

ПЕРЕВОДЫ

Генс Урс фон Бэлтэзар

К О Р Д У Л А,

или ИСПЫТАНИЕ

/главы из книги/

пер. с нем. А.Веткина и В.Антонова

1. БИБЛЕЙСКОЕ ОСНОВАНИЕ

Почему ученикам Христос обещает только Свой удел: гонение, поражение и страдание? Правда, большая прощальная речь в конце Евангелия от Матфея, глубоко проникнутая Святым Духом, ставит универсальную задачу для всех времен и концов земли, настоящих и будущих культур. В самой задаче не заложена, однако, гарантия ее полного выполнения. Часто самые великие человеческие свершения — те, в которых предвидится неисполнимое и начатое прекращается загодя. Кроме того, в данной задаче уже заключено такое превышающее человеческие силы требование, которое граничит с идеей страдания. А если вспомнить, что христиане посланы как овцы среди волков, то можно содрогнуться, пытаясь на миг представить, что это такое: не только беспомощность и беззащитность у посланного агнца, но и врожденная, а потому стойкая и неистребимая жажда убийства у волка. Фраза о волках и овцах использована в напутственном слове в Мф. 10 с подробными реалистическими советами по поводу идеализма Мф. 23, 12-20 как повод для двух разнородных высказываний, которые тесно связаны друг с другом. Сперва идут предостережения /"Берегитесь!"/ и самые мрачные пророчества /10, 17, 18, 21, 22, 34-36/, а потом — повеление: "Не бойтесь!" и чудные обетования /10, 19-20, 26, 28, 31, 40-42/.

Эти слова как будто явно противоречат друг другу, так как в предостережение всякий раз, открыто или исподволь, привносится ситуация смерти. Она уже хорошо заметна во фразе о волках и овцах. Для не понимающих ее достаточно однозначно как "предание" /*paradosis*/ суду, бичевание и предстояние пред ²⁴наместниками и царем Иоанн /16, 2/ поясняет: "...всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу". Как таковой "*paradosis*" в ст. 21 разрешается смертью: брат предает на смерть брата, отец — ребенка, дети — родителей. В ст. 8 есть слова о "мертвых телом", которые противопоставляются мертвым душой, что /путем осуждения/ возможно одному Богу. Разъединяющий людей меч в ст. 34 не облегчает ситуацию смерти, а выявляет ее внутренние предпосылки и диапазон: ненависть /22; Ин. 15, 18/, отказ от исповедания веры /*martyrion*, Мф. 10, 18, ср. 32-33/. В ряде предостережений определенно говорится о ситуации смерти, которая исключается как

будто другими обетованиями: "...претерпевший же до конца спасется" / Мф. 10, 22 /; малые птицы в руке Отца; не говоря уж об исповедниках Сына /ст. 29-31/.

Говорящий это Господь не только не разрешает, но как бы не замечает противоречий, потому что Он Сам находится в ситуации, о которой говорит и где соединяются воедино запутанные противоречия, когда все становится понятным. Более того, ситуация - это Он, и существует она лишь благодаря Ему. "Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел" поясняется в Евангелии от Иоанна с явным намеком на прощальную речь у Матфея: "Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас" /Ин. 15; 18, 20/. У Матфея это напоминание дано почти с излишним многословием: "Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его. Если хозяина дома называли вельзевулом, не тем ли более домашних его?" /ст. 24-25/. Подобное усиление /"не тем ли более"/ может удивить, ибо после слов об учителе и ученике как будто возникает повод думать, что ученики не могут или почти не могут возвыситься до Христа. К сожалению, это на сей раз более чем достижимо: раз они "возненавидели Меня напрасно" /Ин. 15, 25/, то для вас высшая милость и честь быть "ненавидимыми всеми за имя Мое" /Мф. 10, 22/, хотя бы нас ненавидели и называли вельзевулом из-за других причин.

Однако сейчас важно не это, а заключительные слова, которые есть ключ ко всему: "Кто любит отца или мать 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" /Мф. 10, 37-39/. Из этого следует, что в предостережении о волках /"Остерегайтесь же людей..." /Мф. 10, 17/ заложена не возможность, а неизбежность, ибо с абсолютным выбором следовать за Христом связан противоположный выбор - "ненависти к миру". Может быть, отношения между "отцом и сыном, дочерью и матерью, невесткой и свекровью" /ст. 35/ не обязательно должны иметь столь враждебный исход: ведь в терпимом, плюралистском мире все бы могло кончиться мирно в духе взаимного "живи и давай жить другим"; и кто знает, может быть, мы снова имеем дело с одним из многих случаев, когда современное развитое христианство пошло дальше своего Творца. К сожалению, Он, однако, разрушает мечту о

"прогрессе" /ст.25/ и "мирном сосуществовании", возвадая о Своем историческом, который не зависит от времени, Креста /ст.38/, превращаясь в постоянную форму жизни. Кто хочет следовать, выбирает Христа /Который "более достоин", чем "отец и мать, сын и дочь" /ст.37//, но выбирающий Христа выбирает Крест, как место, где умирают не условно, а реально.

В этом свете раскрывается в заключительной фразе парадокс всей речи: "Сберегший душу свою потеряет ее", т.е. кто под видом обязательного *conditio sine qua non* хочет вместе с Христом взять с собой семью, друзей, занятия, заботу о народе, государстве, культуре, мире, настоящем и будущем / *mellonta* , Рим.8,38/ под предлогом, что все это – хорошие, богозданные вещи, что порядок спасения не противоречит, мол, порядку творения, раз Сам Бог стремится к их синтезу, и человеку можно, вероятно, действовать также, тем более, что порядок спасения направлен на заботу обо всем и прежде всего – о своем ближнем, а тут человек теряет жизнь во всех ее смыслах: конкретное бытие со всеми драгоценными земными благами /исключая Христа/ или же – что вообще равнозначно – жизнь вкупе с ними в самовольном / как *conditio sine qua non*/ установленном синтезе/ вместе с Христом/. Земная жизнь в первом случае в конце концов кончается смертью, а во втором это произойдет тяжелее и мучительнее, ибо указанный самовольный синтез мертв и бесплоден и не может привести к настоящей мирской или истинно христианской жизни, но " потерявший душу свою ради Меня сбережет ее" /ср. Мф.16,25; Мк.8,34-35; Лк.17,33/. "Ради Меня" – разделительная грань /"меч" у Матфея/, что и создает нечаемое единство и синтез: кто ставит на одно, выигрывает все, хотя ему приходится учитывать проигрыш всего остального.

Крест – вот место, о котором говорится и к которому убедительно призывается. Здесь уже неважно, идет ли речь об утрате всего земного, в том числе и жизни, или о нежданном сбережении, конечном спасении и упокоении в руке Отца – то и другое так тождественны, что уже не зависят от формы выражения. Это место – в Иисусе Христе и через Него – в нас, там, где из смерти – бьет жизнь. Где, отдав дух Отцу, появляется св.Дух: "Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать,

ибо в тот час дано вам будет, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас"
/Мф. 10, 19-20/.

* - Эти слова акраце просто и хорошо изложил Иозеф Шмид:
"Основная мысль в том, что судьба учеников состоит из самых разнообразных страданий /уход от дорогих людей, гонения и, наконец, мученичество/. Причина этого - в самой личности Иисуса, которая заставляет человека выбрать за или против. Благодаря Своей личности и слову, Он - Божье откровение, которое по сему никто не может игнорировать. Оттого встаккие на Его сторону обязательно сталкиваются с ненавистью всех остальных. Все ненавидят их за Его имя /ст.22/. Т.е. мученик появляется не из-за человеческого недопонимания, а в силу Божественной необходимости. Причина мученичества, где с одной стороны воплощается ненависть "мира" к ученикам, а с другой - само ученичество, состоит в безумии, каковым для мира является личность Христа и Евангелие. Но поскольку никто не может стать учеником Иисуса, пока Он Сам не призвал его на это, то к мученичеству призывают не людские идеи и даже не религиозный пыл мученика, а Сам Христос, являя тем самым Свою особую милость. Вот почему слова, произнесенные мучеником перед государственными органами, - это не слова человека, не просто исповедание взглядов - ев.Дух глаголет в исповедниках Иисуса Христа /ст.20/".

2. ИСПЫТАНИЕ КАК ФОРМА

После приведенных слов Христа гонения делаются нормальным состоянием Церкви в мире, а мученичество – естественным исповедничеством христиан. Это не значит, что Церковь везде и всегда должны преследовать, но там и тогда, где и когда это происходит, ей непременно надо помнить о своей сопричастности обещанной ей милости: "Но Я сказал вам сие для того, чтобы вы, когда придет то время, вспомнили, что я сказал вам о том" /Ин.16,4/. Как бы ни развивался мир – слова эти не устареют. Это вовсе не значит, что каждому христианину необходимо пролить кровь мученика, но в наступающем событии он должен видеть раскрытие внутренней реальности, которой он живет.

Мученичество – это горизонт христианской жизни, но оно отличается от мученичества в иудейской вере. У иудеев мученичество было крайней возможностью для человека засвидетельствовать свою веру в Ягве и в нем проявлялось мужество ради веры; героев ставили в пример всему народу и прежде всего – молодежи /например, две женщины, которые, несмотря на запрет Антиоха Епифана, обрезали своих детей, Елеазар и семь братьев /2 Мак. 6-7/, Даниил и его друзья /Дан.3,6; 14,31 и сл./-. Новый Завет упразднил этот героизм, так как человек должен не приближаться к последней точке, а начинать там, где стоял Иисус Христос. Христос исполнил сказанное в песнях о Рабе Божьем, бывших о Нем обетованием, поэтому ветхозаветная ситуация не продолжается, а лишь начинается со вступления в дело Христово. Если ветхозаветное мученичество показывает, какой силы должна быть вера для каждого иудея, в новозаветном мученичестве раскрывается реальная действительность, которая зиждется на Кресте Христовом и милостиво возведена Его последователям.

Павел сперва говорит об этом без объяснений: "... если один умер за всех, то все умерли". Обоснование дано только в следующем предложении: "А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего" /2 Кор.5,14-15/. Смерть Христа представлена нам как априорное

положение христианского поведения, которое целиком им определяется. В "Послании к римлянам" это объективное априорное положение распространено с Христова деяния на христианское крещение, где вопреки субъективным верованиям четко провозглашено умирание и погребение со Христом, дабы затем сразу же показать и потребовать — жизненная позиция христианина должна определяться и отмечаться приведенной априорностью /Рим. 6, 3-11/.

Таиннокровенные слова Павла в "Послании к галатам" /"Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу..." / находятся на том же априорном уровне, который служит объективной предпосылкой и формой для призванных к подражанию веры: Один, умерев за всей, тем самым взял всех /и меня тоже/ на Свой крест, отчего все /а теперь и я/ умерли для закона и всего мира, где действует закон. Продолжение: "Уже не я живу, но живет во мне Христос" располагает между объективной предпосылкой и субъективным актом веры, там, где христианин говорит "да" факту, что кто-то был распят за него. Это "да" и есть вера: "А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божию, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня" /Гал. 2, 19-20/.

По этим словам, по детской незамутненности начального источника, мы узнаем, что такое жизнь в вере. Это означает: надо всей жизнью благодарить за то, что ты обязан историческому Христу всей своей жизнью. Поскольку я Ему обязан своей жизнью, ибо Он отдал Свою за Меня, то я не могу иначе выразить благодарность, как всей жизнью своей. Фатализм христианства — в том, что нельзя благодарить другим простым способом, кроме собственной жизни. Почему так? Разве нельзя, приняв с благодарностью милость Божию /ради чего Он, однако, должен был пожертвовать жизнью Своего предвечного Сына/, о которой мы по сути дела не просили, не участвовать в столь опасном предприятии? Почему бы Богу не довольствоваться искренней признательностью спасенных, которые согласились на полученный дар и даже всегда с радостью готовы помнить об оказанном благодеянии? Ведь дело-то уже сделано, и ничего существенного и изначально действительного не внесет страшная жертва жизнью человека. Разве чего-то не было в страстях Христовых и не проувеличивает ли Павел, когда пишет, что намерен восполнить это отсутствие собственным страданием /Кол. 1, 24/?

Бог не довольствуется одной сердечной благодарностью. В христианах Он хочет снова узнать Сына. Намерения христиан могут быть гораздо слабее, чем у Христа, но все же в принципе они должны признать искупившую их любовь. Принять — значит признать ее истинной, даже единственно истинной. Но одновременно она — высшее откровение Божественной любви и /так как Бог есть истина, мерило любой истины. Потому-то для христиан /и они прекрасно понимают это/ не может быть другого мерила истины. Принося Богу благодарность, они не могут угодить Богу иной любовью и истиной, кроме Им указанной. Если же взглянуть глубже, то им даже трудно вообразить, какой монетой своей жизни они могут с Ним рассчитаться. Ибо "если один /и какой Один!/ умер за всех, то все умерли" /2. Кор.5,14/. Бог и раньше распорядился жизнью всех, предвидя, что люди увидят в высшем откровении Божественной любви и истины свою лучшую возможность, даже свое высшее откровение к Богу, то, что непременно избирается добровольно. Иначе верующим был бы просто осознанный и принявший эту возможность. И никто иной. Он не стал бы мерить двойной меркой: это для Бога и Христа, а это для меня.

Истина, которой мерится вера — это смерть Бога за мир ради любви к миру /за человечество и меня/ в крестной ночи Иисуса Христа. Из этой ночи истекают все родники благодати: вера, любовь и надежда. Все, чем я являюсь /ведь я больше безнадёжной мимолетности, иллюзии, которой сразу разрушается смертью/, я обязан этой смерти, которая открывает мне путь к вездесущему Богу. Я расту на могиле Бога, который умер за меня, и пускаю корни в плодоносящую почву Его плоти и крови. Любовь, которую я из нее извлекаю верою, не может поэтому быть одной любовью Погребенного.

В силу настойчивой необходимости христианская вера предвосхищает мою готовность отдать жизнь Христу. Как Троичный Бог по непостижимой любви, основанной на одной любви /так как он не нуждался в нас/, вышел за Свои пределы, сойдя из Своей вечной жизни в мир и смерть богооставленности, так и вера может возвыситься так, что человек отдает себя Богу и отвечает с признательностью, что он понял Бога.

При поверхностном подходе можно в этом усмотреть философский тезис, согласно которому человек, оказавшись перед лицом смерти, рассуждает в ее плоскости, ибо сознательно предвзяв ее, он является выходящим за пределы мира духом. Правда, с христианской точки зрения все выглядит иначе: смерть Христа — это для нас восход солнца Божественной любви, и она из этого умирания вырастает и поднимается как жизнь веры, исходя из абсолютного центра реальности, а не из пограничного и предельного феномена. Не помеха и то, что с этим центром человек может соединиться лишь тогда, когда, соприкасаясь с ним своими границами и смертью, он силится в своем испытании постичь суровость Божьей любви.

Предвосхищая свою смерть в качестве ответа на Христову смерть, мы тем самым можем хорошо утвердиться в нашей вере. Если вера — это предпочтение Божьей правды всем нашим истинам /со всеми их знаниями, сомнениями, неведением, неуверенностью и отговорками/, то, выводя жизнь за пределы этого обладания проблематичной и человеческой истиной, я могу доказать себе, что для меня Божья правда выше собственной. Что это уже любовь — доказательств не требуется. Слова Христа: "Нет большей любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" /Ин.15,13/ в основе своей — общечеловечны и общепонятны; и страшной тайной они становятся потому, что Христос говорит о Себе — Сыне Божьем и велит нам, верующим в Него и следующим за Ним, превратить их в ключ нашей христианской самооценки. Таким образом, жизнь в вере была жизнью в смерти ради любви, воплощенной не в обычной жертве, соразмерной с требованием момента и человеческими планами, а в предварении жертвы жизнью в любой ситуации христианина.

"Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев" /I Ин.3,16/ — в этой истине апостольской любви любовь — абсолютна, как явилась она в тайне Христа, вобрав и превзойдя все любовные драмы и рассказы со смертельным исходом в мировой литературе, так что мы, исповедуя тайну, в то же время постигаем ее и можем делать выводы из этой постигаемой веры. Полагание жизни за

братьев - не расчетливый гуманизм, а опирается на смерть /как Христа, так и верующих в Него/, присутствующую в данной житейской ситуации. Веруя, что смерть Иисуса произошла ради меня, я через веру /а не иначе/ получаю право отнестись к своей жизни как соответствующему ответу, причем обратная сторона этого права - испытание, на основе которого я могу найти себя.

3. ОДИНОЧЕСТВО СМЕРТИ И ПРИЗВАНИЕ

Человек умирает в одиночку. Если жизнь — это непрерывное, уже в материнском лоне, общение, отчего в одиночестве человеческое "я" не может ни появиться, ни существовать, ни вообще помыслиться, то упразднить этот закон обезжития смерть способна в один /вневременный/ миг. Живые могут с умирающим до последней черты, он же может чувствовать их присутствие, особенно если это община святых, провожающих его в Христовой вере, но в тесные врата он может вступить лишь один. Это одиночество делает смерть тем, чем сейчас она и является, — следствием греха /Рим.5,12/. Рассуждать, что она могла бы быть другой — бесполезно.

Спасая грешников, Христос напоследок берет на Себя эту греховную смерть с драматическим ясным пониманием, что Его не только явно бросили люди и Он не только оторван от немногих бывших с Ним, но что это вечные общие узы, связывающие Его с Отцом Небесным и св.Духом, в чьи руки Он предал Себя, чтобы до конца испытать полную богооставленность. В этой одной точке должно слиться воедино и обрести простоту все многообразие любви, чтобы при излиянии никогда не оскудевать.

Нет поэтому на земле ни одного живущего верой общества, которое бы не опиралось на это последнее одиночество крестной смерти. Когда при крещении верующий погружается в воду, что выразительно напоминает о смерти, он отделяется от всякой общности, чтобы вернуться к истинному источнику, откуда общность вытекает. Таким образом, сама вера уже в начале непременно воочию сталкивается с миро- и богооставленностью Распятого, независимо от того, в какой мере — сильно или слабо — чувствует это одиночество новообращенный. Это одиночество рвет все мирские, физические и духовные узы, оно поднимает на новую ступень *Μονος προς Μονος* Плотина, т.е. от Единого к Всеодному, причем Всеедин — это не Бог /Он — троичен/, а оставленный Отцом на кресте Сын, Который предает Ему Свой дух.

Да, несмотря на все насмешки современных богословов-гуманистов, христианская индивидуальность, действительно, существ-

вует. Индивидуальность нельзя, правда, понимать в духе Лютера или Киркегора, когда она стремится к самопознанию в качестве члена общины святых, достаточно библейского понимания. Авраам вступает в веру в полном одиночестве. Против него — Сарра и даже Исаак. Моисею приходится в одиночку предстать пред Незримым в неопалимой купине, да потом оставаться целых сорок дней, когда Незримый сошел на гору в облаке славы. Илия встречается с Ним, после того как жаждал смерти и был сорок дней на пути к Хориве; чтобы сказать Богу: "Осталая я один, но и моей души ищут, чтобы отнять ее" /3 Цар. 19, 4, 10, 14/. Великие библейские пророки призывались на служение наедине с Богом, когда все связи с миром порваны. В страшном одиночестве избрана Мать Господа, и лишь после, изведав безмерное одиночество судьбы, она вновь соединяется с людьми, когда ей указано на Елизавету. И Павел призывается в одиночку, так как Божий огонь сделал его слепым ко всему остальному. И в Церкви плод всегда появляется на свет общины из мрака длительного одиночества.

Понятно, что речь в данном случае идет не просто о вере, а об исключительных призваниях, которые, разумеется, служат примером, ибо от "столпов Церкви" зависит стиль всего здания; они всему дают меру /канон/; они — посредники-истолкователи между одиночеством Иисуса Христа и утверждением веры христианина. Как великий, так и малый призыв /он есть у всякого христианина/ исходят из одного места. Призвания и харизмы не распределяются в общине, а "по мере веры, какую каждому Бог уделил" — наедине с Богом в Теле Церкви, состоящем из множества членов /Рим. 12, 3-4/. Лишь в одиночку христианин может быть призван для Церкви и в Церкви — для мира, в одиночку, потому что в момент призыва ничто видимое не берет его, за его "да" никто не отвечает, никто не разделит с ним возложенной Богом ноши. И хотя Бог может объединить призывы, каждый призванный должен сперва предстать пред Ним в одиночку. И никто не может быть призван, не отдав всего себя добровольно и целиком Богу, что умирающему приходится делать поневоле.

Когда все решительно дано и отдано, когда Бог свободен набрать Сам, без противления верующего угодное в нем Ему, тогда и наступает призвание. Ведь именно в этот миг встречи с умирающим Богом в жизни веры и может появиться христианский

плод. Этот плод всегда — плод любви, но он вызревает при самоотдаче человека. Следовательно, любовь к ближнему в ее естественно-человеческом понимании ^{взять} нельзя с собой в виде условия на крестную встречу, там нет условий, которые человек ставит другим людям; христианская любовь к ближнему является скорее результатом самопожертвования для спасения человечества. "...если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода" /Ин. 12, 24/. Так как "много плода" не соответствует биологическим или психологическим-пропагандистским законам, а даровано Богом раз и навсегда умершему в крещении и вере и воскресшему силой Божьей человеку, то этот плод — плод вечной жизни во времени. Это весьма хорошо понимали ранние Церкви, которые приписывали мученикам сверхестественную силу в деле возрастания плода среди мира и в христианстве. И дело не в том, что свою веру на смерти Христа приходилось утверждать лишь отдельным, особо ревностно настроенным христианам, а другие /вероятно, большинство/ соглашались на сверхестественное объяснение естественной жизни человека — такой дуализм вряд ли можно объяснить "отречением от мира" /эсхатология/ и "принятием мира" или "мерой совета" или "мерой повеления". Речь не об этом — ведь все "в смерть Его крестились", поэтому "жить будем вместе с Ним", и ко всем относится, что раз "ветхий наш человек распят", и "если мы умерли со Христом" /Рим. 6, 3, 4, 8/ и "погребены" /Кол. 2, 12/, то мы и воскресли с Ним и вознесены на небо /Еф. 2, 6; Кол. 2, 12/, а так как "наше жителство на небесах" /Фил. 3, 20; Евр. 12, 22/, то земля — наша чужбина и место странничества /I Петр. 2, 11; Евр. 11, 9, 13/. В Евангелии от Марка подчеркнуто, что Иисус "подозвал народ с учениками Своими", дабы сказать о добровольном принятии креста и о жертве Своей жизнью /Мк. 8, 34 сл./; об этом говорится и у Луки /14, 25 сл./, где добавлены слова о полном отрешении от ^{Так всякий из вас, кто не отрешится от всего,} всего, что имеет, не может быть Моим учеником" /Лк. 14, 33/.

Все это — общехристианские идеи. Лишь позже появятся заметные, порожденные призванием различия. И все это — часть удела того, кто, подобно Христу, готов из любви к миру положить жизнь за всех в послушании Богу, Который так возлюбил мир, что отдал за него Своего единственного возлюбленного Сына.

Итак, если взглянуть изнутри /хотя это видно и снаружи/, то такое деяние – высочайшая, богоданная форма мироутверждения. Ко всему можно подойти эгоистично, даже к этому призыву в смертный миг любви, и относиться к нему как к безопасному укрытию от неизбежной судьбы, почти как к гарантии перехода в вечную жизнь. Как может, однако, смертный миг богосоставленности, когда темнеет небо, содрогается земля и разверзаются гробы, быть прибежищем, а не ярчайшим проявлением могущества всех мировых сил? "В язвах Твоих укрой меня" – говорится в одной старой молитве, но где, как не в них, можно быть беззащитнее? Где можно получить больше ударов, чем не там? И все же там снова укрываются, ибо в любви – последнее бесприютное пристанище и полное раскрытие в смерти.

Ничего другого нет для мира, кроме этого богоданного прообраза любви. Нельзя соглашаться со светским, гуманистическим пониманием любви, а потом в последний момент, когда оно являет свою несостоятельность, снизойти до любви Христовой. Если первая любовь – не часть второй, не явное или скрытое ее отражение, то нельзя утверждать в минуту ее краха, что прежде жил в любви. Это одинаково относится как к христианам, так и к нехристианам. Крещением и верой христианин приобретает к единственной богоугодной форме любви, которая прямо или косвенно основана на испытании.

Свобода христианина /как верно понимал Лютер/ – в смерти. В смерти Христа за меня, на которую ответить можно лишь своей готовностью умереть, нет, – своей погребенностью в Нем. Сын свободен потому, что Он дошел в послушании Отцу до совершенного конца / *eis telos* в Ин. 13.1/, где ничто более не может помешать Ему, ибо все уже было. Он – выше, Он – свободен. *Ama sicut Christus et fac quod vis*, пока можешь действовать. Сам Он в Своей земной жизни всегда действовал именно так; за смелость, почти дерзновенность Своих деяний Он заплатил мукой Своего страдания. Деяния Его облечены в крестное испытание. Он проявил в св. Духе Свое смирение до конца и потому может Его иметь. Это делает Его столь бесконечно высоким. И таким абсолютно совершенным. Ему не нужен никакой закон, кроме Своего: Его смирение и свобода – одинаковы в том пределе, которого Он достигает и который Им непогрешимо выполняется, ибо вся Его жизнь основана на одном предварении: "Крещением должен Я креститься, и как томлюсь, пока сие совершится!" /Лк. 12,50/.

4. ПОЛОЖЕНИЯ СИСТЕМЫ

Хотя восточный и западный блоки мира разделены, в них вырисовывается некое общее усредненное мировоззрение, которое, будучи уже достигнутым, можно описать, не обладая пророческим даром. Как и сейчас, это мировоззрение в зрелом виде будет иметь множество нюансов и разделений, однако в нем можно все же обнаружить нечто общее и типичное. Это общее будет одновременно радикальной схемой системы и в этом качестве её проверкой, заявив при этом о себе как о проверке.

Кант еще до Гегеля, хотя и согласно ему, в словах о самокритике разума по отношению к собственной конечности и об абсолютном /бесконечном/ характере свободы сформулировал основное исходное понятие, куда вошли все предшествующие. Обе части данного высказывания, несомненно, вызвали бы в средние века возражения: или существо, которое в состоянии понять конечность своего разума как-то причастно к бесконечному разуму и истине, или оно, серьезно заявляя о конечности своего разума, должно /поскольку разум и воля лишь два соотносительных аспекта одного духа/ признать также в собственной свободе элемент конечности. Так как Кант этого не понимал, то акт критического самоограничения разума становится у него приобретением в ограниченной области, откуда, как с круглой поверхности небольшой земли, которой люди овладели с целью эксплуатации, открывается возможность для изучения окружающего идейного космоса. Как это ни удивительно, Кант сам придумал этот образ. Простодушный, опирающийся на собственные чувства человек воспринимает землю как тарелку и в соответствии с опытом, куда бы ни пошел, все время видит вокруг себя пространство, в которое можно проникать и дальше, и осознает таким образом границы своих знаний о земле, "но не границы всего возможного землеописания. Но если я дошел до знания, что земля есть шар, и что ее поверхность есть поверхность шара, то из небольшой части ее, например, из величины одного градуса я могу определить и познать согласно априорным принципам диаметр, а посредством него и все границы земли, т.е. поверхность ее... Наш разум не есть неопределенно

далеко простирающаяся равнина, пределы которой известны лишь в общих чертах; скорее его следует сравнивать со сферой, радиус которой можно вычислить из кривизны дуги на ее поверхности / из природы априорных синтетических положений / и отсюда уже определить с точностью содержание и границы ее".^ж

В подобном характерном использовании естественно-научного образа в отношении духовной реальности Кант и его последователи не видели, вероятно, ничего необычного, но оно дает ключ к главному: бесконечность / свобода / - мера собственной конечности: человек мерит свой масштаб. Если масштаб / от природы / дан человеку, то овладев / духовно / им, он может овладеть и управлять собой и в таком самоовладении своим масштабом как раз проявляется его автономия. На необъятность свободы человека / и в связи с этим ее совечность Богу / еще четче указал Шеллинг, а на конечность в качестве ее предпосылки - Сартр. Умозрительные построения немецкой идеалистической философии позже нашли эмпирическое приложение: в экспериментальном самоуправлении человеком, когда его сущность кибернетическим или фармацевтическим путем превращается в функцию свободно развивающейся экзистенции.

Второе положение системы связано в сущности с первым. Как показал Фихте, свобода существует умозрительно лишь в виде интересубъективности и свободной общности. Она реализуется в диалоге, в том, что ты спрашиваешь и тебя спрашивают. В подобной диалогичности Фейербах пытался видеть проявление среди людей "божественного", зато Маркс сделал из нее практические выводы - следует любой ценой и любыми средствами создать среду, где все люди могли бы реализовать свою интересубъективность. Согласно этике гуманизма, любое существо, причастное к единственно ценной сущности автономии и восходящее из природы в область свободы, принадлежит как участник диалогического царства духа к Абсолютному и может требовать защиты своих человеческих прав.

Третье положение - самое главное. Согласно ему, в спекулятивном плане космос нельзя мыслить иначе как самоопосредование / *Selbstvermittlung*, Фихте, Шеллинг, Гегель / свободы -

ж/ - И. Кант, Критика чистого разума. Спб, 1907, с. 420, 422, §§ 787, 790.

раз она абсолют / правда, в конечной форме/, то себя ей приходится утверждать через не-Я, природу, преодолевая предметность, дабы из идеи стать реальностью. Умозрительная идеалистическая мысль была в практической теории эволюции раскрыта удивительным образом: природа – это творческая эволюция и формы одна из другой развиваются по восходящей линии благодаря настойчивой силе, но какой? Конечно, благодаря силе духа, который устремляется к себе, и как идея, которой держится все царство природы, рвется к себе в виде реализуемой свободы. Царство природы у Фихте еще в умозрительном, а у Маркса в практическом и все более техническом плане делается материалом и площадкой для гоминизации. Поскольку цель последней – власть человека над природой, то природа утрачивает ореол посредника на пути к Божественному и становится "секулярным миром".

Вензл системы – четвертое положение: так как в самозамкнутом круге идеи и реальности заключено все бытие, то находящийся вне этого круга Бог не нужен и, следовательно, можно назвать божественным самоосуществление / *Sich-Erzeigen* / человеческой свободы. Раз, исходя из определения, дух – абсолютен и самовластен, то в данный круг можно, следуя Гегелю, включить все формы религии в качестве ступеней абсолютного значения; ведь религии, действительно – ступени, поверх которых разъятый дух, еще связанный с природой символами, взирает как на идеал на свою полноту. Абсолютное нельзя удвоить. Хотя может настать такой момент, когда названия системы: теизм / пантеизм / и атеизм будут казаться одинаковыми, Фихте справедливо отклонял бы от себя подозрения в атеизме, да и Гегеля весьма огорчило бы это слово, несмотря на то, что его левые сторонники считают атеистические выводы самоочевидными и бесспорными. И для нас важно не название, а удивительная энергия, благодаря которой четвертое положение вырастает из трех первых.

Действительно, если космос находится в процессе гоминизации, а цель человеческой свободы, согласно определению, – абсолют / т.е. извне не управляемое и самодостаточное/, то неизбежно следует вывод, что "*causa efficiens*" эволюции является одновременно ее "*primum movens*". Бытие космоса определяется через человека – его цель, а свобода человека / в диалоге – любовь / базируется на себе самой, ей не нужно внешнее обоснование и этим по "условию" опровергаются все космологические и иные

доказательства Бога. Система побеждает потому, что она предварительно теоретически смонтирована, а потом эмпирически закреплена, чтобы ее можно было удобно применять на деле.

5. ПРИМЕНЕНИЕ СИСТЕМЫ

Своими корнями система уходит в почву умозрения, а стволом и ветвями вздымается в небеса точной науки. Умозрение необходимо лишь как случайная и теоретическая операция, предшествующая опыту. Вспомним о Канте и увидим, что и спекуляция руководствуется идеалами естественных наук: Кант строит теоретическую философию, которая должна придать строгую научность естествознанию, и делает это по схеме: "материя" / созерцание / - "форма" / понятие /, причем мышление "преодолевают" материальный мир. Со времён Декарта, Боккона и Гоббса мышление носит принудительный характер: "факты" должны подводиться под "законы". Факты наличествуют и незачем спрашивать об их причине; после спекуляция будет выводить их из духа. Вопрос о значении бытия фактов, который мог бы возникнуть, и соответствующий интерес разрешаются в абсолютности духа, заключающем их в себе и снимающем подобные вопросы. Занимаясь этой проблемой, Лейбниц постулировал существование совершенных сущностей из их собственной структуры, расширив тем самым на наилучший из миров онтологическое доказательство бытия Божьего. В этом наилучшем мире / который есть единственно возможный /, стало быть, исчезает граница между сущностью и данным бытием / *Da- Sein* /, и она восстанавливается в идеалистической системе и ее производных, ибо различие происхождения мира предполагает свободного Творца / а не Идею, которая сама постулирует свое бытие /. Даже Хайдеггер не вводит снова дифференциальность в систему, так как она неприменима в научном и техническом плане.

Прежняя средневековая метафизика строилась на сопряжении двух осей:

$$\begin{array}{ccc} & esse & \\ & | & \\ \text{forma} & \text{---} & \text{materia} \\ & | & \\ & essentia & \end{array}$$

, в системной же метафизике все сведено к горизонтали.

Вертикаль опирается на первоначальное философское удивление перед непостижимой, абсолютной, неуловимой реальностью / *energeia, actualitas* / природы и человека и на удивление перед раскрывающейся в ней разницей между избыточностью бытия, которое не вмещает и не исчерпывает всей полноты сущего. Как небытие проникает в бытие? - спра-

шивают Платона в "Теэтете". Или как соучаствует конечно-небытийное в полноте, которая основана на нем? Принудительное мышление изгоняет это удивление как бесполезное для науки и потому бесплодное. Оно сводит философию к учению о духе /который находится в материи в процессе самостановления/, т.е. в конечном счете - к антропологии. Ведь человек - всеобъемлющ, его нельзя вместить в бытие, не то что исчислить, ибо его бытие связано с духовным и творческим Богом, Который чужд системе.

У человека есть место в системе, он - ее завершение, потому что он ее знает, а не потому, что все время должен асимптотически, как говорит Фихте, ее овладевать и к ней приближаться. Будучи философом, Гегель больше склонен к завершенности и созерцанию цикличности, а Маркс, будучи "пророком" и практиком, помещается в центре процесса, где в муках рождается царство свободы. Парадоксально, что в каждом из этих случаев происходит с человеком, в котором видят цель становления: Гегель приносит его индивидуальность в жертву воплощенной идее, а Маркс - идее, которая непрерывно должна воплощаться. Системе нужно учитывать подобное противоречие, где может ничего не говориться о бессмертии или воскресении. Для сохранения автономии индивидуальность должна отказаться от всякой реализации своего существования в виде идеи тотальности.. Встреча-диалог, общение мужчины и женщины и т.п. могут дать представление об этой идее, но не осуществить ее.

Тотальная антропология сама по себе приводит к полному заклятию человека в жертву человечеству, которое само же состоит из людей. Ее этика - это альтруизм в форме абсолютной любви к целому /к воплощенной идее "Бога"/ или к ближнему, который при испытании стремится исчезнуть или пропасть, оказавшись перед целым, явленным в ближнем.

6. АЛЬТЕРНАТИВА

По сравнению с сильно раздробленной поздне-античной философией, в которую первохристиане вносили свое благовестие, системная философия — это замкнутое и все сильнее замыкающееся мышление. Поэтому крайне важно знать, как нынешнему христианину относиться к миру, заключенному в систему.

Проще всего как будто было бы ответить: приспособиться к системе и в то же время критиковать ее. "Все испытывай и держись доброго". То есть следовало бы с христианских позиций участвовать в современном философском процессе и даже заняться его главными достижениями: Кантом, Фихте и Гегелем для перевода их на другие рельсы. Попытка — не пытка, и почти вся нео-схоластика занята этим. За христианским Шеллингом /после критики Гюнтера он не раз возрождался, особенно мощно и убедительно у Соловьева/ идут христианский Гегель, особенно у французов, и христианский Фихте, который превращается в современной схоластике /после Маршалля/ в отца Церкви. Попытка — не пытка, но она обречена на эпигонство. Историческая судьба Гегеля давно и бесповоротно завершилась в Марксе. Избавившись от спекулятивных начал, система создала тип человека, который отмечен ими, живет с сознанием своей второй природы, в принудительном мышлении и делах, покорно вписываясь в приведенную парадоксальную этику.

Для христианина подобное положение особенно опасно, когда системный мир рассматривает его как чистое прошлое, прошлое, которое было лишь предварительным условием системы и вмуровано в ее основание. Если же вспомнить об основных положениях системы, то разве три из них не появились благодаря христианству? Разве неизвестная античному миру идея свободы — не результат библейской религии, где живой Бог обращается к человеку, признающе^{му} или отвергающе^{му} Его /Ветхий Завет/ и, наконец, сам человек приобщается к сверхестественной, богоданной и духовной свободе сынов Божьих в Иисусе Христе благодаря совершенно свободному выбору Богом мира? И не отразилась ли эта христианская идея свободы в учении, явно вдохновленном христианством, о достоинстве личности и правах человека?

И не на библейском ли рассказе о сотворении мира, где человек поставлен владыкой над царствами природы, основано то возвышение человека над космосом, которое содействовало его пониманию как становления к человеку? И не взяты ли три главные христианские идеи у Церкви, которая, разумеется, не нашла для них "верного" применения, чтобы с одной стороны привести к развитию спекулятивной философии, а с другой — к французской революции, а затем к развитию марксизма? Зачем же противиться логике и не вывести из трех первых положений четвертое, дабы отдать должное восхождению мирового духа? Это было бы почетным отступлением, как бы гегелевским отрицанием отрицания, так что низшая стадия вошла бы в высшую, утратив, конечно, свое своеобразие и став "моментом в ...". В системе лишь так можно уцелеть.

Тяжкий выбор для христианина. Предположим, он противится тихой аннексии и стремится сохранить христианскую веру, но как это сделать? Остается /хотя и внешняя/ проблема, как со своим благовестием обращаться к живущему в системе брату и общаться с ним. Существует и более серьезная проблема: насколько далеко из-за солидарности с братом он должен заходить в его системный мир? И еще самый серьезный вопрос к самому себе: как может быть христианином современный человек? Должен ли он быть ради Христа каким-то несовременным, вневременным человеком? Тогда, однако, его никто не станет слушать, и он будет казаться сверстникам похожим на шизофреника. И разве не требует от нас Христос понимать знамения времени?

От христианина, следовательно, требуется искать своего брата. С одной стороны, он — всегда с ним, сам будучи дитем своего времени, а с другой, он — посланец Христов, связан и должен благовествовать так, чтобы его поняли. Ему стоит даже рискнуть присоединиться в мировоззрении к другому. Он должен преодолевать дистанции, отделяющую Христа от современности. Ему неизбежно приходится читать Евангелие и подходить к истории Церкви как современному, исторически мыслящему человеку. Вадь при этом не обойтись без рационалистического эксперимента и гипотез, которым хоть немного надо доверять. И в каком-то

месте ему, по-видимому, придется заняться испытанием, описанным в первой части. Причем делать это до тех пор, пока не будут произведены довольно крупные перемещения, которые кажутся нужными. Христианину надо воспользоваться этой передышкой, если он хочет выполнить свою христианскую задачу — по-современному вести себя и высказываться. Там, где проводится испытательный выбор, ставится щит: "Закрото на время ремонта".

Пойдем дальше за христианином по его пути, превратившемся теперь в торную дорогу, для того, чтобы узнать, куда ведет этот путь. Если бы нам заявили, что снова к христианскому испытанию он приведет не скоро и еще долго нельзя будет войти в закрытое заведение, то в краткой жизни у нас просто не хватило бы времени для такого долгого ожидания. Мы предпочли бы остаться при нашей вере — "я знаю, в Кого уверовал" /2 Тим. I, 12/ — чтобы примерить к Нему систему и даже, если удастся, сокрушить ее. Возможно, предлагаемое различие духов проще достигнуть выбором веры, ибо все при этом измеряется присутствием Наивысшего /*id quo maius cogitari non potest*/.

В данной альтернативе речь, следовательно, идет вовсе не о консервативном или прогрессивном, а только о том, может ли христианин принять испытание с целью своего "аджорнаменто" /обновления/. Другими словами, может ли он, не учитывая любви, с помощью своего разума проводить эксперименты над верой. Ведь предмет веры, как мы видим, есть ничто иное, как проявление на кресте наивысшей Божьей любви ко всем и ко мне.^ж

1966 г.

^ж/ В этих заметках я, разумеется, не пытался "опровергнуть" "систему". Меня интересует другое. Легко заметить, что свободу, достигаемую через не-Я, нельзя называть абсолютной /т.е. безусловной/, а саму идею вводить в состав реальности /т.е. в мышление, совершенно забывшем о бытии/, но на каждом этапе развития необходимо присутствие вечного, свободного и нестановящегося Бога; что все становление мира свидетельствует о Творце, Который печется о поощрении с помощью творческих сил свободного, растущего снизу Противостоящего, которое может самостоятельно двигаться Ему навстречу к торжественному соединению.