - борьба с национальными предрассудками 142
 - вероисповедания 141
 - Заратустры 278, 291
 - Романтизм
 - возражения против рационализма 73
 - Самосознание 231
 - национальное 492
 - ап. Павла 328, 443
 - (см. Общество)
 - Свобода 49
 - внутреннее единство материальной и духовной 48
 - духовная 53, 232
 - материальная 232
 - элементарная 93

- выбора 30
- от Закона [ветхозав.] 290, 350, 357, 363, 367, 368, 370, 374, 378, 379, 426
 - и отпущение грехов 380, 381
- от мира 219, 220
- и необходимость 30
- и несвобода 34
- и этическая целесообразность (ап. Павел) 423, 425
 - (см. Мышление)
- Свобода воли
 - этическая 151
- Силы 93, 221, 229, 288
 - ангельские 250, 251, 259, 283, 284, 285, 313, 364, 366
 - внешние и внутренние 228
 - духовные 93, 124
 - и социальные 44
 - жизненная 317
 - природные 122, 198, 207, 219
 - созидающая 87, 100
 - формирующие действительность 103
 - элементарная 139
 - этическая
 - и естественная 106
 - Бога 291, 293, 297, 304
 - действительности 145, 176
 - сверхприродного мира 305
 - (см. Смерть)
- Символ (символика)
 - акта крещения 255, 256, 383, 384, 402
 - в эллинистической мистике 253, 256
 - и реальность 256
- Скептицизм 27, 29, 86, 90, 120, 191
- Смерть 78, 324, 327, 328, 346, 416
 - как потеря права на жизнь в мессианском Царстве 373, 414, 415
 - ангельская природа 285, 303, 313
 - сила 303
 - вечная 286
 - Иисуса 279, 280, 330, 391
 - как искупительная жертва 281—283, 333, 349, 374—379, 381
 - как конец власти ангелов (ап. Павел) 288, 314
 - внешнее и внутреннее толкование 290
 - и воскресение Его 267, 281, 283, 302—304, 313, 315, 340, 344, 357, 430, 444
 - как событие космическое (мировое) 305, 314, 315
 - дальнейшее распространение через верующих 321
 - значимость для нас 304
 - (см. Вера)
 - и ослабление власти ангелов 284, 288
 - и раннехристианское представление о непосредственном воздействии ее на достижение Царства 289
 - и преображение земного бытия в надмирное (ап. Павел) 313, 314
- Мессии (Ездра) 297
- праведников 294
- уничтожение 299
- и воскресение 303
- отношение к с. верующих первохристиан 301
 - (см. Страдание)
- Собственность 49
 - личная (ап. Павел) 432, 435
- Совесть
 - как в себе Закон у язычников (ап. Павел) 374, 422
 - чистая совесть есть изобретение дьявола 223
- Современность (настоящее)
 - и будущее 46, 65, 267, 382
 - и прошлое 58, 59, 61, 67, 72, 145
- Сознание 201
 - нравственное (этическое) 207, 225
 - (см. Факт)
- Состояние
 - бездумья 50, 70, 73, 78, 100, 217
 - и неверие 236
 - безмировоззренческое 78, 97, 107, 197
 - и неверие 236
 - бескультурия 48, 61, 63, 64, 70, 83, 84, 95, 96
 - (см. Война)
 - зависимости и подчинения 49, 94
 - воле Бога 422
 - наше 57
 - человечества 57
- Спасение 254, 290, 313, 320, 356, 375, 383, 385—387, 417, 422, 428
 - сущность 430
 - знание о 314
 - учение о (концепции) 315, 402
 - эсхатологическое представление ап. Павла 313, 330, 401
 - первохристиан 282
 - и этика 421
- Справедливость 68, 70, 228, 436, 491
 - экономическая 234
- Стоицизм 25, 248, 500, 501
 - греческий 26, 72, 120
 - китайский 26, 120
 - (см. Мистика)
- Страдание (бедствия) 23, 32, 34, 295
 - как переживание смерти со Христом 330—341
 - идея преемственности 332, 333
 - идея совместного страдания со Христом 334
 - искупительная сила 333, 334
 - избранных 281, 332
 - Иисуса 280, 281
 - как предмессианские гонения 332, 333
 - ап. Павла 334—341, 443
 - первых христиан 282
 - последних времен 298, 326, 344
 - праведников 298

- предшествующие приходу Мессии (пред-мессианские) 280, 294—296, 298, 309, 332, 334, 388
- и слава 309
- и со-страдание 33, 149
- Страсть 59, 74, 233
 - народная 61, 78
 - национальные 70
- Страх 50, 70
- Суд 307, 310, 325, 332, 336, 353, 368, 383—387
 - верующих как часть Страшного С. 286
 - Мессии 284, 293, 296, 297, 298
 - один С. в учении Иисуса 298
 - Страшный С. (С. Бога) 278, 284—286, 292, 295, 298, 326, 414, 509 (см. Дух Божий)
 - над ангелами 276, 286, 299, 433
 - над верующими 276, 282
 - и воздаяние 431 (см. Грех)
- Судьба 33, 47, 53, 61, 67, 72, 96, 107, 203, 253, 258
 - наша 63, 65, 225
 - народов 65
 - человечества 64
- Суеверие 32 (см. Религия)
- Существование
 - смысл 74, 96
 - условия 90
 - противоестественные 93
 - подневольное (несвободное) 49, 50
 - самобытное 53
 - добывание средств к 70 (см. также Борьба за существование)
- Счастье 28, 34, 131, 204, 225

- Таинство 260, 312, 410, 412, 415, 420
 - [понятие] 382
 - ветхозаветные аналогии (у ап. Павла) 256, 400, 401
 - объединение с мистикой бытия во Христе у ап. Павла 256—258
 - связь с космическим свершением 257
 - т. крещения 265, 317, 327, 332, 378, 381—387, 401, 419
 - есть всегда новое переживание смерти и воскресения, начавшееся с актом к. 254, 402, 414, 456
 - как действие, посредством которого верующий вступает в «общину Божию» 315
 - как напоение Духом 402
 - как поступок, обладающий реальной действительностью (у ап. Павла) 255
 - как празднество, создающее общность со Христом 264
 - как предпосылка бытия во Христе 316, 369
 - христианское 385
 - в раннем христианстве 255, 256, 384—387, 412, 413
 - у Иисуса Христа 385, 387 (см. Грех, Символ)
- т. покаяния 383
 - как нравственное деяние перед крещением (ап. Павел) 420
- т. причастия (Трапеза Господня, Евхаристия) 315, 378, 381, 382, 387, 388, 390, 392, 395, 448, 455
 - как поступок, обладающий реальной действительностью (у ап. Павла) 255
 - как празднество, создающее общность со Христом 264, 276, 324, 391, 393, 394, 399, 403—405, 408, 410—412
 - первохристианская ев. 394, 396—401, 405, 448, 449
- и этика 401
- Теизм
 - и монотеизм 248
 - и пантеизм 33, 138
- Тело
 - природное (плотское) 324
 - как семя, из которого выходит нетленное (ап. Павел) 325
 - преображенное 324
 - т. во славе 324, 325
- Тело Христово (мистическое) 315, 318, 327, 391, 402, 405, 406, 408, 411, 416
 - как выражение общего через индивидуальное 316
 - как общая плоть Христа и избранных 316, 317, 321, 323, 358, 407
 - обратимость отношений (идея заместительства) (ап. Павел) 321, 322 (см. Бытие во Христе)
- Теология (богословие, теологи) 245, 255, 265, 266, 281
 - наглядная 10
 - научное 242, 260
- Теория
 - естественнонаучная 72
 - и факты 105
- Труд 34, 116, 117, 231
 - как нечто этическое (ап. Павел) 433
 - духовное и нравственное значение 49, 50
 - организация 50, 51
 - ценность т. как предпосылка этической личности (ап. Павел) 432
 - самостоятельный 93
 - перенапряжение в 49
 - и свободное время 49
- Убеждения 53, 59, 61, 66—68, 72, 73, 75—77, 91, 96, 102, 104, 107, 138, 140, 141, 197, 200, 220, 381, 497
 - как иррациональное 89
 - как сила осуществления идеалов 95
 - власть над фактами 93

- обновление 78
- этизация 64
- гуманистические и антигуманистические 496—498
- культуротворческие 71, 176
- нравственные 228, 231, 234
- основные 57
- христианские 380
- элементарные 85, 94
- и мировоззрение 90, 200 (см. Гуманизм, Разум)

Факт (событие) 57, 61, 65, 69, 70, 78, 86, 87, 92, 94, 150, 197, 199, 201, 233, 234, 301, 303, 305, 306, 492

- объективное восприятие 59
- оценка 59, 145
 - исторический подход к 58
- внешнее 64
- естественное 106
- научные 68
- природные 151
- бытия 217
- сознания 217
- бесконечно длящееся противоречие между 63

(см. Абстракция, Авторитет, Теория)

Фантазия (фантазирование) 27, 45, 75, 87

Философия 83, 86, 102, 214

- как наука, классифицирующая достижения естественных и исторических наук... 46
- как средство борьбы за мировоззрение 85
- [предмет] 26
- крах 72
- системы 27
- всемирная 85
- грядущая мировая 27
- западная (европейская) 85, 99, 107, 197, 199, 202
 - борьба с естественнонаучным материализмом 99
 - неэлементарная 27
- надэтическая и неэтическая 196
- популярная (живая) 47, 158, 198
- спиритуалистическая 207
- стоическая 56
- элементарная 47, 200
- и будущее мировоззрение 47, 84
- и действительность 47
- и духовная жизнь 47
- и общественное мнение 45
- и культура 47, 48
- и человек 54, 55
- и элементарные вопросы бытия 47
- и эстетика 101
- и этика 101

Христианство 128

- как деятельный, альтруистический образ мышления 126, 127
- как живая религия самоуглубления и любви 33
- как церковь 31
- суть (сущность) 32, 33
- апологетика 33
- борьба со стоицизмом 121
- внешнее и внутреннее (духовное) могущество 32
- заповедь любви и милосердия 31
- концепция «религия Иисуса» против «христианства догм» 127
- организация 122
- пантеистичность 33
- первые поколения (общины) 260, 262—264, 268, 284, 308, 311
- раннее (перво-) 267, 283, 332, 333, 375, 431 (см. Религиозность, Таинство)
- и культура 107
- и рациональное мышление 31—33
- и эллинистические религии 261—263 (см. также Мировоззрение, христианское, Этика, христианская; см. Благоговение перед жизнью, История этики)

Царство Божие

- [Ветхозаветное] 79, 125
- [Новозаветное] 127, 251, 260, 280—282, 291, 294, 296, 298, 299, 301, 306—308, 318, 387—391, 393, 442, 502, 508
 - как надмирное 292, 293
 - как совершенствование организации общества 106

(см. Царство Мессии)

Царство Мессии (мессианское Царство, Царство Иисуса) 355, 357, 362, 384, 428

- как вечное Царство Сына Человеческого 297, 299
- как одновременно и Царство Божие у Иисуса Христа 298
- как Царство мира 296, 342
- время прихода 315
- причастники (избранники) 296, 297, 301, 332, 356, 368
 - единение друг с другом и с Мессией («община святых») 306—308, 310—313, 315, 316, 322
 - предопределение избранности для Ц. М. 306, 307
 - и этика 309
 - состояние воскресения (Иисус Христос, ап. Павел) 299, 300, 303, 306, 311—313, 330, 421, 422
- проблема образа бытия 302, 303, 344, 345, 349
- слава Ц. М. в действии (ап. Павел) 433

- судьба ранее умерших верующих во Христа 300—303, 312
- и победа над смертью 285
- представление пророков как о преходящем и сменяющемся вечным Царством Божиим 296, 297, 342, 375
- и эсхатологический универсализм 351—354 (см. Воскресение, Дух Божий)
- Целесообразность (целесообразное) 90, 226, 229, 491
 - всеобщее 95, 199
 - в. ц. мирового процесса открыть не удалось, всё ц. в мире оказывается лишь изолированной ц. 198 (см. Природа, Свобода)
- Цель 52, 79, 90, 105, 128
 - высшие духовные 45
 - высшие человечества 60
 - человечества и общие цели универсума 99
 - этическая 26 (см. Рационализм)
- Ценности (ценное) 59, 75, 83, 88
 - духовные 60
 - и действительные 64
 - моральные 60
 - внешней культуры 99
 - прошлого 67
- Церковь 57, 140, 234, 386
 - как разновидность способов единения человека с человечеством 234
 - понятие
 - идеально-мистическое 307, 308
 - католическое 308
 - протестантское 307
 - реальное 307
 - борьба с гностицизмом 269, 270
 - преобразование в этический и духовный институт 235, 236
 - соборность 307, 318
 - первая христианская 263
 - предсуществующая («община Божия») 315, 318, 333 (см. Авторитет, Борьба, Война)
- Человек (индивид, люди) 30, 46, 47, 54, 56, 64, 66, 71, 86, 95, 120, 234, 497
 - и как рабочая сила 49
 - общее понятие 249
 - сущность 53
 - духовная (духовность) 28, 50, 73
 - единение ч. и мира (ч. как часть мира) 26—28
 - греховность 33, 422
 - неизбежность 374
 - осознание 373, 374
 - достоинство 51
 - духовное отношение к миру 25—28
 - духовные достижения (прогресс) 56, 233
- идеал 50, 231
- индивидуальность 51
- объективность и необъективность 58
- относительность самостоятельности 75
- отношение к другому ч. 51, 76, 130, 211, 212, 224, 500
 - самоотрицание ради других 221, 222, 225, 226
- отношение к животным (к другим существам) 18, 19, 30, 210, 211, 223, 224, 509
- переход в другое состояние 277
- положение в обществе 53
- поступки 75, 227, 228
- призвание: выработав собственное мыслящее мировоззрение, стать подлинной личностью 75
- природа 51 (см. Разум)
- пробуждение всех духовных способностей 73, 232
- психика 57
- равенство и различие 501
- различие л. у ап. Павла 249
- резиньяция ч. и мира 28
- скептицизм 25
- совершенствование 93
 - как самосовершенствование 76, 93, 97
 - духовное 55, 76, 96, 230
 - нравственное 55, 76
- способности 50, 93
- способность быть носителем культуры 48
- способность к добру 422
- столкновение между л. (XVIII в.) 53
- стремление быть правдивым 25
- стремление к прогрессу 96
- условия жизни 76, 79, 92, 96, 231, 503
- цель 85, 198
- ценность 51
- эволюция и. к подлинному человечеству 44
- элементарное отношение к миру 26
- этическое самосознание 103
- «внутренний»
 - борьба против ч. плотского, «внешнего» 422
- духовный 34
 - и природный 427
- несвободный 51, 54
- нравственный 30, 132
- свободный 48, 76
- современный 48, 66, 69, 88, 97, 127, 201, 231, 232
 - воздействие настроений и страстей 58
 - духовное оскудение 100
 - духовные достижения 77
 - исторический процесс становления 59
 - культ истории 59, 60
 - материальные достижения 77, 93 (см. Общество)
 - негуманность 70
 - ограниченность 49, 50, 54
 - пессимизм 96, 197, 199

- поглощение обществом 53, 54
- психика 51, 57
- самосознание 122
 - сверхзанятость 49
 - физическое и психическое перенапряже-
ние 93, 94
 - несвободный 70, 93
- элементарно верующий 31
- л. последнего поколения 326
- и действительность 99, 101
- и жизнь 83, 97, 203
- и знание 24
- и коллектив 235
- и мир (универсум) 83, 97, 155, 198, 203
- и общество 130, 132, 174, 175, 224, 226, 228
(см. Прогресс)
- и природа 49, 122, 125
- и факты 58, 143
(см. Государство)
- Человечество 23, 45, 46, 51, 55, 56, 65, 68, 75,
86, 99, 101, 103, 105, 120, 198, 496
- понятие 249
 - духовная жизнь 33
 - гибель 509
 - новое сознание 34
 - прогресс 48, 231
 - внешний и духовно-этическое совершен-
ствование ч. 97, 98, 106
 - духовный 66, 67, 231, 234
 - материальный 231
 - современное состояние 34, 79
 - распадение как единого целого 78
 - условия жизни 76, 93, 125
 - цели 70, 85
 - гомогенное (однородное) 249, 250
 - культурное
 - как идеал 70
 - непреходящее 345
 - новое 91
 - и история 97
 - и материальные достижения 49
 - и природа 49
(см. Государство, Идея, Культура, Миро-
воззрение)
- Чувство 59, 320
- национальное 60
 - религиозное 254
 - и мышление 78
 - этическое 220
 - радости
 - у животных 211
 - и общественный долг 226
- Элементарное 32, 78, 83, 89, 124, 149, 216, 236
(см. Мировоззрение, Мышление, Сила, Че-
ловек)
- Эстетика
- не является наукой 102
(см. История этики)
- Эсхатологическое ожидание 277, 278, 292, 305,
314, 327, 329, 330, 345, 382, 420, 430, 448, 450
- концепции 293
 - этика эсх. о 420, 421
 - переход к эсхатологическому действию 383
- Этика 57, 76, 85, 96, 201, 229, 500, 501
- есть мистика бытия во Христе (ап. Павел)
310, 422
 - есть область деятельности человека, на-
правленной на внутреннее совершенствова-
ние его личности 76
 - как благоговение перед жизнью 29, 30, 88,
218, 220—226, 229, 232—238
 - как действие Духа (пророки, ап. Павел) 421
 - как естественное следствие состояния спа-
сенности (ап. Павел) 421
 - как концепция нашего отношения к миру
88
 - как необходимое выражение уже совер-
шившегося через бытие во Христе перенесе-
ния из земного мира в неземной (ап. Павел)
446
 - как ответственность 216, 218
 - как покаяние (у ранних христиан) 420
 - как самоотречение ради жизни, мотивиро-
ванное чувством благоговения перед жи-
знью 219
 - как таинственные созвучия трех тонов —
жизнеутверждения, мироутверждения и жи-
знеотрицания 185, 208
 - не является наукой 102
 - история э. см. отд. рубрику
 - логическое обоснование разумности 84
 - нормы 88, 197
 - обоснование 101, 103, 104
 - основной принцип см. Нравственный прин-
цип
 - прогресс 209
 - три противника (бездумность, эгоизм и об-
щество) 321
 - упадок 96
 - абсолютное — э. сердца (Иоанн Крести-
тель, Иисус Христос) 359, 422
 - всеобъемлющая 120
 - живая (деятельная, активная) 27, 29, 120,
134, 155, 209, 213—215, 221
 - переплетение страдательной и д. э. в этике
умирания и воскресания со Христом (ап.
Павел) 426
 - материалистическая 207
 - мыслящая 102
 - нормативная действительная 212
 - относительная 222
 - подлинная э. только э. нравственной лич-
ности 209
 - совершенная 210, 213
 - как синтез э. самоотречения и э. самосо-
вершенствования 206, 207, 209, 210, 212—
214, 216, 220
 - понятие 206, 210—212

- философская 126
 - и действительная 105
 - и религиозная 104, 105
- христианская 31, 126, 502—504
 - как деяние, направленное на благо других 126
 - как живые этические идеи в рамках пессимистического мировоззрения 122
 - как э. очищения 122
 - деятельная 126, 127
 - эсхатологическая ап. Павла 431, 446
 - внутренняя отрешенность 432
 - связь с обретением Духа 431
- элементарная 177, 180, 183
- отдельного человека и э. общества (индивидуальная и социальная) 172—174, 177
 - принципиальная антигуманность э. общества 208, 209
 - разноприродность 208, 209
- рационализма (рациональная) 103, 149, 151, 158, 211
- самосовершенствования 181, 209
 - и мистика 213
- дана нам в нашей воле к жизни 96
- иррациональна 88, 89
- учитывает интересы жизни и счастья отдельного человека 227, 229
- и благоговение перед жизнью 90
- и гносеология (познание) 206, 207
- и естественные науки 207
- и мистика 214, 215
- и мышление 207—209
- и натурфилософия 120, 150, 151, 177, 212
- и общество 228
- и удовольствие 131
 - (см. Благоговение перед жизнью, Вера, Культура, Мировоззрение, Предопределение)
- Этическое (нравственное) 65, 76, 132, 133, 205, 220, 262, 504
 - истинно э. есть истинно разумное 229
 - как всеобъемлющий критерий 95
 - является высшей правдой и высшей целесообразностью 91
 - сущность (у ап. Павла) 426
 - невозможность соединения э. и гносеологического 150, 151
 - обоснование 105
 - постижение 105
 - бездумье 105
 - воззрения (взгляды) 103, 104, 106
 - конфликты 226
 - критерии 96
 - начало 69, 103
 - принцип см. Нравственный принцип
 - относительно э. 226, 227
 - оценка 96
 - проблема 104
 - прогресс 105
 - сознание 103
 - толкование проблем 96
 - требование 103
 - учения прошлого 102 (см. также История этики)
 - и духовное 150, 213—216
 - и необходимость 227
 - и неэтическое 209, 222, 227
 - и природное 254, 421, 422
 - и целесообразное 227
- (см. Бытие, Власть, Государство, Дух, История этики, Поведение, Порядок, Прогресс, Свобода воли и др.)
- Этическое миро- и жизнеутверждение 27, 34, 76, 77, 79, 83, 85, 87, 90, 96, 122, 124, 128, 129, 161, 200, 201, 205, 206, 216, 230, 236, 237
 - является концепцией нашего отношения к миру 88
 - как инстинктивно присущее нам 78
 - как непосредственно данная идея 203
 - логическое обоснование разумности 84
 - угасание 96
 - дано нам в нашей воле к жизни 86
 - иррационально 88, 89
 - и миро- и жизнеотрицание 125
- (см. Мировоззрение)

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Аврелий (Блаженный) 121, 245
Авраам 259, 371, 376, 378
Аггей пророк 291, 360
Агриппа Марк Випсаний 458
Акила 272, 274
Александр Сэмьюэл 186
Александр I (российский император) 145
Александр Великий (Александр Македонский) 493
Альбин 458
Амос пророк 102, 498, 500, 508
Анания первосвященник 458
Ангелус Силезиус (наст. имя Иоганн Шефлер) 245
Анкетиль-Дюперон Авраам Гиацинт 178
Анрих Г. 260
Антиох IV Епифан 291, 294
Арат 247
Арета IV 272, 335
Антисфен 110
Аристипп 110
Аристотель 56, 102, 112—119, 126, 434, 500
- Батлер Джозеф 138, 139
Баур Фердинанд Христиан 260, 269, 471
Бауэр Бруно 269
Бах Иоганн Себастьян 139, 471
Бейль Пьер 140
Бенеке Фридрих Эдуард 170
Бентам Иеремия 131—133, 142, 145, 146, 167, 169, 170, 172, 205, 211, 504
Бергсон Анри 194—196
Бернштейн Эдуард 176
Бетховен Людвиг ван 471
Бёме Якоб 245
Боден Жан 128
Бренниос Филотеос 348
Бреш Генрих 18
Бруно Джордано Филиппо 124, 138
Брэдли Фрэнсис Герберт 187
Брюс Джеймс 277
Будда 26, 102, 103, 105, 161, 182, 201, 213, 501, 502, 508
Буссе Вильгельм 241, 247, 261—266, 382
Бэкон Веруламский Фрэнсис 125, 126
- Вайцзеккер Карл фон 331
Валентин 157
Василид 157
Варнава 354, 441
Вейсе Христиан Герман 275
Вентурини Карл Генрих 141, 143
Вердер фон 18
Виланд О. 138
Вольтер (наст. имя Франсуа Мари Аруэ) 138—140, 155
Вольф Христиан 140, 156
Вреде Вильям 254
Вундт Вильгельм 186, 211
- Гай см. Цезарь Гай Юлий
Гайлер фон Кайзерсберг 9
Галилей Галилео 124
Галл Август фон 293
Галлион 272, 436
Гарнак (Харнак) Адольф 267, 470
Гартли (Хартли) Давид 129, 130, 177
Гартман (Хартман) Эдуард 192—194
Гассенди Пьер 128
Гегель Георг Вильгельм Фридрих 45, 46, 63, 71, 102, 145, 157, 165—170, 178, 179—181, 193, 196, 213, 244, 267, 423, 437
Гегесипп 424
Геккель Эрнст 196
Гельвеций Клод Адриан 131—133
Гераклит 107
Гербарт Иоганн Фридрих 177
Гердер Иоганн Готфрид 138, 139
Герман Вильгельм 187
Гёте Иоганн Вольфганг 45, 138, 162—164, 195
Гёффдинг Харальд 186
Гизики Георг фон 186
Гоббс Томас 131—133, 154
Гогель фрау (учительница) 13, 14
Гольбах Поль Анри 129, 130, 177
Готхельф Иеремия 15
Грин Томас 187
Гроций Гуго де Гроот 128, 142, 503
Гуго Сен-Викторский 245
Гюйо Жан Мари 188—192

- Дарвин Чарлз 99, 171, 172, 191, 211
 Дейсман Адольф 277, 253, 255, 264, 265, 471
 Декарт Рене 98, 125, 155, 163, 211, 217, 509
 Демокрит из Абдеры 110
 Джеймс Уильям 200
 Дибелиус Мартин 241
 Дидро Дени 138, 139
 Диоген из Синопа 110
 Диоген Лаэртский 108, 110
 Дионисий Ареопагит 245
 Дитерихс А. 260
 Домициан Тит Флавий 119
 Дюбуа-Реймон Эмиль Генрих 199
- Евсевий Кесарийский 449
 Епафродит 272, 440
 Заратустра 102, 106, 109, 184, 210, 278, 500—503, 508
 Захария пророк 291, 360
 Землер Иоганн Залома 140, 141
 Зенон из Китиона 110, 120, 121
 Зоровавель 291
- Иаков I Английский 126
 Иаков Праведный 340, 363, 393, 424, 438, 458
 Игнатий Антиохийский 242, 245, 268, 308, 324, 333, 335, 362, 387, 399, 409—411, 417, 419, 420, 447—463, 470—473
 Иероним 247, 393
 Иисус Христос 29, 32, 33, 102, 105—107, 109, 125—127, 141, 143, 173, 176, 224, 241, 242, 245—187, 500, 502, 503, 508
 Ильтис И. (учитель) 11
 Иоанн Предтеча (Креститель) 293, 309, 314, 342—344, 382—387, 402, 403, 463, 465, 502
 Иоанн Марк 394, 398, 441
 Иосиф II (император в габсбургских землях) 144
 Иосиф Флавий 143, 287, 376, 406, 436, 458
 Иринея 296, 385
 Ирод 287, 292, 376
- Йегле (ризничий) 10, 11
 Йодль Фридрих 104, 186
- Кабиш Рихард 254
 Кант Иммануил 45, 46, 71, 98, 102—104, 113, 137, 146—151, 155—159, 162, 163, 168—170, 178, 179, 182, 187, 190, 194, 198—200, 206, 210, 211, 220, 237, 495, 497, 504
 Каутц Эмиль Фридрих 297
 Кедворт Ралф 137
 Кейзерлинг Герман 194—196
 Кемберленд Ричард 137
- Кеплер Иоганн 124
 Кеттелер Вильгельм Эммануэль 175
 Кингсли Чарлз 176
 Кир II Великий 493
 Киттель Герхард 242, 249
 Клавдий (римский император) 272, 435, 436
 Кларк Сэмьюэл 137
 Климент Александрийский Тит Флавий 157
 Климент Римский 383, 436
 Коген Герман 186
 Коллинз Джон Антони 140
 Кондорсе Жан Антуан де 138, 146
 Конт Огюст 170, 171
 Коперник Николай 124, 151
 Конфуций 26, 85, 102, 105, 109, 120, 213, 231, 430, 498, 500, 508
 Корнилий 354
 Ксенофан 108
 Ксенофонт 107, 112
 Кюмон Франц 260
- Лаас Эрнст 170
 Лайпольдт Йоханнес 382, 384
 Ламенне Фелисите Робер де 176
 Ланге Фридрих Альберт 175, 191, 192
 Лао-цзы 26, 85, 102, 105, 109, 111, 153—155, 161, 184, 212, 213, 430, 498, 500, 508
 Лассаль Фердинанд 175, 176
 Лаури Саймон 187
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 34, 140, 155, 156, 163
 Лейрер Карл 91, 243
 Леонардо да Винчи 124
 Леопольд (сосед Швейцеров) 9, 14
 Лессинг Готхольд Эфраим 138, 140
 Ле-цзы 85, 153, 154, 184
 Литцман Ханс 241, 395, 398, 405, 407, 412
 Локк Джон 102, 131—133
 Ломан Абрахам Дирк 269
 Людeman Герман 254
- Магомет 106
 Марк Аврелий 26, 119—123, 126, 251, 430, 503, 508
 Маркион из Понта 157
 Маркс Карл 176
 Мартино Джеймс 187
 Матье пастор 21
 Мейос Генри 176
 Мендельсон Моисей 138, 140, 152
 Милль Джеймс 170
 Милль Джон Стюарт 170, 172
 Михаэлис Иоганн Давид 141
 Моисей пророк 10, 286, 287, 333, 363
 Мойша (торговец) 11, 12
 Монтень Мишель де 128
 Мор Генри 137
 Морис Фредерик Денисон 176

Мо-цзы 213, 430, 498, 508
Мэн-цзы 26, 85, 105, 118, 120, 213, 430, 498, 500,
508

Нансен Фритьоф 496
Наполеон Бонапарт 144—146
Нерон Клавдий Цезарь 119
Николаи Кристоф Фридрих 158
Ницше Фридрих 102, 103, 177, 182—185, 189,
190, 193, 195, 206, 210, 504
Новалис (наст. имя Фридрих фон Харденберг)
245
Норден Эдуард 250
Ньютон Исаак 128

Овербек Франц 267
Одеберг Гуго 277
Онисим 272, 362, 445
Ориген 157
Осия пророк 500, 508
Остье Эдуард 21
Оуэн Роберт 175

Павел апостол 102, 241—487, 500, 502, 508
Панеций 501, 503, 508
Папий 296, 388, 448, 449
Парацельс (наст. имя Филипп Ауреол Тео-
фраст Бомбаст фон Гогенгейм) 124
Паульсен Фридрих 186
Петр апостол 263, 267, 282, 330, 333, 340, 354,
363, 386, 394, 398
Петроний 435
Пирсон Аллард 269
Платон 71, 102, 107, 109, 112—119, 137, 147,
415, 424, 500
Плиний Младший 399, 434
Плотин 122
Поликарп 436, 449—451, 454
Помпей Великий Гней 272, 277, 292, 375
Прискилла 272, 274
Пруденций 252
Прудон Пьер Жозеф 175
Пфлейдерер Отто 254, 255

Реймарус Герман Замуэль 140
Рейнгард Франц Фолькмар 141
Ренгсторф Карл Генрих 242, 243
Рейтценштейн Рихард 241, 251, 253, 260, 261,
264—266, 415, 428, 434
Ричль Альбрехт 200, 376, 450
Рихтер Эжен 21
Роде Эрвин 260
Ройс Джосайя 188
Ройс Эдуард 14
Руссо Жан Жак 140, 141, 495

Сенека Луций Анней 119—122, 126, 272, 430,
436, 503, 508
Сен-Пьер Шарль Ирине де 495, 497
Серда Хозеф де ла 278
Сен-Симон Клод Анри де 175
Сет Джеймс 187
Смит Адам 134—137, 170, 172, 187
Сократ 102, 107, 109—116, 130, 434
Социн Лелий 140
Социн Фауст 140
Спенсер Герберт 171—174, 196
Спиноза Барух (Бенедикт) 98, 102, 103, 138,
146, 152—156, 161, 163, 164, 167, 178, 180,
184, 190, 195, 206, 210, 213, 244, 423
Сталь-Гольштейн Анна-Луиза Жермена де
146
Стефан 354
Сузо (Зейзе) Генрих 254
Сэдживик Генри 186
Сюлли Максимилиан де Бетюн, барон Рони
495, 497

Таулер Иоганн 245
Телезио Бернардино 124
Терстеген 245
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 249,
385
Тиндаль Мэтью 140
Тит Флавий Веспасиан 278, 299, 371, 375, 442
Толанд Джон 140
Толстой Лев Николаевич 176, 498
Томазий Кристиан 141
Траян Марк Ульпий 434

Узенер Герман 260
Унольд Иоганнес 196
Уолластон Уильям 137

Фейербах Людвиг 170
Фест 272
Филимон 272, 362, 445
Филон Александрийский 288, 346, 400, 424,
434, 456
Фирмиан Леопольд Антон фон 141
Фихте Иоганн Готлиб 45, 102, 156—169, 178,
180, 183, 187, 188, 199, 206, 210, 213, 437
Фихте Иммануил Герман 157, 178
Флавий Арриан 119
Фольтер Даниэль 275
Франциск Ассизский 245, 509
Фридрих Великий 142
Фулье Альфред 188—194
Фурье Шарль 175

Хасмонеи (иудейская династия) 292
Хатчесон Фрэнсис 138

Хаусрат Адольф 274
Хенниг Лимар 243
Хёльшер Густав 339
Холл Карл 263, 339
Хольстен Карл 265
Хольцман Генрих Юлиус 254, 260, 421, 471

Цвингли Ульрих 140
Цезарь Гай Юлий 435
Цельтер Карл Фридрих 139
Цицерон Марк Туллий 119, 126

Чемберлен Хьюстон Стюарт 194, 195
Чербери Герберт 140
Чериани 278
Чжуан-цзы 120, 153—155, 160, 161, 164, 184,
212, 213, 231, 430, 500

Шаррон Пьер 128
Швейцер Адель (мать А. Швейцера) 9, 10, 12,
15, 16
Швейцер Адель (сестра А. Швейцера) 17
Швейцер Елена (урожд. Бреслау) 91
Швейцер Луиза 13, 15
Швейцер Людвиг (Луи) 19—21
Швейцер Людвиг Теофил 9—12, 15, 16
Швейцер Софи 19—21
Шеллинг Фридрих Вильгельм Иозеф 157
Шеппелер Фриц 17
Шефтсбери Антони Эшли Купер 102, 137—
139, 163
Шеффер Анна 21
Шеффер Людвиг Адольф Теофил 16
Шиллингер Альберт 18

Шиллингер Иоганн Якоб 9, 17
Шиллер Фридрих 45, 162—164
Шлейермахер Фридрих 163, 166—169, 179, 180,
206, 213, 245
Шмидель Пауль Вильгельм 241
Шмоллер Густав 175
Шопенгауэр Артур 26, 76, 97, 99, 102, 103, 107,
177—182, 185, 190, 192, 206, 210, 211, 244
Штейнерт (учитель) 11
Штерн Вильгельм 191, 192, 211
Штефен Лесли 186
Штёбер Адольф 22
Штирнер Макс (наст. имя Каспар Шмидт) 184
Шульц Давид 275

Экхарт Иоганн (Мейстер Экхарт) 245
Эпиктет 26, 119—123, 126, 430, 503, 508
Эпикур 102, 109—112, 120, 508
Эпименид 247
Эразм Роттердамский 127, 128, 495, 497, 498,
503
Эрикссон (ректор) 14
Эрих Альфред 14
Эрнести Иоганн Август 141

Юм Давид 102, 134—136, 140, 170, 172, 504
Юстин Философ 252, 284, 285, 324, 390, 393,
397, 399, 409—411, 417, 419, 420, 436, 449,
456—458, 468, 470

Якоби Фридрих Генрих 152
Ян-цзы 184, 213

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства	5
---------------------------	---

«...Я родился в период духовного упадка человечества»
(Из автобиографических сочинений А. Швейцера)

Из моего детства и юности	9
Из моей жизни и мыслей (Эпилог)	23

Упадок и возрождение культуры
Философия культуры. Часть первая

I. Вина философии в закате культуры	44
II. Враждебные культуре обстоятельства в нашей экономической и духовной жизни	48
III. Основной этический характер культуры	55
IV. Путь к возрождению культуры	65
V. Культура и мировоззрение	71

Культура и этика
Философия культуры. Часть вторая

Предисловие	83
I. Кризис культуры и его духовная причина	92
II. Проблема оптимистического мировоззрения	97
III. Этическая проблема	101
IV. Религиозное и философское мировоззрение	105
V. Этика и культура в греко-римской философии	108
VI. Оптимистическое мировоззрение и этика в эпоху Ренессанса и после эпохи Ренессанса	124
VII. Обоснование этики в XVII и XVIII столетиях	129

VIII. Закладывание основ культуры в век рационализма	139
IX. Оптимистически-этическое мировоззрение Канта	146
X. Натурфилософия и мировоззрение Спинозы и Лейбница	152
XI. Оптимистически-этическое мировоззрение И. Г. Фихте	156
XII. Шиллер, Гёте, Шлейермахер	162
XIII. Надэтическое оптимистическое мировоззрение Гегеля	165
XIV. Поздний утилитаризм. Биологическая и социологическая этика	169
XV. Шопенгауэр и Ницше	177
XVI. Исход борьбы европейской философии за мировоззрение	185
XVII. Новый путь	197
XVIII. Обоснование оптимизма через понятие воли к жизни	201
XIX. Проблема этики в свете истории этики	205
XX. Этика самоотречения и этика самосовершенствования	210
XXI. Этика благоговения перед жизнью	216
XXII. Культуротворящая энергия этики благоговения перед жизнью	229

Мистика апостола Павла

Предисловие	241
I. Своеобразие мистики апостола Павла	244
II. Эллинство или иудейство?	259
III. Послания апостола Павла	269
IV. Эсхатологическое учение об искуплении	276
V. Эсхатология апостола Павла	290
VI. Мистика умирания и воскресания со Христом	306
VII. Страдание как проявление смерти со Христом	330
VIII. Обладание Духом как проявление совоскрешенности со Христом	341
IX. Мистика и Закон	351
X. Мистика и оправдание верой	368
XI. Мистика и таинства	381
XII. Мистика и этика	420
XIII. Эллинизация мистики апостола Павла Игнатием Антиохийским и богословием апостола Иоанна	447
XIV. Непреходящее значение мистики апостола Павла	474

«...Люди и народы должны научиться мыслить по-новому...» (Нобелевская речь и статьи разных лет)

Проблема мира в современном мире. Речь, произнесенная Альбертом Швейцером на церемонии вручения ему Нобелевской премии мира в Осло 4 ноября 1954 года	491
Проблема этики в ходе развития человеческой мысли	500
Гуманность	508
Путь к миру сегодня	510

Даты жизни и деятельности Альберта Швейцера	513
Библиография	516
Благоговение перед жизнью: Евангелие от Швейцера. <i>А. А. Гусейнов</i>	522
Предметный указатель	549
Указатель имен	567

Альберт Швейцер

БЛАГОГОВЕНИЕ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ

Редактор *Н. В. Вербицкая*
Художник *Т. Р. Бокучава*
Художественный редактор *С. В. Красовский*
Технический редактор *В. Ю. Никитина*
Корректоры *Г. А. Локшина, Н. И. Шарганова*

ИБ № 18499

Сдано в набор 15.03.91. Подписано в печать 15.10.91. Формат
70 x 100¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Условн. печ. л. 46,44. Усл. кр.-отт. 46,44. Уч.-изд. л. 52,03.
Тираж 25 000 экз. Заказ № 282. Цена договорная. Изд. № 46584.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс» Государственного комитета СССР по печати, Москва, 119847, Зубовский бульвар, 17

Можайский полиграфкомбинат Министерства печати и массовой информации РСФСР. 143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.