

П. 1
Б. 90

ЛЮДОВИК БУИЕ

О Библии и Евангелии

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО



1965

Издательство «Жизнь с Богом»
Editions «La vie avec Dieu»
206, Avenue de la Couronne, Bruxelles 5

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга возникла из ряда лекций, прочитанных в Католическом Институте в Париже, по кафедре духовного богословия, в течение весны 1948 г. Мы стремились показать в Слове Божиим непреходящий источник христианской духовности. Для этого мы считали необходимым подчеркнуть своеобразие еврейской и затем христианской религии среди многочисленных духовных укладов древнего мира. Нам представлялось, что это своеобразие утверждалось в самом факте Слова Божия, со всеми последствиями этого факта, из которых последнее и высшее это - Воплощение, окончательно выявляющее его смысл.

Более всякого другого, такое направление исследований, проводимое через религиозную историю Израиля, представляет, как мы думаем, то преимущество, что оно показывает единство библейского Откровения и — что не менее важно — подлинную природу этого единства. Действительно, сколь желательно установить с полной исторической ясностью последовательность библейских писаний, столь же важно уловить связь, живую, а не застывшую в неподвижности, непрерывность их возникновения. Недостаточностью направленных к этому усилий только и можно объяснить тот факт, что Писание остается до такой степени непонятым, точно это какой-то мертвый документ, интересный может быть для археолога, но в котором жизнь отсутствует. Теперешнее изобилие — нередко вызывающее недоумение — так называемых «духовных» или «аллегорических» толкований выражает это чувство и пытается оттолкнуться от него. Но в не меньшей степени, своей очевидной искусственностью и навязанностью текстам, оно выражает и трагическое бессилие проникнуть к потоку жизни, который тут продолжает течь. Теряя надежду достигнуть до него, ограничиваются тем, что слегка уже попорченную воду духовных систем, мало чем обязанных Слову Божию, с трудом переливают в сосуд, не для нее созданный. Эти страницы мы и выпускаем в свет просто для того, чтобы показать возможность сделать нечто лучшее и попытаться наметить к этому путь.

Если мы не ошибаемся, в этом единственное возможное оправдание нашего начинания. В нем мы охватили материал, объем которого мог бы отпугнуть целую группу объединенно работающих специалистов. Но сделали мы это не в тщетной надежде внести что-либо свое собственное, добавляющее нечто к плодам их трудов. Мы всего только старались показать, что их использование для синтеза может вернуть нам во сто раз больше того, что как будто утеряно столь многими христианами вследствие их частичного усвоения. Мы и тут имеем в виду то живое единство библейского учения, которое порою как будто затемнялось современными критикой и толкованиями, тогда как по нашему убеждению они просто подготавливали его победоносный возврат.

Об этой книге, как и о той, которую мы ранее опубликовали о свя-

(*) Людовик Буйе родился в Париже, в 1913 г., в протестантской среде. Образование получил в Париже и в Страсбурге; был лютеранским пастором до 1939 г., когда присоединился к католической Церкви. Вскоре он вступил в монашеский орден Ораторианцев и был рукоположен во священники. Получив степень доктора богословия, стал профессором богословского факультета Католического Института (католического университета) в Париже. В 1961 г. он переехал в Люцернское аббатство в Нормандии, где занимается писанием богословских трудов; периодически читает лекции в Соединенных Штатах в Университете Notre-Dame (Божией Матери) (штат Индиана), давшем ему степень доктора «гоно-рис кауза».

Приводим по-французски на обложке перечень главных его трудов, чтобы дать возможность читателям, знающим французский язык ознакомиться с ними.

ценном Богослужении, нам еще остается отметить, что она обращается ко всем христианам среднего культурного уровня. Она старается не утверждать ничего, что не опиралось бы на точные научные труды, к которым она и отсылает каждый раз, в сносках, когда это представлялось необходимым. Но этим она не пытается учить ученых, а желает только помочь верующим в приобретении большей ясности ради лучшей жизни и большей любви.

Следовательно, здесь не надо искать ни истории народа Божия, ни истории Откровения, а всего лишь данные необходимые нам для того, чтобы читать Библию как книгу историческую и вместе с тем больше чем историческую, — как письменный памятник, который вместе с тем больше, чем письменный памятник: как вечно живое, вечно актуальное Слово.

Заканчивая это предисловие, ощущаю потребность поблагодарить всех, кто дал мне возможность выполнить поставленную задачу. В первую очередь я должен назвать Преосвященного Эмиля Бланше, Ректора Католического Института в Париже, так горячо меня к этому ободрявшего. Но если я мог довести до конца это начинание, то обязан я этим, без сомнения, тому лучшему, что осталось от традиций духовной семьи, к которой я принадлежу. Смело заверить, что живя под тем же кровом, под которым жили Р. Симон, Морен или Убиган, я не думаю ставить себя в один ряд с ними, что было бы просто смешно. Но я хотел бы, чтобы на этих страницах читатель нашел такое же стремление к точной исторической правде и такую благоговейную любовь ко Христу, Вечной Истине, как у них. Но более чем кому-либо другому, я обязан был посвятить этот труд памяти моих отца и матери. Им, действительно, я обязан тем, что так рано понял, в какой Книге содержится вся премудрость. Да осветит же их эта бессмертная Премудрость своими лучами, свободными от всех земных теней, и да примет их Божие Слово в небесной обители, там, куда зовет нас Отец и где Он нас ожидает.

Жюльи, 12 марта 1951 г.
в день памяти Святого Григория Великого,
Папы и Учителя Церкви.

«Старайся же каждый день размышлять над словами твоего Создателя. Учись познавать сердце Божие в слове Божиим, дабы горячо воздыхать о вечном, дабы дух ваш возгорался более сильным желанием радостей небесных. Покой его там будет тем большим, что вне любви своего Создателя он никакого о покоя не находил».

Григ. Вел. 1.4 п. 40

О Г Л А В Л Е Н И Е

Глава I	: Слово, Завет, Обетование (Авраам, Моисей и пророки)	7
Глава II	: Вмешательство Божие в историю (Исход, Народ Божий, Святой Град, День Ягве)	33
Глава III	: Правда и милосердие (Амос и Осия)	50
Глава IV	: Бог святости и религия сердца (Исаия и Иеремия)	64
Глава V	: Проблема культа (Иезекииль и храмовая религия. Ковчег и Шекина)	83
Глава VI	: Религия мудрых, Иов и Отрок Ягве	106
Глава VII	: Еврейская мистика (Образы Моисея и Илии)	120
Глава VIII	: Царство Божие (Апокалипсисы и Евангелие)	138
Глава IX	: Апостол Павел и жизнь во Христе	154
Глава X	: Апостол Иоанн: Свет и жизнь в Слове	168
Глава XI	: Усыновление Отцом и дар Святого Духа	182
Глава XII	: Псалмы: Молитва Народа Божия	197
Добавление I	: Еврейское предание и христианство	213
Добавление II	: Письменные памятники и тенденции еврейского предания	219
Добавление III	: Первая Евхаристия на последней вечере	221

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СЛОВО, ЗАВЕТ, ОБЕТОВАНИЕ

Авраам, Моисей и Пророки

Священное Писание остается великим источником христианства, и догматически, и духовно. Богословы святоотеческих времен, как и средних веков, без колебаний называли его даже источником просто, источником как таковым. Они считали, что в нем, и только в нем, можно найти все, друг от друга неотделимые, элементы истины и жизни, составляющие христианство. Правда, с XVI века, когда протестантские течения стали противопоставлять Библию другим данным церковного Предания, пришлось относиться с некоторой осторожностью к высказываниям такого рода. Правильнее будет сказать, что источник христианства это, конечно, — Слово Божие, но Слово Божие это — Библия и Предание. Притом, такая формулировка не составляет новшества: древнее христианство всегда сближало оба эти понятия. Но чтобы сохранить их первоначальный смысл, надо ясно отдавать себе отчет в том, что это сближение не означает сопоставления, а тем более — противопоставления.

Предание и Писание не являются двумя друг от друга независимыми источниками, которые дополняли бы друг друга извне. Если у нас проявляется склонность так представлять себе положение дела, то это оттого именно, что мы не избегли неудачных протестантских разграничений. У древних христиан, напротив, Библия была настолько неотделима от Предания, что она составляла его часть, — его основной элемент, его ядро, если угодно. Но, с другой стороны, Библия стала бы непонятной, если бы ее вырвали из живой совокупности многочисленных данных предания, хранящихся и передающихся всегда бодрствующим, всегда активным сознанием Церкви. Действительно, она оказалась бы тогда отрезанной от жизни

тех самых предметов, о которых она говорит. Значит, в католическом понимании Библия и Предание — это не Библия плюс только посторонний элемент, без которого она оставалась бы только неполной. Речь идет о том, что Библию нужно вновь ставить — или, вернее, поддерживать — в ее присущей атмосфере, в ее жизненной среде, в ее первоначальном освещении. Это Библия и ничего кроме Библии, но это — Библия вся целиком, не в букве своей только, но и в Духе, Авторе ее, беспрестанно оживляющем ее чтение. Где, в самом деле, — спрашивал святой Августин, — найти Дух Христов, если не в Теле Христовом? ¹ Значит, Слово, некогда внушенное людям, жившим во плоти, остается Духом и жизнью в Церкви, которая представляет собою живое тело Слова Божия явившегося во плоти. Таким образом, вопреки слишком распространенному мнению, церковное Предание нисколько не подрывает исключительного значения Священного Писания, а напротив, оберегает всю его ценность, потому именно, что оберегает весь его смысл.

Эта ценность Писания, не только высшая, но и единственная, проявляется с особой очевидностью как только мы касаемся духовного богословия. Потому что в Священном Писании все истины веры обращены непосредственно к жизни. Совсем не случайно дело так обстоит именно там, где эти истины представлены в своей первичной, основоположной и, я бы сказал, «родниковой» форме — той, к которой следует постоянно возвращаться, если мы хотим пить прямо из родника. Дело в том, что христианская истина, истина Откровения, — не такая же, как всякая другая. Это — истина открытая ровно настолько, насколько нужно чтобы мы могли жить, и жить той жизнью, которой пожелал для нас Бог. Без сомнения, представляется вполне оправданным отвлеченно исследовать эту истину, для того, чтобы успешнее ее защищать, лучше понимать и, наконец, благодаря тем же самым средствам, больше ее любить. Тем не менее, невозможно оставаться верным ее подлинным очертаниям, если забыть о первоначальном замысле, который лежит в основе Откровения. Следовательно, Священное Писание должно оставаться для нас прежде всего тем местом, где мы находим христианскую истину выраженную не для апологетических или диалектических целей, а ради той жизненной связи и тех личных отношений, которые Богу угодно установить между человеком и Им Самим.

Устанавливать же такие отношения присуще слову. Вот почему наименование Слова Божия неотъемлемо принадлежит Священному Писанию, хотя его можно распространять и на все Предание в целом. Действительно, нет ничего более характерного для Библии и, исходя из нее, для еврейской, а затем и христианской религии, чем понятие Слова Божия. Пер-

вичное верование евреев и христиан заключается в том, что Бог говорил к человеку, более того — не перестает к нему говорить, и это прежде всего путем богодухновенного Писания. Углубиться в значение этой темы и есть самое первое, что надо сделать, чтобы понять и Библию, и христианскую духовность.

**

В Писании и в охватывающем его Предании, Слово Божие приобретает совершенно особое, только ему присущее значение и содержание. Не то, чтобы вне еврейской и христианской религии никогда не существовало представления о божественных словах. Напротив, это представление — самое распространенное, самое ходкое в наиболее примитивных религиях. Но сравнение не только не затрагивает единственности библейского Слова, — оно позволяет выделить ее с большою выуклостью.

Повсюду у людей было то чувство, что они вступают в сношения с божеством, в частности посредством оракулов. Трудно было бы, например, обойти их значение при всяком сколько-нибудь подробном и глубоком изложении греческой религии. На первом плане, Дельфийский оракул несомненно оказал на древних мыслителей гораздо больше влияния, чем обычно думают. Возможно, что сами древние греки приписывали ему больше, чем следовало. Но сами эти благочестивые преувеличения показывают длительность того очарования, которое от того священного места исходило на греческую душу. И теперь еще, путешественнику трудно проникнуть в Дельфийскую долину без того, чтобы не испытать непреодолимое чувство некоего божественного присутствия, готового вступить в общение с человеком.²

И все же, что дал оракул Аполлона греческой мысли (в частности, религиозной греческой мысли)? Повидимому, некоторое общее впечатление здравого смысла, размеренной уравновешенности постепенно выделилось из ответов на те весьма практические, довольно низменные вопросы, которые ему задавались. Гибкость формулировок, достаточная для того, чтобы факты не опровергли их никогда, может быть сыграла при этом свою роль. Но помимо этой более или менее постоянной окраски, никакая непрерывная линия, никакой общий взгляд на историю народа или на судьбу человека не выделились из этой груды разрозненных предсказаний и предписаний. А если нечто в этом роде обрисовывается порой, то тогда чувствуется слишком ясно, что Пифия подверглась влияниям тех или иных группировок, которые, конечно, не содержали в себе ничего сверхъестественного.³

Тем не менее, из уже отмеченного нами здравого смысла, в сочетании с атмосферой места, тоже уже упомянутой, посте-

ленно сложился образ бога, выразившийся наконец в мифе Аполлона, очищающегося от убийства змеи Пифона. И бесспорно, этот образ господствует над греческим идеалом, — тем идеалом, который прославлен в знаменитой речи, вложенной Фукидидом в уста Периклу.⁴ Это — образ бога чистого света, гармонии « без всяких излишеств », а в глубине — бога указывающего : « Познай самого себя ». Трудно отрицать религиозную красоту этого идеала. Но нельзя также отрицать, что по мере того, как он возвышается и очищается, он отделяется от личности пифийского Аполлона. В конечном итоге, этот последний не столько открывается, сколько растворяется в понятиях и чувствах, которые ценны сами по себе. Он может быть останется их символическим и поэтическим стержнем. Но их реальность уже никак не будет зависеть от реальности существования его самого. Правду сказать, — даже напротив : с возникновением и развитием греческого рационализма, дельфийский бог станет бесполезным и ненужным в той самой мере, в какой будут торжествовать те именно начала, которые он представлял.

Сделанный нами разбор не будет напрасен, если он позволит нам уловить бесплодность того понятия « божественного слова », которое содержится в оракулах примитивных религий, к тому же там, где их голоса сопровождали замечательнейшее явление человеческого прогресса : чудо древней Греции. Ни о становлении человека, ни о личности Бога оракулы ничего существенного не открыли. Если они и поднимаются выше гадания по частным вопросам, то лишь для того, чтобы впасть в отвлеченность общих мест, которую они в свою очередь преодолевают только тогда, когда, забыв о своем боге и о приписываемых ему изречениях, они просто выражают гений здорового и светлого человечества.

Но если мы оставим примитивную религию и, перейдя от начала к концу развития эллинской культуры, займемся ее последним периодом, когда упадок и возрождение переплелись нераздельно, то мы получим сначала совершенно иное впечатление.⁵ « Священное слово » — « гиерос логос » — тут уже представляется, как небесное откровение в полном значении этого выражения. Тут мы уже вышли из области смутных высказываний и почти еще не просветленных предчувствий, которые лишь постепенно уточняются и утончаются под внутренним воздействием человеческого разума. Тут, говорят нам, происходит действительно сообщение божественных тайн, « мистерий », до которых человеческий разум не может прийти. Этот « логос » открывает посвященному, в одно и то же время, и внутреннюю жизнь богов, и тот путь, которым он может достичь потусторонних небесных сфер. Здесь без сомнения сказывается зависимость герметизма от мистериальных религий, и не только в терминологии, которую он заимствует из

их ритуала посвящений, но и в насыщенности тем « священным » началом, « нумен »-ом которым они овеивали свои словесные выражения. Герметизм включает все это в свои таинственные философские формулы, но сама эта философия все более имеет тенденцию стать сотериологией, учением о спасении.⁶

Таким образом, « божественное слово » становится в эллинизме действительно носителем наиболее религиозных понятий, какие он только мог выработать. Параллельно с этим, само « божественное слово » восстанавливает свой священный характер, которого оно постепенно лишилось при развитии рационалистической греческой мысли.

Но при более внимательном изучении, это впечатление ослабляется в значительной степени. Прежде всего — каково содержание герметического откровения ? Помимо старых дуалистических идей, заимствованных из орфической традиции и теперь искусственно оживленных, мы находим одно лишь сплетение космогонических фантазий, чрезвычайная сложность которого плохо скрывает его внутреннюю пустоту. Пустыню этой мысли с трудом заполняет нагромождение « эонов » с их генеалогиями. Эта недоразвитая старина не столько удовлетворяет новые потребности религиозной души, сколько свидетельствует невольное о их существовании.

Если перейти к форме, в которую облекаются эти предполагаемые откровения, то она оказывается просто литературной фикцией. При растерянности и капитуляции рационалистического мышления, « божественное слово » служит всего только повсеместно применимым предлогом, которым овладевает любой автор или популяризатор новых фантастических измышлений. Но те, кто пользуется этой формулой, сами верят в нее, без сомнения, меньше всех. Условная тема эксплуатируется автоматически : это чувствуется везде. Между тем, ореол из « нумен »-ов, ее окружающий, держится весь, или почти весь, на том цепком престиже, которым далекий Восток пользуется в глазах западных снобов, по сравнению с тем, что им ближе и лучше знакомо.

Тем не менее остается бесспорным, что эти последние, несомненно упадочнические, формы эллинизма, типичным представителем которых является, например, Апулей Мадаврский,⁷ пронизаны, как бы то ни было, священным дуновением. Истоков этого нового явления, неоспоримого также и в других отношениях, историки мистериальных религий и их интеллектуального детища, герметизма, единодушно ищут в семитских влияниях. Там они видят первоисточник этого возрождения идеи божественного откровения и ее притягательной силы. Оттуда же, по их мнению, происходит стремление познать « дромон » — священную историю страдающего, борющегося и, наконец, торжествующего бога, а вместе с тем и получить

посвящение, — не только интеллектуальное, но и жизненное включение человека в эту сверхземную эпопею. Думается, что на этом пути эллинистический человек, уставший от обманчивого совершенства своего «космоса», если и не вполне пришел, то вплотную подошел к надежде получить бессмертие благодаря погружению самих бессмертных в превратности нашей собственной судьбы.

Говоря более точно, престиж, которым в начале нашей эры снова стало пользоваться понятие «божественного слова», связан с возрождением, в эллинском мире, того типа людей, который сами греки называли «пророками». Их ореолом старались украсить и искренние мечтатели, и ловкие шарлатаны. Под «пророком» тут следует понимать не того, кто «предсказывает» (такое истолкование неверно этимологически), а того, кто «говорит за» некое божество.⁸ Даже не совсем точно говорить о возрождении этого понятия в эллинском мире. Прежде, такого значения греки не приписывали пророчеству никогда. Только семиты оказались в состоянии развить это понятие вместе с общим развитием своей культуры. Напротив, греческая культура, со своим откровенным рационализмом, как будто расплатилась за него исчезновением пророков, которые существовали в Элладе при ее возникновении, как и у всех нарождающихся народов.

В атмосфере классической Греции, дельфийская Пифия и ей подобные представляются уже только пережитками. Что касается других явлений «восхищения» (в этимологическом значении божественного экстаза), сопровождавших, например, культ Диониса, то их приходится рассматривать скорее, как тревожные взрывы подавленных влечений.⁹ В сущности, все это также находилось в противоречии с развитием эллинского «града» и эллинской мудрости. На семитском же Востоке, «пророк», человек которым Бог владеет, оставался, напротив, мудрецом по преимуществу и руководителем своих сограждан.

Каким же образом он сохранил этот престиж, среди общества, которое, ведь, тоже уже вышло из детского состояния?

Надо признать, что там он сохранил ощущение того, что выходит за пределы нашего разума (на небе и на земле есть больше вещей, чем в нашей философии), — то именно ощущение, которое в эллинизме стусевывалось опасным образом в силу самых его успехов. Не оттого ли эллинизм и обращал с завистью свои взоры к Востоку, чувствуя себя преждевременно истощенным? Великие вавилонские космогонии, дикий мистицизм сирийских культов, древнеегипетская религия умерших, а дальше грандиозная космическая эпопея света и тьмы, которой вдохновлялся маздеизм, — все это были мировоззрения, полные нечеловеческих ужасов, тех самых, которые были благополучно изгнаны эллинизмом, но они же позволяли человеку вновь обрести сверхчеловеческое ощущение тайны, элли-

низмом, увы, утерянное. Тайна мира и жизни, тайна человека и того, что его превосходит, — не это ли увлекало в восточных посвящениях человека, по-гречески образованного?¹⁰

Однако, нет сомнения в том, что во всем этом иррациональному началу, к сожалению, не удавалось высвободиться либо из рабства у магических ритуалов, либо из ребяческих фантазий, свойственных примитивным космогониям. Неужели же надо считать простым признанием неудачи, всего только плодом отчаяния, это влечение греческой мысли, разочаровавшейся в своей слишком интеллектуализированной логичности, к мифам до-логических времен?

Не только, — что бы ни думал и что бы ни говорил, например, Плотин в своем трактате **Против гностиков**.¹¹ Да и сама его презрительность — не доказывает ли она всего только, до какой степени мало он отдает себе отчет в той тревоге, которая владеет им самим и создает его собственное величие, так глубоко отличающееся от величия Аристотеля или даже Платона? Это общее явление вдохновения, пророчества в том смысле, который мы только что определили, т.е. в смысле прямого контакта с божеством, овладевающим человеком и говорящим через его посредство, — это явление, присущее всей группе семитских народов, может показаться довольно обманчивым, когда мы отмечаем и рассматриваем все его многочисленные результаты. Но можно сказать, что все они составляют лишь некую туманность, обволакивающую одно определенное духовное свершение, в котором простое иррациональное начало достигло подлинно сверх-рационального уровня.

В Израиле как и у хананеян всегда существовали «небим». Так называли людей, на которых внезапно находило необъяснимое экстатическое упоение, приписывавшееся сверхъестественному влиянию и выражавшееся в неудержимом произнесении как будто бессвязных слов. Это более или менее то именно, что Платон со своей стороны описывает под названием **энтузиазма**.¹² Среди этих людей, приходивших в экстаз, были, в Израиле как и повсюду, тайновидцы, утверждавшие, что они способны различать реальности, незримые для обычных смертных, и, наоборот, проникать в глубины видимого мира сверх-нормально зрячим взором.¹³ Но вот, образ Божества, ими овладевающего, начинает вырисовываться из их откровений с удивительной ясностью, и притом с чертами несравненного величия и с такой чистотой, которая не встречается больше нигде. В то же время, та общая направленность, которую они различают в событиях, постепенно приобретает такую отчетливость и такой размах, которые также не имеют себе равных. Во всем этом отражается таинственный замысел, и они призывают своих соотечественников стать его сознательными и послушными исполнителями, иначе они, как ничтожное

препятствие, будут размолены тем личным всемогуществом, которое создает историю.

С такими пророками, мы имеем уже нечто совершенно иное, чем те разрозненные божественные изречения, из которых нечто связанное и поучительное можно извлечь только, если устранить, вместе с мифологической формой, все их религиозное содержание. Но здесь мы так же далеко и от растительных сил, от стихий и от небесных светил, какими были хананейские или ассиро-вавилонские ваалы. Бог израильских пророков, Ягве, — не космическая сила и не простой отблеск внутреннего мира людей. Он — Владыка всех вещей, свободный по отношению к Своему творению. Он открывается в небесном огне, но еще более в легком и неопределимом шелесте, в котором Божий человек узнает Его личное присутствие, склоняясь ниц перед Тем, Кто Свят и Кто совершенно Иной.

Это тем более и не какой-либо дух-властелин данного места, вроде тех, с которыми можно связаться и которых можно использовать посредством почти только магического соглашения с ними. Тут — Бог, не обитающий ни в каком доме построенном человеческими руками, так как сами небеса, и небеса небес, не могут Его вместить. И тем не менее, при всем этом царственном величии, это — Бог самый близкий человеку, какого только знали когда-либо. По Своему свободному решению, Он неизмеримо ближе Израилю, чем другим народам их «владыки», — Он настолько близок Израилю, что тот сможет называть Его уже не «своим ваалом», но «своим Супругом», придавая словам — это действительно можно сказать — «смысл, который чище племенного».¹⁴ В этой близости, добровольность которой необходимо подчеркнуть, Ягве, непоколебимо поддерживая ее с Израилем через весь ряд Своих вдохновенных посланцев, поведет израильский народ путями, также не имеющими параллельных себе. В ходе этой истории и ради ее поступательного развития, не поддающегося никакому человеческому предвидению, сознание и народа, и отдельной личности будет выковываться до таких глубин, о которых греческий гуманизм не имел понятия. Открываясь человеку как Всевышний, как Владыка в самом абсолютном значении слова, Бог, однако, открывает и человека ему самому лучше, чем это сделало бы любое исследование собственного сознания. Ибо Он открывается как Творец человека и в конце концов как его Отец, — Тот, Слово Которого создало человека по образу Божию, и Оно же, это Слово, пробуждает в человеке сверхсознание. Теперь, когда человек заблудился вдали от Рая, от первоизданности творения, когда Бог являлся ему не вызывая страха, как друг может являться своим друзьям, — Слово Незримого преследует лишь одну цель: восстановить в человеке этот образ и довести его до совершенства, разверзая для этого небеса и нисходя до человека.

Сами израильские пророки были первые поражены абсолютным своеобразием того опытного познания, которое они получали о говорившем к ним Боге. Из них самым древним, оставившим нам свое собственное свидетельство, зафиксированное письменно, был Амос.¹⁵ Появился он в VIII веке, в Северном Царстве (в царстве десяти колен). Он не был, однако, тамошним уроженцем, а происходил из Иудеи. Сначала он был простым пастухом в маленьком селении Фекоя. Он ни с какой стороны не принадлежал к кругу, так сказать, профессиональных пророков, тех, которые методически приходили в экстаз, разными смутными приемами вступая в общение с, тоже довольно смутным, божеством, — на подобие Пифии, восседавшей на треножнике и жевавшей дельфийский лавр... Он сам говорит нам, или вернее, говорит священнику Амасии, который заведовал царским святилищем в Вефиле и мог потерять, лично для него выгодное, спокойствие от той верховной свободы, с которой Бог говорил к Амосу:

«Я — не пророк (евр. = наби) и не сын пророка; я был пастух и собирал сикоморы; но Господь (Ягве) взял меня от овец и сказал мне: «Иди, пророчествуй к народу Моему Израилю». Теперь выслушай слово Господне».¹⁶

Содержание же этого Слова, доверенного совершенно необразованному пастуху, представляет собою такое требовательное и такое высокое понятие правды, отождествляемой с подлинным культом Самого Ягве, что самое возвышенное отвлеченное греческое мышление к этому никогда даже и не приближалось.

Немного позже, мы в Иудее находим совсем другого человека, которым овладевает то же божественное Слово. Тут это — иерусалимский вельможа, аристократ, Исаия. Ему Ягве является в Храме, вне обрядов традиционной религии.¹⁷ Это видение повергает его ниц с подавляющим чувством божественной святости и того чистого и безусловного поклонения, которое ей подобает. Эта святость Всевышнего Бога предохраняет проповедь пророков, с их морализующими стремлениями, от впадения в отвлеченность и от обезличения Божества. Но это не препятствует тому, что в Слове, носителем которого становится Исаия, эта святость Бога отождествляется с правдой, свидетелем которой уже был Амос, — точнее, был Богом сделан ее свидетелем, хотя сам он того не просил и раньше никогда даже ни о чем подобном не думал.

Проходит еще одно столетие и та же сила овладевает анафосским священником Иеремией.¹⁸ Амос, простой крестьянин, трезвый и вместе с тем простодушный, поддался без сопротивления. Исаия, принадлежавший к очень знатному роду, привыкший нести ответственность, сам смело вызвался для божественного посланничества. Услыхав, как Ягве Самому

Себе ставит вопрос о том, кто будет за Него говорить, Исаия воскликнул по собственному почину: «Вот я, пошли меня!»¹⁹ Иеремия же, задумчивый, весь обращенный внутрь, чувствительный в высшей степени, тщетно пытается ускользнуть от божественного вдохновения. «О, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод». Но Ягве отвечает ему:

« Не говори: я молод;
ибо ко всем, к кому пошло Я тебя, пойдешь,
и все, что повелю тебе, скажешь.
Не бойся их;
ибо Я с тобою, чтобы избавлять тебя, —
сказал Господь ».

И Ягве — продолжает пророк — простер руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь:

Вот, Я вложил слова Мои в уста твои». ²⁰

Впоследствии сам Иеремия так подводит итог своему опыту:

« Ты влек меня, Господи, — и я увлечен;
Ты сильнее меня — и превозмог,
и я каждый день в посмеянии,
всякий издевается надо мною.
Ибо лишь только начну говорить я, —
кричу о насилии, вопию о разорении,
потому что слово Господне обратилось в поношение мне
и в повседневное посмеяние.
И подумал я: не буду я напоминать о Нем
и не буду более говорить во имя Его;
но было в сердце моем, как бы горящий огонь,
заклоченный в костях моих,
и я истомился, удерживая его,
и — не мог »... ²¹

Нет надобности приводить дальнейшие примеры. Сквозь бесконечное разнообразие тех человеческих орудий, которыми оно овладевает и пользуется, божественное Слово в Израиле предстает с удивительно неизменными и очень четкими чертами.

Прежде всего, касается ли дело Амоса, Исаии, Иеремии или кого угодно другого, это Слово всегда относится ко всему народу в целом и к его истории, чтобы вызывать ее, давать ей направление и форму. В этом заметна, без сомнения, некоторая близость к примитивным оракулам. Эти последние, кстати, также встречаются в Израиле, в виде обращений за указаниями к ефоду или к Уриму и Туммиму.²² У нас нет ясных данных о том, как именно поступали в этих случаях; но по всей вероятности, тут было немало аналогий с истолкованием шелеста додонских дубов или римских гаруспиций, или с метанием жребия, широко применявшимся в ханаанских святилищах. Однако, различия гораздо более значительны.

Прежде всего, у великих израильских пророков мы замечаем, что не человек берет на себя почин обращаться за указаниями к Ягве. Поэтому человек и не исторгнет у Него такого ответа, который более или менее подсказан или подделан посредством человеческого истолкования. Напротив, как мы только что видели, Ягве Сам выступает по собственному почину. И Он это делает наперекор намерениям, предвидениям и естественным человеческим влечениям, будь то всего коллектива или самого пророка лично. Эта яркость и решительность божественного почина подтверждается, на протяжении всей традиции пророчества, непрерывным развитием единого замысла. В нем выступает единство определенной божественной Личности. По мере того, как накапливается Её откровение, эта Личность представляется все более единой и независимой. Есть нечто поразительное в этом непрерывном развертывании одного и того же откровения, которое, переходя от пророка к пророку, опровергает все собственные взгляды Израиля и даже влечения самих избранных израильтян, как бы то ни было служащих посредниками для его передачи.

От Амоса с его откровением абсолютного требования правды мы переходим к Осии, познающему бесконечное милосердие. Исаия вновь подчеркивает тождественность истинного культа Ягве и праведной жизни. Но это не только не ослабляет у него ни в какой мере ощущение личности и святости Ягве, Которого нельзя смешивать ни с чем сотворенным, как и подобающее Ему поклонение нельзя смешивать ни с каким земным служением: Исаия, напротив, без конца прославляет именно эти священные ценности. Иеремия становится свидетелем разрушения оскверненного Храма и рассеяния ставшего неверным народа — в тот самый момент, когда этот народ-богоносец, более чем когда-либо, чувствовал себя уверенным в своем союзе с Божеством. Оплакивая разрушение святилища и опустошение города, он хронологически лишь не намного предшествует Иезекиилю. И вот уже этот последний видит Присутствие, сопровождающее изгнанников и пленников и готовящееся возвратиться в Храм и в Город, которые тем предстоит восстановить.²³ Так божественное Слово, без усталости и непрестанно, опровергает слишком человеческие представления, которые могли бы быть составлены о нем людьми по их естественной склонности. При каждом случае, с присущей ему безусловной независимостью, оно вновь и вновь утверждает свою трансцендентную непрерывность:

« Мои мысли — не ваши мысли,
ни ваши пути — пути Мои.
Но как небо выше земли,
так пути Мои выше путей ваших
и мысли Мои выше мыслей ваших ».²⁴



Единство цели у Слова Божия, подчиняющего Себе пророков, но и превосходящего их, выражено ими самими через понятие Завета (союза). Единство же божественной Личности, раскрывающееся в непрерывности этого замысла, удостоверяется божественным Именем. Посмотрим же, о какого рода завете идет речь. Тогда мы начнем понимать и то Имя, которое тут произносится.

Как мы уже говорили, завет (или буквально — « союз ») это то понятие, которое, пожалуй, больше всех иных присуще всем формам семитской религиозности.²⁵ Но тот завет, который Ягве Своим Словом заключил со Своим народом, совершенно невозможно спутать с теми, которые устанавливал тот или другой ханаанский « Господь Завета » — « Ваал-Вериф ». Ни о чем другом великие пророки не высказываются так единогласно, как именно об этом. « Союзы » этих различных ваалов с их народами представляли собою своего рода магические договоры. Основанные на принципе « ты мне, а я тебе », они обеспечивали человеку, или народу, материальные услуги со стороны божества (обильные урожаи, плодovitый скот, победу над врагами) и в этом был весь их интерес. Это была автоматическая награда за тщательное соблюдение определенных обрядов. Оттого и бог становился собственностью народа, в такой же мере, в какой народ становился его собственностью, и даже больше того. У самого Израиля всегда оставалась склонность понимать в этом же смысле его собственное положение, выражавшееся его званием « народа Божия ». Но именно против этого и восставали беспрестанно пророки, движимые требованиями божественного Слова, для них самих стеснительными, а потом и мучительными в высшей степени.

Амос говорит народу, что Завет вовсе не составляет для него преимущества, на котором можно успокоиться, вовсе не дает ему уверенности в покровительстве, приобретаемом по сходной цене, а ставит ему самому совершенно исключительные требования.

« Только вас признал Я
из всех племен земли,
потому и взыщу с вас
за все беззакония ваши ». ²⁶

Ему вторит Иеремия :

« Не надейтесь на обманчивые слова :
« Здесь храм Господень,
храм Господень, храм Господень »...
Пойдите же на место Мое в Силом,
где Я прежде назначил пребывать Имени Моему,
и посмотрите, что сделал Я с ним
за нечестие народа Моего, Израиля ». ²⁷

Завет, составляющий предмет и, можно сказать, постоянную заботу Слова Ягве, ничуть не связывает Бога на подобие как бы магических договоров : он, напротив, выявляет абсолютную свободу Божества в действии высшего милосердия. Завет представляет собою прежде всего обетование и тем самым он — милость из милостей. Но обетование связано с требованиями, носящими нераздельно нравственный и религиозный характер, в полном противоречии с прирожденным материализмом семитов, который притом выражен у израильского народа, казалось бы, еще сильнее, чем у всех его сородичей.

Действительно, первейшее утверждение Слова заключается в том, что Ягве — не то, что другие боги, нуждающиеся в питании дымом от жертвоприношений и поддерживающие свои силы периодически проливаемой кровью. Поэтому те боги оказываются перед человеком в положении просителей, они приходят в растерянность когда о них забывают, и они готовы обещать что угодно, лишь бы жертвоприношения совершались в установленном порядке без неприятных перебоев. Совсем не то с Ягве. Так, псалом 49, представляющий собою прямой отклик Осии или Исаии, говорит :

« Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе ;
ибо Моя вселенная и все, что наполняет её.
Ем ли Я мясо волов,
и пью ли кровь козлов ? » ²⁸

При этих условиях, понятно, что то представление о Завете, до которого возвышается, например, Иеремия, выражается в словах, уже совершенно преображающих первоначальный взгляд на него :

« Вот наступают дни, говорит Господь,
когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды
новый завет, —
не такой завет, какой Я заключил с отцами их
в тот день, когда взял их за руку,
чтобы вывести их из земли Египетской ;
тот завет Мой они нарушили,
хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь.
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.
И уже не будут учить друг друга,
брат — брата
и говорить : « познайте Господа »,
ибо все сами будут знать Меня,
от малого до большого, — говорит Господь, —
потому что я прощу беззакония их
и грехов их уже не вспомню более ». ²⁹

Отметим тут же, как этот текст, хотя и решительно обра-

ценный к будущему, создателем которого будет Бог, вместе с тем содержит и видение прошлого, не менее существенное для сознания великих пророков с VIII по VI век. Этим видением непосредственно обусловлено то представление, которое они составляют себе о Слове, раздающемся внутри их самих.

Все те, кого мы назвали до сих пор, были, очевидным образом, уверены в том, что их посещает божественное Слово. Все же было бы совершенно ошибочным видеть в них представителей какого-то религиозного индивидуализма. Этим тайновидцам ни в малейшей степени не свойственна мысль, ни в высказанной форме, ни в скрытой, будто Откровение началось бы с них. Как Слово звучало в их устах не для них самих, а для их народа, так и отличает оно не столько их самих среди их народа, сколько весь этот народ среди других. Вся его история представляется им зависящей от Слова Ягве, которое ставит ей определенные требования, а в особенности движет ею посредством своих обетований.

Нужно отметить, что история происхождения еврейского народа — священная история — дошла до нас только в том освещении, которое дано его собственным опытом. Тем не менее, со стороны историков XIX века было ошибкой сводить древние библейские повествования к одному только творчеству пророков, и современные историки все более остерегаются этой ошибки. Если и верно, что на этой истории отпечатались некоторые их индивидуальные черты, так отчетливо очерченные, то все же следует помнить прежде всего, что сами они не были началом какой-то абсолютной новизны. Как раз обратное верно: их самих создало медленное и постепенное проростание. Его предварительные фазы они может быть действительно осветили теми понятиями, которые стали им ясны лишь под конец. Но если это и позволило подчеркнуть те или иные подробности, то все же очень сомнительно, чтоб и сами эти подробности могли создаваться при этом. Сверх того, сейчас это нам и не важно. Тут нас занимает вопрос не о том, чем были предки Израиля, а о том, какими они остались в памяти и в духовности их приемников.

*

**

Мы только что видели у Иеремии упоминание о Моисее. Мы могли сразу заметить, как бы само собой разумеющееся, отождествление этой исторической личности с наличием Завета. Если мы хотим уловить в израильском сознании происхождение Завета, то нужно пойти еще дальше вглубь веков. В истории Авраама, отца еврейского народа, нам открывается в одно и то же время, насколько тесна уже отмеченная нами связь между Заветом и ничем не вынужденным Божиим обетованием, и каким образом это обетование составляет основную сущность и даже все содержание Слова.

Происхождение Завета и происхождение народа сливаются, потому что еврейского народа, по собственному его свидетельству, не существует помимо Завета. Действительно, существование народа, который должен был родиться в лице Исаака, составляет содержание того обетования, которое сначала дается Аврааму, в такой же мере, как и Завет, предназначенный этому народу. Бог говорит патриарху:

«Вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов... И поставлю завет Мой между Мною и тобою, и потомками твоими после тебя... И дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом».³⁰

В глазах народа Авраам остался первым, кто услышал божественное Слово, и первым, кто уверовал в его обетование. «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность»³¹. Нет надобности подчеркивать, какое будущее открывалось этим суждением.

Итак, образ Авраама олицетворяет сочетание трех данных: Слова, Завета, Обетования. Тем самым, он увековечивает в памяти то самое, что составляет глубинное определение народа Божия: это не только народ, к которому обращено Слово — Обетование Завета: это также народ, который сам создан этим Словом. Нет ничего отчетливее той настойчивости, с которой эта мысль проводится во всем повествовании, касающемся Авраама: Слово Божие, и только оно, дало Аврааму потомство.

В тот самый момент, когда он повергается ниц перед божественным явлением, Авраам все же не может удержаться от смеха над обетованием, которое ему дается о том, что на старости лет у него будет сын³². За завесой палатки, Сарра тоже смеется, когда три ангела повторяют это невероятное обещание³³. Тем не менее, оно исполнится. И точно этого еще недостаточно, Исаака, когда он уже появится на свет, придется приносить в жертву. Кажется, что цель всего этого — установить зависимость его существования только и исключительно от обетования Божия, так, чтобы само это существование было вверено, со слепой верою, Слову Божию³⁴.

Эта последняя черта уже показывает, сколько требовательности содержится в обетовании по отношению к тем, кого оно касается. Но эту сторону дела можно было обнаружить уже и в самых первых словах повествования об Аврааме. Можно сказать, что божественное Слово врывается в историю Израиля, даже более того: создает эту историю таким требованием, которым само обетование обволакивается со всех сторон. Требование сначала появляется даже без непосредственного вознаграждения. Тут и происходит первичный призыв к вере.

«И сказал Господь (Ягве) Авраму: «пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я

укажу тебе. И Я произведу из тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение. Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные». И пошел Аврам, как сказал ему Господь». ³⁵

**

Наряду с Авраамом, Моисей занимает совершенно особое место в пророческом видении истории Израиля, во-первых оттого, что с ним обращенные к народу требования божественного Слова окончательно уточнились в Законе. В то же время, обетование получило свое первое осуществление освобождением еврейского народа и предначертанным ему движением, в результате которого ему предстояло утвердиться в Ханаане. Немного ниже мы вернемся к этому новому уточнению, которое было дано божественному Слову посредством его отождествления с Моисеевым Законом. Но сначала следует еще подчеркнуть совсем другой элемент в том откровении Слова, которое получил Моисей. Именно тут неповторимая исключительность водителя и отца народа, проявляется с величайшей выпуклостью. Мы имеем в виду откровение Имени Божия.

Еще раз — откровение Слова в Израиле имеет две стороны, одинаково существенных. Одна из них представляется откровением относящегося к народу промыслительного замысла, обетования, которым творится его история и содержание которого сосредоточивается на понятии Завета. Другая сторона это — откровение Самого Бога, Его личности, если позволительно так выразиться, или, как говорили семиты, — Его Имени. Память об Аврааме остается связанной с откровением Слова как обетования. Но память о Моисее, в том взгляде, который существовал у Израиля на его собственную историю, в своем самом глубоком значении обусловлена данным ему от Слова откровением имени Ягве. В Моисее, даже вдохновенный законодатель отступает на второй план перед пророком по преимуществу, которому было сказано божественное Имя. Его качество законодателя и его дело как такового невозможно понять, если сначала не уяснить себе эту другую сторону.

Без сомнения, Моисей — этот тот, кто был на Синае-Хориве. Но Хорив это — не в первую очередь то место, где были даны скрижали Завета. В первую очередь, Хорив это — то место, где Ягве открылся в пылающей купине. И только этим объясняется то.

Когда Моисей, на горе Божией, слышит голос «из среды тернового куста», возлагающий на него тяжелое призвание перед сынами Израилевыми и перед Фараоном, «Моисей сказал Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». А они меня спросят:

«как Ему имя?» Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам».

При переходе из первого лица в третье, «Я Есмь» дает имя Ягве, «Он есть», и это и останется навсегда в Израиле собственным именем Божиим. Это Имя в дальнейшем окружается таким почитанием, что его даже не смеют уже произносить. При громком чтении текстов его заменяют наименованием Адонаи — «Господь», которое в переводе Семидесяти передается греческим словом «Кириос», по-латыни — «Доминус», а по-славянски именно — «Господь».

Иными словами, Бог, говорящий к Израилю и становящийся его Богом, отныне не будет ему неизвестным. Впредь его уже не будут обозначать нарицательным множественным числом «Элогим», чему в наших языках соответствует отвлеченный термин, прилагаемый к лицу, точно не известному. Отныне это — Бог лично известный, под его собственным именем Ягве ³⁷.

Значение, важность этого эпизода нельзя понять до тех пор, пока мы хотя бы отчасти не представим себе той силы, которую Имя имело для древних, а для семитов в особенности. Назвать какое-либо существо (как это сделал Адам по отношению ко всем другим тварям) значит овладеть им. Действительно, сама внутренняя природа существа отдается через Имя. Отсюда — магическая сила Имени: кто им владеет, обладает в некотором роде и самой личностью того, кого он умеет назвать ³⁸.

Разумеется, в занимающем нас повествовании нет следов магии: напротив, все сводится к милости, совершенно свободной, Всевышнего Бога. Однако, тот факт, что Он открыл Свое Имя, показывает совершенное бескорыстие Его милости. Для Ягве, открыть Свое Имя Израилю значит дать Себя ему из любви. Это — неслыханный дар, который в дальнейшем дает основание применять брачные образы, впервые появившиеся, кажется, у Осии. Назвать народу Свое имя — это самое великое, что Бог может сделать для своего народа, чтобы сделать его Своим и чтобы Самому быть его Богом. Это равносильно тому, чтобы открыть ему Свою потаенную жизнь, то, что мы назвали бы личностью. И такое раскрытие Себя Самого означает в некотором смысле самоотдачу. При таком освещении, «союз» Бога с Израилем оказывается настолько тесным и настолько глубоким, что никакому иному описанию он и не поддается.

**

Повторим: в этой связи, и только в ней, Закон, данный на той же самой горе Божией, на которой уже было открыто

Имя, приобретает свое подлинное значение. Для благочестивых израильтян, Закон не составляет и никогда не составит того внешнего юридического бремени, которое поражает воображение тех, кто смотрит на него, именно, извне. Склонность смотреть извне — не есть ли это, действительно, то самое, в чем Христос упрекал фарисеев? Но для тех, кто воспринимает его в таинственной светотени Синая-Хорива, Закон означает общение с Ягве, путем усвоения Его собственных мыслей, того, чем Он является в Самом Себе и что Он открыл одному только Израилю³⁹. «Святые будьте, ибо свят Я, Господь Бог ваш», — это изречение книги Левит выражает все глубинное содержание Закона⁴⁰. Тут мы видим, в чем должно заключаться, для израильтян, постоянное помышление о Законе Божиим. Речь идет вовсе не о рабском «юридизме», но о внутренней готовности, проявляющейся даже в самых прозаических подробностях каждодневной жизни, о послушной внимательности, о решительном «Да» в ответ на божественное Слово; таковы плоды опыта пророков, а жизнь Авраама остается тут образцом. Таким образом, и без всякого парадокса, «жизнь верою» и «исполнение Закона» могут составить одну единую программу жизни, как отлично понял ставший христианином иудей, написавший послание Иакова⁴¹.

С другой стороны, определяющееся вокруг Моисея отождествление Слова и Закона подготавливает еще другое и в высшей степени важное расширение понятия Слова Божия у Израиля. Действительно, Слово тем самым окончательно перестает совпадать с исключительным опытом немногих людей, наделенных особым даром. Отождествление Слова с определенным текстом, установление знака равенства между ним и Законом приводит к возможности считать, что написанный текст пророческих откровений остается «Словом Божиим» для всякого, кто читает его с верой⁴². Затем, под влиянием составителей Второзакония, собравших и использовавших наследие великой проповеди пророков, совершается еще один шаг. Окончательная запись древних израильских повествований отныне признается как Слово Божие. Наконец, самое позднее при возвращении евреев из вавилонского плена и из рассеяния, та же мысль применяется уже ко всей совокупности библейских книг, принявших более или менее тот вид, который мы знаем сегодня.

Поддавшись неосознанному антисемитизму, побуждавшему их всюду преуменьшать ценности синагогального юдаизма, некоторые историки XIX века были склонны видеть в этом развитии всего только законснение божественного Слова. Такой взгляд совершенно произволен. Такие тексты как 18-й и в особенности 118-й псалом никак не позволяют согласиться с подобным суждением. Вращаясь вокруг Закона, эти великие и цельные поэтические тексты пронизаны самым живым вос-

приятием божественного Слова. Тот, кто с такою верой размышляет о Законе, слышит само это Слово с такой же непосредственной ясностью, как пророки, может быть даже тем же внутренним путем, как они. И что такое Закон, в этих последних текстах, если не вся совокупность того, что мы теперь называем Библией? Постепенное внедрение в человека, применение Слова лично к каждому из людей, составляющих народ, — то, что мы непосредственно видим у одного из последних пророков, Иеремии, — становится таким образом общим явлением. Отныне это — возможность, открытая всем: возможность близости с Божеством, в беседе между Словом и верой и в той, преисполненной веры, молитве, замечательнейшие образчики которой даются Псалмами.

Бесспорно, то, что мы называем юридизмом — иссушение вдохновения мертвым буквеведством — остается возможной опасностью при передаче Слова посредством Писания. Но не следует забывать, что эта опасность представляет собою как бы оборотную сторону такого приобретения, которое невозможно переоценить, а именно: всеобщего ознакомления с тем опытом веры, который был осуществлен пророками, и распространения «правды» Авраама на всех его потомков. Кроме того, следует помнить, что в то самое время, когда происходит эта письменная передача Слова, первоначальное понятие о нем с изумительной силой раскрывается в области мысли. Это и сказывается в дальнейшем как сильнейшее противоядие возможному закоснению, как лучшая гарантия против всякой угрозы внутреннего иссякания.

*
**

Действительно, тогда же с новою четкостью утверждается та мысль, что божественное Слово обладает творческой силой. Оно не ограничивается одними обещаниями. Оно и осуществляет их благодаря своему собственному качеству. Оно не только ставит требования, но и делает нечто гораздо большее. Как немного позже скажет апостол, оно «производит хотение и действие».

Отметим, что эта мысль, хотя и не совсем еще выявленная, присутствовала уже в проповеди первых великих пророков. В сущности, с ней совпадает их представление о суверенитете и всемогуществе Бога. Ибо это понятие овладело их сознанием именно через тот опыт Слова, который у них был. Слово взяло их и сделало их новыми людьми. Амос, Исаия, Иеремия пережили это в различных формах, но все их свидетельства в этом отношении подтверждают и дополняют друг друга. То же самое нам говорят об Аврааме и о Моисее.

Но и того больше: даже еще и в устах пророков, т.е. людей, передающих его человеческими словами, божественное

Слово сохраняет сверхъестественную действенную силу. Когда они предсказывают то, что должно произойти, они это делают не оттого только, что они об этом предупреждены. Есть немало случаев, где мы чувствуем с полной несомненностью, и у пророка, и у его слушателей, уверенность в том, что, напротив, предсказанное произойдет оттого, что он это сказал. Как ни странным кажется нам это обстоятельство, его надо понимать в буквальном смысле. То или другое случится в силу благословения или проклятия, которые Бог изрекает устами пророка. Положительной причиной будет само произнесенное Слово. Потому-то израильские вожди и прилагают столько стараний, чтобы получать благоприятные пророчества и устранять другие. В преследовании, жертвою которого становится Иеремия, есть нечто совсем иное, чем простая боязнь пораженчества. Наличие того же убеждения позволяет нам понять те загадочные символические действия, которые у пророков не раз сопровождают их предсказания. Иеремия, например, разбивает сосуд у ворот Иерусалима⁴³. Иезекииль изображает осаду города и ее катастрофический исход⁴⁴. Невольно вспоминаются обряды симпатической магии, которая хорошо была известна семитам и применялась ими безудержно. Все же тут происходит нечто обратное: человек действует не сам от себя чтобы принудить космические силы; тут, напротив, он принуждается Богом выразить Его волю, вопреки намерениям народа и желаниям самого пророка. Но не приходится сомневаться в том, что такое выражение, словом или жестом, оказывается действенным само по себе, немного на подобие того, как таинство бывает действительно самым фактом его совершения⁴⁵.

В более общем смысле, пророки в конце концов доходят до представления о том, что Богу достаточно сказать, чтобы сказанное осуществилось. Во второй части книги пророка Исаии содержатся следующие совсем не двусмысленные выражения:

«Послушай Меня, Иаков
и Израиль, призванный Мной:
Я тот же, Я первый
и Я последний.
Моя рука основала землю,
и Моя десница распростерла небеса;
призову их
и они предстанут вместе». ⁴⁶

148-й псалом говорит в еще более определенных выражениях:

«Да хвалят (все дела Его) имя Господа,
ибо Он повелел, и сотворились,
Он изрек, и все было сделано». ⁴⁷

Еще сильнее в 32-м псалме:

«Он сказал — и сделалось;
Он повелел — и явилось». ⁴⁸

Наконец, повествование книги Бытия, которое критиками приписывается священнической школе, противопоставляет вавилонским космогониям, где боги и миры с трудом возникают из хаоса, шестидневное творение, при котором Бог все создает одним Своим Словом.

Но нельзя забывать, что в израильском сознании обращение к прошлому всегда освещается обетованием будущего. Первоначальное творение Словом составляет только основу и как бы набросок нового и вечного творения. Как вначале Слово создало мир и человека в правде, так в конце извратившиеся мир и человек будут Словом же воссозданы для восстановленной и отныне нерушимой правды. Для этого божественное Слово вновь вступает в историю, исходной точкой которой явилось грехопадение. Действительно, до этих прозрений возвышается, например у Иезекииля, выдвинутая Иеремией идея нового и окончательного Завета.

«И заключу с ними завет мира,
завет вечный будет с ними.
И устрою их и размножу их
и поставлю среди них святилище Мое навеки.
И будет у них жилище Мое,
и буду им Богом,
а они будут Моим народом» ⁴⁹

— говорит пророк. Но как же понимает он осуществление этого обетования? Как воскрешение иссохших костей, осуществляемое Духом Божиим, то есть, по ясному смыслу этого поразительного текста, одним доносящимся до них дуновением самого Слова Божия⁵⁰. Новое творение, или — что то же — воскресение, ожидаемое в неразрывной связи с ожиданием нового и вечного завета, оказывается в конечном итоге созданием в человеке нового сердца, не каменного, а живого, в котором Закон будет присутствовать, но уже как дуновение самой, продиктовавшей его, божественной жизни⁵¹.

*

**

Дойдя до этих вершин Откровения божественного Слова в Израиле, мы уже не можем находить ничего удивительного в тех последних чертах, которые это Слово начинает тогда принимать. Имеем в виду тот факт, что оно словно готовится воспринять особое существование и личный образ при Боге, Имя Которого оно открыло.

Глава 55-ая Исаии уже содержит следующие удивительные утверждения:

«Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается,
но наполняет землю и делает ее способною раждать и произращать,
чтоб она давала семя тому, кто сеет,
и хлеб тому, кто ест:

так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его». 52

То же и в Псалмах :

«Послал слово Свое, и исцелил их». 53

— говорит 106-й псалом. А 147-й добавляет :

«Бросает град Свой кусками ;
перед морозом Его кто устоит ?
Пошлет слово Свое, и все растает». 54

Только ли это — образный способ выражения ? В этом можно усомниться, когда мы видим, как Притчи и книги Премудрости Иисуса сына Сирахова и Премудрости Соломоновой явно отождествляют Премудрость с творческим Словом книги Бытия, тем самым еще более выявляя этот его характер⁵⁵. Выражения, к которым приходят эти книги, бесспорно превосходят уже первую главу Послания к Евреям и пролог четвертого Евангелия. За пределами Священного Писания, мы встречаем Слово также в Таргумах⁵⁶, под арамейским названием Мемра. Эта Мемра, которой раввины отводят столько места, означает, повидимому, предпоследний этап откровения. После этого, остается сделать последний и решительный шаг, открыть Слово как личность в полном значении, воплощенную в человечестве Иисуса Христа ; и это будет Новый Завет.

Правда, в этом вопросе большинство современных критиков словно еще околдованы тенденцией преуменьшать творческие силы синагогального иудаизма. Поэтому они и отказываются, более или менее полностью, видеть в Мемре раввинов больше, чем простой перифраз, и считают, что она служит простой заменой для священной тетраграммы имени Ягве, с целью очистить Библию от встречающегося в ней антропоморфизма и отодвинуть Бога в область чистой трансценденности. Эту точку зрения защищает, например, Г. Киттель в своем *Wörterbuch* (в статье *Λόγος*).

Но Миддлтон, например, слишком ясно установил словесные параллелизмы между этими раввиническими формулами и терминологией Нового Завета, чтоб можно было согласиться с подобными чрезмерно узкими толкованиями⁵⁷.

С другой стороны, о. Лев Жилле, в своей книге *Communion in the Messiah*⁵⁸ совершенно верно подчеркнул важность и правильность одного замечания, в свое время уже сделанного противником Маймонида, Нахманидом. Оно, действительно, совершенно опровергает доводы наших критиков. Нас хотят убедить в том, что Мемра — только словесное ухищрение, которое должно было отстранить от Ягве библейские антропо-

морфизмы. Но тогда почему она не раз появляется в Таргумах в таких местах, где нет надобности устранять какой бы то ни было антропоморфизм, тогда как в них сохраняются, в других местах, выражения, кажущиеся так же мало согласованными с божественной трансценденностью, как и те, для обезвреживания которых служил будто бы этот прием ?

Если принять во внимание эти два замечания, которыми слишком часто пренебрегают некоторые новейшие труды, то представляется невозможным видеть в Мемре одно только косвенное утверждение трансценденности Божества. Она в не меньшей степени содержит, парадоксально с ним сопряженное, утверждение Им имманентности Божества. Благодаря этому, тот же Бог, Который не обитает ни в каком доме построенном человеческими руками, Бог, Которого, не могут вместить небеса ни даже небеса небес, тем не менее входит в общение со Своим народом, становясь этому народу таким близким, как ни один другой бог никогда не был близок своему. Иначе, как понять Таргум Песни Песней, где сказано, что Слово ходит от Бога к Израилю и обратно⁵⁹, что оно ходатайствует за Израиль перед Богом⁶⁰, или Таргум Второзакония, который даже обращается к Слово со следующей мольбой :

«Услышь, о Мемра Божия, голос молитвы Иуды»⁶¹ ?

Значит, когда в Таргуме Исхода Бог говорит : «Я повелю Моей Мемре пребывать в Израиле»⁶², когда Таргумы Чисел⁶³, Второзакония⁶⁴, Исаяи⁶⁵, Иеремии⁶⁶, Осии⁶⁷ согласно описывают ее присутствующей в Израиле и совершающей для него все чудеса Священной истории, представляется необходимым понимать все это в таком смысле, который уже очень близок к христианскому. На деле, по мере того, как происходит Откровение Слова Израилю, все более проявляется напряжение между абсолютной трансценденностью Бога, под одним углом зрения, и Его близостью, Его присутствием у Своего народа, под другим. Оба эти понятия, сколь ни могут они показаться противоречивыми, не чередуются одно с другим и не вредят одно другому, а развиваются параллельно. Один из лучших современных англиканских исследователей Библии, Фитиан-Адамс, обнаружил тут ту самую точку, к которой примыкает христианское верование в три Лица Божества и в воплощение Одного из Них⁶⁸.

*
**

Действительно, когда мы доходим наконец до того, что христиане называют «Новым Заветом» — пользуясь выражением Иеремии, которое уже было подхвачено Иезекиилем⁶⁹ — то что мы видим ? Отныне, Слово, Логос в особом смысле

означает Евангелие, т.е. « благою весть », извещение о Христе, охватывающее Его учение и Его деяния⁷⁰. Апостольское призвание, в « Деяниях Апостолов », определяется безразлично как « служение Слову » или « свидетельство о Христе »⁷¹. Именно в этом уточненном смысле, о Слове, которое апостолы несут миру, говорится, что оно — Слово спасения⁷², Слово благодати⁷³, Слово о кресте⁷⁴, Слово примирения⁷⁵, Слово истины⁷⁶, Слово жизни или Слово живое⁷⁷. Это Слово, которое имеет Христа и своим источником и своим предметом, сливается с понятиями нового завета, нового закона, новой твари⁷⁸, оно не только осуществляет их, но и несет их в себе, *ἐν αὐτῷ*, по излюбленному выражению ап. Павла. Доводя до конца это многовековое развитие и вместе с тем объединяя в едином интуитивном познании всю новизну Евангелия, святой апостол Иоанн применяет выражение « Логос » к самой личности Иисуса Христа и тем самым относит к ней всю полноту этих сокровищ. И верховная трансцендентность Бога говорящего к людям, и изумительное снисхождение Его Слова одновременно достигают, никакому предвидению не поддававшейся, высшей точки — в историческом Откровении Слова, Которое в начале было у Бога, в конце же времен, а именно теперь, стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины, в лице Иисуса Назарянина. О Том, Кто может сказать : « Прежде чем был Авраам, Я есмь »⁷⁹, святой Иоанн говорит : « О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни (...) возвещаем вам »⁸⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Трактат 27 на Иоанна, Лат. Патр., т. 35, 1618
- 2 Приведенное здесь впечатление было нам высказано, приблизительно в этих самых выражениях, Даниэль-Ропсом как личное его свидетельство. Те, кто не имел счастья видеть Дельфы, могут составить себе некоторое представление о них по великолепному изданию Французской Школы в Афинах : Delphes, Париж, 1943.
- 3 Основные сведения о дельфийской религии можно найти в посвященном Греции и Риму томе « Histoire générale des Religions » под общей редакцией M. Gorce и R. Mortier, в статье A. J. Festugière : « Un Lieu - saint panhellénique : Delphes », стр. 106-118 (Париж, 1944).
- 4 Фукидид, книга 2, 35 и д. Комментарий к этому см. Werner Jaeger : Paideia, T. I, стр. 408 слл. (Оксфорд, 1946).
- 5 Об этом периоде эллинизма, современном возникновению христианства, см. A. J. Festugière : « La Révélation d'Hermès Trimégeste », т. I, « L'Astrologie et les sciences occultes », стр. 19 и д. (Париж, 1944).
- 6 Ср. A. J. Festugière : « Mystères culturels et mystères littéraires » в « L'Ideal religieux des Grecs et l'Évangile » (Париж, 1932), стр. 116 и д.
- 7 Его роман « Метаморфозы » появился во французском переводе несколько лет тому назад в издательстве « Belles - Lettres ». Комментарий, восстанавливающий, по видимому, довольно хорошо ту атмосферу, в которой размышляли об этом произведении его первые читатели, можно найти у Walter Pater : « Marius the Epicurean », гл. V : « The golden Book ».
- 8 Ср. Платон « Хармид » 173.
- 9 Ср. трагедию Еврипида « Вакханки ».
- 10 Ср. Franz Cumont : « Les religions orientales dans le paganisme romain » (4-е изд., Париж, 1929), стр. 296 и д.
- 11 2-ая Эннеада, IX.
- 12 Ион, 533 и дальше.
- 13 О возникновении еврейского профетизма ср. Adolphe Lods : « Israël des origines au milieu du VIII^e siècle » (Париж, 1932), стр. 513 и д.
- 14 Для общего обзора великих пророков VIII-VII веков, см. Adolphe Lods, « Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme » (Париж, 1935), стр. 55 и д.
- 15 См. там же, стр. 88 и д.
- 16 Ам. 7.15-16
- 17 Ис. 6. Ср. Adolphe Lods, « Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme », стр. 112 и д.
- 18 Ср. там же, стр. 150 и д., 190 и д.
- 19 Ис. 6.8
- 20 Иер. 1.6-9
- 21 Иер. 20.7-9
- 22 Ср. Adolphe Lods : « Israël des origines au milieu du VIII^e siècle », стр. 498-500.
- 23 Ср. ниже, гл. V, стр. 88 слл.
- 24 Ис. 55.8-9
- 25 Ср. W. Robertson Smith : « Religion of the Semites » (Лондон, 2-е изд., 1894) стр. 270-285, или Johannes Pedersen : « Israël, its Life and Culture » (Лондон, 1926), стр. 263-310.
- 26 Ам. 3.2
- 27 Иер. 7.4-12
- 28 Пс. 49.12-13. Ссылки на Псалмы даны в русском переводе этого труда, согласно греческому переводу 70-ти, а также славянскому и русскому Синодальному переводу Библии. В древнееврейской Библии нумерация иная.
- 29 Иер. 31.31-34
- 30 Быт. 17.4-8
- 31 Быт. 15.6 ; ср. Рим. 4.3 ; Гал. 3.6
- 33 Быт. 18.12
- 34 Быт. 22

- 35 Быт. 12.1-4
 36 Исх. 3.13-14
 37 Относительно трудов и дискуссий по вопросу происхождения и значения имени Божия в Израиле, см. Adolphe Lods : « Israël des origines au milieu du VIII^e siècle », стр. 370 и д.
 38 Ср. S.R. Driver : « Deuteronomy » (в « International Critical Commentary »), 2-е изд., 1902, стр. 141.
 39 Это обстоятельство, обычно не замечавшееся слишком поспешной христианской апологетикой, очень удачно отмечено и изложено в отличной работе L. Gillet : « Communion in the Messiah » (Лондон, 1942), стр. 60-61.
 40 Лев. 19.2 ; ср. также 11.44 и 20.7
 41 Гл. 1.19 по гл. 2.26
 42 Повидимому, такое понимание уже достигнуто в таких текстах как Ис. 2.3 или Иер. 2.31
 43 Иер. 19
 44 Иез. 5.1-3
 45 Ср. Adolphe Lods : « Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme », стр. 58-59.
 46 Ис. 48.12-13
 47 Стих 5 (второй член этого параллелизма дан только в некоторых вариантах).
 48 Стих 9
 49 Иез. 37.26
 50 Иез. 37.4-10
 51 Иез. 36.26-27
 52 Ис. 55.10-11
 53 Пс. 106.20
 54 Пс. 147.6
 55 Притч. 8.22 слл ; Сир. 24 ; Прем. 7.25-29 (ср. Евр. 1.3).
 56 Таргумы представляют собою пересказы по-арамейски библейских текстов и применялись в качестве литургических пояснений при богослужениях в синагогах.
 57 Middleton : « Logos and Shekinah in the Fourth Gospel », в « The Jewish Quarterly », 1938, стр. 101-134.
 58 Лондон, 1942, стр. 79.
 59 Таргум Песн. Песн. 1.3
 60 Там же, 6.3
 61 Таргум Втор. 23.7
 62 Таргум Исх. 25.22
 63 Таргум Числ. 23.21
 64 Таргум Втор. 1.30
 65 Таргум Ис. 53.14
 66 Таргум Иер. 30.1
 67 Таргум Ос. 9.10
 68 Ср. Phytian - Adams : « The People and the Presence » (Оксфорд, 1942),
 69 Иер. 31. Ср. Иез 37.26 : « новый завет » или « новый союз » ; по-гречески слово одно и то же : *διαθήκη*
 70 См. такие тексты как Деян. 15.7 ; Еф. 1.13 ; Кол. 1.5
 71 Ср. Деян. 6.4 и параллельно Лк. 1.2 и Деян. 18.5
 72 Деян. 13.26
 73 Деян. 14.3, 20.32
 74 1 Кор. 1.18
 75 2 Кор. 5.19
 76 2 Кор. 6.7 ; Еф. 1.13 ; Кол. 1.5 ; 2 Тим. 2.15 ; Иак. 1.18
 77 Флп. 2.16 ; Евр. 4.12 ; 1 Петр. 1.23
 78 Лк. 22.20 ; Ин. 13.34 ; 2 Кор. 5.17. — Относительно всех этих текстов см. уже цитированную статью Киттеля « Логос » в « Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament ».
 79 Ин. 8.58 ; ср. комментированный выше Исх. 3
 80 Начало 1-го Послания святого апостола Иоанна.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ВМЕШАТЕЛЬСТВО БОЖИЕ В ИСТОРИЮ

Исход, Народ Божий, Святой Град, День Ягве

Бог, Который говорит, есть в такой же мере и нераздельно Бог, Который действует. Действительно, как мы уже видели, Его Слово по существу своему есть творческое Слово. Таким образом, обетование Завета, составляющее основное содержание Слова Божия к Израилю, осуществляется путем Божия вмешательства во всемирную историю. Этим вмешательством Бог настолько обязывает Себя, что даже открыв Своё Имя людям, Им призванным, Он этим не ограничивается : Он Сам станет человеком. Вершиной вмешательства Божия в историю будет то, что Его Слово, не только творческое, но живое, ипостасное, личное Слово станет плотью. Можно сказать, что весь Ветхий Завет устремлен к этому моменту. По выражению одного из Отцов Церкви, св. Ириней, через все « богоявления », которыми история Израиля полна, Слово Божие как бы призывало постепенно жить с детьми человеческими¹.

Вмешательство Божие в историю Израиля отнюдь не похоже на то, что языческие народы могли представить себе в этом роде. Этого и следует ожидать уже в виду того различия, которое существует между Словом Божиим и языческими оракулами. Действительно, религия пророков, и тогда, когда Бог говорит, и тогда, когда Он действует, отличается ни с чем несравнимым напряжением между трансцендентностью Бога и Его имманентностью.

Проникая в самую гущу человеческой истории, даже Сам становясь человеком и воспринимая всю тягость человеческого состояния за единственным исключением греха, Бог нисколько не унижает Своего достоинства. Все это нисколько не низ-

водит Его на уровень всего только сверхчеловека, возвеличивающего человеческие пороки наряду с достоинствами, как то было у богов греко-римской мифологии. Встретившись на своем пути со Христом, человечество поняло больше чем когда-либо, как бесконечно Бог возвышается над ним. При виде распятого Бога, человек постигает, какая неприступная святость отделяет его от Бога, так же, как Его неисследимая любовь приближает Бога к человеку.

С другой стороны, эти боги, нисходившие на уровень людей (от которых они, правду сказать, никогда и не отличались по-настоящему) оказывались неспособными дать истории какой бы то ни было творческий импульс, какое бы то ни было окончательное направление. Напротив, они сами, как любой человек, подчинялись ходу истории. Разве не был даже Зевс, отец богов, рабом безличного рока? Конечно, боги, как например во время Троянской войны, могли принимать сторону того или другого из борющихся лагерей. Этим они предопределяли исход борьбы. Но, помимо того, что они при этом исполняли всего только слепые веления рока, — каковы плоды их вмешательства? Создает ли оно нечто подлинно новое и окончательное в истории человечества? Получает ли от него эта история некий более высокий смысл? Дается ли ей при этом такое направление к цели, которая возвышала бы ее над нею самой? Отнюдь нет. Это и невозможно и немыслимо в том мире, который знаком греческому духу. Это — мир циклический. В нем история вращается по замкнутому кругу. Вернее даже, истории нет вовсе, потому что нет цели, нет завершения, к которому все было бы направлено. Напротив, все образует цепь не имеющую ни начала, ни конца².

Увлечшись на некоторое время, благодаря мистериальным религиям, восточными божествами, может ли эллинистический мир от них получить нечто новое в этом отношении? Если на это надеялись их случайные поклонники, то разочарование не заставило долго себя ждать. Эти божества были того же разряда, что и греческие. Сирийский Адонис, египетский Озирис, как и все ханаанские Ваалы, были всего только богами растительности. Относившиеся к ним мифы смерти и возрождения сводились к проекции все того же непрерывного чередования времен года. Ничего нового, ничего не поддающегося предвидению, в особенности ничего окончательного тут не могло найти себе места.

В сущности, нельзя даже сказать, что эти боги вмешивались бы в мировой ход вещей, в развитие истории. Они просто смешиваются совершенно с этим миром, представляют собою только отблеск происходящих в нем явлений. Следовательно, они ничего не могут в нем изменить, поскольку не представляют, по отношению к нему, ничего потустороннего³. Все же греческий рационализм достигает, через своих богов,

некоторой трансцендентности. Но делает он это таким образом, который не может не разочаровывать. Чтобы довести до этого своих богов, он лишает их всякой жизни. Бог Платона оказывается просто Идеей Добра. Но именно только идеей и больше ничем: это — прообраз всех вещей, который те стараются воспроизвести, но сам он совершенно безучастен к их усилиям. Если же Бог Аристотеля, неподвижный Первый Двигатель, действительно приводит все вещи в движение, то происходит это лишь потому, что он есть предмет любви их всех. Он же сам, превосходя все, не имеет ничего, что он любил бы или мог бы любить⁴.

Напротив, трансцендентность библейского Бога, отнюдь не уводя Его в эту стратосферу безразличия и бездействия, делает Его всемогущим и вселюбящим. Он в действии открывается как Творец и Отец. От Него все примут, и благодать на благодать, вплоть до Его самоотдачи в лице Его возлюбленного Сына.

*
**

Как же именно Ягве, для Израиля, вмешался в историю, тем самым осуществляя то, что можно назвать явлением Бога (теофанией), по преимуществу? Все Писание дает на это только один ответ. Не единственный, конечно, но центральный, основной факт, в котором Бог открыл Себя Самого, решительно вмешавшись в историю Своего народа, это — Исход, чудесное освобождение Израиля из египетского рабства и затем водительство «рукой крепкой и мышцей простертой» Ягве, которое привело его в землю Ханаанскую, в страну, обетованную Аврааму.

«Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего»⁵. В этих выражениях пророк Осия устанавливает как бы основу всех отношений между Богом и Его народом. Когда же Второзаконие стремится свести воедино и разъяснить израильскую религию, оно говорит:

«Если спросит у тебя сын твой в последующее время, говоря: «что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал вам Господь, Бог ваш?», то скажи сыну твоему: «рабами были мы у Фараона в Египте; но Господь вывел нас из Египта рукою крепкою. И явил Господь знамения и чудеса великие и казни над Египтом, над Фараоном и над всем домом его, пред глазами нашими. А нас вывел оттуда, чтобы ввести нас и дать нам землю, которую клялся отцам нашим дать нам»⁶.

В такой же мере как пророки, как законодательство и религиозная история Израиля, воспоминанием об этом великом событии пропитано и его богослужение. Разве не ясно, что в центре его стоит Пасха? И это уже не возвращение весны, как у других ханаанских народов, а воспоминание исхода из Египта. В повествовании о пасхальном жертвоприношении, о

закалаемом агнце, кровь которого должна обогреть двери израильтян, мы читаем :

« Я в сию самую ночь пройду по земле Египетской и поражу всякого первенца в земле Египетской, от человека до скота, и над всеми богами египетскими произведу суд. Я Господь. И будет у вас кровь знамением на домах, где вы находитесь, и увижу кровь, и пройду мимо вас, и не будет между вами извы губительной, когда буду поражать землю Египетскую. И да будет вам день сей памятен, и празднуйте в оный праздник Господу, во все роды ваши ; как установление вечное празднуйте его » ⁷.

Наряду с обрядами, хоровая хвала, занимающая не меньшее место в еврейской религии, также насыщена воспоминанием о Пасхе и об Исходе. Еврейская Псалтирь кажется целиком вдохновленной тем призывом, который возгласила Мариам после прохождения через Черное море :

« Пойте Господу ; ибо высоко превознесся Он, коня и всадника его ввергнуул в море » ⁸.

Нет, действительно, ни одного псалма, даже среди тех, которые на первый взгляд кажутся наиболее индивидуально обусловленными, где не чувствовалось бы отзвука того, что прямо сказано в 113-м : « Когда вышел Израиль из Египта... ». Ибо не что иное как факт Исхода дает благочестивому израильтянину ту непобедимую уверенность в покровительстве и близости Божиих, которые составляют глубочайшую основу его благочестия, даже, когда оно носит наиболее личный характер ⁹.

*
**

Надо ли еще объяснять, почему это событие приняло, для Израиля, до такой степени основоположное значение ? Чтобы понять это, вспомним то, что мы уже говорили об обетовании, данном Аврааму, — обетовании союза Бога с народом, который должен был от него произойти. Этот союз не предполагал наличия какого-либо уже существующего народа, который мог бы договариваться с Богом как бы на равных основаниях. Отнюдь нет, — в обетование союза с народом входило и обетование самого существования этого народа. Ему и предстояло быть народом этого союза, этого Завета, в том самом определенном смысле, что он и создавался для Завета и посредством его. Божественное Слово, которым Бог обещал пребывать в связи с этим народом, было вместе с тем и обетованием его создать.

Началом осуществления этого обетования и явились Пасха и Исход. Народ, происшедший от Авраама, получает установленное существование своим исходом из Египта и преуказанным ему движением за Черное море, через пустыню,

к Ханаану — стране, которая была ему обетована. Следовательно, Израиль, празднуя память этого события, празднует прежде всего память о своем рождении в качестве народа Божия.

Разумеется, в некотором роде Израиль существовал уже до исхода из Египта. Но в Египте он еще не был народом в настоящем смысле этого слова. Едва возникнув там как потомство Иосифа и его братьев, он уже оказался обреченным на рабство и на смерть. В этом состоянии, одновременно раба и недоноска, нашел его Бог, по выражению Иезекииля. В этом состоянии Бог и усыновил его, и это усыновление сделало его не только совершеннолетним народом, не только народом свободным, но и народом Божиим.

« Твой корень и твоя родина — в земле Ханаанской, отец твой — Аморрей, и мать твоя — Хеттеянка ; при рождении твоём — в день, когда ты родилась, — (...) ни чей глаз не сжалился над тобою, чтобы из милости к тебе сделать тебе что-нибудь ; но ты выброшена была на поле, по презрению к жизни твоей, в день рождения твоего. И проходил Я мимо тебя, и увидел тебя, брошенную на поприще в кровях твоих, и сказал тебе : « в кровях твоих живи ! » (...) И простер Я воскресил риз Моих на тебя и покрыл наготу твою и поклялся тебе и вступил в союз с тобою, — говорит Господь Бог, — и ты стала Моєю. Омыл Я тебя водою и смыл с тебя кровь и помазал тебя елеем, и надел на тебя узорчатое платье » и т. д. ¹⁰.

Итак, смысл Исхода прежде всего в том, что Ягве усыновляет Израиль. Это усыновление вполне равноценно новому рождению. В союзе с Ягве только и обеспечивается сама жизнь народа, в качестве чада Божия, вместо его прежнего существования раба обреченного на смерть. Таким образом, память об Исходе должна из века в век напоминать Израилю о его сверхъестественном рождении, о его сотворении в качестве народа Божия. Теперь понятно, что событие, ежегодно вспоминаемое при еврейской Пасхе, составляет основу всей религии этого народа. От других народов он отличается не случайным вмешательством Ягве в его жизнь, а вмешательством творческим в самой основе. Оттого он является и народом Завета не каким-либо случайным образом, а по самому существу. Только союз с Ягве дает ему существование в качестве народа.

*
**

С этой первичной чертой Исхода связаны другие его черты, неотделимые от той. Из них самая важная — трудность этого рождения. Богу пришлось вести борьбу, чтобы дать жизнь своему народу. Песнь Моисея, вложенная в уста израильтян, освобожденных переходом через Черное море, представляет собою песнь этой борьбы и победы. Народ Божий вызван к жизни не просто творением из ничего. Происходила

борьба с силами рабства и смерти, которые символизируются Египтом и его Фараоном и — хочется сказать — в них воплощены. Ягве принудил Фараона вернуть свободу Израилю, принудил казнями, поразившими Египет. Затем, в решающем кризисе у Чермного моря, когда египтяне бросились в погоню за беглецами, вмешательство Божие, наведя обратно воды на преследователей, довершило их гибель и освобождение Израиля.

В самом же начале истории еврейского народа, Бог представляется как Сильный, «гиббор», — как воин сражающийся за него и побеждающий.

«Господь муж брани,
Ягве имя Ему.
Колесницы Фараона и войско его ввергнул он в море,
и избранные военачальники его потонули в Чермном море.
Пучины покрыли их;
они пошли в глубину как камень.
Десница Твоя, Господи, прославилась силою;
десница Твоя, Господи, сразила врага»¹¹.

Здесь мы притрагиваемся к основной черте вмешательства Ягве в историю, как оно всегда понимается Израилем. Для Своего народа, чтобы его создать и чтобы осуществить обетование Своего союза с ним, Бог действует как «муж брани», в сражении. В конце концов, этим наполняется вся та сверхъестественная перспектива, в которой Израиль, глазами своих величайших пророков, видит историю. Тут всё сводится к огромному конфликту, в котором Ягве непосредственно борется с враждебными силами, чтобы вырвать из их рук тех, кого Он избрал и кого хочет сделать Своими. Вряд ли есть надобность подчеркивать, что это и есть уже то самое видение, которым в дальнейшем христианский Апокалипсис заключает откровение всего Писания¹².

*
**

К этой второй черте непосредственно примыкает третья. Состоит из борьбы, история народа Божия и его образования силою Ягве представляется вместе с тем как исторжение, отделение, отмежевание, каковое служит и средством к сплочению. Чтобы дать себе отчет в том, до какой степени эта черта выражена в израильском понимании истории, достаточно вспомнить первые слова повествования об Аврааме. На них с полным правом особо настаивает Послание ап. Павла к Евреям:

«Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего»...¹³

Как для праотца еврейского народа, так и для самого этого народа, творческий акт, дающий ему жизнь — подлинную жизнь, ту, которой стоит жить, — начинается с ухода,

отрешения. Конечно, это отрешение означает освобождение. Дело все же представляется так, что освобождение это обходится весьма дорого. Не раз, в пустыне, Израиль будет тосковать по рабству, при котором по меньшей мере его каждодневная жизнь была обеспечена¹⁴. Вместо этого, жизнь народа Божия, свободного народа, предполагает у него наличие такой же веры, как та, которая была у Авраама. Ради одного только обещания слова Божия требуется отказ от всех человеческих опор и надежд. Исход это — скитание, которому, по человеческому рассуждению, не предвидится конца, — ему и на самом деле не придет конца при жизни того поколения, которое ушло из Египта: вот как бы первичное состояние народа Божия.

Обратно, прочное устройство, пускание корней, обещание всегда будет являться в глазах пророков тревожным признаком измены, отречения от священных первооснов, отступничества от Бога. Так, Иеремия противопоставляет массе израильтян верность Рехавитов, как образец¹⁵. Эти сыны Ионадава продолжают спать в шатре, довольствуются самым неприхотливым образом жизни, как бы не имея оседлости, и тем самым они оттеняют закоснение совести устраивающихся в оседлой жизни израильтян. Раньше Иеремии, уже Исаия видел в ненасытном желании накапливать богатства, а в особенности расширять свои земельные владения и увеличивать постройки, точно они возводятся для вечности, корень неправды и вместе с тем корень идолопоклонства¹⁶. Этим сильные задавливают слабых, бедных, лишенных своего очага, которые остаются, однако, любимцами Ягве. Этим исподтишка возобновляются также сделки с местными ваалами, владыками Ханаанской земли, в ущерб единственному союзу с Ягве.

Задолго до них, Самуил считал просто на-просто отречением от Ягве установление царской власти, которого Израиль пожелал в качестве замка свода, завершающего все здание прочно устраивавшегося быта¹⁷. В более общем порядке, каждый раз, когда пророки хотят отметить контраст между эпохами материального благополучия и духовной неверности Израиля, и такой эпохой, которая может служить образцом, они неизменно ссылаются на годы странствования по пустыне¹⁸. Когда Израиль был бездомным и бесприютным, тогда-то он и был по сердцу Ягве. Впоследствии Послание к Евреям ап. Павла всего только повторяет это учение и дает его синтез, описывая народ Божий как народ пришельцев и странников¹⁹.

В эти контуры укладывается перспектива позднейшей истории Израиля, как ее понимают пророки. Ибо в их глазах трудное дело образования народа Божия не закончилось первой Пасхой. Оно тогда только началось. А его продолжение они всегда понимают только в соответствии с этим принципом постепенно осуществляемого размежевания, все более тре-

бовательного отсева. Отсюда — понятие чрезвычайно важное, постепенно развивающееся в сознании пророков: понятие **Остатка**.

Не весь плотский народ выведенный из Египта составляет подлинный Израиль, подлинный народ Божий. Среди этого множества, обетования Божии относятся только к некоторому меньшинству. И вся дальнейшая история Израиля, весь смысл переживаемых им испытаний — в выделении этих «избранных».

Эту тему возвещает Амос: Бог помилует только «остаток Иосифов»²⁰. С большей определенностью, Исаия предвидит пленение Израиля чужеземцами, после чего «остаток» его возвратится очищенным в святую землю²¹. Иеремия показывает его собирающимся со всего «рассеяния», куда войны и обнищание закинули даже тех, кто не был уведен в плен²². Иезекииль, своими глазами видя Израиль обращенным почти в ничто, обещает зато, с непобедимой надеждой, его сохранение и затем восстановление²³.

В момент, когда возвращение из плена действительно приближается, новый образ появляется в сознании Израиля. Кажется, что «остаток» сосредоточивается в нем, сводясь к одному единственному верному «Служителю» Ягве²⁴. В этом таинственном образе («Эбэд Ягве»*), Который отвергнут всеми и даже Своим народом, но Своими безвинными страданиями скрепляет обетование светлого будущего для Израиля, сгущаются все те предчувствия, которые Ветхий Завет мог дать о деле Христа. И в самом деле, первые речи апостолов, сохраненные нам в «Деяниях», называют Иисуса Христа именно «святым Служителем Божиим». Надо при этом отметить, что именуя Его так, они имеют в виду не только Его страдания, но и совершающееся благодаря им окончательное образование народа Божия²⁶.

*
**

Верно, однако, и то, что у всего этого имеется несомненная обратная сторона. После его полного и окончательного выделения из Египта и по прошествии сорокалетнего испытания в пустыне, устройство Израиля связано в одном отношении с упадком, с подстерегающей его неверностью, с охлаждением первой любви. Но в другом отношении, это же его устройство означает осуществление Божиих обетований.

Здесь мы впервые притрагиваемся к таинственной двойственности, которой отмечено все поведение Ягве по отношению

* Прим. пер.: Еврейское слово «эбэд» имеет несколько значений: «раб», «отрок», «слуга», «наемник». Славянские переводы: «раб, отрок, сын», Западно-европейские переводчики обыкновенно переводят: «serviteur», «servant», «Knecht».

к Израилю. Она проявляется в дальнейшем и у Христа, наиболее выпукло в изложении ап. Иоанна. Сначала кажется, что Бог отвергает и осуждает слишком плотские человеческие чаяния. Затем Он как будто исполняет их тем не менее. Но дело в том, что Он тем временем изменил их смысл. То самое, чего человек желал как пресыщающей его реальности, Бог допускает лишь, как знамение. Тогда Он это дает, но не как самоудовольствующую ценность, а только, как залог более высокого обетования. Так, на всем протяжении синоптических евангелий, Христос не позволяет приветствовать Его в качестве Мессии. Затем, при развязке, когда Его смерть становится неизбежной и надвигается вплотную стремительным ходом событий, вызванных Его же собственным почином, Он приемлет это наименование. Но когда дело доходит до этого, уже ясно вполне, что нельзя больше понимать это наименование в том грубом смысле, в каком его понимали в Израиле. Или, в Евангелии от Иоанна, Христос отвергает просьбу совершить чудо на брачном пиру в Кане Галилейской — до тех пор, пока это, по всей видимости, воспринимается в качестве Его дела как такового. Но как только в представлении Его близких чудо сводится уже лишь к пророческому знамению Его дела, заключающегося в осуществлении таинственного единства между Богом и Его народом через пролитие Его собственной крови, — Христос совершает чудо. Или еще, Он отказывается идти в Иерусалим, когда Его «братья» ожидают от Него, что Он направится туда, чтобы посредством чудес добиваться признания Своего мессианства. Но затем Он направляется туда, возвещая Свои предстоящие страдания...²⁸.

Подобным образом, и в Ветхом Завете мы видели, как Самуил отвергал установление царской власти вверяемой простому человеку. Разве не было бы это изменой Ягве — единственному царю Израилеву? Однако, в дальнейшем он допускает установление царской власти и даже сам содействует ему. Дело в том, что благодаря его вмешательству царь будет уже не более и не менее как помазанником Ягве, то есть Его образом и Его орудием.

Такая же двойственность обнаруживается и в том, как пророки оценивают обоснование Израиля в Ханаане. Они его проклинают, поскольку оно исторически связано с введением у народа Божия идолопоклоннических обычаев и настроений, заимствуемых у оседлых земледельцев; но то же самое событие прославляется ими как исполнение ожидания, возбужденного Самим Богом. В этом освещении, Иисус Навин представляется тем человеком, которого само Провидение послало вести войны Ягве против неверных и дать мир Его народу на земле, освященной божественным обетованием. Его дело затем завершается Давидом. Устанавливая, в Сионской крепости, царскую власть и перенося ковчег Ягве в ближайшее

соседство со своим собственным домом, Давид закрепляет Израиль в его стране и скрепляет его политическое устройство, его существование в качестве народа ²⁷.

Таким образом, наряду с темой народа, созданного единственно милостью Ягве, одним только вмешательством его всемогущего Слова, перед нами вырисовывается другая тема: тема Града, который созидается самим этим народом, но с тем, что созидание это должно служить как бы усовершенствованием и завершением его сотворения. Становится ясным, что действие Божие не исключает человеческой деятельности, но может обосновывать ее и поддерживать, по крайней мере при некоторых условиях.

Однако, мы тут же видим, когда они могут разойтись. Если только человек, сознавая свое сотрудничество в деле Божиим, возгордится, отвернется от Бога и станет хоть в малейшей степени полагаться не на Бога, а на самого себя, то он сам наведет на себя проклятие. Тем более это будет так, если он попытается опрокинуть положение и поставить его вверх дном, воображая, что он может располагать Богом по своему усмотрению, в качестве неиссякаемого источника силы, неодолимо обеспечивающей ему успех всех его начинаний ²⁸. Это и говорит одна из самых прекрасных молитв, выражающих израильский патриотизм, иерусалимскую гражданственность:

«Если Господь не созиждет дома,
напрасно трудятся строящие его;
если Господь не охранит города,
напрасно бодрствует страж» ²⁹...

Не это ли забвение Бога или — еще хуже — забвение того, что такое Бог, Ягве и осуждает в намерении Давида, несмотря даже на то, что оно проистекает как будто из благих побуждений ³⁰? Давид захотел построить для Ягве дом рядом со своим. Но, как заявляют в дальнейшем пророки, как говорит и первомученик Стефан, подводя итог им всем, — Бог не живет в зданиях созданных человеческими руками ³¹. Иными словами, небеса не могут вместить Его и земля — лишь подножие Его. Все же Он благоволит сойти на землю и сопутствовать Своему народу, странствующему здесь в поисках грядущего града. Но от этого у человека не должно появляться непомерного притязания, воспользовавшись случаем, овладеть Им, сделать Его пленником своей собственной политической системы, превратить Его в послушный винтик той машины, которую человек строит, чтобы господствовать над миром и быть в нем единственным хозяином. Действительно, именно этому должно служить, в ханаанских религиях, пребывание Ваала в его храме. Там он находится под надзором как знатный заложник, к тому же его регулярно откармливают жертвоприношениями, и он остается в распоряжении людей в

качестве всеильного но и покорного орудия, служащего для оплодотворения земли и для устрашения соперников. Ягве, напротив, остается на небе, даже, когда Он нисходит к Своему народу, чтобы объединить его, освободить, сделать непобедимым. Он — Господь совсем в другом смысле, чем ваалы, незаконно присвоившие себе это наименование, Он — Всевышний, слову Которого покорно всё. Он может «обитать» в шатре (заметим это выражение: его впоследствии применяет также ап. Иоанн, чтобы выразить Воплощение — *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*), в качестве божественного Иного Он согласен быть гостем у человека, но с тем, что человек никогда не должен пытаться привязать Его к земле и заключать Его, как в тюрьме, в каменном храме... ³²

И все же, снова и здесь, сначала дав как будто отказ, Бог затем принимает. Принимает от Соломона то, чего не принял от Давида. Соломону дается разрешение построить Ему дом из кедрового дерева и тесанных камней ³³. Настолько верным оказывается, что нет предела снисхождению Божиего милосердия по отношению к Его народу, близости, в которую Бог желает вступить с ним, реальности и непрерывности вмешательства, которым Бог стремится пронизать всё, что этот народ может делать на земле. Однако, в этом храме не допускается никаких изображений, которые материализировали бы Присутствие. «Шекина», таинственное присутствие в огне и в облаке, которое охраняло Израиль и привело его из Египта в Ханаан, дается в уединенности всегда пустовавшего святейшего места, в пустом пространстве между херувимами, возвышающимися над ковчегом Завета. Это именно так, как говорит Соломон при освящении храма: «Господь благоволит обитать во мгле» ³⁴. В этом предельном откровении Бог больше чем когда-либо проявляется как «сокровенный Бог». Кажется, что Он для того лишь приближается так к человеку, чтобы дать ему понять то самое, что в дальнейшем говорится прямо: «Бог живет в свете неприступном».

При всем этом, бросается в глаза, что происходящий тут апогей политического созидания Израиля, хотя и увенчанный как будто самой неслыханной милостью Ягве, почти сразу же обращается в упадок, если не просто в катастрофу. В самом деле, нет даже надобности подчеркивать, что с царствованием Соломона мы, почти без перехода, попадаем из самых светлых часов священной истории в самые темные. Соломон, царь по преимуществу мудрый и благочестивый, становится, однако, виновным в самом безумном нечестии. В святилище, посвященное им единственно славе Ягве, он водворяет идолов своих чужеземных жен и вводит поклонение им, что есть мерзость в глазах каждого истинного израильянина ³⁵. Последствия этого падения, затрагивающего сверхъестественный союз, не замедлят сказаться и в плане строительства

святого града на земле. Откол десяти колен проистекает от него почти немедленно. Дело, созидавшееся Израилем на основе вмешательства Божия, кажется настолько безнадежно поврежденным всем этим, что сам почин Ягве, на который оно опиралось, может показаться словно отмененным³⁶.

Таково взаимоотношение между народом Божиим, начисто представляющим собою творение Бога Пасхи, и градом Божиим, созидающимся человеком, который, однако, может завершать дело Божие только при условии верности божественному Слову; после этого понятно то значение, которое в сознании пророков приобретает второе вмешательство Божие. Столько же, сколько прошлым событием Исхода, внимание Израиля занято будущим Судом. Великому дню Пасхи симметрически противостоит еще более великий день этого Суда, день, который начинают даже именовать Днем Ягве как таковым. В конце истории, как и в ее начале, Бог, таким образом, проявится Господом, единственным Владыкой. Если, в промежутке времени между тем и другим, человек должен играть свою определенную роль и делать свое дело, он не имеет права забывать о том, что все это — преходяще. Как все вышло из рук Божиих, так все должно и вернуться в них. Человеческое дело может сохраниться только, если Бог его примет в последний День. Ибо если кажется, что человек в настоящее время действует по своему усмотрению, то последнее слово принадлежит только Богу, так же, как только Его Слово привело в движение всё.

Очень трудно, если не вовсе невозможно, сказать, каким путем понятие Дня Ягве вводится в Слово Божие. Оно присутствует уже в первых библейских текстах, в качестве общеизвестного представления, одного из основных элементов в общей связи религиозной мысли³⁷. Действительно, вполне возможно, что первоначально это представление было воспринято из традиций, общих по крайней мере всему семитскому миру. Факт тот, что оно было подвергнуто решительной переработке первым из пророков-писателей, Амосом, — как мы это увидим в дальнейшем. Но эта разработка сама по себе предполагает предварительное сознательное восприятие. В самом деле, у всех продолжателей Амоса, отводится не меньше, а все больше и больше места этому Дню, когда всемогущество Божие восстановит всё согласно требованиям Своей собственной правды. В испытаниях, в которых Иеремия и Иезекииль смело предшествуют своему народу или сопровождают его, это светлое ожидание своею всё усиливающейся ясностью освещает путь, оказавшийся затемненным. Когда благодаря торжеству Кира снова приближается надежда, можно сказать, что она выделяется как предзнаменование или предвкушение на внезапно осветившемся фоне ожидаемого обновления всего³⁸. Новый завет, которого на тот День ожидает Иеремия,

уточняется у Иезекииля посредством прилагательного « вечный » и определенно истолковывается как воскресение Израиля, тогда как в конце книги Исаии это видение разрастается в совершенное обновленное творение³⁹.

День Ягве будет днем суда потому, что им совершится отсев того, что Божие, от того, что только человеческое. Это будет сделано во всем мире, но исходя от Израиля, в котором верный « остаток » будет окончательно выделен из аморфной и непокорной массы. Притом, в библейских писаниях, когда говорится о суде, подразумевается и осуждение. Ибо этот « отсев » приведет к исторжению, для последующего окончательного уничтожения, всех сил и делателей зла, ныне смешанных с делателями и силами добра. Благодаря этому, верный народ и верное творение засияют неожиданным светом, так как ничто больше не будет в них затемнять Божию славу.

Вследствие этого, если даже и верно, что первоначально представление о Дне Ягве могло быть заимствовано от окружающих народов, под конец оно всё же бесспорно становится очагом пророческой проповеди достигшей своих предельных высот. Испытание изгнания, в котором по внешней видимости гибнет всё человеческое « политическое » строение Израиля, вызывает в воззрениях предшествующих ему или последующих за ним пророков решительное переключение всей еврейской веры в сторону эсхатологической надежды. Отделяя непреложные обетования Слова Божия от их уже осуществленной части, которая теперь сознается как всего лишь преходящее предзнаменование, катастрофа VI века побуждает последних пророков окончательно возвести взоры выше земных горизонтов. Это движение израильской души, которое может казаться естественным при поражении и разгроме, не только не замедляется возвращением из плена и новым строительством, но усиливается ими. Слишком вопиющ контраст между видениями будущего у Иезекииля и мелочными достижениями пленников, освобожденных и вернувшихся в свою страну⁴⁰. Отныне, прежнее кончено: вера Израиля не может больше оставаться прижатой к земле и к теперешней жизни. Какими бы конкретными ни оставались до конца его надежды, они уже не уместятся в граде, который может быть построен человеком, в мире, который остается нашим миром, всего только улучшенным. Катастрофа, пережитая Израилем, представляется уже только предзнаменованием великой будущей драмы, в которой Гог и Магог будут развязаны для того, чтобы быть побежденными в последний раз. А затем, День Божий выведет новое небо и новую землю из нового хаоса, чтобы наконец правда Божия на них обитала навеки⁴¹.

Появление в библейском каноне нового литературного вида закрепляет этот безвозвратный переход к эсхатологии и к сверхъестественному. Апокалипсис, т. е. откровение о последних

временах, уже занимающий все больше и больше места у последних пророков,⁴² становится, начиная с Даниила и затем до Христа и до ап. Иоанна включительно, обычным обрамлением Слова Божия.

В этом отношении, можно сказать, что переход от Ветхого Завета к Новому постепенно готовится со времени плена. Он намечается неким раздвоением, постепенно превращающимся просто в перемещение, полюса веры во вмешательство Божие. От Исхода, при котором Ягве в первый раз и создал Свой народ, и усыновил его первым Заветом, взоры переносятся к будущему событию, которое явится как бы новым Исходом, когда народ будет отлит заново, в самом центре общего воссоздания вселенной. Многочисленные псалмы составленные в эту эпоху свидетельствуют все об этой двузначности израильской веры, переживающей быстрое развитие. Явление Бога, совершившееся при Исходе, здесь упоминается и напоминает все время, но уже как основа и залог надежды и горячей молитвы: чтобы Бог вторично расторг небеса и сошел бы!⁴³ В то же время, у пророков все чаще наблюдаются многозначительные перестановки прежнего. Ссылки на традиционные выражения и образы, заимствованные из повествования о подвигах Моисея, встречаются на каждом шагу. Но теперь их заранее относят к еще таинственному Событию и к не совсем еще раскрытому образу нового Моисея, который принесет освобождение более совершенное. Так Ягве, наконец, приведет в обетованную землю новый Израиль, который вместе с Ним будет там обитать в жилище, Им же самим приготовленном.

Уже Осия говорил о том, чтобы снова увести народ в пустыню и там обратиться к его сердцу⁴⁴. Иезекииль в свою очередь претворяет им же самим сделанное напоминание о днях Исхода, когда Израиль был перед Богом как невеста, в обещание эсхатологического бракосочетания⁴⁵. А Песнь Песней, в которой такой экзегет как Риччиотти мог отметить бесчисленные отголоски Исхода, представляется с совершенной бесспорностью, при еще более тщательном анализе Робера, описанием, предвосхищающим последние времена⁴⁶.

Это позволяет нам понять, насколько ошибочно противопоставлять, в отвлеченном порядке, буквальное истолкование истолкованию духовному. Внутреннее развитие Слова Божия у последних пророков происходит посредством проецирования прошлой истории на ожидаемое будущее. Просветленные мессианской надеждой позволяет различать за традиционными повествованиями их более глубокий смысл. Вместо того, чтобы останавливаться на прошлом, здесь на него опираются, чтобы перекинуться в будущее. И в первых благодеяниях Бога-Спасителя Его народу здесь вполне естественно различают прообраз окончательного свершения, которое довершит едва лишь начатое тогда освобождение и закончит творение, ис-

порченное грехом в то время, когда оно было еще только первым наброском.

При таком понимании и при развитии в этом духе, соответственно тому самому направлению, которым были вдохновлены последние пророки, так называемое аллегорическое истолкование вовсе не оказывается простой лазейкой, позволяющей ускользнуть от истолкования буквального. Оно — просто прямое развитие буквального истолкования, покорно следующее за постепенным раскрытием изучаемых им текстов и откровения, созревающего в них вместе с самим ходом священной истории.

Все же надо повторить, что это постепенное раскрытие нового смысла в традиционном Слове, в возврате к прошлому, представляющем собою не простое возобновление, а проекцию временного в вечное, преходящего в окончательное, не есть какая-либо случайность в истории Израиля и в его литературе. Это, совершенно точно, переход, совершающийся от Ветхого Завета к Новому; — Слово, постепенно и многообразно выражавшееся у пророков, в совершенстве дается нам в Сыне.

Подготовленная проповедь Иоанна Крестителя, проповедь Иисуса Христа вносится в такую среду, которая провиденциально расположена её принять. В ней вся вера Израиля доводится до предела, сгущаясь в том, что еванг. Лука называет «чаянием утешения»⁴⁷. Те, к кому Христос обращается, те, кого Иоанн Креститель сделал восприимчивыми к Его слову, — это те, для которых вся вера, унаследованная начиная с Авраама и через всех пророков, сводится к единому чаянию Дня Ягве, Дня когда Ягве воцарится, Дня Суда, когда пшеница и плевелы будут навеки отделены на гумне Ягве собственным дуновением Духа. И ту же веру, в завершение библейского Откровения, тайновидец Апокалипсиса объединяет наконец в единый клич надежды на пришествие Дня Ягве, придавая ей отныне незабвенную точность: «Гряди, Господи Иисусе, гряди скоро!»⁴⁸

Замечание. — Творческому освобождению, которое вспоминается еврейскою Пасхой, трудности и щедрости этого деяния Божия, соответствует наименование «искупителя», которое уже в Ветхом Завете дается Ягве. Искупитель это — тот, кто выкупает раба и таким образом делает его свободным человеком. Ср. например, Лев. 27. 13, 19, 31 и Ис. 44. 23 или 48. 20. Но применение этого выражения к Богу Спасителю не получает обогащающего развития до Нового Завета.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Demonstratio, гл. 45.
- 2 Об этой противоположности греческого и еврейского понимания истории см. в частности O. Cullmann : « Christ et le temps » (Neufchâtel-Paris, 1947), стр. 36 и д.
- 3 Ср. А. Loisy : « Les mystères païens et le mystère Chrétien » (2-е изд., Париж, 1930). Несмотря на свою склонность преувеличивать аналогии между мистериальными религиями и христианством, автор очень удачно показывает, что первые остаются в основе своей естественными.
- 4 Ср. А. Nygren : « Eros et Agarè » (Франц. перевод, Париж, 1943), стр. 186 и 204.
- 5 Ос. 11.1
- 6 Втор. 6.20-23
- 7 Исх. 12.12-14
- 8 Исх. 15.21
- 9 В основном религиозное понимание Исхода, только что изложенное нами вкратце, вытекает из совокупности библейских текстов, относящихся к этому событию. Современная историческая критика, разумеется, поставила вопрос, имеется ли здесь религиозное истолкование исторического факта, или же проекция определенного богословского представления на плоскость мифологии. Такой историк, как Адольф Лодс, которого никак нельзя заподозрить в преувеличении чисто исторического элемента в библейских повествованиях, ясно устанавливает несостоятельность этого безоговорочного отрицания : Исход был фактом, творческим фактом в истории Израиля. Ср. W. J. Phythian-Adams : « The Fulness of Israël » (Оксфорд, 1938), стр. 103-120.
- 10 Иез. 16.3-9
- 11 Исх. 15.3-6
- 12 Ср. гл. VIII : Царство Божие, Апокалипсисы и Евангелие.
- 13 Быт. 12.1. Ср. Евр. 11.8 слл.
- 14 Исх. 16.2-3 ; Числ. 14.1-3 ; 20.2-5 слл.
- 15 Иер. 35 ; ср. Ис. 7.21-25
- 16 Ср. Ис. 5.8-21 ; 22.15-19 слл.
- 17 1 Цар. 8. Тщательный обзор критических вопросов, возникающих в связи со сложностью повествования 1 Цар. о возникновении царской власти, можно найти у Adolphe Lods : « Histoire de la littérature hébraïque et juive » (Париж, 1950), стр. 315 и д.
- 18 Очень типичен в этом отношении Ос. 2.16
- 19 Ср. Евр. 11.13
- 20 Ам. 5.15
- 21 Ис. 4.2-3 ; 10.21-22 ; 11.11-16 ; 28.5
- 22 Иер. 23.3 ; 31.7 ; 40.11-15
- 23 Иез. 9.8 ; 11.13
- 24 Ис. 42 ; 49 ; 50.4-9 ; 52.13—53.12 ; ср. Пс. 21 и 68. См. также нашу главу VI : Религия Мудрецов, Иов и Отрок Ягве.
- 25 Деян. 4.27-30
- 26 Ин. 2.7-8
- 27 Таков с очевидностью общий взгляд на израильскую историю, вытекающий из книги Иисуса Навина и из первой книги Царств.
- 28 Ср. Иер. 7
- 29 Псалом 126
- 30 1 Цар. 7
- 31 Деян. 7.48
- 32 Обо всем этом см. W. J. Phythian-Adams : « The People of the Presence », (Оксфорд, 1942), стр. 14 слл.
- 33 3 Цар. 5-8 ; ср. 2 Цар. 7.13
- 34 3 Цар. 8.12
- 35 3 Цар. 11
- 36 3 Цар. 12-13

- 37 Ср. Ам. 5.18-20. Н. Gressmann : « Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie », (Tübingen, 1905) находит зачатки этой идеи у других народов, притом в глубокой древности. Напротив, S. Mowinckel : « Psalmenstudien », II, Kristiana (Oslo), 1921 стр. 506-507, видит в ней собственно иудейское творчество, которое он связывает с интронизацией Ягве, праздновавшейся, по его мнению, ежегодно.
- 38 Ис. 44.24—45.25
- 39 Иер. 31 ; Иез. 37 ; Ис. 66
- 40 Ср. Агг. 2.5
- 41 Ис. 65.17 ; ср. 2 Петр. 3.13
- 42 Ср. Зах. 1-8
- 43 Ср. Пс. 17, 43, 65, 67, 73, 76 и др., но в особенности 113 (« Когда вышел Израиль »...).
- 44 Ос. 2.16 слл.
- 45 Иез. 16
- 46 Ср. А. Robert : « La Description de l'Époux et de l'Épouse dans Cant., V, 11-15 et VII, 2-6 » (in « Mélanges E. Pödechard »), Lyon, 1945, стр. 211 слл.
- 47 Лк. 2.25
- 48 Ср. Откр. 22.20

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ПРАВДА И МИЛОСЕРДИЕ

Амос и Осия

Основанная на вмешательстве Божиим в прошлом, израильская религия устремлена к Его же вмешательству в будущем. Она все более становится религиозией надежды, так как ею владеет ожидание некоего дня — Дня Ягве.

Представление об этом ожидаемом дне определяется понятием суда. Напряженность израильской веры, при виде ныне царящей неправды, исходит из глубокого убеждения в существовании правды Божией. Сочетание этого непоколебимого идеализма с этим непосредственным реализмом придает вместе с тем израильской вере ее так мощно выраженный конкретный характер и непреодолимую неудовлетворенность миром, каков он есть. Отсюда — несравненная человечность этой религии, но также и порождаемая ею жажда чего-то большего и лучшего, чем только-человеческое в его несовершенстве.

Бог, в Которого верит Израиль, есть Бог Которого ожидают для того, чтобы, наконец, свершилась правда. Нет другой религии, которая коренилась бы так глубоко в самом простом человеческом опыте и представлялась бы вместе с тем так тесно связанной с самым требовательным нравственным чувством, притом с самым своего возникновения. Если теперь нам кажется столь естественным воспринимать голос совести как голос Божий, то это оттого, что Слово Божие — источник нашей веры — слило свои основоположные выявления в Израиле с первичной нравственной интуицией, с тем чувством правды, которое представляется врожденным в каждом человеческом сердце.

« Боже отмщений, Господи,
Боже отмщений, яви Себя !
Восстань, Судия земли,
воздай возмездие гордым !

Доколе, Господи, нечестивые,
доколе нечестивые торжествовать будут ? »

Этот вопль 94-го псалма, почти грубый в своей откровенности, представляет собою и вопль пробуждающейся человеческой совести, и первый зов голоса Божия.

Нет сомнения в том, что в своих первоначальных выражениях чувство правды, как и сознание божественного призыва, возникают из ощущения противоположности Израиля другим народам. Это вполне соответствует естественному ходу развития сознания, и негодовать из-за этого было бы просто глупо. Так же, как каждая зарождающаяся личность открывает правду как таковую через свой опыт ей причиняемых действительных или мнимых неправд, — так и все человечество сделало то же открытие через такой же опыт, настолько простой, что ему легко можно приписать эгоистическую основу. И Израиль, выразивший это открытие с нигде больше не достигнутой четкостью, дошел до него не иначе как через осознание своей избранности Богом, в противоположность блужданиям тех, кто не слышал Слова или его не послушал.

Многочисленные откровения, направленные против чужих народов, которые встречаются почти у всех пророков, выявляют это основное противопоставление. Израиль — избранник Божий, перед лицом отверженного мира. Израиль надеется на Божию правду, как на ту правду, которая будет ему воздана вопреки его врагам и угнетателям.

Таким образом — и без сомнения это было неизбежно при погруженности человечества в грех — Израиль через надежду на свое собственное торжество начал улавливать надежду, для всего человечества, на конечное торжество правды, правды Божией, или, если угодно, — торжество Бога правды.

Эта основа была необходима для такой религии, которая заставляла человека там, где он был, и брала его таким, каким он был ; но так же необходимо было пойти дальше этого. На это и направлено первоначальное усилие Слова Божия, различимое в предании пророков. Обратное, проявляющийся в таких произведениях как « Псалмы Соломона » возврат к первоначальному смешению Божией правды и правды человеческой, предвзято односторонней потому что корыстной по существу, более всего характерен для обратного скольжения вниз плотского Израиля, которое происходит в то самое время, когда, с пришествием Христа, из него выделяется духовный Израиль. Насколько — еще раз — было естественно, что первая искра и совести, и сознания Божиего призыва вспыхнула в этом, от природы эгоистическом, средоточии забот падшего человека, настолько же было необходимо перерастание этого первого непосредственного восприятия за его собственные рамки. После всей совокупности пророческого опыта, возврат к исходной точке был бы равносильен утрате смысла

Божиего призыва, при том поклонении букве, которое означало смерть иудаизма. При возврате к ней, исходная точка превращалась в тупик, а неизмеримо дальше и неизмеримо выше ее Христово Евангелие проявлялось как божественное Слово, разбивавшее эти свои первые оболочки, теперь искусственно затвердевшие, и оставлявшее их позади, чтобы наконец прозвучать во всей своей чистоте и полноте.

**

Начало развития, которое должно было прийти к этому завершению, составляет заслугу пророка Амоса. Он твердо придерживается всего, что есть подлинно и неизменно основного в той первичной интуиции, в которой рождаются в мир Божие Слово и человеческое сознание — Божие Слово в человеческом сознании, — и с не меньшей смелостью он идет дальше этой первичной интуиции, преображая ее. В высшей степени интересно проследить это первое превращение. На простом и первостепенно важном примере оно позволяет нам прикоснуться к тому общему процессу перенесения с одной плоскости на другую, который мы определили как переход от Ветхого Завета к Новому. Из религиозной реальности первого при этом не теряется ничего. Но и не оставляется ничего тому буквоедству, которое застывает в смертной неподвижности.

Когда Слово Божие устами Амоса раздалось в Израиле, ожидание Божиего Суда там, повидимому, было распространено очень широко. Но что представляло собою это ожидание, как не надежду на реванш? Израиль радовался грядущему торжеству Бога над всеми враждебными народами, потому что он отождествлял это торжество со своим собственным. Отметим сейчас же: это — то же самое настроение, с которым впоследствии столкнулся Христос. Эти плотские представления о Царстве и о Суде Божиим и побудили Его отказываться от звания Мессии до тех пор, пока не стало очевидным, что принятие этого звания не означает для Него ничего подобного.

Амос и низвергает эти слишком земные народные воззрения. Он без колебаний высказывается с такой парадоксальностью, которая кажется даже кощунственной. Израиль черпал свою бодрость из своей надежды: из ожидания Дня Ягве. Амос, напротив, учит его бояться этого дня. Он утверждает, что день этот вовсе не будет светлым: это будет по преимуществу день тьмы.

«Горе желающим дня Господня!

Для чего вам этот день Господень?

Он — тьма, а не свет.

То же, как если бы кто убежал от льва —

и попался бы ему навстречу медведь,

или если бы пришел домой и оперся рукою о стену —

и змея ужалила бы его.

Разве день Господень не мрак, а свет?

он — тьма, и нет в нем сияния»¹.

Тут перед нами первый пример того, что страх Божий, занимающий такое значительное место в Ветхом Завете, вовсе не является первоначальным фоном еще не развитой религии. Напротив, нужно понять, что этот страх представляет собою первую ступень того развития, вызвать которое стремится Слово Божие. Без сомнения, на более позднем уровне, страх в свою очередь будет изгнан любовью; но тут нам дается повод рассеять одно недоразумение, слишком распространенное в наши дни. Религия, считающая чувства уверенности и безопасности вполне естественными для поклонников истинного Бога, вовсе не является шагом вперед по сравнению с религией страха. Она — шаг назад или простая остановка в развитии. Она и есть религия чисто человеческая, слишком человеческая. Религия страха представляет собою первый шаг чтобы превзойти этот элементарный уровень. Только с нею мы вступаем в область сверхъестественного. И если верно, что на более высокой ступени мы находим спокойствие в уверенности в Божией любви, то предпосылкой для этого всегда остается предварительное прохождение через страх. Как мы увидим, опыт страха не упускается из виду на том высшем уровне, а остается полностью воспринятым. Если только ошибиться на этот счет, то подлинной евангельской любви не получится. Произойдет только обратное падение, с первой ступени откровения, в ту человечность, которая еще не затронута требованиями Слова.

Но каков же точный смысл Амосова парадокса? Отчего это кажущееся опровержение основной надежды человеческого сознания, освещенного первыми лучами божественного Слова? Оттого, что уверенность, на которой Израиль основывает свое радостное ожидание Дня Божия, представляет собою всего лишь ошибочное смешение. Израиль смешивает Правду Божию со своим собственным делом. А это возможно только оттого, что свой союз с Богом он истолковывает против смысла. Он полагает, что этот союз связывает Бога с народом, и не видит, что в первую очередь этим союзом связан народ. Иными словами, Израиль закрывает глаза на то требование, без которого Божии обетования улетучиваются. Он думает, что если только он будет воздавать Ягве все, что полагается по внешнему культу, то Ягве будет доволен, а вместе с тем и связан, не иначе, чем любой ханаанский ваал. Израиль закрывает глаза на то, что требование правды — связь которой с обетованиями Слова он однако чувствует — относится прежде всего к тем, кому эти обетования даны. Здесь и находится та точка, в которой Амос наносит свой удар.

«Ненавижу, отвергаю праздники ваши

и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших.

Если вознесете Мне всесожжение и хлебное приношение,

Я не приму их

и не призрю на благодарственную жертву

из тучных тельцов ваших.
Удали от Меня шум песней твоих,
ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать!

Пусть, как вода, течет суд,
и правда, как сильный поток!
(Если нет) Я переселю вас за Дамаск, говорит Господь;
Бог Саваоф — имя Ему!»²

Иначе говоря, эта уверенность народа в том, что он — Божий избранный, несла в себе определенный порок, коренную ошибку. Представление о привилегированном положении, в которое Израиль тем самым будто бы ставился, отрицается в выражениях до такой степени резких, что они могут показаться отрицанием самого понятия союза.

« Не таковы ли, как сыны эфиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? — говорит Господь.
Не Я ли вывел Израиль из земли Египетской и филистимлян — из Кафтора и арамян — из Кира?
Вот, очи Господа Бога — на грешное царство, и Я истреблю его с лица земли»...³

На деле, эти слова, по мысли пророка, вовсе не означают уничтожения союза. Правду сказать, они означают скорее его углубление, но такое углубление, которое все перевертывает. Тогда как Израиль упорно хотел видеть в союзе только обетование, Амос на первый план выдвигает требование — или восстанавливает его на первом плане.

« Слушайте слово сие, которое Господь изрек на вас, сыны Израилевы, — на все племя, которое вывел Я из земли Египетской, — говоря:

Только вас признал Я из всех племен земли, — потому и взыщу с вас за все беззакония ваши»⁴.

Нельзя выразиться яснее: реальность союза, а следовательно и избранность Израиля, сохраняются полностью. Но само величие этого означает прежде всего ответственность. Такое знание Бога какого нет у других, такая связь с Ягве, которая ни с чем другим не сравнима, вовсе не исчерпывают автоматически всех отношений с Ним и не дают оснований для самоуспокоения, а налагают обязательства, также не имеющие себе равных. Нельзя оправдаться одним только фактом состояния в союзе; напротив, больше всего другого этот союз подчиняет полноте требований Божией правды. И для Амоса сомнений нет, первые приведенные нами тексты на этот счет совершенно категоричны: избранный народ, народ Завета,

оказался, абсолютным образом, не на высоте этих требований. Вследствие этого, Суд, как мы уже говорили выше, принимает вторичный смысл осуждения, который и сохраняется за ним до конца библейского откровения. Но центр этого в том, что отныне это осуждение касается в первую очередь не тех, кто чужд избранному народу, не « гоев »: оно означает осуждение самого избранного народа.

*
**

Изложив в этих основных чертах проповедь Амоса, обозначившую первый и решительный поворот в истории библейского откровения, не приходится закрывать глаза на тот немолчаливый характер, с которым она нам представляется. Не только самая древняя, основоположная пророческая проповедь, дошедшая до нас в его тексте, непосредственно вызывает страх: нужно еще добавить, что она и стремится вызвать страх, даже ужас.

Все же, уже у Амоса имеются два элемента, предвозвещающие другое учение, которое должно стать дополнительным к первому. Не отказываясь ни от одного из своих утверждений, не внося в них никаких поправок в настоящем значении этого слова, Амос намечает путь которым можно вернуть надежду, но, конечно, надежду уже преображенную.

Во-первых, если израильская масса и представляется ему заранее осужденною Божиим судом, то он все же различает в ней некий остаток, пусть даже очень слабый количественно, который победоносно выйдет из испытания.

« Вот, очи Господа Бога — на грешное царство, и Я истреблю его с лица земли; но дом Иакова не совсем истреблю, — говорит Господь»⁵.

Действительно, пророк надеется, что наказание приведет к обращению, хотя бы только к обращению очень немногих:

« Ищите добра, а не зла, чтобы вам остаться в живых; — и тогда Господь Саваоф будет с вами, как вы говорите.
Возненавидьте зло и возлюбите добро и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Саваоф помилует остаток Иосифов»⁶.

Мы уже говорили о том, какое будущее, в развитии учения пророков, предстояло этому понятию « остатка », которое тут появляется впервые⁷. Сейчас отметим, каким образом оно связано с другим зачатком надежды, также содержащимся в непреклонном учении Амоса: имеем в виду прежде всего

лечебный характер Божиих кар. С этой второй чертой связано и еще одно понятие, уже отчетливо присутствующее у этого пророка. Эсхатологические времена, Божие вмешательство при конце истории, не будут просто последней точкой, ставящейся в знак того, что история кончена. Они означают, вернее, предпоследний период, когда даются последние возможности, которыми будущее и определится уже безвозвратно. Вследствие этого, для Дня Ягве становится возможной некоторая протяженность во времени. Известным образом, нынешние катастрофы, не будучи сами концом мира, все же причастны уже этому концу. Но они не обрывают навсегда линию истории, а дают ей возможность конечного выпрямления. Вот почему, говоря о Суде и об осуждении, хоть бы даже и почти всеобщем, Амос не затворяет дверей надежде. Только сам человек может самого себя исключить из надежды, если он отказывается слушать, ожесточая свое сердце против Слова, которое со своей стороны не перестает его звать.

«...дал Я вам голые зубы во всех городах ваших
и недостаток хлеба во всех селениях ваших;
но вы не обратились ко Мне, — говорит Господь.

И удерживал от вас дождь
за три месяца до жатвы...
Но и тогда вы не обратились ко Мне, — говорит Господь.

Я поражал вас ржкою и блеклостью хлеба;
множество садов ваших и виноградников ваших и смоковниц и
маслин ваших пожирала гусеница, —
и при всем том вы не обратились ко Мне, — говорит Господь.
...Приготовься к сретению Бога твоего, Израиль!»⁸

*
**

Решающее значение проповеди Амоса заключается в том сочетании, отныне постоянном, поклонения Богу и соблюдения правды между людьми, которое было установлено. Еще раз — это не было полным новшеством с его стороны. Мысль искать в Ягве мстителя за непризнанную и попранную правду восходит к первым религиозным и нравственным предчувствиям Израиля. Но Амос сделал решительный шаг, отождествив поклонение Ягве с соблюдением правды. Тем самым он совершил то, что можно также рассматривать как обожение морали и морализацию религии. Впоследствии, Христос, в притче о Страшном Суде, всего только повторяет то же учение, не добавляя к нему ничего, кроме одного забываемого образа: Бог будет судить о наших отношениях к Нему по тому, каковы наши отношения с нашими братьями. Нет никакой надежды быть Ему угодным, если не быть справедливым в человеческом общении.

«Выслушайте это, алчущие поглотить бедных
и погубить нищих, —
вы, которые говорите: «Когда-то пройдет новолуние,
чтобы нам продавать хлеб,
и суббота — чтобы открыть житницы,
уменьшить меру, увеличить цену сикля
и обманывать неверными весами,
чтобы покупать неимущих за серебро
и бедных за пару обуви,
а высевки из хлеба продавать».
Клялся Господь славою Иакова:
поистине во веки не забуду ни одного из дел их!»⁹

Отныне, и до самой вершины евангельского откровения, поклонение Богу, говорившему к людям, невозможно будет отделять, ни даже отличать, от выполнения правды.

Но величие Амоса в том, что эта морализация религии — по только что примененному нами выражению — отнюдь не означает у него какой-либо рационализации или умаления той устрашающей тайны, без которой не бывает ничего подлинно религиозного. Действительно, лучше всех других Амос дал своим слушателям почувствовать, что нет для человека более грозного требования, чем это простое требование правды. Требовать от человека справедливости в качестве единственного культа Ягве вовсе не значит, как иногда думают, сводить религию с неба на землю. И в особенности это не значит ограничить ее легкой, потому что чисто человеческой, деятельностью. Означает же это вскрытие той тайны неправды, которая составляет глубинную основу человеческой драмы: это значит заставить человека, и в особенности того человека, который знает Бога, признать свое коренное недостойное.

*
**

Несмотря на перспективы новой надежды, которых Амос не закрывает, надо повторить, что его учение, остающееся основой учения и его продолжателей, отличается своей непреклонностью. Если даже тот народ, который Бог своим Словом подготовил к встрече с Ним, плох и заранее осужден за свою неправду, то кто же будет спасен?

На этот мучительный вопрос, ответ дает Осия. Этот ответ ни в чем не ослабляет и не ущемляет тех требований Бога правды, которые проповедовались Амосом. Но к ним он добавляет откровение Бога милосердия.

Действительно, назвать Осию провозвестником милосердия, точнее говоря — милосердной любви Ягве — того, что по-еврейски выражается словом гесед — значит уже определить его единственное в своем роде величие. Этим уже сказано, что он внес в мир зачаток того, что в дальнейшем стало евангельским откровением по преимуществу, той любовью — агапэ — Бога Творца и Искупителя, которую нам Крест показывает лучше всякой проповеди.

Не приходится удивляться тому, что пророк, ставший носителем зачатков такого откровения, должен был, чтобы принять их, пройти через совсем необычный опыт. Если проследить этот опыт насколько возможно, то мы поймем, что откровение Слова отнюдь не является простой передачей новых понятий человеческому уму. Оно оказывается, напротив, раскрытием жизненной истины, которую принять можно только, если жить в согласии с ней.

Книга Осии и личность Осии ставят толкователю и психологу немало проблем, на обсуждении которых мы здесь не можем задерживаться¹⁰. Достаточно будет сказать, что по нашему мнению ключ дается 3-ей главой. Из нее становится ясным, что пророку было провиденциально дано пережить совершенно личный опыт, через который его душа, его сердце, уже глубоко подготовленные к восприятию откровения, были озарены тайной водительства Божия в отношении людей и его народа. В своей собственной жизни, в своем собственном мучительном опыте, Осия различает проступающие в них очертания того, что почти можно назвать опытом Ягве с Израилем и с человечеством.

Осия был, повидимому, мужем, притом глубоко любящим мужем, недостойной женщины. Та его не только обманывала, но и дошла до последних низин проституции. На это Осия реагировал самым горестным возмущением. Однако, он не мог перестать любить, притом от глубины души, ту, которая вновь и вновь доказывала свое достоинство. Важно отметить, что он отнюдь не мирится с таким положением вещей и ничуть не склонен закрывать глаза на слабость своей возлюбленной. Хотя он и знает, что она испорчена до мозга костей, он хочет, чтобы она была чиста как в первый день их брака. Но откуда ждать такого чуда? Только от упорства его собственной любви, упорства по всей видимости безумного. Между его любовью и трезвостью его суждений не возникает никакого конфликта. В этом и заключается исключительность его опыта. Причина же этого целиком в величии его любви, которая чувствует в себе достаточно сил, чтобы преобразить любимое существо, не в воображении, а в действительности. Оттого что он продолжает ее любить, хотя и знает ее достоинство, Осия сохраняет непобедимую надежду сделать возлюбленную достойной его, достойной этой его любви. Любовь его, повторяем, не подвержена никакой слабости, она не мирится ни с каким пятном на любимом существе. Но она чувствует в себе достаточно сил, чтобы восстановить возлюбленную в новой и нетленной девственной чистоте.

Через этот опыт своего собственного сердца, Осия познает, каково, каким может быть, сердце Божие в отношении неправедного человека. В дополнение к слову Амоса о непреклонной правде, он и приносит слово о прощении. Но это прощение

никогда не станет забвением требований правды. Оно будет той творческой силой, которая делает невозможное возможным, что и станет небывальым делом милосердной любви.

Действительно, открытием этой любви определяется все. Исходя из нее, перестраиваются все представления о действительности. Даже вина получает отсюда более глубокий и неизмеримо более трагический смысл. Из простого нарушения правды она становится изменой любви.

« Судитесь с вашею матерью, судитесь ;
ибо она (уже) не жена Моя, и Я не муж ее...
Ибо она говорила : « пойду за любовниками моими,
которые дадут мне хлеб и воду,
шерсть и лен, елей и напитки »...
А не знала она, что Я,
Я давал ей хлеб и вино и елей,
и умножил у ней серебро и золото,
из которого сделали (истукана) Ваала »¹¹.

Понятно, что в этой связи снова появляется введенное Амосом представление о целебном наказании. Теперь оно выступит как высшее доказательство любви — той мужественной любви, которая не мирится с падением возлюбленной и принуждает ее к необходимому страданию — сама первую страдая от этого — чтобы ее вернуть и поднять.

« За то вот, Я загорожу путь ее тернами
и обнесу ее оградой, и она не найдет стезей своих.
И погонится за любовниками своими, но не догонит их,
и будет искать их, но не найдет,
и скажет : « пойду я и возвращусь
к первому мужу моему ;
ибо тогда лучше было мне, нежели теперь »¹².

Это — не смутная надежда на такое сердечное обращение. Это — положительное обещание. Та, которую называли Ло-Рухама, т.е. « Непомилованная », станет теперь называться Рухама — « Помилованная ». И тот, кто назывался Ло-Амми — « Не Мой народ », снова станет зваться Амми — « Мой народ »¹³.

« Будет число сынов Израилевых как песок морской, которого нельзя ни измерить, ни исчислить ; и там, где говорили им : « вы не Мой народ », будут говорить им : « вы сыны Бога живого ». И соберутся сыны Иудины и сыны Израилевы вместе и поставят себе одну главу и выйдут из земли переселения ; ибо велик день Изрееля ! »

Действительно, лишившись Божиею карой своих неверных друзей, возлюбленная обратится внутренне и вернется к Единственному, не переставшему ее любить :

« Посему вот, Я увлеку ее,
приведу ее в пустыню
и буду говорить к сердцу ее.
И дам ей оттуда виноградники ее

и долину Ахор, в преддверие надежды ;
и она будет петь там, как во дни юности своей
и как в день выхода своего из земли Египетской »¹⁴.

Вот особо типичный пример все той же проекции будущего на прошлое и претворения воспоминаний об Исходе в чаяние Дня Ягве. Но пророк не ограничивается этим. Чтобы описать новое вмешательство Божие, которое выправит и завершит историю его народа, он вводит еще один образ, предназначенный к огромному будущему. Это — образ брака, само собой возникающее выражение той его интуиции, которая ему открыла гесэд — милосердную любовь Ягве, какую она вытекает из его собственного опыта.

« И будет в тот день, — говорит Господь, —
ты будешь звать Меня : « муж мой »,
и не будешь более звать Меня : « Ваали ».
И удалю имена Ваалов от уст ее,
и не будут более воспоминаемы имена их.
И заключу в то время для них (детей Моего народа)
союз с полевыми зверями
и с птицами небесными
и с пресмыкающимися по земле ;
и лук, и меч, и войну
истреблю от земли той
и дам им жить в безопасности.

И обручу тебя Мне навек,
и обручу тебя Мне в правде и суде,
в благодати и милосердии,
и обручу тебя Мне в верности,
и ты познаешь Господа.

И будет в тот день, Я услышу, — говорит Господь, —
услышу небо,
и оно услышит землю,
и земля услышит хлеб
и вино и елей ;
а сии услышат Израель.

И посею ее для Себя на земле,
и помилую Непомилованную,
и скажу не Моему народу : « ты — Мой народ »,
а он скажет : « Ты — мой Бог ! »¹⁵

Трудно переоценить значение этого текста. Он — как бы исходная точка всей той брачной мистики, которая расцветает в дальнейшем, переходя из Ветхого Завета в Новый, и сплетает, вокруг Песни Песней, созерцательную поэму единения Бога и человека ; к этому единению божественное Слово и вело начиная от своих первых азов, и его оно скрепляет, наконец, в Евангелии.

Но то, чтобы союз мужчины и женщины только теперь начал представляться по преимуществу образом единения Бога и Его твари. Напротив, в земледельческих религиях Хаанаана, в религиозных или магических верованиях, связанных

с плодородием, эротический символизм присутствует всюду в обрядах и мифах. Но то, что раньше было всего лишь выражением узко материалистического представления об отношении к божеству, как впрочем и о половых отношениях, тут оказывается совершенно преобразованным. В союзе мужчины и женщины, все внимание сосредоточивается уже вовсе не на плотском совокуплении, а на единении личностей. Именно это, будучи поднятым на уровень Бога ищущего сердце человечества, озаряется затем намечающимся теперь представлением о такой любви, о которой мир до сих пор не имел ни малейшего понятия : любви не похотливой, а великодушной, не направленной на некую ценность, которая привлекает в любви, но любви, создающей своею собственной силой ценность того, что она любит.

Таким образом, собственно брачный символизм — т.е. не просто эротический, тесно связанный с полом в узком смысле этого слова, но символизм жизни вдвоем, целиком протекающей в единении сердец, — охватит все самое возвышенное в религии порожденной Словом, и в то же время спустится обратно к человеческой действительности, чтобы очистить половой союз и облагородит его отблеском священной реальности.

После этого, трудно перечислить все сокровища, содержащиеся в той мистике, которая намечается начиная с Осии. Остановимся на одном элементе, уже упоминавшемся нами, ввиду его основоположности : это — введенное им новое понятие греха. Это уже — не простое нарушение какого-либо правила, а неверность, отказ ответить на любовь.

На положенной Амосом основе всех отношений человека с Богом — осознания прежде всего состояния греховности, неправды человека — и в свете этого обновленного понимания, начинает выясняться и само отношение Бога к человеку. Тут уже есть в наличии все то, что в дальнейшем выражается христианским термином « благодать » ; и действительно, гесэд Осии можно перевести как « милосердие » или « любовь », но можно перевести уже и этим словом. Бог, чтобы любить человека, не дожидается, чтобы тот перестал быть неправедным, — Бог его любит уже и в его неправде. Это уже то самое, что впоследствии говорит ап. Павел : « Бог Свою любовь к нам доказал тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками »¹⁶.

Но существенно важно, что во всем этом нет никакого разрыва с требованиями, поставленными Амосом. Как ни парадоксальным это может показаться, тут-то напротив, и находится неожиданно путь к удовлетворению этих требований. Бог, чтобы нас любить, не дожидается, чтобы мы стали праведными, потому именно, что Его любовь представляет собою единственную силу, которая может сделать нас праведными.

Любовь Божия есть любовь незаслуженная, оттого, что она есть любовь творящая. Такова ее творческая сила, что она может сделать праведника из самого виновного существа и вернуть девственность блудной душе как и блудному народу. В то самое время, когда любовь Божия открывается как великая, единственная подлинно творческая сила, высшее творение Божие открывается в том новом сердце, которое Богу угодно вложить в человека. Эта идея также подхватывается последующими пророками и развивается у них беспредельно. У Иеремии, вся религиозная проблема сводится к этому изменению сердца человеческого. После него, Иезекииль указывает на создание ожившего человеческого сердца, как на важнейший факт в том новом и вечном завете, который им возвещается¹⁷.

Из этого откровения благодати и обетования нового сердца в Израиле рождается новый род благочестия, благочестия смиренных, « бедных », тех « **анавим** », молитвами которых полна Псалтирь¹⁸. Следуя этой линии, наиболее чистые израильские души первыми начинают осуществлять ту смиренную жизнь в вере, по отношению к которой евангельские заповеди блаженства явятся в дальнейшем уже только завершением. Это — совсем особое смирение, основанное на чувстве ничтожности грешного человека, без всякой примеси горечи или отчаяния. Тут, действительно, всегда присутствует уверенность в том, что само это ничтожество Бог взял в Свои милосердные и всемогущие руки, чтобы извлечь из него новое творение, в котором Он Сам открывается.

Вся картина мира и человека у Израиля начинает проникаться и как бы воспламеняться этим откровением Божией любви. С самого начала, она представляется как прощающая любовь. Но надо тут же уточнить всю божественную реальность этого прощения, добавив просто : любовь дающая. И уже мы здесь очень близки к тому, чтобы сказать : любовь дающая себя саму, со всем добровольным страданием, которое предполагается такой самоотдачей. Разве у Осии, сквозь его человеческий опыт, любовь Божия не проявляется уже под видом любви отвергнутой, страждущей ? Разве не возникает уже здесь предчувствие того, что у Иеремии станет непреодолимой уверенностью : что Бог, Ему присущим образом, страдает не меньше человека, страдает больше человека, и что это страдание, для человека непостижимое, есть то самое, что должно человека спасти ?

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Ам. 5. 18-20
- 2 Ам. 5. 21-27
- 3 Ам. 9. 7-8а
- 4 Ам. 3. 1-2
- 5 Ам. 9. 8

- 6 Ам. 5. 14-15
- 7 Ср. стр. 40
- 8 Ам. 4. 6-12
- 9 Ам. 8. 4-7
- 10 Для более подробного ознакомления может служить глава посвященная Осии в труде Adolphe Lods : « Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme », стр. 98 и д. См. также небольшую книжку G. Brillet : « Amos et Osée », (Париж, 1944), стр. 67 и д.
- 11 Ос. 2. 4-10
- 12 Ос. 2. 8-9
- 13 Ос. 1. 2-2.3
- 14 Ос. 2. 16-17
- 15 Ос. 2. 16-23
- 16 Рим. 5. 8
- 17 Ср. ниже стр. 80 и д., 104 и д.
- 18 Ср. отличную, хотя и несколько склонную к чрезмерной систематизации, книгу Antonin Causse : « Les Pauvres d'Israël », (Страсбург, 1922)

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

БОГ СВЯТОСТИ И РЕЛИГИЯ СЕРДЦА

Исаия и Иеремия

Мы видели появление, от проповеди Амоса до проповеди Осии, двойной поляризации понятия о Боге, выделяющейся из пророческого откровения. Это не значит, что эти две великие личности были в этом отношении чистыми творцами. Наиболее подходящим тут кажется нам только что уже примененное нами слово «выделяться». Действительно, уже в понятии Завета, в присутствии ему особенностях с самого возникновения Израиля, присутствует, хотя еще и не выявленным, это плодотворное напряжение между двумя сторонами израильского представления о Божестве, не противоречивыми отнюдь, но парадоксальными по видимости. Завет есть одновременно и требование, и обетование: требование неделимо нравственное и религиозное, обетование творческих благости и всемогущества. Требование в дальнейшем уточняется в понятии о Боге правды, обетование же — в понятии о Боге-Супруге, избравшем Себе супругу недостойную, которую, однако, гесэд — милосердная Божия любовь — стремится, никогда не отчаяваясь, сделать достойной.

Но как ни плодотворно, как ни содержательно это напряжение между двумя неразделимыми понятиями, все же в образе библейского Бога не доставало бы самого главного без третьего понятия, выявить которое предстояло, в конце VIII века, великому иерусалимскому пророку, Исаии. Это — образ Бога святости, Царя славы неприступной, увенчивающий и вместе с тем поддерживающий образ Бога правды и Бога милосердия.

Значение этого надо подчеркнуть. Слишком очевидно, что одностороннее настаивание на отождествлении Бога и правды привело бы не только к очищению израильской религии, но и

обесплодило бы ее. Ягве просто растворился бы в отвлеченном олицетворении правды, как Аполлон — в олицетворении мерности. Превратившись без остатка в учение о нравственности, религия перестала бы существовать, как религия.

Этой опасности проповедь Осии дает достаточный противовес. Бог, Которого любят (и Который, в особенности, нас любит) как личность уже не может ступать в морализме и отвлеченности. Но не заключалось ли опасности иного порядка в тех образах и понятиях, которые Осия с такою смелостью применял к Богу? Не будем подчеркивать двусмысленность, всегда возможную в использованных им брачных образах: в том, как он ими пользуется, замечательно в особенности то, что он их облагораживает в решающей степени. Это облагораживание распространяется даже от символа на действительность, настолько, что на этом низшем человеческом уровне мы находим здесь предпосылки для преобразования плотских отношений. Но мы имеем в виду другое: то более общее представление о близости, доступности Бога, может быть даже в особенности о Его бесконечно терпеливом и милосердном благорасположении к Его народу, которое с такой ясностью выделено у Осии. Не это ли мы склонны запоминать в Библии и в Евангелии, как самое существенное? И не готовы ли мы считать, что все, что в Писании противоречит этому направлению, представляет собою всего лишь пережиток первобытной религиозности, по счастью окончательно преодоленной? Не кажется ли нам, что в Иисусе Христе мы нашли любимого Бога, в чертах Которого не остается уже и следа суровости и Чья совершенная человечность избавляет нас от всякой боязни и от всякой надобности падать ниц, как в древности, перед Божеством? Не был бы ли для нас идеалом Бог, Кто весь кротость и не спрашивает у человека ничего, как только расторгать свое сердце в соприкосновении с Его сердцем?

Но необходимо установить факт: в тот самый момент, когда могло бы казаться, что такое представление восторжествует в Израиле, среди него раздается совсем иной мотив, с почти пронзительной резкостью. Это — утверждение святости Бога пророком Исаией, в котором вновь выявляются все возвещенные Амосом требования правды, но окруженные священным ореолом. И не только эта слава, по самой своей природе божественная, предотвращает навеки всякое растворение образа Божества в отвлеченности, — она также опровергает самым решительным образом непреодолимую склонность человека представлять себе Бога любви занятым исключительно им, зависящим целиком от него, приспособленным к его потребностям и сведенным к человеческим меркам.

*
**

Еще с большим основанием чем правда или гесэд, святость

Ягве должна быть признана не плодом творчества великих пророков, а ярчайшим напоминанием первичных данных. Она, без сомнения, представляет собою даже самое первичное в религии Израиля, как и в религии семитов вообще и в религии просто! Но с Исаией она становится едва ли не самым разработанным, самым преображенным и самым углубленным понятием, какое Библия дает нам о Боге.

Действительно, святость — то, что есть **кадош**, — представляется в древнейших библейских документах, как и вообще в еще неразвитых религиях, но у Израиля с совершенно особой ясностью, не просто совершенной моральной чистотой. Первоначально, моральная сторона в этом не появляется даже и вовсе. Древний рассказ, сохраненный в первой книге Царств¹, обрисовывает святость Ягве как отвержение всякого человеческого посягательства на бесцеремонное обращение с Ним. Ковчег Завета возвращен от филистимлян. Любопытные израильтяне толпятся, чтобы запросто на него посмотреть, и смерть поражает семьдесят человек среди них. Тогда люди восклицают: «Кто может стоять пред Господом, Сим святым Богом?»

Как отлично показал выдающийся историк религий Рудольф Отто, ощущение священного — это прежде всего страх². Но этот страх совсем особого рода. Это не только страх перед возвратным действием, которое, как удар, может сразить тех, кто слишком приблизится к опасному предмету: это страх перед тайной, пред совершенно Иным, перед тайной, внушающей одновременно и трепет, и обаяние. Вспомним еще рассказ Книги Судей, носящий ярко выраженный первобытный характер. Маной и его жена, будущие родители Самсона, извещаются таинственным существом, «Ангелом Ягве», о предстоящем рождении их сына.

«И сказал Маной Ангелу Господню: **позволь удержать тебя, пока мы изготовим для тебя козленка. Ангел Господень сказал Маной: хотя бы ты и удержал меня, но я не буду есть хлеба твоего; если же хочешь совершить всесожжение Господу, то вознеси его. Маной же не знал, что это Ангел Господень. И сказал Маной Ангелу Господню: как тебе имя? чтобы нам прославить тебя, когда исполнится слово твое. Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь об имени моем? Оно чудно. И взял Маной козленка и хлебное приношение и вознес Господу на камне. И сделал Он чудо, которое видели Маной и жена его. Когда пламень стал подниматься от жертвенника к небу, Ангел Господень поднялся в пламени жертвенника. Видя это, Маной и жена его пали лицом на землю. И невидим стал Ангел Господень Маной и жене его. Тогда Маной узнал, что это Ангел Господень. И сказал Маной жене своей: верно, мы умрем; ибо видели мы Бога»³.**

Было бы поверхностным и пошлым, в духе «просветительства» позапрошлого века, видеть в этом всего лишь памятник суеверия. Правду говоря, тут надо опознать, в еще очень незащитливой чистоте восприятия, одну из неизменных основных черт всякой религии, достойной этого имени. Прежде всего, это

— ощущение безусловной власти Бога над человеком, в силу которой последний обращается как бы в ничто пред Ним. Но эта безусловная власть перерастает саму себя в трансцендентности, не только метафизической, а религиозной в самом настоящем значении. Человек видит в Боге существо совершенно иного порядка, чем он сам, абсолютно от него ускользающее и позволяющее ему только преклоняться с беспредельным благоговением. Не только невозможно претендовать на то, чтобы использовать Бога, нельзя даже претендовать прикоснуться к Нему, приблизиться к Нему, даже видеть Его... Дадим себе ясно отчет в том, что каждый раз, когда это чувство ступшевывается, от Бога праведного остается лишь образ, плохо скрывающий простой безрелигиозный морализм, а Бог любви становится идолом, в котором человек любит только себя самого и свой мир, исключительно ему принадлежащий.

С Исаией, напротив, святость Бога не только не устраняется углублением и очищением религиозных мысли и опыта, но проявляется благодаря им с новой яркостью. Для него, сказать, что Бог свят, равносильно утверждению, что Бог есть **Царь славы неприступной**.

Тут приходится все время возвращаться к первоначальному видению пророка, о котором он повествует как о вполне определенном событии, происшедшем в год смерти царя Озии⁴. Оно совершается в Храме, — точно тайновидцу открывается небесный фон земных жертвоприношений и культа, как бы предзнаменуя великие видения Апокалипсиса и в особенности Послания к Евреям. Ягве является ему восседающим на высоком престоле. Края риз Его наполняют святилище и по всему Храму распространяется дым. Исаия остается под неизгладимым, и постоянным впечатлением божественного величия и славы. Здесь они окружены той тайной, в силу которой, согласно древнейшим израильским преданиям, от Моисея до Соломона, облако всегда скрывало пришествие Бога, нисходящего к Своим⁵. Вокруг образа Божества, остающегося, следовательно, прикровенным, летают Серафимы — существа по своей природе огненные (как указывает само их название), нечто в роде крылатых змей, которых должен был изображать медный змей, приписываемый Моисею⁶. Мы знаем с другой стороны, что израильтяне поклонялись этому змею в Храме до самых времен царя Езекии⁷. Напротив, в видении Исаии «серафимы» сами безраздельно поклоняются незримому Ягве. Они закрывают свои лица чтобы не видеть Его, даже, чтобы Он их не видел, и зывают друг к другу: «Свят, свят, свят Ягве сил (Саваоф)! Вся земля полна славы Его!» А пророк затем восклицает в свою очередь: «Погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа».

С идеей несравненного царственного величия видение

сближает прежде всего — как это и естественно — представление о славе, выраженное в гимне Серафимов, — о славе всемирной, космической, предполагающей во всей вселенной всемогущество и присутствие Божие, сияющее и властное в одно и то же время. Тут мы ясно видим, что выражает еврейское понятие Славы, Кабода⁸. Это вовсе не простой синоним почета, как на наших позднейших европейских языках. Это — настоящее сияние света, своего рода огонь, как бы излучениями которого являются Серафимы, и свет этот отличается такой непереносимой яркостью, что для человеческого или даже вообще для всякого сотворенного глаза он превращается в тьму. В Библии, все, к чему прикасается Бог, отражает эту Славу; ею Он как бы отмечает все то, что Он делает Своим: вспомним святящееся лицо Моисея когда он сошел с Синайской горы⁹.

Этот элемент священного великолепия, неотделимый от царственности Божества и вместе с тем придающий ей эстетический и культовый характер, является несомненно одним из самых разительных не только в видении Исаии, но и во всей его книге. Словом «эстетический» мы хотим передать сияющую, хотя вместе с тем и глубоко таинственную красоту, доводящую до самой высшей точки, в божественном величии, то обаяние, которое Отто отметил в «священном» наряде с внушаемым им страхом¹⁰. Культовая сторона с этим связана, можно даже сказать, что она от этого неотличима. Нельзя взирать на этого Бога не поклоняясь Ему. Так и сияние этой Славы само собой возвращается к Нему, так и Серафимы — искры божественного пламени — возвращаются к Нему, чтобы приносить Ему свое непрестанное поклонение.

В дальнейшем, поддерживаемая пророком великая надежда на будущее для очищенного и возрожденного Сиона выражается в следующих словах:

«Глаза твои увидят Царя в красоте Его...
Взгляни на Сион, город праздничных собраний наших;
глаза твои увидят Иерусалим,
жилище мирное, непоколебимую скинию;
столпы ее никогда не исторгнутся,
и ни одна вервь ее не порвется.
Там у нас великий Господь...
Ибо Господь — Судия наш,
Господь — Законодатель наш,
Господь — Царь наш»¹¹.

Через это понятие Славы, с полной ясностью выявляется несводимость священного начала к чисто моральным и психологическим представлениям. Это — реальность настолько онтологическая, даже физическая, что такой язык, как еврейский, мало приспособленный для выражения отвлеченных понятий, почти материализует ее. Однако, в видении Исаии, сочетание света с мраком, иными словами — таинст-

венность, неотъемлемо присущая этому свету, не позволяет нам ошибиться на этот счет. К тому же, если бы речь шла только о видимом страхе, то очевидно духовный характер того восхищенного страха, который внушает божественное пламя, не имел бы смысла. Тут священное проявляется отнюдь не в качестве некоего тока, вроде электрического, «маны» или «нумена», которые согласно воображению первобытных людей сосредоточены в культовых предметах и готовы сразить всякого, кто к ним неосторожно приближается. Несомненно, эта реальность остается несводимой к каким бы то ни было психологическим или моральным понятиям, которые ее попросту очеловечили бы. Но она уже не может быть отделена от нравственной духовности, остающейся самым основным в интуитивном познании пророков.

* Сразу же за упоминанием о Кабоде, у Исаии стоит одно чрезвычайно многозначительное выражение, которого уже достаточно, чтобы показать, до какой степени этические понятия, так решительно подчеркнутые Амосом и Осией, отныне слиты с ощущением священного. «Горе мне... ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Господа Саваофа». Нечистые уста означают нечистые речи и, следовательно, нечистые мысли. Таким образом, нравственная чистота, в своем трансцендентном совершенстве, отныне нерасторжимо соединена с божественной святостью.

Тут нужно заметить следующее: мы так привыкли к их отождествлению, что оно кажется нам естественным, почти само собой разумеющимся. Еще точнее, для нас слово «святость», не имея более своего собственного особого содержания, просто покрывается понятием моральной чистоты. Но тут ничего подобного нет. Напротив, тут доведено до предела сияние святости в смысле величия, недостижимой высоты. Но именно в этом пределе нравственное совершенство объявляется тождественным святости. Нам открывается вовсе не нечто само собой разумеющееся, а великая тайна: святость и праведность, которых в человеческом опыте никогда не удается совместить, совпадают в Ягве. Точнее, Его несравненная праведность отныне и делает Его Святым, бесконечно грозным и привлекательным в одно и то же время. Это и означает, что Он — Совершенно Иной. Обратное, правда, отнюдь не сводясь к морализирующей отвлеченности и не подвергая религию опасности быть в ней растворенной, приобретает теперь священный характер. В этом смысле, она как бы лично Самим Богом отмечена. И этим подготовляются дальнейшие превращения, которые в Новом Завете приведут к идее оправдания верой в Бога праведного и оправдывающего.

Тем самым, также остается уже позади то противопоставление религии правды и милосердия и религии обрядовой, которое как будто могло получиться у Амоса и даже у Осии (ведь действительно, Осия возвещал, например: «Милости хочу, а не жертвы»). Храмовой культ уже не обрисовывается одной только материальностью чуть ли не магической обрядности. Он становится внешней оправой высших религиозных ценностей: созерцания вполне личного Бога и поклонения Ему, то есть того, что в религии всегда остается самым подлинно религиозным.

Все значение сочетания, совершенного Исаией, мы обнаруживаем, переходя от его видения к призванию, основанному на этом видении. Иудейский вельможа Исаия не ограничивается тем, что обращается к народу с увещаниями общего порядка. Он уделяет много внимания той политике, в которую все более вдаются иерусалимские цари, со своими искусными (как они по крайней мере думают) комбинациями и со своим постоянным лавированием между Ассирией и Египтом.

Применение того, что мы уже отметили в самой глубине его религиозной мысли, становится тут разительным и непосредственным.

Так как Ягве есть царь, неограниченный Влудыка, первых Израиля, но также, хотя в несколько ином смысле, и всей земли, то совершенно нелепой оказывается человеческая претензия устраивать свою судьбу по своему усмотрению. Всю эту горделиво упрямую иудейскую политику Бог обратит в ничто. Как уже отмечали, в тех бедствиях, которые он возвещает подобно Амосу, Исаия видит не только наказание за особые неправды народа. В еще большей степени, они — средство вообще поставить человека на его настоящее место.

«Ибо грядет день Господа Саваофа
на все гордое и высокомерное
и на все превознесенное, — и оно будет унижено, —
и на все кедры Ливанские, высокие и превозносящиеся,
и на все дубы Васанские,
и на все высокие горы,
и на все возвышающиеся холмы,
и на всякую высокую башню,
и на всякую крепкую стену,
и на все корабли Фарсисские,
и на все вождельные украшения их.
И падет величие человеческое,
и высокое людское унижится;
и один Господь будет высок
в тот день»¹².

Тщетно, действительно, человеческое притязание на как бы божественные могущество и честь. Придет день, когда то, что более всего производит впечатления в этом мире, падет и

своим падением поразит всех, кому дано будет это увидеть. Сияние Божиего царства затмит все остальные. При ярком свете его славы, в тот день — в Его День — меркнут самые горделивые светила. Вспомним знаменитое обращение к Вавилонскому царю:

«Как упал ты с неба, денница,
сын зари!
Разбился о землю,
попиравший народы!
А говорил в сердце своем:
«Взойду на небо,
выше звезд Божиих
вознесу престол мой,
и сяду на горе в сонме богов,
на краю севера;
взойду на высоты облачные,
буду подобен Всевышнему»...
Но ты низвержен в ад,
в глубины преисподней»¹³.

Это верно для всякого человека перед Богом. Но для Израиля эта истина имеет еще совсем особое применение. Потому именно, что он народ освященный, принадлежащий «Святому», он должен был бы вести себя как народ имеющий Ягве своим единственным царем. Иначе говоря, свое упование он должен был бы возлагать на одного Ягве, а не на какую-либо земную силу. И более того: не какие-либо земные цели, не политика направленная на плотское величие должны были бы вдохновлять этот народ, Самим Ягве поставленный как знамение — Его знамение — среди прочих народов.

В момент, когда Израиль старается наладить союз с Ассирией против Дамаска и Самарии, пророк возвещает:

«За то, что этот народ пренебрегает
водами Силоама, текущими тихо,
и восхищается Рецином
и сыном Ремалининым,

(здесь имеются в виду враждебные цари, уже униженные победами ассирийцев)

наведет на него Господь
воды реки бурные и большие —
царя Ассирийского со всею славою его;
и поднимется она во всех протоках своих,
и выступит из всех берегов своих;
и пойдет по Иудее, наводнит ее,
и высоко поднимется, дойдет до шеи;
и распростертые крыльев ее
будет во всю широту земли твоей, Еммануил!»¹⁴

Воды Силоама, текущие тихо, воды источника, у которого пророк встретил царя Ахаза чтобы предупредить его¹⁵, это, разумеется, символ незримого присутствия Ягве и той помощи,

которую оно приносит его народу. В противопоставлении им, разрушительные воды Евфрата означают разгул слепой человеческой силы, силы Ассирии, которую Израиль неосторожно развязывает к своей немедленной выгоде, но которая однажды, как уже предвидит пророк, обратится против него. В общем, это уже то самое предупреждение, которое в Евангелии относится к людям живущим мечом и не предвидящим, что они сами от меча и погибнут.

Точка зрения пророка не меняется и тогда, когда Израиль, слишком поздно испугавшись роста ассирийской мощи, переключивается в противоположный союз и сближается с Египтом.

« Горе непокорным сынам — говорит Господь, —
которые делают советания, но без Меня,
и заключают союзы, но не по духу Моему,
чтобы прилагать грех ко греху.
Не вопросив уст Моих,
идут в Египет,
чтобы подкрепить себя силою Фараона
и укрыться под тенью Египта.
Но сила Фараона будет для вас стыдом
и убежище под тенью Египта — бесчестьем...
Ибо так говорит Господь Бог,
Святой Израилев :
оставаясь на месте и в покое, вы спаслись бы ;
в тишине и уповании крепость ваша ;
но вы не хотели
и говорили : « Нет,
мы на конях убежим », —
за то и побегите ;
« мы на быстрых ускачем », —
за то и преследующие вас будут быстры »... 16

После таких предупреждений, становится ясным, что Исаия — именно тот пророк, который более всех настаивал на вере ; становится ясным и совсем особое значение, которое вера получает у него. В его устах, « верить » значит признавать всю реальность Ягве, признавать ее вопреки тому, что поражает чувства и признавать ее таковой, какова она есть : как такое величие, перед которым ничто иное не может идти в счет. То есть : это значит видеть в Нем единственную подлинную царственность, которая рано или поздно скажется во всей своей верховной полноте, и вместе с тем в неразрывном единстве, видеть в Нем также единственный источник правды, а в конечном итоге — единственное существо, на которое можно положиться и которое в то же самое время одно только достойно того, чтобы отдаться ему целиком, телом и душой.

« Если вы не верите, то не устоите », — говорит пророк 17.

Такая вера предполагает полную самоотдачу человека Богу, и для того, чтобы знать цели, к которым он должен стремиться, и для того, чтобы черпать в ней необходимые силы ; но все же она отнюдь не означает пассивности. Среди

пророков Исаия выделяется как человек по преимуществу активный. Насколько безраздельно владеет им неизмеримое величие Божества, настолько же он видит в нем силу, которая должна вовсе не принизить народ, а напротив — возвысить его и подвинуть его на обновление всей его деятельности. Действительно, вера, как ее понимает Исаия, требует послушания 18, т.е. активного согласования воли человеческой с волей Божией 19.

Признавать Ягве за то, что Он есть, приобщаться к Его воле, отвращаться от неправды и повиноваться Ему от глубины сердца — все это составляет одну непрерывную цепь 20. Ее Израиль и должен придерживаться, чтобы познать святость Ягве и о ней свидетельствовать.

*
**

Но в действительности Исаия, с самого момента своего призвания, знает, что Израиль, в целом, не уверует, не послушается и в своем ближайшем историческом будущем понесет неизбежное наказание за свое поведение, представляющее собою не только непослушание, но и поругание над святыней.

« Пойди и скажи этому народу :
слухом услышите и не уразумеете ;
и очами смотреть будете и не увидите.
Ибо огрубело сердце народа сего,
и ушами с трудом слышат,
и очи свои сомкнули,
да не узрят очами,
и не услышат ушами,
и не уразумеют сердцем,
и не обратятся, чтобы Я исцелил их » 21.

Иначе говоря, о слове Божиим, которое ему вверено, об этом призыве к послушной вере в Бога всякой святости и всякой правды — Исаия знает с самого начала, что они послужат всего только поводом к дальнейшему ожесточению. Откровение Ягве не изменит народного сердца : оно только выявит его, доселе скрытое, неверие, которое должно будет объявиться прямо.

Но это с большей глубиной и богатством обновленное учение Амоса о требованиях правды — т.е. о требованиях Ягве к Его народу — и о непреклонном суде, которому Он подвергнет этот народ, — должно ли оно повести к отчаянию ? Или же найдется новый Осия, призванный, отнюдь не ослабляя требование правды, уравновесить его обетованием милосердия ?

Надежду возвращает сам же Исаия. Без сомнения, Израиль будет покаран. Но наказание явится очищением, а не просто и не только разрушением. Оно выделит, подготовит,

извлечет из неверной массы верующий и послушный « остаток », которому и обещана надежда за испытанием. Так возникнет народ подлинно святой, святостью Самого Ягве, и на него и снизойдет сияние божественной Славы, — больше того : эта Слава, подобная светлой росе, вернет ему жизнь ²².

В первоначальном видении Исаии уже содержалась эта идея очищения, очищения огнем, которое сделает человека достойным святости Ягве.

« Горе мне ! — воскликнул пророк — ибо я человек с нечистыми устами и живу среди народа также с нечистыми устами ». Но один из серафимов прилетел к нему, с горящим углем в руке, который он взял клещами с жертвенника, и коснувшись этим углем уст его, сказал : « Вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое отдалено от тебя, и грех твой очищен » ²³. Это — то же самое, что Исаия будет затем возвещать своим собратьям :

« Если будут грехи ваши, как багряное, —
как снег убелю ;
если будут красны как пурпур, —
как волну убелю . . .
И обращаю на тебя руку Мою,
и как в щелочи очищу с тебя примесь » ²⁴.

В силу этого, великое откровение Бога святости в конце концов завершается гимном, в котором признание величия и правды Ягве порождает упование на Его мощь и на Его волю создать, через предстоящее испытание, народ подлинно святой, как свят Он Сам :

« И скажешь в тот день :
славлю тебя, Господи ; Ты гневался на меня,
но отвратил гнев Твой и утешил меня.
Вот, Бог — спасение мое :
уповаю на Него и не боюсь ;
ибо Господь — сила моя, и пение мое — Господь ;
и Он был мне во спасение.

И в радости будете почерпать воду из источников спасения.
И скажете в тот день :
славьте Господа, призывайте имя Его ;
возвещайте в народах дела Его ;
напоминайте, что велико имя Его.
Пойте Господу, ибо Он сделал великое ;
да знают это по всей земле.
Веселись и радуйся, жительница Сиона :
ибо велик посреди тебя Святой Израилев » ²⁵.

*
**

Амос первым возвестил о том, что суд Ягве не только не пощадит Израиля, но будет к нему особенно требовательным. Исаия, с тем высшим реализмом, который составляет одну из наиболее очевидных черт его духовной

личности, заметил первое и близкое осуществление этой угрозы во внутренней закономерности переживавшихся его народом исторических событий. Он прямо указал даже на орудие Божиего гнева : им должна была стать ассиро-вавилонская держава, против которой Иудея восстала после тщетных попыток под нее подладиться. Быть непосредственным свидетелем этого свершения и помочь Израилю перенести это ужасное испытание предстояло Иеремии. Благодаря ему и его проповеди, это испытание, действительно, становится не просто разрушением Израиля, а очищением того « остатка », который был уже обещан Амосом и, как мы только что видели, вполне ясно определен Исаией.

Иеремия непосредственно принимает наследие Исаии, как Осия — Амоса. Но как Осия, во многих отношениях привнес необходимый противовес заявлениям Амоса, ничего в них при этом не опуская, так обстоит дело и с Иеремией.

Исаия окончательно возвел образ Ягве в такую религиозную трансцендентность, что никакие смешения понятий и никакие ошибки понимания больше не могут его снизить в израильском сознании. Нет больше опасности растворить в отвлеченной правде Бога, говорившего в Израиле : Он — реальность по преимуществу, перед которой всякая иная реальность обращается как бы в ничто. Также нет больше опасности неверно понять близость Его любви к тем, кто Ему принадлежит : Он — тот Святой и Праведный, взгляда Которого не могут вынести даже Серафимы. Когда же до крайнего предела доходит то испытание, которому должна была подвергнуться вера, проповедовавшаяся Израилю пророком Исаией, — тогда Израилю и открывается, через Иеремию, до какой проникновенности может дойти общение между Ягве и теми, кто Ему принадлежит. Среди кажущейся покинутости, вера достигает до опыта личной встречи : встречи человеческого сердца с сердцем Божиим.

Бог Исаии мог казаться чуждым в Своем величии. Это — Бог, о Котором нельзя забыть ни на мгновение, что Он на небе, тогда как мы на земле, Бог, Который говорит : « Славы Моей не дам иному » ²⁶. И отметим должным образом, что все это остается так у Бога Иеремии. Событие, непосредственное приближение которого сначала возвещается Иеремией и смысл которого для Израиля им затем разъясняется, — а именно, падение Иерусалима, в том понимании которое Иеремия старается внушить, — представляет собою как бы печать, скрепляющую проповедь Исаии. И все же, Бог Иеремии — это Бог человеческого сердца. Не только Бог Осии, любящий Свой народ такой милосердной любовью, которая превосходит все воображимое, — но еще и Бог, любящий среди этого народа каждого человека в отдельности, знающий каждого по имени, со всем, что он есть, со всем, что он чувствует,

со всем, что его мучает; Бог вникающий во все это, слушающий откровенную речь человека обо всем этом, можно даже сказать — ищущий такой откровенности и научающий находить величайшее утешение в горчайшей муке, — потому что в ней находят Его Самого.

Конечно, Иеремия никогда не проповедует таких интуитивных постижений. Но он сам ими живет и следы их настолько очевидны во всей его книге и во всей его жизни, что в будущем людям останется только читать их в этом опыте, более волнительном чем всякое словесное высказывание. Этими же постижениями объясняется то, что у Иеремии Бог не спрашивает у человека ничего кроме его сердца и не ставит Своему творческому действию иной цели как только воссоздание сердца человеческого.

Было бы совершенно неверным видеть в Иеремии первого религиозного индивидуалиста, к чему клонились некоторые попытки его истолкования²⁷. В его представлении, как и в представлении всех других пророков, Бог обращается не к отдельному человеку, но всегда к народу. Но верно то, что благодаря Иеремии народ Божий начинает отличаться от всех других тем, что он перестает быть безликою массой и становится обществом личностей, превращается в то, что вскоре получит наименование Церкви, где Бог, все более отчетливо выступающий как Личность, составляет связь между человеческими личностями, все более сознающими самих себя.

В момент появления Иеремии, Божии кары готовы обрушиться на Израиль. Можно и нужно, чтобы это стало поводом к решительному улучшению народного сознания, тому улучшению, к которому «остаток» был уже, в общем, подготовлен делом Исаии. Но этот же повод совпадает и с величайшим искушением впасть в отчаяние. Если Ягве допускает поражение Иудейского царства, рассеяние или увод в плен его жителей, разрушение Иерусалима и даже осквернение Своего собственного Храма, то не означает ли это, что он оставил Своих, Своими руками порвал заключенный с ними завет, забыл и отверг Свои обетования?²⁸

Как бы ни было жестко то, что должен возвещать Иеремия: тем, кто будет и уже начинает страдать, кто близок к смерти, напоминать все время, что страдают они за свои грехи, — все же эта проповедь представляет собою единственную возможную основу для надежды. Если они страдают из-за своих грехов, если суд Божий выдает их врагам для того, чтобы их наказать, если это наказание — как Иеремия утверждает вслед за Исаией — имеет целью не просто уничтожить их, а исцелить, хотя бы и посредством мучительной операции, то не ясно ли, что «рука Божия не укоротилась», что Бог продолжает любить Своей народ и что Его любовь ничуть не стала бессильной?

Конечно, не легко дать понять страдающим людям, что Бог наносит им удары оттого именно, что любит их. Не потому ли Иеремия способен убеждать в этой истине, что он самим собою являет ее живой образ? Тут повторяется, в сущности, то же самое, что уже раньше произошло с Осией. Лучшую иллюстрацию к тому, что он утверждает относительно Ягве и его народа, пророк дает в своей собственной жизни и в своем сердце. Иеремия — носитель грозных и осуждающих слов. Он сам проникается ими до глубины души. Но с какой силой проявляется боль, которая этим причиняется ему самому, мука, его самого раздирающая раньше и гораздо глубже тех, кого он должен язвить! В момент наказания, в момент, когда он о нем возвещает и может быть вызывает его своим проклятием, он все же уступает своей внутренней потребности — снова говорить в качестве заступника.

«Хотя беззакония наши свидетельствуют против нас,
но Ты, Господи, твори с нами ради имени Твоего;
отступничество наше велико,
согрешили мы пред Тобою.
Надежда Израиля,
Спаситель его во время скорби!
Для чего Ты — как чужой в этой земле,
как прохожий, который зашел переночевать?
Для чего Ты — как человек изумленный,
как сильный, не имеющий силы спасти?
И однако же Ты, Господи, посреди нас,
и Твое имя наречено над нами;
не оставляй нас»²⁹.

Правда, ради своего неуклонного призвания, Иеремия должен был примириться с тем, чтобы жить отдельно от других людей, почти нечеловеческой жизнью: у него нет жены, нет детей, он никогда не принимает участия ни в скорбных, ни в радостных торжествах³⁰. Поэтому на людей он производит впечатление бесчувственной стены, и так и должно быть³¹. Но он первый страдает от этого, для него неизбежного, поведения:

«Проклят день, в который я родился;
день, в который родила меня мать моя,
да не будет благословен!..
Для чего вышел я из утробы,
чтобы видеть труды и скорби,
и чтобы дни мои исчезали в беславии?»³²

Есть, однако, в страдании пророка и другая сторона, прямо противоположная первой. Лучше всего другого она нам показывает до какой степени он, отнюдь не покинув народа, им самим бичуемого, остается при нем, разделяя его горести и сам больше всех болея его язвами. Дело в том, что Иеремия сам, и больше всех других членов подвергнутого наказанию народа, чувствует себя покинутым Богом. Если такая молитва, как та, которую мы приводим ниже, могла быть воспринята как

Слово Божие, то какие еще рассуждения могли бы лучше подготовить народ к той мысли, что с ним и в нем страдает Сам Бог ?

« О Господи ! Ты знаешь ; вспомни обо мне и посети меня, и отмсти за меня гонителям моим ; не погуби меня по долготерпению Твоему ; Ты знаешь, что ради Тебя несу я поругание. Обретенны слова Твои, и я съел их ; и было слово Твое мне в радость и в веселие сердца моего... За что (же) так упорна болезнь моя и рана моя так неисцельна, что отвергает врачевание ? Неужели Ты будешь для меня как бы обманчивым источником, неверною водою ? »³³

Чтобы почувствовать весь трагизм этой жалобы, этого упрека, обращенного пророком к Богу, надо вспомнить, что тот же образ он вложил в уста Самого Ягве, сетующего на Свой народ :

« Меня, источник воды живой, оставили и высекли себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды »³⁴.

Не звучит ли уже в этом нечто, предвещающее возглас распятого Христа : « Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил » ? Действительно, тут уже содержится в зачатке трагизм умирающего Христа : оставленность людьми в соединении с оставленностью Богом...

Итак, смело выражая внутреннюю борьбу, происходящую в его душе, Иеремия помогает Израилю понять, что, подвергая его испытанию, Бог на самом деле не оставляет его. Более того, он действенным образом помогает ему в самой гуще испытаний вновь обрести присутствие Божие (что и станет затем основным содержанием проповеди его современника и продолжателя Иезекииля). В самом деле, он впервые выражает непобедимую уверенность в том, что верность Богу в испытании как бы то ни было лучше, даже бесконечно лучше, чем прекращение испытания при забвении Бога.

« Ты влек меня, Господи, и я увлечен ; Ты сильнее меня — и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мною.

Ибо лишь только начну говорить я, — кричу о насилии, вопию о разорении, потому что слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние.

И подумал я : не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его.

Но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и — не мог »³⁵.

Только человек проведенный Богом через такой опыт мог, в то время, именем Божиим требовать от людей и обещать людям то, что должен был требовать и обещать Иеремия, в качестве всего содержания религии, всего содержания нового завета, который Богу угодно установить со Своим народом, — нового и вечного завета, как вскоре подчеркнет Иезекииль. Его сердце — вот что спрашивает Ягве у человека. Новое сердце — вот что Он ему обещает.

Действительно, для Иеремии, без устали укоряющего народ Божий за его грехи и указывающего ему на переживаемые им бедствия как на наказание за них, основной упрек относился всегда к ожесточению сердца, — тому ожесточению, которое, как мы видели, так чуждо ему самому и через него обнаруживается совершенно чуждым Самому Ягве.

Его устами Бог говорит сынам Израилевым :

« Такую заповедь дал Я им : слушайте гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите по всякому пути, который Я заповедую вам, чтобы вам было хорошо. Но они не послушали и не преклонили уха своего и жили по внушению и упорству злого сердца своего »³⁶.

Когда же наказание пришло, пророк говорит :

« За что погибла страна и выжжена как пустыня, так, что никто не проходит по ней ? И сказал Господь : за то, что они оставили закон Мой, который Я постановил для них, и не слушали гласа Моего и не поступали по нему, а ходили по упорству сердца своего »³⁷.

Или еще :

« Я увещавал постоянно их, говоря : слушайте гласа Моего. Но они не слушались и не преклоняли уха своего, а ходили каждый по упорству злого сердца своего »³⁸.

Чего Ягве ждет от народа, это наоборот, то, что Иеремия называет обрезанием сердца³⁹, его очищением⁴⁰. Ибо Он — Бог испытывающий сердца и внутренности⁴¹.

Надо дать себе отчет в том, что здесь мы подходим к решительному моменту. Мы — у крайнего предела Ветхого Завета. Чуть дальше — и мы достигаем до Нового : кстати, мы сейчас увидим, что пророк его уже возвещает. Не только пе-

реключение религии на внутреннюю жизнь, здесь уже столь смелое, позволяет это утверждать. Еще важнее начинающая уже вырисовываться творческая реальность, сверхъестественная в настоящем смысле этого слова. Действительно, сам пророк больше чем кто-либо сознает огромность переворота, предполагающегося тем изменением, которого он требует, — этим внутренним изменением, преобразованием сердца.

« Может ли эфиоплянин переменить кожу свою
и барс — пятна свои ?
Так и вы можете ли делать доброе,
привыкнув делать злое ? » 42

С точки зрения человеческой, пророк требует невозможно-го, и он это знает. Опыт его проповеди, вслед за опытом Исаии, устанавливает трагическую невозможность для человеческой природы обратиться и придерживаться, наконец, той верности, которой требует Бог, т.е. подлинного внутреннего совершенства, образец которого Бог святости являет Своему народу. Но вопреки этому опыту, пророк не теряет надежды. В разгар осады, накануне катастрофы, неустрашимость которой Иеремия знает лучше всех, он тем не менее совершает символический акт — залог необъяснимой, но и непобедимой уверенности в лучшем будущем. В своем родном краю, у одного из своих родственников, живущих в Анафофе, он покупает поле. Ибо, как он сам говорит : « Дома и поля и виноградники будут снова покупаемы в земле этой » 43. Но и никто не убежден больше чем он в том, что такое возрождение может произойти только после того самого обращения людей, которое сам же он признал превосходящим человеческие силы 44.

Как выйти из этой дилеммы ? Это возможно только для Бога, но Бог это и сделает. Бог осуществит то, чего человек, сам по себе, не может осуществить до конца. Бог воссоздаст сердце человеческое по образу Своего собственного сердца. Это и есть великое обетование, которым заканчивается скорбная книга Иеремии. И еще раз, сам пророк так ясно сознает его величие, что он первым начинает говорить, именно по этому поводу, о новом завете.

« И дам им сердце, чтобы знать Меня,
что Я — Господь,
и они будут Моим народом,
а Я буду их Богом ;
ибо они обратятся ко Мне всем сердцем своим » 45.

И еще :

« Вот наступают дни, — говорит Господь, —
когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды
новый завет, —
не такой завет, какой Я заключил с отцами их
в тот день, когда взял их за руку,

чтобы вывести их из земли Египетской ;
тот завет Мой они нарушили,
хотя Я оставался в союзе с ними.
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 » 46.

Можно сказать, что Евангелие не принесет ничего кроме осуществления этого обетования : новый завет, новый союз устанавливаемый Христом просто и только превратит это последнее видение пророка в совершившийся факт.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 1 Цар. 6.20
- 2 Ср. R. Otto : « Das Heilige » (Gotha, 11-е изд., 1923).
- 3 Суд. 13.15-22
- 4 Ис. 6. Озия умер в 740 г. до н. э.
- 5 Ср. ниже, гл. 5
- 6 Числ. 21.8. Ср. Adolphe Lods : « Israël des origines au milieu du VIII-e siècle », стр. 533.
- 7 4 Цар. 18.4
- 8 Ср. A. M. Ramsey : « The Glory of God and the Transfiguration of Christ », (Лондон, 1949), стр. 9 и д.
- 9 Исх. 34.30
- 10 R. Otto, ук. соч.
- 11 Ис. 33.17-24
- 12 Ис. 2.12-17
- 13 Ис. 14.12-15
- 14 Ис. 8.6-8
- 15 Ср. Ис. 7.3
- 16 Ис. 30.1-5, 15-16
- 17 Ис. 7.9
- 18 Ис. 1.19-20
- 19 Ис. 30.15
- 20 Ср. всю гл. 1
- 21 Ис. 6.9-10
- 22 Ср. Ис. 26.14-19
- 23 Ис. 6.5-6
- 24 Ис. 1.18-25
- 25 Ис. 12
- 26 Ис. 42.8; 48.11. Это выражение стоит во второй части книги Исаии ; но представляет собою яркое свидетельство о связи этой второй серии пророчеств, при всем их своеобразии, с теми понятиями, которые были введены великим пророком VIII века.
- 27 Отсылаем к особо удачным страницам, которые Адольф Лодс посвятил делу и личности Иеремии : « Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme », стр. 190 и д.
- 28 Ср. 4 Цар. 24-25 и Иеремия 39-44
- 29 Иер. 14.7-9
- 30 Иер. 16.1-9
- 31 Иер. 1.18; 15.20
- 32 Иер. 20.14-18

- 33 Иер. 15.15-18
 34 Иер. 2.15
 35 Иер. 20.7-12
 36 Иер. 7.23-24
 37 Иер. 9.11-13
 38 Иер. 11.7-8
 39 Иер. 4.4
 40 Иер. 4.14
 41 Иер. 17.10
 42 Иер. 13.23
 43 Иер. 32.15
 44 Ср. также 29.13
 45 Иер. 24.7
 46 Иер. 31.31-33; также 32.38-40

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПРОБЛЕМА КУЛЬТА

Иезекииль и храмовая религия Ковчег и Шекина

Из пророческого учения современная библейская критика не раз выводила некое противопоставление пророка священнику — точно религия, возвещавшаяся первым, упраздняла или даже осуждала ту религию, служителем которой был второй. Обрядовая религия будто бы устранялась, как тщетная, и даже как ложная, пророческим началом, приводящим к религии сердца.

Нужно признать, что на первый взгляд немало текстов великих пророков как будто имеют этот смысл. Ведь уже Амос говорит :

« Ненавижу, отвергаю праздники ваши
 и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших.
 Если вознесете Мне всеожожение и хлебное приношение,
 Я не приму их
 и не призрю на благодарственную жертву
 из тучных тельцов ваших.
 Удали от Меня шум песней твоих,
 ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать.

Пусть, как вода, течет суд,
 и правда, как сильный поток ! »¹

Нечто похожее звучит и у Исаии :

« К чему Мне множество жертв ваших ? —
 говорит Господь.
 Я пресыщен всеожожениями овнов
 и туком откормленного скота ;
 и крови тельцов,
 и агнцев, и козлов не хочу.
 Когда вы приходите являться пред лице Мое, —

кто требует от вас, чтобы вы топтали двory Мои ?
Не носите больше даров тщетных ;
курение отвратительно для Меня ;
новомесечный и суббот, праздничных собраний
не могу терпеть : беззаконие — и празднование !
Новомесечия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя :
они бремя для Меня ; Мне тяжело нести их.
И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои ;
и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу.

Ваши руки полны крови.
Омойтесь, очиститесь ;
удалите злые деяния ваши
от очей Моих ;
перестаньте делать зло ;
научитесь делать добро ;
ищите правды, спасайте угнетенного,
защищайте сироту, вступайтесь за вдову » 2.

Итог всему этому подводит Осия в словах, которые мы уже приводили :

« Я милости (гесэд) хочу, а не жертвы,
и Боговедения более, нежели всесожжений » 3.

Не приходится ли из этого заключить, что с включением религии в мораль всякая обрядность, всякое священническое богослужение должны исчезнуть ?

Наше предыдущее рассмотрение учения Исаии позволяет, однако, различить реальность более сложную, чем такой упрощенный взгляд. Его понимание божественной святости, как бы тесно оно ни было связано с этикой, не может в ней раствориться. Если верно, что оно придает всему священному нравственный характер, то и обратно, — оно насыщает мораль священным началом, которое к ней несводимо.

Но окончательный ключ к решению этой проблемы мы получим только, если к указанному противопоставлению добавим другое. Действительно, напряжение между священником и пророком окажется не противоречием, а явлением совсем иного порядка, если только мы уделим достаточно внимания точному взаимно-отношению двух последующих этапов в развитии еврейской религии. Они характеризуются двумя различными установками, которые на первый взгляд также кажутся противоречивыми. Но при более вдумчивом разборе становится ясным, что вторую из этих установок нельзя правильно понять, если не видеть, что она была с неизбежностью подготовлена первой и вовсе не явилась простой противоположностью к ней. Мы сейчас имеем в виду самозамыкание еврейства и его вселенскость.

При одном упоминании этих понятий можно подумать, что второе представляет собою чистое отрицание первого. На самом же деле, в этом втором понятии все останется невнятным, если видеть в нем только открытую религию, приходящую на смену религии замкнутой. Если этим ограничиться, то нельзя

постичь самого важного в истории, того, что придает ей смысл, а вместе с тем и единство.

Можно сказать, что весь смысл истории Израиля заключается в открытии личного Бога. Но открыть личность можно только, если самому поддерживать с ней личные отношения. Возникновение израильского народа представляет собою, как мы видели, в полном смысле слова первичное творение Слова Божия, которое ищет для себя собеседника в человечестве и его создает. Бог, Бог Живой, не мог открыть Себя бесформенной массе. Он мог явить Свой лик, Свое Имя — как говорят семиты — только живому единству народа, сложившемуся благодаря общей истории и благодаря определенным отношениям между Владыкой и служителем, между Отцом и сыном. Отсюда — связь между познанием Имени Ягве и принятием Закона, между личным единством постепенно открывающегося Божиего лика и единством народа Божия, который сам постепенно принимает определенный образ в ходе истории, целиком управляемой Самим Богом.

Следовательно, от самозамыкания к вселенскости можно перейти отнюдь не путем упразднения народа Божия, а только его расширением, при котором он не только не теряет своих отличительных черт, но передает их другим, углубляя их и сам воспринимая их все глубже и глубже. Тот сонм людей, который станет окончательно народом Божиим, Израилем по Духу, отнюдь не будет уже тем скоплением людей, которое существовало до появления Израиля по плоти. Церковь явится как полнота развития Израиля, такого развития, которое предварительно предполагает мучительный внутренний разрыв, но тем не менее означает свершение, а не устранение.

Здесь мы снова встречаем тему, с которой нам уже пришлось иметь дело во второй главе. Чтобы народ Божий окончательно мог быть собран воедино, среди человечества, расчлененного грехом, сначала должно было произойти отмежевание, должен был совершиться отсев. Суровость первоначального отделения была условием для завершающей чистоты и, следовательно, единства. Такая вселенскость, которая не стала бы распылением и разложением, предполагала предварительное самозамыкание : выделение из гущи заблуждений и смешений, в качестве необходимой предпосылки для подлинного воссоединения.

Но что же именно выделило Израиль из массы и избавило его от пагубного многобожия ? То же самое, что отделило его от разлагающегося тела человечества происшедшего от Адама и подготовило его к образованию тела Второго Адама, осуществляющего космическое примирение : сошествие к нему определенного присутствия — присутствия Божия. Моисей добывается от Фараона разрешения для народа уйти в пустыню чтобы встретить там своего Бога. Это присутствие Ягве у Из-

раиля и знаменуется обрядовой религией. Весь священный элемент, содержащийся в религиозных установлениях народа, имеет единственной целью засвидетельствовать это особое присутствие Ягве, в силу которого и этот народ становится особым. Вспомним, что самое слово «священный» первоначально означает «выделенный особо». Поэтому не приходится удивляться тому, что человек, смелее всех придавший вселенский смысл понятию Завета, также более всех настаивает на особом присутствии Ягве у тех, кто Ему принадлежит: это — пророк-священник Иезекииль. «Новый и вечный завет», который им подчеркивается так, как больше никем, будет осуществлен Тем и в Том, Кого уже Исаия назвал Еммануилом, что значит: «С нами Бог»⁴.

*
**

Книга Иезекииля начинается особо таинственной, можно даже сказать — странной страницей. Родственная видению Исаии многими своими чертами, она тем не менее сразу же переносит нас в такую атмосферу, которая вдвойне представляется иной. Вдвойне — потому что тут впервые религия Израиля и религия пророков выходят, силою вещей, за пределы палестинских рамок, и вместе с тем эта страница, также впервые, передает нам вполне разработанные символические видения, уже очень близкие к тому, чем становятся в дальнейшем апокалипсисы⁵.

На берегу реки Ховара, т.е. в тех местах, куда основная масса изгнанников была согнана после взятия святого города Вавилонским царем, видение овладевает пророком⁶. Его первые черты, повидимому, заимствованы от тех образов, которые поражали взоры пророка в стране изгнания и плена. «Живые существа», «хаим», которые он описывает сочетаясь в себе тельца, льва, орла и человека, близки вавилонским херувимам. Но здесь они как бы тонут в огненном явлении, которое описывается с особо замечательной роскошью подробностей, всегда характеризовавшей богоявления Ягве, в том числе и в видении Исаии. Это уже подготавливает нас к самой поразительной черте в видении Иезекииля: для него, и в противоположность тому, что думали идолопоклонники, среди которых пророк был вынужден жить, херувимы сами по себе не составляют богоявления. Их явление, при своих чудовищных размерах представлявшееся многобожью победителей как собственный образ священного начала, тут оказывается только опорой, несущей это начало. Над этими духами космических стихий (четырёх элементов и планет, которые в вавилонской астрологии связаны между собою), так же как и над сопровождающими их Офанимами, «колесами» — кругами снабженными множеством глаз и представляющими собою может быть тех «страж», о которых впослед-

ствии говорится в книге Еноха⁷, управляющих вращением небесных сфер, — над всеми ими простирается «подобие свода, как вид изумительного кристалла»⁸. Этот кристалл, сверхпрозрачный и вместе с тем непроницаемый ни для чего кроме ослепительного сияния в нем самом содержащегося, представляет собою как бы символ Невидимого, Недосягаемого, Неизреченного, Который восседает или парит над ним.

Тут, действительно, выражения, уже в немалом числе подчеркивавшие значение описания как аналогии, и только аналогии, нагромождаются почти хаотически:

«Над сводом, который над головами их, было подобие престола, по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем»⁹.

Ясно, что этот образ, весь сотканный из света и огня и окруженный необыкновенной радугой, нельзя рассматривать и, тем более, нельзя описать.

«Такое было видение подобия славы Господней» — говорит в заключение пророк¹⁰.

Чтобы понять все значение этого необычайного явления Славы Бога Израилева, ярче чем когда-либо сияющей в стране, где сыны Израилевы находятся теперь в качестве пленников, надо обратиться к описанию другого видения, также оставленному нам Иезекиилем. Оно находится в 8-й и 9-й главах его книги, но некоторые современные критики склоняются к мысли, что оно составляет начало его пророчеств и относится к тому времени, когда пророк был еще в Иерусалиме, до своего изгнания оттуда вместе с другими пленниками¹¹. Это видение, как и видение Исаии, происходит в Храме. Но обстоятельства стали уже совсем иными. В этот последний период перед его разрушением, Храм словно ввергнут в идолопоклонство. Можно сказать, что Израиль сам его осквернил, до завоевателей. В отдельных помещениях святилища, князья народа кадят различным божествам, напоминающим по виду пресмыкающихся: серафимам или огненным змеям¹². А у Северных ворот, женщины оплакивают Фаммуза, сирийского бога растительности.

И вот тогда, пророк видит, что Присутствие Божие Само покидает святилище, прежде, чем в него вторгаются чужеземцы. Та же Слава, пришествие которой на далекие берега мы только что видели, тут подымается над святым местом, где она обитала до тех пор. Она проходит сквозь ворота Храма и в это самое мгновение ангелы расprostраняются по городу, чтобы особой печалью (Тау, в котором впоследствии христиане стали видеть знак креста) отметить чело немногих оставшихся верными. Потом Слава, несомая на крыльях херувимов, покидает город и временно уходит на Елеонскую гору¹³.

Вероятно, оттуда она затем и отправляется дальше, чтобы вернуться к верным, когда они уже находятся в изгнании. Действительно, вот как пророк заканчивает свое повествование ;

«... Так говорит Господь Бог : хотя Я и удалил их к народам, и хотя рассеял их по землям, но Я буду для них некоем святылищем в тех землях, куда пошли они »¹⁴.

Дальнейшее представляет собою одно из наиболее прекрасных обетований возвращения, восстановления и обновленного Завета согласно взглядам Иеремии. Но сейчас нас интересует этот последний стих. Он дает нам ключ к пониманию необычного видения на реке Ховаре, но также и традиционного культа и его внутреннего содержания, которое будет не угашено, а высвобождено упразднением самого этого культа.

Божественное Присутствие, приобщение Израиля к этой славе, хотя о ней и было сказано устами пророка, что она не может быть передана никому¹⁵, — вот тот очаг, который создает израильский народ как народ Божий и поддерживает его бытие. Если только это Присутствие, принявшее особый, а потому и местный характер, прекратилось бы, то не было бы больше Израиля. Но прекращение в некотором роде осязаемого Присутствия в храме даст повод к еще гораздо более драгоценному присутствию и гораздо более прочному : не с массой, а с верными, с « остатком », ввергнутым в пучину испытания, которое его очищает и готовит его к окончательному превращению в народ Самого Бога. Тем, кто Ему принадлежит, это Присутствие уже может сказать то самое, что потом будет сказано устами Христа : « Лучше для вас, чтобы Я пошел ». Ибо благодаря этому страдание и смерть жестокосердного Израиля подготавливает появление и словно подлинное воскресение духовного Израиля, посеянного дуновением Духа¹⁶. Кажущееся удаление, видимое отсутствие¹⁷ представляет собою завесу, скрывающую это гораздо более духовное и более близкое присутствие, открывшееся вере пророка, и этим и объясняется, почему народ должен был умереть, но так, чтобы его смерть могла стать источником новой и вечной жизни.

*
**

Как ни обновленным представляется само по себе понятие Присутствия Божия у Иезекииля, его невозможно понять если его принять за плод собственного творчества пророка. Насколько очевидна переработка, которой его подверг Иезекииль, настолько же ясно и то, что уже раньше существовала определенная традиционная тема : сама эта переработка, которую пророк несомненно стремится осуществить, говорит с достаточной ясностью, что он обрабатывает более древние данные.

Тут мы встретимся с тем же историческим явлением, которое мы видели уже в начале этой книги, когда занимались

Словом. Бесспорно, со всей полнотой своего значения Слово является только у великих пророков. Но эти пророки работают на основе данных и коллективного религиозного опыта, возникновение которых совпадает с возникновением самого народа. Обратное, ясность, внесенную целым долгим творческим развитием, они проецируют на повествование об этом возникновении. То, что мы установили относительно Слова, верно и относительно Присутствия. Совокупность повествований, как элогистских, так и ягвистских, переносила на историю — несомненно не ими созданную — свет, первоисточником которого была, действительно, эта история, но который во всей своей яркости не мог зажечься раньше великих пророков VIII-VI веков. Равным образом, духовное наследие, доставшееся Иезекиилю, обнаруживается в так называемой священнической исторической записи. И то, что одушевляется и оживляется духом пророка, это те литургические традиции, на которых воспитался он сам, бывший священником раньше чем пророком.

На этом стоит задержаться немного подольше. Современная критика, правильно установившая очень позднюю дату редактирования этой истории¹⁸, подпиливает ветку, на которой сама же сидит, когда пытается представить саму эту историю плодом исключительного творчества тех, кто ее редактировал. Она уже слишком ясно выявила своеобразие религии пророков по отношению к чисто священнической религии, чтобы после этого иметь право счесть сами священнические записи за произведение, целиком созданное после пророков. Надо сказать и подчеркнуть без боязни : как раз та схема религиозной истории Израиля, которую критика помогла выделить с большей ясностью, заставляет нас, напротив, утверждать самым категорическим образом наличие в типично священнических повествованиях чрезвычайно древнего и передававшегося по преданию ядра. Нет спора о том, что только под влиянием последних пророков ядро это могло так воспламениться религиозно, как мы это видим. Но если верно, что израильская традиционность проявляет тут свою творческую силу, то все же нельзя без внутреннего противоречия приписывать ей революционные новшества, не имеющие основ в далеком прошлом.

Сопоставляя — как мы сейчас это сделаем — видения Иезекииля относительно Присутствия и Славы Божией в Израиле с теми священническими повествованиями, которые показывают действие того и другой на протяжении всей истории народа, мы и сможем уяснить эти пророчества и посредством источников, из которых они почерпнуты, и посредством их продолжающегося действия. Мы как бы его глазами перечтем священную историю, — но это и есть та история, из которой родились его собственные видения¹⁹.

*
**

Когда народ Божий выведен из Египта, Присутствие Божие, его не только сопровождающее но и ведущее, проявляется в виде таинственного столпа, то облачного, то огненного.

«Господь же шел пред ними днем в столпе облачном, показывал им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днем и ночью. Не отлучался столп облачный днем и столп огненный ночью от лица народа» 20.

Это явление не только указывает путь Израилю; когда египтяне бросаются в погоню за израильтянами и достигают их, оно выступает как всемогущая защита:

«И двинулся Ангел Божий, шедший пред станом израильтян, и пошел позади их; двинулся и столп облачный от лица их, и стал позади их; и вошел в средину между станом египетским и между станом израильтян, и был облаком и мраком (для одних) и освещал ночь (для других), и не сблизились одни с другими во всю ночь» 21.

Нужно заметить, что в этом тексте появляется Ангел Ягве. Его загадочному образу столп служит как бы облачением. Можно сказать, что в этом Ангеле присутствие Ягве становится определенным в пространстве, отнюдь не теряя при этом своей трансцендентности. К этому мы еще вернемся, но отметим сейчас же, что присутствие Ангела воспринимается как равносильное присутствию самого Ягве. Действительно, стих 24 гласит:

«В утреннюю стражу воззрел Господь на стан египтян из столпа огненного и облачного, и привел в замешательство стан египтян» 22.

Что эта особая форма богоявления родственна той, которую, в гораздо более развитом виде, описывает Иезекииль, подтверждается псалмом 17-м, содержащим множество ссылок на переход через Черное море и на победу над египтянами, а вместе с тем упоминающим и херувимов, совсем как Иезекииль. Следует также отметить, при реализме этих воспоминаний, вполне первобытный характер этого богоявления. Вполне очевидно, что тут перед нами описание грозы в пустыне, что и было, может быть, исходной точкой культа Ягве на Синайском полуострове.

«Потряслась в всколебалась земля,
дрогнули и подвинулись основания гор;
ибо разгневался Бог.
Поднялся дым от гнева Его
и из уст Его огонь поядающий;
горячие угли сыпались от Него.
Наклонил Он небеса и сошел, —
и мрак под ногами Его.

И воссел на херувимов и полетел,
и понесся на крыльях ветра.
И мрак сделал покровом Своим,
сению вокруг Себя мрак вод,
облаков воздушных.
От блистания пред Ним бежали облака Его,
град и угли огненные.
Возгремел на небесах Господь
и Всевышний дал глас Свой,
град и угли огненные.
Пустил стрелы Свои и рассыпал их,
множество молний и рассыпал их.
И явились источники вод,
и открылись основания вселенной
от грозного гласа Твоего, Господи,
от дуновения духа гнева Твоего.

Он простер руку с высоты и взял меня
и извлек меня из вод многих.
Избавил меня от врага моего сильного
и от ненавидящих меня, которые были сильнее меня»... 23

Нет надобности настаивать на совсем особом размахе, которого это расточающее молнии богоявление достигает в момент, когда народ подходит к Синаю. Присутствие, до сих пор показывавшее ему путь и защищавшее его, теперь говорит к нему, в лице избранника, Моисея, который и избран не столько по особой милости к нему, сколько для того, чтобы не подвергать весь народ ужасающему соприкосновению со священной грозой:

«И взошел Моисей на гору; и покрыло облако гору. И слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день воззвал Господь к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов израилевых, как огонь поядающий. Моисей вступил в средину облака и взошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей. И сказал Господь Моисею, говоря...» 24

Из всех этих текстов вытекает с несомненностью, что идея особого присутствия Божия в Израиле своей исходной точкой имеет необычайное явление. Бог, сначала открывший Себя Моисею в пылающей купине, затем открывающий Себя в грозах Синая, заключил там союз с целым народом. Между этими двумя событиями, Он вывел народ из Египта и победоносно защитил его, сразив его врагов. Таким образом, хотя Он и является Богом пустыни и диких гор, но в первую очередь все-таки Богом небесным, а потому и имеющим возможность являться повсюду, Ягве стал спутником народа при его исходе. Но это особое проявление, проявление именно в столпе огня и дыма, будет продолжаться и позже.

Как Бог Своим присутствием создал народ, так Он его и охраняет. Обреченный на долгие странствия по пустыне, этот народ живет в шатрах. И Моисей, на Синае, получает повеле-

ние поставить еще один шатер, для Присутствия, которое теперь тоже отправляется в странствие вместе со своими новыми союзниками.

« Господь сказал : Сам Я пойду и введу тебя в покой.

» Моисей сказал Ему : если не пойдешь Ты Сам с нами, то и не выводи нас отсюда ; ибо по чему узнать, что я и народ Твой обрели благоволение в очах Твоих ? не потому ли, когда Ты пойдешь с нами ? тогда я и народ Твой будем славнее всякого народа на земле »²⁵.

В еврейском оригинале стоит даже не « Ты Сам », а « Твой Лик », « Лик Ягве » : повидимому, это не что иное как другое наименование Ангела Ягве, о котором мы уже говорили ; но это наименование ясно показывает, что Тот, Кто посылает этого Ангела, Сам присутствует в нем.

О том, как в дальнейшем проявляется это присутствие, мы узнаем в момент, когда водружается для него обиталище — скиния, сооруженная Моисеем по образцу тех шатров, которые он видел в горах :

« И покрыло облако скинию собрания²⁶, и слава Господня наполнила скинию. И не мог Моисей войти в скинию собрания, потому что осеняло ее облако, и слава Господня наполняла скинию ».

« Когда поднималось облако от скинии, тогда отправлялись в путь сыны Израилевы во все путешествие свое. Если же не поднималось облако, то и они не отправлялись в путь, доколе оно не поднималось. Ибо облако Господне стояло над скинией днем, и огонь был ночью в ней пред глазами всего дома Израилево, во все путешествие их »²⁷.

**

В этой скинии собрания мы находим еще один, дополнительный символ Присутствия : нечто напоминающее таинства, соответственно чудесному явлению Славы. Этот символ, или, если угодно, это таинство, это — Ковчег. Независимо от того, является ли Слава или не является, Ковчег остается постоянным знаком Присутствия, — до того дня, когда он исчезнет Промыслом Божиим, в то именно время, когда и само Присутствие уйдет, чтобы переселиться в иную и более совершенную Обитель.

В той же самой 25-й главе Исхода, где Моисею дается повеление поставить скинию, ему говорится и о том, что он должен водворить в нее Ковчег. Несмотря на довольно точное его описание, которое дается в этом месте, приходится признать, что Ковчег остается для нас весьма таинственным предметом.

Речь идет о ящике, более или менее похожем на гроб (и по форме, и по размерам), но на нем или по сторонам от него стоят две фигуры херувимов с крыльями сложенными над его

крышкой. Повидимому, существенно неподвижность этого ящика. Для этого шести из дерева ситтим (акации) вставлены в кольца, приделанные к ковчегу, и даже, когда он остается на месте, эти шести не позволяется удалять. Действительно, их не осмелятся убрать даже тогда, когда Ковчег будет установлен уже для постоянного культа в Иерусалимском Храме²⁸.

Отныне Ковчег представляется точным местом Присутствия Ягве. Еще точнее — местом этого присутствия считается пустое пространство, заключенное между возвышающимися над Ковчегом херувимами. В Левит Ягве прямо говорит Моисею :

« Скажи Аарону, брату твоему, чтоб он не во всякое время входил во святилище за завесу пред крышку, что на ковчеге, дабы ему не умереть : ибо над крышкою Я буду являться в облаке »²⁹.

Это представление о пространственно определенном присутствии проходит через всю Библию ; в самых различных молитвах встречается, например, выражение : « Ты восседающий на херувимах »³⁰.

Также и Моисей слышит голос Божий раздающийся с крышки Ковчеге :

« Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедывать через тебя сынам Израилевым »³¹ — говорится в Исходе.

А в книге Числ подтверждается :

« Когда Моисей входил в скинию собрания, чтобы говорить с Господом, слышал голос, говорящий ему с крышки, которая над ковчегом откровения между двух херувимов, и он говорил ему »³².

Можно отметить, что это совпадает также с тем, что Исаия рассказывает о своем видении, и с теми словами, которые он услышал в Храме³³.

Этому Присутствию, пространственно определяемому для Израиля на крышке Ковчеге и проявляющемуся в светящемся облаке, в умозрительных построениях раввинов дается впоследствии особое наименование : они его называют словом Шекина, производным от корня **шакан**, что означает « пребывать как бы под шатром »³⁴. Хотя в своем способе выражения, стоящем в высшей степени иносказательным как только речь заходит о Божестве, они порою и обозначают Шекину словом Слава³⁵, все же у них достаточно часто подчеркивается (в полном согласии с библейскими повествованиями), что Слава — не Шекина, а только ее оболочка и как бы ее отблеск на творении³⁶. Сама Шекина, хотя и сообщает себя человеку, в то же время и ускользает от него. Она скрывается в облаке в то самое время, когда открывается в сиянии Славы. В конечном итоге, она может быть лучше всего символизирована

этой пустотой между крыльями херувимов, пустотой, которой даже серафимы не дерзают испытывать.

Ангел Ягве, Лик Ягве и Шекина, в равной мере сияющая и сокровенная, представляют собою как бы три наиболее таинственных изображения Присутствия, и таинственность их возрастает по мере того, как они все более подчеркивают его реальность. Таким образом, это Присутствие, до такой степени реальное, вместе с тем остается Присутствием Того, Чья полусторонность и верховная свобода тут же утверждаются все более и более.

Но мы уже сказали, что и сам Ковчег, на котором Оно восседает, ставит перед нами немало проблем. Их стоит по меньшей мере перечислить, так как это лучший способ уяснить себе, в меру возможного, тайну реального Присутствия Божия у Его народа, что и есть Шекина³⁷.

Ставился вопрос: в чем основной смысл существования Ковчега, чем определялся его священный характер? Почему, в самом деле, был нужен этот ящик чтобы выявить место Присутствия? Некоторые тексты Второзакония как будто наводят на мысль, что Ковчег оттого был священен, что он содержал скрижали данного на Синае Закона³⁸. Однако, представляется несомненным, что сводить все только к этому было бы рационалистическим истолкованием, которое не может совпадать с первоначальными воззрениями. Поэтому некоторые критики готовы были счесть само это объяснение за позднейшую попытку оправдать тот факт, засвидетельствованный Исходом (25. 16), что в Ковчеге содержалось «свидетельство» запечатленное на камне. По этой теории, в более развитую эпоху это положение стали себе так объяснять при виде камней, на которых Закон был начертан Богом, — первоначально же дело было просто в священных камнях, признававшихся таковыми по иррациональным причинам. Не были ли это те весьма загадочные Урим и Туммим, которые служили для гаданий (тут к тому же видно, как мог произойти переход от оракулов получавшихся посредством метания жребия к представлению о словесных оракулах и далее к устному закону, наконец записанному по божественному повелению³⁹)?

Эта гипотеза может казаться заманчивой, но она слишком много места отводит одним только предположениям. С еще большим основанием то же надо сказать о другой гипотезе, которая, исходя из формы Ковчега, видела в нем настоящий гроб божества, как в мифе Озириса, первоначально содержавший какой-либо Ксоанон: грубое изображение Ягве, либо под видом быка (то, что в Библии ошибочно называется «золотым тельцом» было в действительности быком), либо под видом человека (ведь и Иезекииль видел Ягве среди херувимов «как бы подобием человека»). Здесь мы уже в области чистой фантазии, без всяких точек опоры в текстах или в археологии.

В действительности, впечатление, остающееся от всех, между собою согласных, текстов заставляет нас останавливаться не на том, что могло быть в Ковчеге, а на том, что было на нем. Ковчег священен оттого, что он — место присутствия Ягве. Но это Присутствие предполагается на его крышке. Нет ни одного письменного памятника, в особенности среди тех, которые повидимому связаны с самым первоначальным преданием, где выражалось бы или даже косвенно проявлялось бы какое-либо иное представление. Поэтому лучший способ понять символизм Ковчега это — не задерживаться на его форме ящика и видеть в нем только престол, притом престол, о котором прямо говорится, что он пуст⁴⁰. После этого уже второстепенная подробность, что внутри этого престола была полость, в которую можно было класть священные предметы — скрижали Закона или сосуд с манной и жезл Аарона (об этом достаточно красноречиво говорит уже и само разнообразие этих священных предметов, как и возможность, что они были там не единственными, а может быть и не первыми).

В конечном итоге, смысл Ковчега, без сомнения, в том, что над израильским народом царит незримое Присутствие: Присутствие незримого Царя, ставшего для Израиля преемником Фараона, который на своем престоле претендовал быть видимым божеством, неким богоявлением. Что касается Шекины, царствующей над Израилем, то ее единственное возможное богоявление и есть светящееся облако. Но в нем господствующее Присутствие скрывается в такой же мере, в какой проявляется. Бог явленный откровением оказывается в то же самое время Богом сокрытым.

После этого, не лишено интереса, что в Ковчеге поместили скрижали Закона, а также манну⁴¹. Вполне ясно, что Слово Божие, то самое Слово, которым создается Завет, представляет собою важнейшее проявление Присутствия Бога в Израиле. В раввиническом предании, Шекина и Слово тесно связаны между собою. «Где двое или трое читают Закон, там Шекина посреди их», говорили раввины, и эту формулу Христос имел в виду, когда сказал: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их»⁴².

А с другой стороны, Шекина понималась раввинами, как сверхъестественная пища: как Хлеб Ангелов⁴³. Надо ли настаивать на очевидной непрерывности развития этих тем в Слове Божием и в Евхаристии, понимаемых как два основных проявления присутствия Божия во Христе для Церкви? Даже и жезл, положенный в Ковчег, наводит на мысль о тождестве Шекины с Малькутом, последним из Сефиротов, который в каббалистическом предании подводит итог всем остальным и, тем самым, означает Царство Ягве⁴⁴. С христианской же точки зрения, Христос, ведь, в Себе Самом приносит присутствие Царства, — даже Он Сам есть это Царство, *αὐτοβασιλεία*, по выражению Оригена.

В том же разряде идей, отметим, что Ковчег, будучи престолом, вместе с тем представляет собою и жертвенник. В этом смысле, перевод Семидесяти и называл его золотую крышку «очистилищем». Действительно, его первосвященник, раз в году, окроплял кровью в целях искупления. Надо ли напоминать в подробностях все выводы, которые в дальнейшем делает из этого Послание к Евреям, применяя к Кресту и к Вознесению Иисуса Христа все то, что в ветхозаветном богослужении относится к жертвоприношениям⁴⁵? Последнее развитие этих тем мы находим в христианской символике «этимасии», пустого престола, ожидающего Царя веков, Который в византийскую эпоху почти всегда изображался над алтарем и над священнослужительской кафедрой.

*
**

Чтобы лучше понять, какое значение имела для благочестия и для всей жизни народа Шекина, принимавшая поклонение на крышке Ковчега, надо хотя бы бегло просмотреть всю историю Ковчега в Израиле. Как мы уже видели, при его скитаниях по пустыне его вели движения и остановки Ковчега, которые в свою очередь вызывались, согласно повествованиям, движениями облака Славы. В Книге Числ сохранены те ритуальные формулы, которыми, вместе с трубными звуками, Моисей сопровождал начало шествия и остановку левитов, несших священный предмет:

«Восстань, Господи, и рассыплются враги Твои,
и побегут от лица Твоего ненавидящие Тебя!»⁴⁶.

67-й псалом представляет собою великолепное развитие этой древней формулы. В нем снова проявляется ощущение непобедимой мощи, обеспеченной народу в борьбе тем священным предметом, который он носит с собой. Это подкрепляется и многими другими эпизодами, на которые мы укажем в дальнейшем.

Другая формула, в свою очередь, предполагает, очевидно, что Ковчег отправляется в обычном порядке в поход, после которого он возвращается в среду народа:

«Возвратись, Господи, к тысячам и тьмам Израилевым!»⁴⁷.

Переход через Иордан и вступление в землю обетованную, изложенные в 3-й главе Иисуса Навина, представляют собою первые деяния, подтверждающие сверхъестественную силу Ковчега, ведущего и охраняющего Израиль. Воды реки расступаются под ногами несущих его священников и не воз-

вращаются на свое место, пока те остаются в русле. Но навеки памятным примером победы, одержанной в пользу Израиля силой Ковчега, остается, конечно, взятие Иерихона. Его стены рушатся вместе с его защитниками не после обыкновенного сражения, а после торжественного шествия, когда Ковчег обнесли вокруг города, символизирующего вражду к Ягве и к Его народу.

Надо, однако, обратиться к циклу рассказов связанных с пророком Самуилом, чтобы понять складывавшуюся вокруг Ковчега совокупность очень разнообразных и очень изобильных чувств. Замечательное повествование о призвании Самуила⁴⁸ показывает лучше всяких пояснений, до какой степени доверчивой внутренней близости и ревностного преклонения мог возвыситься благочестивый израильтянин благодаря Присутствию Ягве. Достаточно сравнить с этим одну из самых чисто религиозных страниц греческого язычества, а именно оставленную нам Эврипидом картину жизни маленького Иона в святилище, чтобы почувствовать трансцендентность еврейской религии. В этом контрасте, чисто личный характер отношений с Ягве поражает не менее, чем священное величие Того, Кто «восседает на херувимах»⁴⁹.

Сразу после этого, пленение Ковчега при неудачном сражении с филистимлянами, где израильтяне несли его с собой в качестве всемогущего фетиша, уже намечает ту тему, которая впоследствии с такой определенностью подчеркивается у Иеремии. Вразрез тому, что думали о ханаанских ваалах, Присутствие Ягве отнюдь не охраняет автоматически тех, кому оно дано. Если в борьбе за осуществление полученных ими обетований они и могут ожидать всего от веры в Того, Кто их сопровождает, эта вера все же ни в какой степени не представляет собою суеверной страховки.

Однако, чудеса, вызываемые Ковчегом у филистимлян и заставляющие их вернуть его, как и те чудеса, которые при его возвращении поражают вефсамитян за их непочтительное любопытство, в своей первобытной непосредственности позволяют нам ощутить тот трепет, на наличие которого в основе всякого религиозного чувства так верно и убедительно указал Отто. Но как в горестном сокрушении престарелого Илия при потере народной святыни, так и в радости вызванной ее возвращением, в изумительной поэзии этой перевозки, предоставленной священным коровам, которые сами направляются к Вефсамису, это первое впечатление сочетается со всеми сокровищами благочестия, уже в этот начальный период развития сосредоточивавшимся, как видно, вокруг Ковчега⁵⁰.

Затем мы видим, как Самуил использует этот опыт покинутости Богом для того, чтобы добиться очищения Израиля. Когда возвращенный Ковчег останавливается на некоторое время в Кириафиариме, пророк заявляет:

«Если вы всем сердцем своим обращаетесь к Господу, то удалите из среды себя богов иноземных и Астарт, и расположите сердце ваше к Господу, и служите Ему одному; и Он избавит вас от руки филистимлян»⁵¹.

Можно сказать, что это вкратце тот самый вывод, который впоследствии, развивая Иеремию, Иезекииль делает из вавилонского плена и из как будто связанной с ним богооставленности. И действительно, повествование тут заканчивается тем, что Присутствие дает свое покровительство смиренной вере, предварительно отказав в нем горделивому суеверию.

В этой эпопее Ковчега высшая точка достигается в эпизоде его перенесения в Сион. Давид этим завершает дело завоевания Ханаана, устанавливая залог Присутствия, обеспечивающего Израилю господство над этой страной, в том самом городе, где это господство закрепляется. Повествование об этом перенесении и водворении словно раскрывает во всем ее блеске ту «захватывающую» радость, которая — снова по выражению Отто — составляет дополнение к священному страху⁵².

Но надо обратиться к замечательному 131-му псалму, составленному без сомнения для празднования памяти об этом событии, чтобы найти окончательное выражение ликования, проникнутого преклонием, и трепетного доверия, которые Израиль черпал в этом Присутствии, окончательно утвердившем Свое жилище у него.

Радость, вызванная в Иерусалиме известием о нахождении Ковчега в Кириафиариме, и затем его восхождение к новому местопребыванию, которое должно стать окончательным, как будто ставят этот последний эпизод странствований Присутствия вместе с его народом в связь с великим богоявлением, составляющим всю надежду Израиля. Долгие скитания, начавшиеся с Авраамом, кажутся законченными. Страна обетованная, Земля Ягве, дана Его народу, и в этой стране Он Сам, наконец, проявляет Себя, чтобы навеки обеспечить ему обладание ею. Образование народа Божия кажется законченным, строительство святого града — законченным; не обитает ли отныне божественное Присутствие, со всеми источаемыми им несравненными благами, в самом очаге собрания, как бы краеугольным камнем святилища-крепости, где его будут хранить под сенью Самого «Восседающего между херувимами»? Кажется, что всем этим восхитительным упованиям дается подтверждение в тот момент, когда Бог принимает от Соломона то, что Он отказался принять от Давида: построение постоянного Храма, вместо простого шатра, в котором Присутствие обитало до этих пор, как бы странником, готовым в любое мгновение двинуться в путь. При освящении Соломонова здания, можно было подумать, что все свершилось и, повидимому, так думали действительно. Как говорил царь в своей молитве, Имя Ягве имеет отныне жилище на земле⁵³. Конечно

— и это снова говорится именно в этот момент, — Ягве как таковой, в противоположность земным богам Ханаана, не может иметь иного жилища как только на небе⁵⁴. Но Его Имя, высшее выражение Его присутствия (после Ангела, Лика и Шекины), выражение более духовное и более личное чем все остальные, будет отныне там, где средоточие Израиля. И действительно, облако Славы в последний раз нисходит и наполняет святилище. Тогда Соломон подводит итог всей этой истории, в самых кратких словах, утверждающих одновременно трансцендентность и имманентность Ягве в их предельной парадоксальности:

«Господь благоволит обитать во мгле»⁵⁵.

**

Именно из этого свершения исходят великие видения Иезекииля. Но они начинаются его кажущимся опровержением. Нет, Ягве не утвердил навсегда Свое жилище в Храме Соломоновом. Следовательно, и храм этот не разрушим, и строительство Сиона не окончательно, как и утверждение Израиля в земле обетованной. Как мы видели, Шекина, изгоняемая неверностью народа, готовится сама покинуть святилище. Тогда город будет взят и разрушен, а обитатели его будут изгнаны.

Означает ли это, что грандиозная надежда, порожденная историей народа, рухнет? Как раз наоборот. Еще раз — Присутствие, которого так желали и которое казалось до такой степени удовлетворившим все, уходит лишь для того, чтобы дать место Присутствию еще более совершенному. Момент покинутости первым и есть тот самый момент, когда для веры, уже зарождается второе. Присутствие ушло из Сиона только для того, чтобы стать незримым и тем более близким и создать нерушимое святилище для удрученных, обездоленных, гонимых. И это семя будет прорасти. С ними Присутствие вернется и при этом последнем возврате радость от возвращения Ковчега в Кириафиарим или от его первого установления в Кириафиариме будет словно затмена новой радостью, несравненной и на этот раз неугасимой.

Иерусалим будет восстановлен и народ вернется в него. Он снова воздвигнет святилище, притом такое, которое уже никогда не будет осквернено. Ибо это будет уже народ перерожденный испытанием, которому Присутствие, также преображенное, даст себя самое в сиянии животворящего света, отныне недоступного сумеркам.

Действительно, вот, полное надежды, видение славного Присутствия, которым заканчивается книга, начавшаяся полным веры видением сокровенного Присутствия у пленников.

Пророк видит Святой Город и Храм восстановленными в идеальном совершенстве. Тогда Ангел, показывающий ему все это, берет его и приводит к воротам,

« к тем воротам, которые обращены лицом к востоку. И вот, слава Бога Израилева шла от востока, и глас Его — как шум вод многих, и земля осветилась от славы Его. Это видение было такое же, какое я видел прежде, точно такое, какое я видел, когда приходил возвестить гибель города, и видения, подобные видениям, какие я видел у реки Ховара. И я пал на лицо мое. И слава Господа вошла в храм путем ворот, обращенных к востоку. И поднял меня дух и ввел меня во внутренний двор, и вот, слава Господа наполнила весь храм.

И я слышал кого-то, говорящего мне из храма, а тот муж стоял подле меня и сказал мне: Сын человеческий! это место престола Моего и место стопам ног Моих, где Я буду жить среди сынов Израилевых во веки... »⁵⁶

После того как Присутствие снова вошло в ворота, через которые никто больше не должен проходить⁵⁷, символический источник начинает течь из-под порога⁵⁸. Он обращается в поток, который разливается по всей Палестине и превращает ее в Божий сад, настоящий рай. Можно сказать, что Своим видимым возвращением к людям Бог восстанавливает творение в его первоначальной целостности, оживляемой собственной жизнью Творца.

На этой возрожденной земле, новый Израиль, окончательный народ Божий, которому предстоит утвердиться здесь навсегда, будет охватывать не одних только израильтян по плоти. Все иноплеменники, которые захотят присоединиться к нему, будут приниматься на равных правах и будут « считаться наравне » с двенадцатью коленами Израилевыми⁵⁹.

Последняя часть книги Исаии является откликом этих новых прозрений и развивает один за другим вытекающие из них выводы :

« Так говорит Господь :

Небо — престол Мой,
а земля — подножие ног Моих ;
где же построите вы дом для Меня,
и где место покоя Моего ?
Ибо все это соделала рука Моя,
и все сие было, —
говорит Господь.

А вот, на кого Я призрю : на смиренного
и сокрушенного духом и на трепещущего пред словом Моим...
Возвеселитесь с Иерусалимом
и радуйтесь о нем, все любящие его !
Возрадуйтесь с ним радостью,
все сетовавшие о нем,
чтобы вам питаться и насыщаться
от сосцов утешений его,
утешаться и наслаждаться
преизбытком славы его.

Ибо так говорит Господь :

Вот, я направлю к нему мир как реку,
и богатство народов — как разливающийся поток
для наслаждения вашего ; на руках будут носить вас
и на коленях ласкать.

Как утешает кого-либо мать его,
так утешу Я вас,
и вы будете утешены в Иерусалиме.
И увидите это, и возрадуется сердце ваше,
и кости ваши расцветут, как молодая зелень...

И вот, приду собрать
все народы и языки,
и они придут и увидят славу Мою.
И положу на них знамение,
и пошлю из спасенных от них к народам :
в Фарсис, в Пуду и Луду, к натягивающим лук,
в Тубалу и Явану,
на дальние острова,
которые не слышали обо Мне
и не видели славы Моей ;
и они возвестят народам славу Мою...
Из них буду брать также
в священники и левиты, — говорит Господь.

Ибо как новое небо
и новая земля, которые Я сотворю,
всегда будут пред лицом Моим, — говорит Господь, —
так будет и семья ваша и имя ваше.
Тогда из месяца в месяц
и из субботы в субботу
будет приходить всякая плоть пред лицо Мое на поклонение, —
говорит Господь »⁶⁰.

Совершенно ясно, что содержание этих обетований — проявление Присутствия, наконец становящееся полным, воссоздание святого града, совершаемое им сверхъестественным путем, собирающийся тут новый народ, в котором очищенный Израиль сплотит избранных всех народов, воссоздание всей вселенной, вокруг Сиона и для святого народа, — все это безмерно превосходит, пусть даже очень радостную, действительность освобождения, возвращения и восстановления. Таким образом, с самого начала не может быть сомнения в том, что временное возрождение, происходящее благодаря Киру, персидскому покорителю Вавилона, представляет собою всего только предзнаменование и залог надежды.

Это тем более, что сама идея Присутствия, преобразованная первыми видениями Иезекииля, заранее превосходила все возможности всякого восстановления, ограниченного земными условиями. Не земному храму было вместить то явленное Присутствие, которое, еще оставаясь незримым, само стало святылицем для удрученных и плененных. Сам Иезекииль мог бы это вообразить меньше всех. В самом деле, вот что он пишет, развивая черты уже установленные Иеремией, чтобы изобразить тот союз, который должен быть скреплен вернувшимся Присутствием :

« И освящу великое имя Мое, бесславимое у народов, среди которых вы обесславили его, и узнают народы, что Я — Господь, — говорит Господь Бог, — когда явлю на вас святость Мою пред глазами их. И возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистою 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 ; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять. И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом »⁶¹.

Здесь, очевидно, описывается та же реальность, что была описана выше. Но то, что там было нам представлено в образах восстановленного Храма и обитающего в нем Присутствия, теперь становится внутренним явлением в сердце каждого человека, на которого сойдет Дух.

Это и развивается затем в следующей главе, где вместе с тем подчеркивается, что речь идет действительно о том же самом восстановлении Израиля, на которое в других местах указывалось в выражениях градостроительства, тогда как тут оно выражается в понятиях новой, сверхъестественной жизни. В самом деле, 37-ую главу книги занимает видение сухих костей. Иезекииль призывается произнести на них пророчество, т.е. божественное Слово. Тогда эти кости, представляющие собою « дом Израилев », сближаются, соединяются, покрываются плотью. Наконец, сам Дух Божий, вызывавший творческое Слово в устах пророка, входит в них и они оживают⁶². Иными словами, Израиль, который был покинут Присутствием и от этого умер, не только будет снова оживлен, но будет призван к высшей жизни, к участию в жизни Самого Бога, благодаря Присутствию уже не только с ним, но в нем.

Известно, каким образом тема Храма и тема воскресшего Тела были впоследствии соединены Христом. « Разружьте храм сей, — говорит Он, — и Я в три дня воздвигну его ». И евангелист добавляет : « Он говорил о храме тела своего. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус »⁶³.

Тему, таким образом объединенную, расширяет святой Павел, распространяя ее от Христа на всех живущих во Христе, которым он говорит :

« Вы тело Христово, а порознь члены » ...
 Перед этим же у него сказано :
 « Вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас » ...
 И еще :

« Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога ? »⁶⁴

А заключение всему этому — не дано ли оно в откровении Иоанна Богослова ? Там, в святом Граде, куда стекаются все народы, нашим взором открывается живая личность : Невеста Агнца ; и в этом граде, называемом также « скинией Бога с человеками », нет храма, « ибо Господь Бог Вседержитель храм его, и Агнец ».

... « И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освящения своего ; ибо слава Божия осветила его, и светильник его Агнец »⁶⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Ам. 5.21-24

2 Ис. 1.11-17

3 Ос. 6.6

4 Ср. Ис. 7.14. Замечательно, что коренная противоположность пророческой традиции и традиции храмовой, так долго считавшаяся явлением само собой разумеющимся, начинает рушиться за последнее время. На культовое происхождение пророчества указал уже в 1923 г. S. Mowinkel: « Kultprophetie und prophetische Psalmen », (Psalmenstudien, III). Более новые труды склонны считать антагонизм священника и пророка чистым самообманом так называемых либеральных историков ; см. например, A. Haldar : « Associations of the Cult Prophets among the ancient Semites », 1945 ; J. Pedersen : « The Role played by inspired persons among the Israelites and the Arabs » (in « Studies in Old Testament Prophecy presented to T. H. Robinson », Edinburgh, 1950).

5 Для всего этого ср. Adolphe Lods : « Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme », стр. 254 и д.

6 Иез. 1

7 Енох. 6, 10, 14, 15, 16 и др., а в особенности 82

8 Иез. 1.22

9 Иез. 1.26

10 Иез. 1.28

11 Ср. P. Auvray : « Ezéchiel », (Париж, 1946), стр. 166

12 Иез. 8.10-12

13 Ср. Иез. 9 ; 11

14 Иез. 11.16

15 Ис. 42.8 ; 48.11

16 Ср. Иез. 36-37

17 Ср. жалобу неверных израильтян : « не видит нас Господь, оставил Господь землю сию » (8.12)

18 Совокупность этих писаний обычно обозначается условным знаком P². Точку зрения на данный вопрос, отныне классическую, дает Adolphe Lods : « Histoire de la littérature hébraïque et juive », стр. 529 и д. Однако, ясно, что в этой теории безнадежно смешаны научные данные и не имеющие с ними ничего общего протестантские предвзятости. Даже странно, что до сих пор ни один католический ученый еще не взялся за серьезную критику этого нагромождения

разнородных элементов; тут — пример того, как еще мало самостоятельны и созидательны современные католические библейские исследования.

- 19 Обо всем этом, лучшим трудом остается очерк W.J. Phytian-Adams : « The People and the Presence » (Оксфорд, 1942).
- 20 Исх. 13.21-22
- 21 Исх. 14.19-20
- 22 Исх. 14.24
- 23 Пс. 17.8-18. Ср. 2 Цар. 22
- 24 Исх. 24.15-18
- 25 Исх. 33.14-16
- 26 'огель мо' эд
- 27 Исх. 40.34-38
- 28 3 Цар. 8.8
- 29 Лев. 16.2
- 30 Авв. 3.2 (в тексте Семидесяти), Дан. 3.55, там же), но также и Пс. 17.11; 2 Цар. 22.11; Пс. 98.1
- 31 Исх. 25.22
- 32 Числ. 7.89
- 33 Ис. 6
- 34 Лучшей работой по Шекине в древней раввинической литературе остается J. Abelson : « Immanence of God in rabbinical Literature », (Лондон, 1912).
- 35 Таргум на Зах. 2.9
- 36 Об этом ср. J. T. Marshall : « Shekinah » (in Hastings « Dictionary of the Bible », t. IV, 1902, стр. 488).
- 37 Хороший обзор этих вопросов дан у Adolphe Lods : « Israël des origines au milieu du VIII^e siècle », стр. 493 и д.
- 38 Ср. Втор. 10.1-5
- 39 Ср. Bernhard Stade : « Biblische Theologie des Alten Testaments », (Tübingen, 1905), стр. 117 и Sevensma : « De Ark gods » (1908).
- 40 Ср. статью Sigmund Mowinckel : « A quel moment le culte de Yahvé à Jérusalem est-il officiellement devenu un culte sans images ? » (« Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », Strasbourg, 1929, стр. 197 и д.) и того же автора « Le Décalogue » (Париж, 1927), стр. 69.
- 41 Эту мысль, выдвинутую Рейхелем в 1897 г., поддержали Дибелиус, Грессман, Гункель, Мовинкель. Следуя за Будде, Грессманн и Мовинкель, а также Адольф Лодс (ук. соч.) вернулись затем к представлению о присутствии в Ковчеге. Для той точки зрения, которую мы принимаем, ср. J. Benzinger : « Hebraische Archéologie » (3-е изд., Лейпциг, 1927), стр. 313.
- 42 Мф. 18.20 ; ср. Pirke Aboth, 3,3
- 43 Sanhedr. 22 b. Ср. то, что говорит Нахманид (цитировано у L. Gillet : « Communion in the Messiah », стр. 138
- 44 Ср. Числ. 17.10. Ср. L. Gillet, ук. соч. стр. 68-69. До их появления в Каббале в XIII веке, Сефиротов упоминает уже Сефер Йетцира, относящийся самое позднее к VI-VII веку. Ср. G. Vajda : « Introduction à la pensée juive du Moyen - Age », (Париж, 1947), стр. 17. Однако, Книга Творения приводит систему, целые куски которой содержатся также в Романах Псевдо-Климента и, следовательно, связаны с дохристианским иудаизмом.
- 45 Евр. 4.14 и дальнейшее исходит из аллегорического истолкования Левита, 16. (Ср. Исх. 30.10)
- 46 Числ. 10.35
- 47 Числ. 10.36
- 48 1 Цар. 3
- 49 1 Цар. 4.4
- 50 Ср. всю главу 6
- 51 1 Цар. 7.3
- 52 Ср. 2 Цар. 6. Эпизод с Озой, пораженным за то, что он дерзновенно

простёр руку к Ковчегу, показывает в достаточной степени, как неразрывно связанными остаются оба аспекта.

- 53 3 Цар. 8.29
- 54 Ср. стихи 16 и 30
- 55 Стих 12
- 56 Иез. 43.1-6
- 57 Иез. 44.2
- 58 Иез. 47
- 59 Иез. 47.21-23
- 60 Ис. 66
- 61 Иез. 36.23-28
- 62 Иез. 37
- 63 Ин. 2.19-22
- 64 1 Кор. 12.27 ; 3.16; 6.19
- 65 Откр. 21

ГЛАВА ШЕСТАЯ

РЕЛИГИЯ МУДРЫХ, ИОВ И ОТРОК * ЯГВЕ

В самом точном смысле священным или сверхъестественным элементом среди религиозных понятий древнего Израиля является идея «Присутствия» Бога среди Его народа, которую мы попытались глубже разработать в предыдущей главе. Мы видели, как на исходе пророческой традиции Иезекииль овладевает этим понятием, столь первичным и основоположным в Израиле, и, окончательно развивая его в чисто духовную сторону, превращает его в главный очаг израильской веры и надежды. Со своей стороны, историки священнической школы, используя в одной и той же связи символы Ковчега и облака, истолковывают это понятие как живую душу и словно двигатель народной истории. После них, умозрительные построения раввинов — современников Господа Иисуса Христа сосредоточивают на этом понятии как мистику, так и богословие еврейства. Уточняя его чтобы сделать из него центр всей своей системы, они — как мы уже говорили — дают ему определенное имя, замечательным образом подводящее итог всему тому, что Иезекииль стремился объединить: свободе, неприступной трансцендентности Бога Живого, но вместе с тем и невообразимой реальности Его добровольного нисхождения, Его любвеобильной имманентности с Израилем и в Израиле. Они это называют Шекиной, от глагола, означающего по-еврейски «обитать под шатром».

Именно так Бог представляется присутствующим в Израиле: как странник, всегда остающийся чуждым этой земле, и тем не менее самым реальным образом близкий Своим людям, как их спутник, сопровождающий их во всех их скитаниях. Впоследствии святой Иоанн, чтобы выразить воплощение, использует то же выражение, всего лишь пересказывая его по-гречески: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἔΣΚΗΝΩΣΕΝ ἐν ἡμῖν.*

* см. прим. стр. 40

Буквально это означает: «Слово стало плотью и поставило шатер Свой среди нас».

Однако, параллельно с разработкой у пророков того наиболее сверхъестественного, что имелось у Израиля, происходит также развитие совершенно иного порядка, к которому нам теперь необходимо вернуться. После наиболее религиозного, оно кажется, наоборот, наиболее мирским в израильском мышлении. В противоположность Шекине, то понятие, которое тут господствует, кажется на первый взгляд настолько натуралистическим, что даже трудно понять, каким образом оно нашло себе место в Слове Божиим. Имеем в виду Премудрость, которой нам теперь и предстоит заняться. Все же надо с самого начала, наряду с этим исходным контрастом, подчеркнуть и удивительную конечную согласованность. Несмотря на свое чисто земное происхождение, израильская Премудрость под конец сливается с высшими откровениями пророческого Слова. На этой вершине, в Слове ап. Иоанна, и в том самом стихе, который мы только что привели, представляющем собою как бы ключ к его евангелию, Премудрость присутствует рядом с Шекиной. Более того, та и другая сливаются. Ведь уже и в одной из последних книг Премудрости, ей приписываются слова, как будто заранее являющиеся отзвуком стиха ап. Иоанна:

«Создатель всех повелел мне, и Произведший меня указал мне покойное жилище, и сказал: Поселись (*κατασκήνωσον*) в Иакове, и прими наследие в Израиле»¹.

*
**

Что же такое еврейская Премудрость? Нет ничего более поучительного и увлекательного, чем проследить созидание и постепенное преобразование этого понятия в истории Израиля².

В Израиле, Премудрость появляется вместе с царской властью. Как и эта последняя, она заимствована извне. Поэтому не приходится удивляться, если она долгое время имеет вид чужеземки. На той и на другой тяготее первоначальная двусмысленность, которая не без труда, но победно преодолевается в дальнейшей истории. Мы помним, что в самом начале царская власть натолкнулась, в лице пророка Самуила, на осуждение, вынесенное ей божественным Словом. Также и Премудрость, представляющая собою как бы душу этого устройства Народа Божия в гражданственности, увенчанной именно царской властью, на первых порах представляется своего рода падением с неба на землю. Когда от пророков VIII-VII века переходим к изречениям приблизительно современных им мудрецов, собранным в Книге Притчей, то получаешь такое впечатление, точно потеряв контакт с тем Присутствием, которое отличало Израиль от других народов. Вместо того, самые плоско земные заботы тут как будто завладевают всецело вниманием. Не то ли это самое, чего опасался Самуил?

Не отвратился ли дух Израиля от Ягве и от им данного святого призвания, чтобы приспособиться к мыслям и интересам других народов ?

Однако, как Самуил, движимый Самим Богом, в конце концов принял и освятил царскую власть, тем самым вкладывая религиозный смысл в утверждение народа Божия на земле, — так и Премудрость, привившись на израильской почве, приносит в конце концов такой плод, у которого мы снова находим все благоухание пророческого духа. Дело в том, что в граде, который она постепенно созидала, Сам Ягве стал тем временем и строителем, и краеугольным камнем.

Премудрость, как мы сказали, связана с царской властью и с совокупностью установлений, имеющих в царской власти свой источник и свое средоточие, — у Израиля так же, как и у остальных семитов. Надо вспомнить, что в Египте или в Ассирии царская власть впервые объединила то, что раньше было только разнородной массой семей или племен, подчинившись лишь одной природной власти своих отцов или старших в роде. Чтобы этого достичь, царская власть по необходимости сопровождается целой организацией чиновничества, позволяющей ей как бы всюду присутствовать. Именно это Самуил говорил израильтянам : « Сыновей ваших он (царь) возьмет и приставит к колесницам своим и сделает всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его; и поставит их у себя тысяченачальниками и пятидесятниками » и т.д.³. Потому что царь был бы ничто без тех, кого потом начинают называть « царскими людьми ». Только они позволяют царской власти быть действительной там, где прежде власть главы семейства присутствовала непосредственно.

Но тут возникает проблема : как должны производиться набор и подготовка этих « царских людей », для совершенно новых задач и ответственности, — таких же новых, как и опирающаяся на них власть ? Потребности того, что мы теперь называем администрацией, неизбежно ведут к образованию также совсем новой касты. Она складывается благодаря постепенно накапливающемуся и все более систематически передающемуся коллективному опыту. Этот опыт, объединенный и введенный в определенное русло, это и есть Премудрость.

Таким образом, Премудрость начинается как изучаемое наощупь искусство управлять людьми. Она возникает из тех, кто играет щекотливую роль посредников между верховной властью и многочисленным народом с его скромными запросами во всех их подробностях. Она вырабатывается ими для собственного пользования, чтобы уроки и их неудач, и их успехов не пропадали зря. Им она будет служить и к тому, чтобы, в меру возможного, предохранить их преемников от повторения их собственных первоначальных промахов. Занимаются они этим не из чистого альтруизма. С одной

стороны, царь заинтересован в том, чтобы ему служили как следует. Но с другой стороны, сила родственных связей, неизбежная при образовании каст такого рода, в свою очередь побуждает их готовить себе преемников из своих собственных детей. Становится понятным, что Премудрость, будучи искусством управлять от имени царя, вместе с тем и с самого начала вырабатывает в себе также и черты искусства просто преуспевать в жизни. Однако, другая тенденция, столь же естественная в ее развитии, дает ей направленность к менее узким точкам зрения и даже поднимает ее выше ее первоначальных, чисто утилитарных целей. Управляя людьми, узнаешь их, так же, как руководя делами, открываешь действительность. Любой более высокий ум скоро начинает находить настоящий интерес в этом знании, которое приходит само, хотя его и не искали заранее. Более дальновидный интерес, который это знание представляет даже для узко практических целей, побуждает преследующего эти цели человека, если только он достаточно рассудителен, все больше и больше заниматься такой умственной деятельностью. А попутно, в силу самой природы человеческого духа, он приучается все больше и больше ценить это знание само по себе.

Так созидается Премудрость, все время раздираемая между одной тенденцией, стремящейся сделать из нее всего только искусство преуспевать, весьма далекое от духовности или даже от нравственности, и другой тенденцией, влекущей ее к бескорыстному познанию человека и мира. От метафизики до « ловкачества », она покрывает все поле человеческого опыта, постепенно распределяемого мышлением, но всегда в связи с вполне определенным практическим интересом к поведению людей, будь то с точки зрения высшей мировой политики, будь то в пределах мелочных комбинаций между интриганам и карьеристами.

Школы Премудрости это первоначально — те же царские канцелярии, неизбежно располагающиеся в передних всех царских дворцов ; во многом они напоминают некоторые современные высшие училища политических знаний : это — учреждения, предназначенные пополнять бюрократическую касту, где старые знатоки передают молодежи свое знание дел, основанное на эмпирических, но глубоко продуманных данных.

У крупных соседей Израиля, в Египте или в Ассирии, царская власть определилась и утвердилась задолго до своего перенесения к нему. Поэтому и Премудрость созидалась там в течение долгого времени. Ввиду уже известной нам связи между ними, не приходится удивляться, что, например, у Соломона, сознательно подражавшего монархам Нила или Месопотамии, Премудрость содержит множество черт, заимствованных из ассирийской Премудрости Ахикара или из египетской Пре-

мудрости Амен-ем-опе, — говоря тольк о двух наиболее характерных источниках. Но тогда понятными становятся и опасения старого пророческого духа в Израиле, в момент, когда у него намечается появление царя. Ведь где царь, там и « царские люди », а где « царские люди », не обязательно ли появится там и человеческая мудрость, слишком человеческая, вытесняющая Слово Божие ?

И все же, несмотря ни на что, Божественное Слово допустит сближение. Лучше того : оно примет на себя почин союза и, в конце концов, его соперница станет его свидетельницей, будет им даже удочерена, притом подобно тому как совершается усыновление детей Божиих не только по имени, но и в самой действительности.

*
**

Каким путем это делается ? Отметим, что Премудрость, как бы ни была она реалистична и позитивна вначале, тем не менее была связана с религией, уже по одной той причине, что она была связана с царской властью. Это было так, безотносительно к ее введению в Израиле, потому что везде у семитов царь был как бы явлением Божества. Разумеется, религия, о которой речь шла до этих пор, была той или иной формой натуралистического язычества. В силу этого, требуя от хорошего чиновника, от идеального писца, чтобы он был прежде всего благочестив, ассирийская или египетская Премудрость обязывала его может быть только к суверенному формализму, к религиозности магического типа, в свою очередь грубо утилитарной. Но едва Премудрость проникает в Израиль как происходит немедленно решающее превращение. Так же, как царь из « сына Ваала » стал « помазанником Ягве », « царские люди » тоже начинают говорить самим себе, что « начало мудрости — страх Господень »⁴. Ибо Премудрость проникает в Израиль приблизительно в то самое время, когда влияние пророческого слова вызывает, с реформой Иосии (определенной Второзаконием), полную перестройку жизни и умонастроения народа⁵. Эта реформа целиком вдохновляется желанием ввести в нравы и даже в учредения важнейшие элементы из учения великих пророков. Поэтому не приходится удивляться тому, что израильский книжник, составивший как бы основную вытяжку из учения мудрецов, — автор « Екклисиаста », — внезапно дает разочарованному скептицизму, всегда составляющему последнее слово чисто человеческой мудрости, следующее совсем неожиданное заключение :

« Бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека »⁶.

Таким образом, вечная юность, поток божественного

вдохновения прикасается к сокровищу мудрецов и обновляет его в тот самый момент, когда оно рушится под тяжестью накопленных в нем опыта и размышлений, — т. е. когда на него надвигается обычный конец тех культур, которые остаются только человеческими.

Замечательно к тому же, и может считаться делом Промысла Божия, что Премудрость, едва привившись на израильской почве, лишается на ней своего непосредственно, земного назначения. Уже с начала VI века, еврейскому царству приходит конец и нет больше ничего и никого чтобы пытаться вести в Иудее ту низменную политику, которую пытался Исаия. Еврейские верхи — в изгнании или в плену, независимость Израиля уничтожена полностью и его свобода возродится уже лишь в рамках персидской сатрапии. Что же теперь станет с Премудростью ? Накопленные в ней опыт и размышления не могут так легко рассеяться или потеряться. Но, именно тогда, когда она уже достаточно пропитана для этого дуновением ягвизма, она и поднимется выше своего земного назначения, которого у нее больше нет. Те, кто пережил крушение своей собственной власти, берутся теперь за проблему правления Божия. Уже религиозная по своему духу, Премудрость станет таковой же и по своему назначению. До какой степени она на самом деле становится такой, показывает книга Иова.

*
**

Можно сказать, что в этой книге мы видим Премудрость критикующую себя саму, с такой глубиной, которая означает величайший шаг вперед даже по сравнению с религией пророков.

Иов воспитан в той еврейской Премудрости, которая полагает в боязни Ягве свое начало и « все для человека » в исполнении Его заповедей. Кажется, что она освещает ему и укрепляет в нем старую израильскую уверенность, что счастье — в верности Ягве. Но вот, несчастье обрушивается на — безвинного — Иова и словно нарочно поражает его тем сильнее, чем на нем меньше вины. Иов повторяет тогда вопль Екклисиаста : зачем жить ?⁷ Но у него это звучит совсем другому. Тут это уже не человек пресыщенный мирской жизнью и на склоне лет утешающийся в религии. Тут это — прежде всего живое существо, всеми своими силами сопротивляющееся боли. И это — верующий, который видит, что он думал мудростью поддержать свою веру, — а она обратилась против него.

Его друзьям легко говорить ему : в чем ты сам наставлял других ?⁸ В том, что счастье является неперменной наградой добродетели и что Бог наказывает Своих только так, как это может делать мудрец : для того, чтобы сделать Своих детей

лучше и тем самым обеспечить им больше счастья⁹. Как же ты, подвергаясь испытанию, уже не умеешь наставлять самого себя своим же учением?

На этот довод, которым Елифаз побивает его точно его собственным оружием, страдающий Иов может ответить только то, чему одно страдание могло его научить: отношение не так просто, и пропорция греха и страдания не столь очевидна¹⁰.

Но разве Бог не праведный по преимуществу? Кто дерзнет Его обвинять? — возражает Вилдад¹¹. Иов согласен с принципом, но через опыт, еще раз, ему открывается, что применение этого принципа гораздо более таинственно, чем думал, вероятно, даже последний из пророков, Иезекииль¹².

Тогда Софар, при виде этого кажущегося нечестия, не останавливается перед прямым обвинением: ты согрешил, ты, наверно, тяжко согрешил, — за это тебя и постигли такие удары¹³. На это нападение Иов отвечает, не отрицая своей нравственной слабости, но вместе с тем и отказываясь принять упрощенное объяснение, которое он сам прежде распространял¹⁴. Отныне он прекрасно знает, что не какие бы то ни было рассуждения с людьми, с «мудрыми мира сего» (по позднему выражению ап. Павла) могут просветить его. «Я к Вседержителю хотел бы говорить...» — заявляет он¹⁵. Замечательнее же всего, что именно тот человек, который как будто обвиняет Бога — и с каким дерзновением! — он же и уповаet на Бога с такой силой выражения, какой до сих пор не было в Библии:

«Я знаю, Искупитель мой жив и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его. Истаивает сердце мое в груди моей!»¹⁶.

Елифаз подводит нас к этой необычайной уверенности, развивая, в качестве единственного довода против Иова, величие Бога, не поддающееся никаким нашим объяснениям¹⁷. Но, отстраняя тех, кто говорит о Нем не будучи Им Самим, Бог Сам, в Своем величии, является Иову. А тот, видя Его, прекращает свои жалобы, между тем как Бог оправдывает Иова вопреки мудрецам...¹⁸.

В этой книге, которая в самой Библии стоит совершенно особняком, невозможно искать какой-либо объяснительной теории, потому именно, что ее цель — отстранить все такие теории. Здесь последнее слово Премудрости выражается в признании тайны, двойной тайны мира и Бога, тайны, которая мучительна пока мы смотрим на мир, но она же и утешает, просвещая сердца, коль скоро Бог Сам лично открывается нам и к нам нисходит.

*
**

Премудрость поднявшаяся на этот уровень уже готова услышать предельные откровения Слова. Около того же самого времени, когда размышления мудрецов дошли до этого признания тайны как ключа к единственной подлинной мудрости, тайну действительно возвестил тот пророк, с которым, по нашему представлению, Ветхий Завет начинает переходить в Новый. Мы, конечно, имеем в виду цикл тех пророчеств об Отроке Ягве, которые составляют средоточие второй части книги Исаии¹⁹.

Трудно допустить, чтобы автор книги Иова и автор этих пророчеств не знали друг друга²⁰. Но определить, кто из них был раньше, не представляется возможным. Положение, с предельной остротой представленное Иовом в качестве предмета самой неразрешимой проблемы, становится в Песнопениях о Рабе Ягве содержанием глубочайшего пророческого откровения, притом того именно, которое в дальнейшем более всего проливает света на личность и на дело Иисуса Христа²¹.

В основе этих песнопений лежит, повидимому, опыт скорбной верности, патетическое переживание непонятости, напоминающее Иеремию. Но предлагаемый здесь образ страждущего праведника появляется впервые как прямое обетование очищения Израиля и спасения народов. Страдание безвинного, «святого Отрока Божия» по позднему новозаветному выражению, обнаруживает свою плодотворную силу, невообразимо плодотворную и вполне сверхъестественную, по отношению к грешникам, с которыми он связан солидарностью, точная природа которой пока еще остается неясной.

Этот раб — Израиль, но это еще и кто-то, отличающийся от Израиля. Это уже Израиль не противопоставляемый народам, но примиряющий их с Богом в то самое время, как примиряется и он сам. И это — единственный пример такой верности, которую Израиль нарушил и которая искупляет эгоистическое непослушание других силою своей жертвы — это слово здесь произносится впервые, в смысле добровольной самоотдачи.

«И сказал мне: Ты раб Мой, Израиль, в тебе Я прославлюсь...»

И Он сказал: Мало того, что ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израилевых; но Я сделаю тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли²².

... Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и унижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем

и ранами Его мы исцелились...
Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению;
когда же душа Его принесет жертву умилостивления,
Он узрит потомство долговечное,
и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его»²³.

Все толкования этих поразительных текстов, пытающиеся не выходить из рамок Ветхого Завета, — хромают. Ни представление об Израиле страдающем для того, чтобы свидетельствовать перед народами, ни сознание спасительного для самого Израиля значения его праведников и пророков, как Иеремия, не отвечают всем сторонам этих текстов. Их охватывает целиком только то толкование, которое в дальнейшем дает им Христос, разъясняя тем самым и загадочность своей собственной судьбы. И именно это толкование апостолы делают ключом к «Евангелию», к «благой вести» о спасении.

«Сын человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих»²⁴.
«Христос, единожды принеши Себя в жертву, чтобы поднять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение»²⁵.

Мы уже не раз назвали таинственной совокупность этих мыслей, о которых можно сказать, что израильская душа уже к ним готова с Иовом и что она их уже принимает с Песнопениями о Рабе Ягве. Надо сказать еще более решительно, что в учении ап. Павла все эти представления, кристаллизованные в живом образе Христа и озаренные его присутствием, составляют **ТАЙНУ**.

В первом послании к Коринфянам, тайна появляется сразу же, в качестве великой загадки Премудрости Божией, перед которой теряется всякая мудрость человеческая и даже мудрость «архонтов», т. е. падших духовных сил, державших грешный мир в рабстве. Эта великая тайна замысла Божия, открытая для спасения мира, и есть то, что ап. Павел там же называет «безумием Креста», добавляя, что это — безумие с точки зрения мира, но Премудрость Божия для нас, уверовавших²⁶. В послании к Колоссянам он уточняет: эта тайна, от вечности сокрытая в Боге, заключается в том, что всемирное примирение совершается кровью Креста, причем силы, враждебные Богу, уничтожаются Христом²⁷. Послание к Ефессянам, раскрывая широчайшие перспективы, проливает свет на все это: история человека и мира, согласно этой «тайне воли Божией» открытой во Христе, «соединена» в Нем через Его Крест и как бы заново повторена²⁸; так что с упразднением греха и порождаемой им «тайны беззакония», о которой говорится во втором послании к Фессалоникийцам²⁹. Бог, наконец, воцарится над всем, что есть.

Во всех этих текстах, проявляется одна и та же связь между «тайной», понимаемой ап. Павлом как личность и дело

Христа, истолкованные на основе Песнопений о Рабе Ягве, и Премудростью Божией, противопоставленной всем разновидностям человеческой мудрости. Все это непосредственно отсылает нас к тем высшим плодам, которые тема Премудрости принесла у древнего Израиля.

Очень скоро после ее проникновения в Израиль, книжникам, восприимчивым влиянию пророков и Второзакония, стало ясно, что подлинная Премудрость есть дар Божий.

«Господь дает мудрость» —

говорит уже книга Притчей³⁰, а в книге Премудрости Соломоновой великий царь молится об этом настойчиво, ибо, говорит он, —

«Я знал, что не мог бы получить ее (Премудрость), если бы Бог не дал ее мне»³¹.

Иов говорит еще определеннее: для него, в сущности, нет мудрецов кроме Бога:

«Но где Премудрость обретается?

и где место разума?

Не знает человек цены ее,

и она не обретается на земле живых.

Бездна говорит: «не во мне она»,

и море говорит: «не у меня».

Не дается она за золото,

и не приобретается она за вес серебра.

Не оценивается она золотом Офирским,

ни драгоценным ониксом, ни сапфиром.

Не равняется с нею золото и кристалл,

и не выменяешь ее на сосуды из чистого золота.

А о кораллах и жемчуге и упоминать нечего,

и приобретение премудрости выше рубинов.

Не равняется с нею топаз ефиопский;

чистым золотом не оценивается она.

Откуда же исходит Премудрость?

И где место разума?

Сокрыта она от очей всего живущего,

и от птиц небесных утаена.

Аваддон и смерть говорят:

«Ушами нашими мы слышали слух о ней».

Бог знает путь ее,

и Он ведает место ее.

Ибо Он прозирает до концов земли,

и видит под всем небом.

Когда Он ветру полагал вес

и располагал воду по мере,

когда назначал устав дождю

и путь для молнии громоносной:

тогда Он видел ее и явил ее,

приготовил ее и еще испытал ее»³².

Таинственный характер Премудрости широко признавался уже и царскими мудрецами. Ей свойственно быть при-

надлежностью царя и его советников, которые тем выше стоят на иерархической лестнице, чем больше они посвящены в намерения своего государя³³. В этом смысле, обучение Премудрости всегда означает, в большей или меньшей степени, сообщение некоего секрета, некой тайны :

« Чтò есть Премудрость и как она произошла, я возвещу,
и не скрою от вас тайн »³⁴.

Но уже книга Премудрости Иисуса сына Сирахова высказывает ту мысль, что не мудрецам, провозглашающим себя таковыми, дано знать тайны Премудрости, а смиренным, которым эти тайны открывает Бог :

« Много высоких и славных ;
но тайны открываются смиренным »³⁵

Однако, только в книге Даниила — составляющей связующее звено между Премудростью и апокалипсисами, которыми нам предстоит заняться вскоре, — мы встречаем всю совокупность выражений и идей, в которую впоследствии укладывается учение ап. Павла о « Тайне ». Обращаясь к земному царю, Даниил говорит, что « у Господа мудрость », « Он дает мудрость мудрым », « Он открывает глубокое и сокровенное »³⁶. Однако, « откровение » (иначе говоря — « апокалипсис ») ап. Павла представляет собою раскрытие не безразлично какого ряда тайн, а одной единственной **ТАЙНЫ** : « тайны, ... которая есть Христос в вас, упование славы »³⁷. Это единство и эта единственность Тайны связаны с тем, что в ней открывается не та или другая подробность Божиего замысла, а самое основное в нем и вся его полнота. Связаны они также и с тем, что великая тайна не есть нечто, а Некто : Иисус, « святой Отрок Божий », как уже ап. Петр называл его согласно Деян.³⁸ К этой последней черте и подводят нас наиболее поздние развития Премудрости. Эта Премудрость, которой, как говорил Иов, владеет Бог, Премудрость, в которой Он единым взором охватывает все сущее, — она не только первообраз творения, но и его деятель, совершенно так же, как Христос в тех посланиях ап. Павла, которые были им написаны во время его заключения. И тем самым, Премудрость вырисовывается перед нами как личное присутствие, как непосредственно близкая советница Бога Вседержителя в том именно, что относится к Его верховной державности.

В книге Притчей есть одно место, совершенно исключительное во всем Ветхом Завете, где в уста Премудрости вкладываются следующие слова :

« Господь имел меня началом пути Своего,
прежде созданий Своих, искони.

От века я помазана,
от начала, прежде бытия земли.
Я родилась, когда еще не существовали бездны,
когда еще не было источников, обильных водою.
Я родилась прежде, нежели водружены были горы,
прежде холмов,
когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей,
ни начальных пылиннок вселенной.
Когда Он уготовлял небеса, я была там.
Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,
когда давал морю устав,
чтобы воды не переступали пределов его,
когда полагал основания земли :
тогда я была при нем художницею,
и была радостно всякий день,
веселилась пред лицом Его во все время,
веселилась на земном кругу Его,
и радость моя была с сынами человеческими »³⁹.

Без сомнения, была возможность возразить, что сила этого изумительного текста несколько уменьшается наличием, в других местах Притчей, олицетворений, примененных в качестве простого литературного приема, притом для описаний не только мудрости, но и безумия⁴⁰. Однако, в данном тексте это едва ли могло быть, поскольку личный (или подобный личному) характер Премудрости тут связан с ее вечным предсуществованием. В еще большей степени, этот довод применим к тексту Иисуса сына Сирахова, который мы приведем теперь. В нем очевидно стремление отождествить Премудрость с Присутствием Божиим в Израиле, с Шекиной. Особого внимания заслуживают в нем отдельные, чрезвычайно характерные выражения, которые мы подчеркиваем :

« Я вышла из уст Всевышнего
и подобно облаку покрыла землю.
Я поставила скинию на высоте
и престол мой был на столпе облачном.
Я одна обошла круг небесный,
и ходила во глубине бездны.
В волнах моря и по всей земле
и во всяком народе и племени имела я владение.
Между всеми ими я искала успокоения,
и в чьем наследии водвориться мне.
Тогда Создатель всех повелел мне,
и Произведший меня указал мне покойное жилище,
и сказал :
Поселись⁴¹ во Иакове, и прими наследие в Израиле.
Прежде века от начала Он произвел меня,
и я не скончаюсь во веки.
Я служила пред Ним во святой скинии,
и так утвердилась в Сионе.
Он дал мне также покой в возлюбленном городе,
и в Иерусалиме власть моя.
И укоренилась я в прославленном народе,
в наследственном уделе Господа.
Я возвысилась, как кедр на Ливане
и как кипарис на горах Ермонских.
Я возвысилась как пальма в Енгадди

и как розовые кусты в Иерихоне.
 Я, как красивая маслина в долине
 и как платан, возвысилась.
 Как корица и аспалаф, я издала ароматный запах,
 и, как отличная смирна, распространила благоухание,
 как халвани, оникс и стакти,
 и как благоухание ладана в скинии.
 Я распростерла свои ветви, как теревинф,
 и ветви мои — ветви славы и благодати.
 Я — как виноградная лоза, произрастающая благодать;
 и цветы мои — плод славы и богатства.
 (Я мать чистой любви, боязни,
 познания и святой надежды:
 во мне — всякая благодать пути и истины,
 во мне — всякая надежда жизни и добродетели) 42.
 Приступите ко мне, желающие меня,
 и насыщайтесь плодами моими.
 Ибо воспоминание обо мне слаще меда,
 и обладание мною приятнее медового сота.
 Ядущие меня еще будут алкать,
 и пьющие меня еще будут жаждать.
 Слушающий меня не постыдится,
 и трудящиеся со мною не погрешат» 43.

Достаточно ясно указывая на Шекину, этот текст, как и предыдущий, впрочем, наводит мысль также на отождествление Премудрости и Слова (связь между Словом и Присутствием мы уже отметили в священнических записях). Премудрость «вышла из уст Всевышнего» и мы видим ее действующей при начале творения, совсем как Слово в первой главе Бытия. Так называемая книга Премудрости Соломоновой завершает это отождествление:

«Боже отцов и Господи милости,
 сотворивший все словом Твоим
 и премудростию Твоею устроивший» 44.

Еще раз, весь этот цикл смыкается с Новым Заветом, когда в той же книге мы читаем о Премудрости то самое, что в дальнейшем говорится в Послании к Евреям о Христе:

«Она есть дыхание силы Божией
 и чистое изливание славы Вседержителя:
 посему ничто оскверненное не войдет в нее.
 Она есть отблеск вечного света
 и чистое зеркало действия Божия
 и образ благости Его» 45.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Сир. 24.8-9
- 2 Для этого мы будем руководствоваться не только замечательным, но и увлекательным трудом Dom Hilaire Duesberg: «Les Scribes inspirés», (Париж, 2 тома, 1938 и 1939).
- 3 1 Цар. 8.11-12

- 4 Притч. 1.7
- 5 Относительно реформы Иосии, см. Adolphe Lods: «Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme», стр. 153 и д.
- 6 Екк. 12.13
- 7 Иов. 3
- 8 Иов. 4
- 9 Иов. 5.17
- 10 Иов. 6
- 11 Иов. 8
- 12 Иов. 9. Ср. Иез. 18
- 13 Иов. 11
- 14 Иов. 12
- 15 Иов. 13.3
- 16 Иов. 19.25-27
- 17 Иов. 36-37
- 18 Иов. 38-42
- 19 Ис. 42.1-7; 49.3-6; 50.4-11; 52.13; 53.12
- 20 Следует отметить, до какой степени часто это выражение «Иов, раб Мой» повторяется в устах Божиих на протяжении всей книги Иова: 1.8; 2.3; 42.7 и 8.
- 21 Разбор и критику всех новейших исследований и толкований этих текстов дает С. R. North: «The Suffering Servant in Deutero Isaiah», (Оксфорд, 1948). Относительно значения Песнопений об Отроке Ягве для первоначальных христианских представлений о Христе и спасении ср. А. Е. J. Rawlinson: «The New Testament Doctrine of the Christ», (Лондон, 1929), в особенности стр. 238 и д. См. также W. Manson: «Jesus the Messiah», (Лондон, 1943).
- 22 Ис. 49.3-6
- 23 Ис. 53.4-5,10
- 24 Мф. 20.28
- 25 Евр. 9.28
- 26 1 Кор. 1.18-31
- 27 Кол. 1.9-29
- 28 Еф. 1.9-10; ср. конец главы 1 и десять первых стихов главы 2.
- 29 2 Фес. 2.7
- 30 Притч. 2.6
- 31 Прем. 8.21
- 32 Иов. 28.12-27
- 33 В Германии до сих пор (как это было и в России до революции) «тайный советник» означает советника высшего ранга.
- 34 Прем. 6.22
- 35 Сир. 3.19
- 36 Дан. 2.20-22. Следует отметить, что слово ἀποκαλύπτω повторяется тут дважды (в переводе Феодотиона в переводе Семидесяти стоит ἀνακαλύπτω).
- 37 Кол. 1.27
- 38 Деян. 4.27. (Ср. 3.13-36)
- 39 Притч. 8.22-31
- 40 Ср. Притч. 9.13-18
- 41 Κατασκήνωσιν.
- 42 Первый из этих двух стихов содержится только в некоторых греческих рукописях, а второй только в латинском переводе Вульгаты.
- 43 Сир. 24.3-21
- 44 Прем. 9.1
- 45 Прем. 7.25-26; ср. Евр. 1.3

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ЕВРЕЙСКАЯ МИСТИКА

Образы Моисея и Илии

Иногда считают, что мистика и еврейская религия исключают одна другую. Это противопоставление недавно пытались даже представить не слабостью, а заслугой иудаизма.

Так, в своей знаменитой книге о молитве Фридрих Гейлер описывает то, что он называет пророческой религией и религией мистической, как две в корне разнородные реальности. По его мнению, вторая, следуя стремлению соединиться с божеством, отрывается от видимого мира, того, который обычно называется реальным, чтобы погрузиться в созерцание невидимого. Она представляется тогда типичным созданием эллинизма, основанным на платоновском противопоставлении чувственного мира и мира идей. Ее законченным выражением приходится тогда признать философскую религию нео-платонизма с Плотинином. Пророческая религия, напротив, представляется тут творением собственно еврейского гения, которое, согласно этому взгляду, постепенно выпало из церковного поля зрения, вследствие все дальше продвигавшейся эллинизации христианства.

В этой картине, которую рисует нам Гейлер, желание единения с Богом чуждо пророческой религии, активно устремленной к преобразованию реального мира. Дело в том, что она целиком движима почином Бога, который достигает человека вовсе его и не искавшего. При этом надо еще подчеркнуть, что такая «благодать», незаслуженная и не могущая быть заслуженной, отнюдь не является исполнением каких-либо «естественных» желаний, вроде тех, которые развиваются греческой религиозностью. В библейской религии, Бог по собственному почину нисходит к человеку не для того, чтобы дать эгоистическое удовлетворение его созерцательному благочестию: происходит это для того, чтобы чело-

век стал Божиим служителем, служителем Слова, которым Бог желает привести мир к покорности Своей святой воле¹.

Контраст, таким образом обрисованный Гейлером, позже был еще значительно углублен шведским лютеранским богословом Андерсом Нигреном. На одну сторону им ставится греческий мистицизм, провозглашающий любовь к одному Богу и безразличие к миру, но в действительности стремящийся завладеть Богом в безраздельное пользование поклоняющегося Ему человека. С другой стороны, Нигрен указывает на религию Слова, любящего людей той самой любовью, какой их любит Бог; Богу и угодно спасать людей Словом, но оно — Слово — не любит Бога в том смысле, в каком Его любит мистик. Для этого, говорят нам, идея Божества у мистиков слишком высока и слишком чиста. Единственный возможный ответ Богу говорящему к нам это — вера принимающая Божие слово и послушание ему покоряющееся. Поскольку же о любви к Богу все же говорит и Евангелие, нам объясняют, что оно имеет в виду служение Богу, согласование человеческой воли с выраженной в Откровении волей Божией, а вовсе не мистическое единение с Божеством, о котором мечтала платоновская любовь. Смещение же того и другого произошло, будто бы, из-за подмены христианской агале греческим эросом, в обманчивом синтезе, типичным продуктом которого рисуется тогда *каритас* блаженного Августина².

Отметим, что этот взгляд почти без оговорок принимают и некоторые, весьма выдающиеся, католические авторы, как например, о. Фестюжьер в одном из очерков, вошедших в его труд «Дитя Агригента»³. Однако, несмотря на столь вескую поддержку со стороны этого ученейшего доминиканца, картина, только что нами изложенная более или менее в собственных выражениях ее авторов, представляется нам совершенно неприемлемой. Несомненно, эти авторы, а в особенности Нигрен, выяснили некоторые очень важные вещи. Труд шведского ученого об Эросе и Агапе показал с великолепной четкостью неустрашимое своеобразие иудео-христианской традиции в отношении ко всем формам эллинистической религиозной мысли. Однако, по тому определенному вопросу, который нас сейчас занимает — о мистике и Израиле — взгляды, приведенные выше, кажутся нам безнадежно искаженными из-за некоторых незаметно в них вкрапившихся софизмов.

Уже в 1928 г., глубокий моралист и психолог, англиканский епископ Оксфордский К. Кэрк, в своей книге «Боговидение», отметил больше чем сомнительность некоторых доводов, выдвинутых Гейлером для превознесения активности пророков, противопоставляемой им эллинскому мистицизму⁴. Действительно, насколько произвольно — и можно даже сказать легкомысленно — приписывать скрытый или явный эгоизм всякому, кто «желает Бога», настолько же сомнительны и

бескорыстие и альтруизм такой молитвы, которая стремится только к преобразованию мира с помощью Бога. Исключительное подчеркивание этой стороны религии приводит, вольно или невольно, к тому, что в Боге начинают видеть уже только источник энергии, подлежащий использованию. Но, — справедливо отмечает англиканский ученый, — дойти до этого значит оказаться вовсе не на высотах еврейской религии, а по сути дела скатиться назад к грубейшим иллюзиям первобытного суеверия. Бесспорно, эманационный пантеизм греческой мысли может, путем вредных соединений, разрушить понятие о Боге в одно и то же время трансцендентном и личном, которое составляет самую сердцевину библейского откровения. Но и утилитаризм такого рода, даже в морализирующей оправе, подрывает это понятие не в меньшей степени. Такой Бог, которым занимаются не ради Его самого, а только ради получаемых от Него даров, автоматически снижается на уровень ханаанских ваалов.

Следовательно, истину невозможно охватить приведенными нами схемами. Если относительно мистики придерживаться только самого существенного, а именно : идеи единения с Богом, имеющего свою цель, а вернее свой смысл, в самом себе, — то израильское благочестие придется отнюдь не противопоставлять мистике, а напротив, признать в нем постепенное вырабатывание мистики самого высокого полета.

Остается верным, что под выражение « единение с Богом » можно подводить весьма различные понятия. Их различия и как бы их степень определяются тем, какое предварительное понятие имеется при этом о Боге. Если под словом « Бог » подразумевают безличную реальность, или такую реальность, личный характер которой представляется второстепенным, то получится мистика пантеистическая или приближающаяся к пантеизму и заключающаяся во взаимном поглощении божества человеком и человека божеством. Скажем, что тут и обнаруживается вечная опасность всей греческой или эллинизированной мистики, где понятие « божественного » постоянно грозит улетучить реальность Бога. Но все же было бы совершенно несправедливым видеть только это в эллинской мистике, и в особенности в том нео-платонизме, замечательнейшим представителем которого остается Плотин⁵. И более чем несправедливым, совершенно ошибочным было бы закрывать глаза на то, что существует также вполне развитая мистика, ничего подобного в себе не содержащая и раскрывающаяся на страницах самой Библии.

*
**

Начать надо с одного очень существенного замечания : дело в том, что Израильская религия, хотя и глухо, проник-

нута одним определенным воспоминанием или, если угодно, тоской по определенному идеалу. Было время, когда человек жил в своего рода каждодневном общении с Богом, когда он видел Бога, а Бог, как сказано по поводу Моисея, « говорил с ним лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим ». Разумеется, мы в первую очередь имеем тут в виду второе библейское повествование о сотворении мира⁶. С наивностью, не могущей, однако, скрыть от нас глубину интуиции, здесь описывается, как по вечерам Бог нисходил в « рай », Им Самим насаженный Едемский сад, чтобы подышать в нем свежим ветерком. Заодно Он посещает Им Самим поселенного там человека. И человек, до появления греха, видит Его без изумления и без страха, он свободно беседует с Ним... Но после вины меняется все. Услышав голос Бога в саду, Адам, по собственному побуждению, прячется. А когда Бог констатирует то, что случилось, Он изгоняет человека из рая, т. е. из Своего присутствия, и ставит херувимов с огненными мечами чтобы возбранять доступ к нему.

Сам по себе этот рассказ является в своем роде лишь архитипическим выражением более общего чувства. По его первоначальному состоянию, человеку свойственно видеть Бога и жить в Его присутствии. Даже после грехопадения, нечто от этого сохранилось у великих предков человечества и народа Божия. Когда их вера достаточно чиста для этого, Бог является им и обращается с ними так же, как прежде с Адамом. Енох представляет собою может быть самый яркий пример силы, значения, а также постоянства этой идеи у Израиля. « Ходил Енох перед Богом, — говорит Бытие, — и не стало его, потому что Бог взял его »⁷. Глубину израильского духа из которой это замечание вышло и куда оно снова погрузилось, можно оценить по двум фактам. К концу развития еврейской религиозной мысли, несомненно наиболее значительный из нехристианских апокалипсисов представляется как **Книга Еноха**, т. е. как изложение того, что Енох мог созерцать в божественном мире куда Бог его восхитил. С другой стороны, в послании к Евреям, сразу за первым праведником Авелем появляется Енох, в качестве великого примера веры, со следующим многозначительным пояснением :

« Верую Енох переселен был так, что не видел смерти ; и не стало его : потому что Бог переселил его. Ибо прежде переселения своего получил он свидетельство, что угодил Богу⁸. А без веры угодить Богу невозможно ; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и ищущим Его воздает »⁹.

Все же, самый прекрасный библейский рассказ, развивающий ту тему, которая нас сейчас занимает, приурочен к тому, чье имя в послании к Евреям упоминается следующим за Енохом в ряду свидетелей веры. Говорим об Аврааме и о

богоявлении, которого он, согласно Бытию, сподобился под Мамрийскими дубами¹⁰.

Это повествование — одна из тех страниц, которые более всего проникнуты своеобразной поэзией, до такой степени свойственной Библии. Его простота и величие настолько непосредственны, что едва можно решиться его комментировать.

Авраам уже не раз слышал Бога говорившего к нему. По меньшей мере один раз он уже видел божественное явление, в том огненном виде, который постоянно повторяется в Писании. Когда Бог вступил в союз с ним, ему, в вечерних сумерках, показалось, что огненный язык прошел между двумя половинами принесенной им жертвы, разделенной согласно обычному обряду Завета¹¹. Но Самого Бога он еще не видал.

Но вот, однажды, когда все отдыхало при полуденной жаре и Авраам, надо думать, один бодрствовал в своем обширном кочевом лагере, размышляя при входе в свой шатер, перед ним внезапно являются три величественных образа. Ни мгновения Авраам не сомневается: это Он. И идет навстречу трем посетителям. Падают ниц перед Ними и обращается как бы к Одному: «Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего». Затем, так как перед ним стоят Трое, речь его переходит на множественное число, с тем, однако, что он продолжает думать о Единственном: «Отдохните под деревом. А я принесу хлеба и вы подкрепите сердца ваши, потом пойдите; так как вы идете мимо раба вашего!» Они отвечают: «Сделай так, как говоришь». Тогда он спешит позвать Сарру, чтобы она приготовила пресные хлебы из муки, и отрока, чтобы приготовить теленка, выбрать которого он сам побежал к стаду... Трое принимают его гостеприимство. Потом они говорят ему опять как один, уточняя уже столько раз повторенное обетование о потомстве: «Я опять буду у тебя в это же время, и будет сын у Сарры, жены твоей». Сарра внутренне рассмеялась у себя в шатре. Но когда они серьезно и спокойно порицают ее за это, их слова задевают за самое живое в ее собственных мыслях и она в свою очередь пробуждается к божественной реальности, которая прямо тут, в этом дружеском общении с человеком¹².

По окончании трапезы, трое встают и направляются к Содому. Тут следуют эти замечательные слова: «сказал Господь: утаю ли Я от Авраама, что хочу сделать?...» После этого — ужасающее уведомление и затем молитва Авраама, с таким доверчивым дерзновением просящего о милосердии сначала ради пятидесяти праведников, которые могут быть в обреченном городе, потом ради сорока пяти, потом сорока, тридцати, двадцати, наконец, десяти... И «Он (Ягве) сказал: не истреблю ради десяти. И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом; Авраам же возвратился в свое место»¹³.

Читая это, вспоминаешь обетование апокалипсиса: «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»¹⁴. Лучше всякого словесного толкования, восточная иконография словно высвободила весь заряд чистейшего мистицизма, заключенный в этом повествовании. С той глубиной восприятия библейских данных, которая, повидимому, благодаря родственности душ свойственна восточным христианам, великая Рублевская икона в Троице-Сергиевой лавре сразу же наводит мысль — единственной в своем роде красотой трех чудесных силуэтов, собранных вокруг мистического стола в идеальный круг — на несравненное присутствие. Авраам, всегда представленный со всякими прочими красочными подробностями на более ранних изображениях этой темы, здесь уже исчез. Но это оттого, что с точки зрения русского иконописца Авраам в нас, в своих детях, в народе Божиим, и мы должны, как он, принять Присутствие, чтобы оно господствовало над нами и как бы наполнило нас...

*
**

Через повествования Бытия проходит одна общая черта, которая должна была бы сразу бросаться в глаза. Иногда подразумевается, иногда говорится прямо, что когда Бог является, Он является в человеческом образе. Того, Кто прогуливается по вечерам в Едемском саду, Кто закрывает снаружи дверь ковчега когда Ной в него вошел¹⁵, представляют себе, очевидно, с чертами человека, так же, как и Тех Трех, Кого видел Авраам. Было бы грубой ошибкой видеть в этом всего лишь след первобытных и быстро оставленных фантазий. Самое величественное, самое космическое, а также и самое духовное из ветхозаветных видений Божества — видение Иезекииля — имеет своим центром, в невыносимом для смертных глаз огненном сиянии, «над подобием престола, как бы подобие человека»¹⁶. Более позднее раввинистическое предание дает этому множество подтверждений: в еврейском мышлении о Боге, даже наиболее устремленном к трансценденции, всегда присутствует совершенно неустраняемая доля антропоморфизма. Для Израиля, Бог имеет лицо, и это лицо — как бы человеческое¹⁷.

Это удивляет нас, привыкших мыслить Бога в рамках унаследованных от греческой метафизики, тогда как это — просто другая сторона той библейской формулы, которую мы повторяем, не всегда отдавая себе точный отчет в доле реализма, содержащейся в ней. «Сотворил Бог человека по образу Своему», — говорит Бытие¹⁸. Из этого немедленно вытекает утверждение, что Бог поставил человека в мир с тем, чтобы тот над миром владычествовал¹⁹. Но было бы тяжелой ошибкой сводить все значение первого из этих двух стихов к тому толь-

ко, что говорится во втором. В представлении библейского писателя, второй стих — всего только последствие первого. Потому что человек подобен Богу, — поэтому владычество над тварным миром принадлежит ему в естественном порядке. Совершенно противному библейскому умунастроению пытаться истолковать эти слова о сходстве в чисто духовном смысле, если под духовностью понимать, на греческий лад, нечто, связанное с отвлеченностью. Конечно, это подобие в первую очередь относится к области «духа». Но нельзя забывать, что в Библии «дух» остается дуновением жизни, и как раз во втором повествовании Бытия говорится о том, как Бог вдунул это «дыхание жизни» в лице (букв. ноздри) человеку²⁰. Только если помнить об этом столь смелом реализме, можно понять теснейшую связь, существующую в Библии между Словом и Духом, особенно в текстах, относящихся к сотворению мира.

В этом отношении, 37-ая глава Иезекииля — о воскресении, сотворении нового человека — может быть еще определеннее повествований Бытия. Слово Божие проходит по сухим костям чтобы снова их оживить. Они тогда поднимаются и покрываются плотью. Но живыми людьми они становятся только тогда, когда Дух Сам входит в них²¹. Это показывает, до какой степени темы Духа и Слова, основоположные для всего Писания, предполагают идею родственности человека Божеству и, как и сама эта идея, отличаются таким реализмом, вернуться к которому мы можем только очень значительным усилием воображения. Тут снова традиционная иконография может, без сомнения, лучше всего другого помочь нам уловить живую суть библейских текстов. На этот раз нам вспоминаются скульптуры Шартрского собора, изображающие сотворение человека. В них, как и на фресках в Сен-Савене-на-Гартемпе, как и вообще на всех немногочисленных старинных изображениях Ягве, Создатель представлен с тем лицом, которое по традиции приписывается Христу. И точно те же самые черты приданы также и человеку, которого Творец ведет перед собой в рай.

Все это имеет немалое значение для понимания той общей связи, в которую Воплощение ставится самим Словом Божиим. Конечно, когда оно совершается, оно представляет собою небывалое откровение. Но все же, для мышления, унаследованного от иудаизма, это не такое чудо, которое своим величием попросту нарушало бы все привычные представления. Человек представляет собою существо, вполне подготовленное для этого чуда, от самого своего сотворения. Можно сказать, что в Боге, а в особенности в Его творческом Слове, в выражении Его дуновения жизни, есть извечно нечто «человеческое». Действительно, родственность Богу составляет

неотъемлемый признак человека, всякого человека, нераздельно являющегося «Духом» и «плотью».

Обратно, после этого становится понятным, что мистика «нового творения» у ап. Павла выражается, во втором послании к Коринфянам, в следующих необычайных заявлениях: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа»²². Чтобы уяснить этот текст и дать себе отчет в таком созерцании божественной славы, преобразующем созерцающего, нет никакой надобности искать каких-то параллелей в мистериальных религиях или в эллинизме. Такая фраза и такая идея рождаются сами собой в той чисто библейской духовной атмосфере, которую мы сейчас стараемся уловить.

*
**

Однако, сказав все это, надо отметить и другую сторону. Та мысль, что человек, в нормальных условиях, должен был бы жить в непосредственном и видимом присутствии Бога, коренящаяся в другой, еще более глубокой мысли о родственности Бога и человека, является у библейских авторов глубочайшей уверенностью. Но она представляется как бы перекрытой еще одной мыслью, не менее важной. А именно, что это положение, хотя оно и первично и должно считаться нормой, перестало существовать и, в данное время, вернуться к нему невозможно.

Если существует ряд текстов, в которых Бог мирно и как бы естественно является человеку, показываясь ему при этом с человеческим лицом, то есть и другой ряд текстов, гораздо более многочисленных, где Бог проявляется как «Совершенно Иной», внушая священный ужас. Но краеугольное значение имеет великий текст видения Иезекииля, в том смысле, что он решается слить воедино оба эти образа и утверждать, что в самой сути вещей это — одно и то же. Тут, еще раз, Тот, Кто является среди невыносимо сверкающего пламени, вместе с тем является все же и «как бы подобием человека».

Отметим сначала, с какой настойчивостью Библия внушает нам и повторяет: «Никто не может увидеть Бога и не умереть». Иаков целую ночь борется с таинственным противником. Под утро, тот намеревается исчезнуть раньше, чем заря осветит его. Иаков настаивает: «Не отпущу Тебя, пока не благословишь меня». И немного позже, он в изумлении повторяет себе самому: «Я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя!»²³, т. е. я не умер. Впоследствии Моисей сам просит узреть Бога. Но он получает в ответ: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых»²⁴. Во Второзаконии, после явления

на Синае, народ радуется тому, что видел Его и все же избежал смерти, « ибо есть ли какая плоть, которая слышала бы глас Бога живого, говорящего из среды огня, как мы, и осталась бы жива ? » Но на будущее они на эту встречу, для человека невыносимую, посылают одного Моисея, так как слишком боятся, что впредь не будут пощажены ²⁵. Это непосредственно напоминает вступительный эпизод у Исаии, восклицającego : « Горе мне ! погиб я ! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа » ²⁶. Но самое сильное выражение этого чувства мы находим в видении Маноя, отца Самсона ; увидя Ангела, поднимающегося в пламени жертвенника, он тотчас говорит своей жене : « Верно, мы умрем, ибо видели мы Бога » ²⁷.

Ко всей этой традиции и возвращается послание к Евреям, подводя ей итог в словах : « Страшно впасть в руки Бога Живого ! » ²⁸ и поясняет, добавляя в другом месте : « Бог наш есть огонь поядающий » ²⁹.

Этот образ имеет, действительно, первостепенное значение в том раскрытии Божества, которым, можно сказать, отмечен израильский народ ³⁰. Ягве, представляющийся сначала обитающим в священной горной пустыне Синая-Хорива, открывается там в молнии. И когда он впервые является одному Моисею, это происходит в горящем кусте ³¹. Немного позже, уже на глазах у всего народа, Он проявляется в сверхъестественно сильной грозе ³². А когда Моисей сходит в долину после непосредственного общения с Тем, Кто воссел на гору, его собственное лицо излучает такой сильный свет, что глаза сынов Израилевых не могут его выносить ³³.

Мы уже многократно отмечали непрерывность этой черты во всей истории богоявлений. Ангел Ягве возносится в пламени жертвы, принесенной Маноем ³⁴. И Исаии Ягве является также в пламени жертвенника ³⁵. Видение Иезекииля — все целиком огненное. Наконец, книга пророка Даниила так описывает Того, Кто в ней именуется Ветхим днями :

« Одевание на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая волна ; престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь. Огненная река выходила и проходила пред Ним » ³⁶.

Песнопения, относящиеся к богоявлениям, полны таких же описаний. Мы уже пространно цитировали 17-й псалом ³⁷. В 28-м псалме описывается пришедшая с севера необычайная гроза, а вместе с тем и Ягве, проявляющийся для суда над Израилем :

« Воздайте Господу, сыны Божии,
воздайте Господу славу и честь,
воздайте Господу славу имени Его,
поклонитесь Господу в благолепном святилище Его !

Глас Господень ³⁸ над водами,
Бог славы возгремел,
Господь над водами многими ;
глас Господа силен,
глас Господа величествен.

Глас Господа сокрушает кедры,
Господь сокрушает кедры Ливанские,
и заставляет их скакать подобно тельцу,
Ливан и Сирион — подобно молодому единорогу.

Глас Господа высекает пламень огня.
Глас Господа потрясает пустыню ;
потрясает Господь пустыню Кадес.

Глас Господа разрешает от бремени ланей
и обнажает леса ;
и во храме Его все возвещает о Его славе.

Господь восседал над потоком,
и будет восседать Господь царем вовек.
Господь даст силу народу Своему ;
Господь благословит народ свой миром ».

Все же, наиболее насыщенным славой выражением этой темы остается, без сомнения, совершенно необычайное песнопение, помещенное в третьей главе книги пророка Аввакума :

« Господи ! услышал я слух Твой
и убоился, Господи !
Соверши дело Твое среди лет,
среди лет яви его ;
во гневе вспомни о милости.

Бог от Фемана грядет
и Святыи — от горы Фаран.
Покрыло небеса величие Его,
и славою Его наполнилась земля.
Блеск ея — как солнечный свет ;
от руки Его лучи,
и здесь тайник Его силы ! »

После всех этих текстов, можно, наконец, понять слова Иоанна Крестителя о Том, Кто приходит « крестить Духом Святым и огнем » ³⁹.

Надо, однако, тщательно отметить, что господствующая мысль здесь — не представление о просто разрушительной силе. Напротив, речь идет о силе жизни, невыносимой для смертных, но невыносимой оттого только, что в ней — избыток жизненности. Еще раз, прислушаемся к посланию к Евреям : « Страшно впасть в руки Бога Живого » ⁴⁰.

Единственный в своем роде опыт Израиля заключается в том, что ему было дано прикоснуться к неприкосновенному, вынести это прикосновение и не быть испепеленным. Как и говорит народ после первого Синайского богоявления : « Есть ли какая плоть, которая слышала бы глас Бога Живого, го-

ворающего из среды огня, как мы, и осталась бы жива? » Как и Маною отвечает его жена :

« Если бы Господь хотел умертвить нас, то не принял бы от рук наших всесожжения и хлебного приношения, и не показал бы нам всего того, и теперь не открыл бы нам этого »⁴¹.

Ибо, действительно, Бог Сам берет на Себя почин общения. Он призывает человека вернуться к той непринужденности в обращении, которая, в естественном порядке, его теперь пугает. И согласно этому замыслу, Бог имеет в виду спасение погибшего человека, а никак не его смерть. Второзаконие так говорит об этом :

« Ибо есть ли какой великий народ, к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его ?⁴² »

И еще :

« Или покушался ли какой бог пойти, взять себе народ из среды другого народа казнями, знаменами и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Господь, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими ?⁴³ »

Давид в зените славы своего царствования⁴⁴, Соломон при освящении Храма⁴⁵ напоминают об этом приблизительно в тех же выражениях. Для Израиля это — совершенно исключительное преимущество, дарованно только ему среди всех народов⁴⁶.

Но, на всем протяжении истории Израиля, общение с Богом осуществляется через посредников. Для него требуется человек, самим Богом избранный и подготовленный к выполнению этого назначения. Отсюда значение пророка в Израиле. Он не только народный наставник и руководитель. Он тот, в ком народ вновь обретает свою первоначальную близость с Богом, через божественное Слово, и, через Духа Божия, нечто от первичного богоподобия, позволявшего эту близость. Человек Духа, человек Слова, пророк является, среди падшего человечества, словно пережитком или возрождением того, чем человечество должно было быть по воле Божией.

Из этого вытекает, что в лице великих пророков словно воплощается идеал и надежда Израиля. Все яснее проявляется та мысль, что пророк не столько даже напоминает о первоначальном состоянии человечества, сколько возвещает его будущее состояние. Беседуя с Богом, имея Дух Божий в самом себе, пророк возвещает тот человеческий образ, к осуществлению которого должен стремиться весь народ, чтобы, наконец, полностью заслужить свое звание народа Божия. Пророка Иоиля это приводит к тому, что он говорит, описывая эсхатологические времена, когда настанет День Ягве :

« 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 »...⁴⁷

Как известно, в день Пятидесятницы апостолы прибегли к этому тексту, чтобы выявить окончательное осуществление народа Божия в Церкви Христовой⁴⁸.

С этой точки зрения, религиозная традиция Израиля, по видимому, постепенно выделила две пророческие личности, как наделенные совсем особо знаменательной ценностью. Имеем в виду Моисея и Илию.

*
**

Моисей остался в памяти Израиля как совсем особый образ не только потому, что он был основателем народа и его законодателем. Самое главное, он — тот, который видел Бога непосредственно. Важнейший текст в этом отношении это — рассказ о его высшем видении славы Господней, перед схождением с Синая. До этого, Моисей вступил в святящееся облако, он там беседовал с Богом и непосредственно принимал от Него повеления. Но теперь свершится нечто большее. Моисей, которому предстоит спуститься с горы, признается в своем желании узреть славу Божию сколь возможно совершенным образом, прежде чем идти служить делу Божью в Его незримом присутствии. Тогда завязывается следующий диалог между ним и Ягве :

« Моисей сказал : « Покажи мне славу Твою ». И сказал Господь : « Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Ягве пред тобою ; и, кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалею ». И потом сказал Он : « Лица Моего не можно тебе увидеть ; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых ». И сказал Господь : « Вот место у Меня : стань на этой скале. Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо »... »

« И сошел Господь в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Ягве. И прошел Господь пред лицом его, и возгласил : « Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода ! ». Моисей тотчас пал на землю и поклонился »⁴⁹.

Историческое значение этого текста огромно. У Отцов Церкви и богословов он вызвал бесчисленное множество комментариев и, согласно постоянной традиции, нашедшей свое

завершение у св. Фомы Аквинского⁵⁰, он ими рассматривается как ключевой текст для всего христианского богословия о мистицизме. В более общем смысле, от Оригена до Псевдо-Арепагита, у св. Григория Богослова как и у св. Григория Нисского, вступление Моисея в облако представляется как образец всякой мистической жизни. Опыт, о котором мы только что прочли, остается в их глазах той вершиной мистического восхождения, которая только доступна в этой жизни.

Однако, сам Ориген принял эту традицию от Филона. Филон же, в свою очередь, в этом пункте как и во многих других, значение которых все более замечается исследователями его произведений, не только не порывает с палестинскими еврейскими традициями, но проявляет свою глубокую верность им. Ибо соответствующие тексты привлекают такое же внимание раввинов и находят у них то же истолкование.

Все эти комментарии, прежде всего, сходятся в том, что они подчеркивают значение таких символических выражений, как Имя и Лицо Ягве. Его Имя, как мы уже говорили, это — Его личное откровение переданное посредством Его Слова. Лицо Ягве, как было ранее сказано Моисею, будет сопутствовать народу чтобы его вести⁵¹. Моисей захотел больше чем веры в это обетование, данное ему Словом : он захотел видеть. Но, еще раз, как повторяет Сам Бог, для человека видеть Лицо Его значит умереть. Однако, Слава Божия пройдет перед Моисеем. Она даже окутает его : Бог возложит на него Свою руку и ею покроет его, как бы охраняя его от Себя Самого. Все же Моисей, как сказано, увидит Бога только сзади.

Прежде чем углубиться в смысл этого странного выражения, отметим, что в этом тексте, где трансцендентность Божества находит одну из своих наиболее строго выдержанных формулировок, антропоморфизмы не только не исчезают, но становятся особо многочисленными. Согласно христианским Отцам как и еврейским раввинам, это созерцание «сзади» не есть еще непосредственное видение Бога. Тут Он становится достижимым не в Своей сущности, а в производимых Им действиях, но таких действиях, которые уже превосходят все сотворенное, настолько, что их сияние можно уже назвать божественным в настоящем смысле этого слова. Здесь мы находим исходную точку раввинистических построений относящихся к Сефиротам, которые отличаются от неизреченной божественности — Эн-Соф — и все же представляют собою подлинное явление этой последней⁵². Именно этому соответствуют божественные энергии, отличающиеся от сущности, в богословии Григория Паламы, которое нам представляется несомненно унаследованным от Каппадокийцев⁵³. Но это также и свет благодати и свет славы латинского богословия, которые, вводя божественное качество в тварный мир, позволяют ему быть причастным к несотворенному.

Для еврейской мистики, это — видение в светотени Шекины : высшее раскрытие, какое только может быть дано божественным Присутствием человеку Божию в лоне народа Божия.

Это видение во мраке настолько уже соединило Моисея с Ягве, что он сам, как мы уже говорили, выходит из него сияющим нетварным светом⁵⁴. Это — еще одна тема, предназначенная для подобной же дальнейшей разработки. В Евангелиях, Преображение Спасителя являет Его глазам Его учеников сияющим этим великолепием, отблеск которого и прежде пал на пророка⁵⁵. К тому же Моисей тут вновь появляется рядом с Ним. В дальнейшем, созерцание Фаворского света, преобразующее созерцающего и сообщающее ему, уже в этой жизни, нечто от божественного состояния, становится целью восточно-христианской мистики⁵⁶.

**

Однако, есть еще одна личность, которая вместе с Моисеем снова появляется на Святой Горе рядом с преображенным Христом. Это — Илия.

Действительно, наряду с Моисеем, Илия представляет собою второй великий идеальный образ еврейской мистики. Личность Фесвитянина поразила воображение Израиля и запечатлелась в нем в качестве тайновидца и чудотворца по преимуществу, хотя из его слов и не сохранилось почти ничего. Ведь и Самого Христа впоследствии принимали за вернувшегося Илию⁵⁷.

В самом деле, Илия, как и Моисей, был достоин исключительного видения Божества. Больше еще чем у Моисея, оно раскрывает перед нами остроту ощущения того святого общения между Богом и Его пророками, которое устанавливалось осознанным в Израиле пророческим началом.

Как и Моисей, Илия в этот момент переживает критический период своего существования. Но у Моисея это предшествовало творческому периоду, когда ему надлежало совершить великое дело в народе Божием и для этого народа. У Илии, это происходит после великого испытания, когда почти весь народ отступил от Бога. И снова человек Божий придается на Хорив — на гору богоявлений.

« И вошел он там в пещеру — повествует третья книга Царств — и ночевал в ней. И вот, было к нему слово Господне, и сказал ему Господь: что ты здесь, Илия? Он сказал: возревновал я о Господе, Боге Савоафе: ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечом; остался я один, но и моей души ищут, чтоб отнять ее. И сказал (Ягве): выйди и стань на горе пред лицом Господним. И вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом; но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетря-

сении Господь. После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра. Услышав сие, Илия закрыл лицо свое милостью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру»... 58

Тут нельзя даже говорить о видении: сам пророк этого избегает, наученный, надо думать, опытом Моисея. Но замечательно, насколько глубже стало чувство Присутствия, которое все же дается. Строго говоря, Бога нет ни в одном из поразительных проявлений, в которых Его узнавали первоначально. Так как Он по ту сторону самых изумительных знаков Его трансцендентности, то и внушаемый Им страх есть страх неизреченный: страх от шопота, от молчаливого живого Присутствия, превосходящего всякое слово.

Все же, собственно мистическое значение Илии в религиозной традиции Израиля связано еще более с другим эпизодом, еще более необычайным. Тут Фесвитянин становится вторым Енохом. Это — повествование о его конце. Когда Илия и его ученик Елисей беседовали, идя по берегу Иордана, —

«вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо. Елисей же смотрел и воскликнул: отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его! И не видел его более» 59.

Эта огненная колесница, на которой Илия был восхищен на небо, сближалась равнинами с той, также огненной, колесницей, на которой в видении Иезекииля восседает божественное Присутствие. Быть восхищенным огненными всадниками чтобы достичь этой колесницы — Меркабы, — восседая на которой Ягве царит над херувимами, — можно сказать, что это и стало высшим чаянием израильской мистики 60.

**

В конечном итоге, мы должны признать, что в этой мистике господствуют две образные мысли: Шекина и Меркаба. Своею Шекиной, Ягве нисходит к Израилю, пребывает с ним под шатром в его земном странствовании и проявляет Себя ему настолько, насколько это возможно по отношению к человеку, еще связанному с землей. Между тем, на Меркабе херувимов, Ягве остается свободным от всех земных связей: Он витает выше самых высоких небес. Предельная же надежда заключается в том, что Он призвет в Свою близость и повелит огненным всадникам восхитить на небо того, кому Он уже на земле благоволил явить нечто от Себя Самого в светящемся облаке Своей Шекины.

Великий 17-й псалом — по преимуществу псалом богоявлений — уже подготовил нас к сочетанию этих двух тем. В нем Шекина летит на Меркабе. И она нисходит к человеку лишь для того, чтобы овладеть им и вырвать его из среды земных противоречий:

«Он простер руку с высоты, и взял меня, и извлек меня из вод многих. Избавил меня от врага моего сильного и от ненавидящих меня, которые были сильнее меня»... 61

Так и друзьями Божиими Енохом и Илией в этом мире овладевает Присутствие, которое сначала «ходит с ними» в Своей Шекине, пока это нужно чтобы достаточно ознакомить их с Собою в этом месте изгнания, а затем похищает их и возносит вслед за херувимами до сверх-небесного Присутствия. Сами пронизанные божественным огнем, они тогда познают Лицо Божие, божественный лик, смутное подобие которого они носили в самих себе. Это позволяет нам понять, до какой степени послание к Евреям верно еврейской традиции, когда все скитание народа по пустыне оно представляет как искание потерянного рая, или даже небесного града, где человек пребывает с Богом вовеки, тогда как завершение дела Христа оно видит в том, что Он Своим вознесением, как наш предтеча, вошел в небесное святилище. Ведь и сам ап. Павел, «восхищенный в рай» 62, был, по вполне обоснованному пониманию Отцов Церкви, достойным преемником Моисея или Илии 63. А как, с другой стороны, излагает он Фессалоникийцам христианскую надежду? «Мы восхищены будем на облаках на воздух, в сретение Господу, и таким образом всегда с Господом будем» 64. И, согласно ап. Павлу, уже теперь Бог «нас посадил на небесах во Христе Иисусе» 65.

Мы могли сказать, что иоанновская тема Воплощения представляет собою последнее откровение Шекины. Не менее существенной темой 4-го Евангелия о вознесении Иисуса Христа через Его крест к Отцу 66, о Его уходе от нас для того, чтобы приготовить нам место 67, завершается и как бы исполняется мистика Меркабы, которая дает направление высшей надежде Израиля и порождает видения апокалипсисов, почти современных Евангелию.

Отметим еще одну, последнюю черту. Во всех этих видениях Божества, одно и то же слово повторяется по поводу дающегося ими Присутствия. Бог «проходит» подле Авраама, Он «проходит» перед Моисеем, «проходит» перед Илией. Равным образом, огненные кони уносят Илию вдаль от Елисея к Богу, Который не пребывает ни в каком доме созданном руками человеческими. Вспомним также, что творческий акт, божественным вмешательством положивший начало израильскому народу, был «пасхой», т. е. опять «прохождением» Ягве в Египте, немедленно вызвавшим «исход» Израиля. Наконец, согласно Евангелию от Луки, Христос на горе Преображения беседовал с Моисеем и Илией «об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» 68.

Это, быть может, самая глубокая и наиболее отличительная черта израильской мистики. Всякая неподвижность ей

чужда. Само божественное Присутствие является в ней тем, что по преимуществу неуловимо. Меркаба Иезекииля символизирует его вполне: строго говоря, «на небе», понимаемом как некое сверхъестественное место, Бог есть не больше чем в каком угодно месте на земле. Он — сама свобода. Космические духи, составляющие Его престол, являются огненными конями и колесами: престол этот — колесница, непрестанно двигающаяся, даже, когда она кажется неподвижной. Оттого и для Божиих людей кочевничество оказывается естественным состоянием в отношении к земле, где все затвердело, застыло в смерти. «Не имеем здесь постоянного града», говорит еще послание к Евреям, «но ищем будущего»⁶⁹... И Воплощение, понимаемое согласно Писанию, отнюдь не должно водворить Бога на земле, оно низводит Его на землю лишь для того, чтобы нас, видящих Его «сзади» как Моисей, увлечь следом за Ним в восхождении, о котором прекрасно сказано в Комментарий к Песне Песней св. Григория Нисского: «Подлинно поднимающемуся придется подниматься всегда; бегущему к Господу никогда не будет недостатка в широком пространстве. Итак, восходящий не останавливается никогда, идя от начала к началу, через начала, которым нет конца»⁷⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 F. Heiler: «Das Gebet», (Мюнхен, 5-е изд., 1923).
- 2 A. Nygren: «Eros et Agapé», (Франц. перевод, Париж, 1944), стр. 247 и д.
- 3 P. Festugière: «L'Enfant d'Agrigente», (Париж, 1941), стр. 121 и д.
- 4 K. Kirk: «The Vision of God», стр. 441 и д.
- 5 Ср. отличный очерк Rufus Jones: Some exponents of Mystical Religion», (Лондон, 1930), стр. 44 и д.
- 6 Быт. 2-3. Ср. Исх. 33.11
- 7 Быт. 5.24
- 8 Цитаты апостола относятся к приведенному нами тексту Бытия; но они предполагают греческий перевод Семидесяти.
- 9 Евр. 11.5-6
- 10 Быт. 18
- 11 Быт. 15.17
- 12 Быт. 18.1-15
- 13 Конец главы. Эту ее вторую часть современная критика в большинстве считает затронутой влиянием эпохи пророков. Ср. Adolphe Lods: «Histoire de la littérature hébraïque et juive», стр. 311.
- 14 Откр. 3.20
- 15 Быт. 7.16
- 16 Иез. 1.26
- 17 Ср. страницы Гершом Шолема об Адаме Кадмоне или первичном человеке в связи с явлением Бога на Меркабе в «Major Trends in Jewish Mysticism», (Нью-Йорк, 1946), в особенности стр. 63 и д. Относительно древнего происхождения этого антропоморфизма у Израиля см. Adolphe Lods: «Israël des origines au milieu du VIII^e siècle», стр. 530 и д.
- 18 Быт. 1.27
- 19 Быт. 1.28
- 20 Быт. 2.7
- 21 Иез. 37.9-10

- 22 2 Кор. 3.18
- 23 Быт. 32.25-33
- 24 Исх. 33.20
- 25 Втор. 5.23-24
- 26 Ис. 6.5
- 27 Суд. 13.22
- 28 Евр. 10.31
- 29 Евр. 12.29
- 30 Ср. Adolphe Lods: «Israël des origines au milieu du VIII^e siècle», стр. 203, 529-530.
- 31 Исх. 3.2
- 32 Исх. 19.6; 24.17
- 33 Исх. 34.29
- 34 Суд. 13.20
- 35 Ис. 6
- 36 Дан. 7.9-10
- 37 Ср. стр. 92
- 38 Речь идет очевидно о громе.
- 39 Мф. 3.11
- 40 Евр. 10.31
- 41 Суд. 13.23
- 42 Втор. 4.7. Ср. Исх. 33.16; 34.10
- 43 Втор. 4.34
- 44 2 Цар. 7.23
- 45 3 Цар. 8.53
- 46 Пс. 147.9
- 47 Иоил. 2.28-32
- 48 Деян. 2.14-21
- 49 Исх. 33.18; 34.8
- 50 Ср. J. Maréchal: «Etudes sur la psychologie des Mystiques», т. II (Париж, 1937), стр. 93-115, 172-173, 204 и д., а также H.-J. Puech: «La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la Tradition patristique» in «Nuit mystique», («Etudes carmélitaines», окт. 1938 г.), стр. 33 и д.
- 51 Исх. 33.14
- 52 Ср. Gershom Sholem: «Major Trends in Jewish Mysticism», стр. 75 и д., 208 и д.
- 53 Ср. работу В. Н. Лосского: Vl. Lossky: «Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient», (Париж, 1944) стр. 65 и д.
- 54 Исх. 34.29-35
- 55 Мк. 9.2-13
- 56 В. Лосский, ук. соч., стр. 215 и д.
- 57 Мф. 16.14; Мк. 8.28; Лк. 9.19
- 58 3 Цар. 19.9-13
- 59 4 Цар. 2.11-12
- 60 Тщательное обсуждение проблем ставящихся этой темой Меркабы в ее разработке раввиническим преданием можно найти в труде Гершом Шолема («Major Trends in Jewish Mysticism», стр. 40 и д.).
- 61 Пс. 17.17-18
- 62 2 Кор. 12.4
- 63 Относительно значения его «восхищения» для мистики Отцов Церкви, ср. A. Stolz: «Théologie de la Mystique», (Chevetogne, 1939), стр. 19 и д.
- 64 1 Фес. 4.17
- 65 Еф. 2.6
- 66 Ин. 3.14-16; 8.28; 12.32,33
- 67 Ин. 14.2-3
- 68 Лк. 9.31
- 69 Евр. 13.14
- 70 Комментарий к Песне Песней, Греч. Патр., т. 44, гр. 876 с.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ :

Апокалипсисы и Евангелие

Существует определенная еврейская мистика : в Израиле проявляется жажда Бога, Его непосредственного присутствия, того присутствия, созерцание которого, хотя оно и бывает ужасающим для неподготовленных людей, принесет спасение народу Божию, тем, что оно вернет ему первичное Богоподобие человека. Но это преображающее созерцание, которого ожидает Израиль, глубоко отличается от того, поисками которого вдохновлялась высшая эллинистическая духовность. Такие авторы, как Гейлер или Нигрен, проглядевшие само существование мистики у Израиля, допустили эту ошибку лишь потому, что они совершенно верно понимали указанное различие. Постараемся его уточнить.

То, что можно назвать нео-платонической мистикой, и что составляет как бы завершение греческой духовности, предполагает полную имманентность « божественного », т. е. его присутствие скрытое как бы завесой и полностью данное за той реальностью, среди которой мы движемся. Но такая мистика предполагает в не меньшей мере коренной разрыв между этими двумя, постоянно параллельными, мирами, видимым и невидимым. Строго говоря, они между собою не сообщаются, хотя они и даны всегда совместно ; этим и объясняется, почему не-мистикам невидимое может казаться отсутствующим или несуществующим.

Нет надобности распространяться об этом подробнее, чтобы почувствовать, как это все далеко от библейских текстов. Конечно, по крайней мере в религии последних пророков можно было при желании найти нечто соответствующее греческой имманентности. Можно считать, что Бог всегда присутствует везде, в том смысле, что нет пределов Его Премудрости, как и Его всемогуществу, проявлять которые Он может каждое

мгновение и в каждом месте. Но как далеко уже и это от безличной имманентности эллинской « божественности », повсюду разлитой на подобие атмосферы или особо тонкого огня ! Все образы, описывающие присутствие Бога Израилева, даже те, которые наиболее вводят Его во внутреннюю жизнь человека, подчеркивают, напротив, Его личный характер. Это присутствие понимается как бесконечная подвижность Всемогущего и Всеведущего Существа, от Которого ничто не может скрыться и никто не может ускользнуть.

« Куда пойду от Духа Твоего
и от лица Твоего куда убегу ?
Взойду ли на небо, Ты там ;
сойду ли в преисподнюю, и там Ты.
Возьму ли крылья зари
и переселюсь на край моря :
и там рука Твоя поведет меня,
и удержит меня десница Твоя » ...¹

Этому вездесущему присутствию совершенно чужды неподвижность, пассивность, а в особенности почти материальный характер своего рода тока, которые связаны с греческими представлениями.

К тому же, различие не исчерпывается этим первым впечатлением. У греков, имманентность « божественного » полностью дана, остается только ее осознать. Но с Шекиной дело обстоит отнюдь не так, даже когда она становится незримой спутницей изгнанников. Она — милость, невообразимое благодеяние божественного гесэда, нисходящего до человека, до пребывания с ним, но всегда в качестве странницы, как бы путником в шатре. Греческий мистик — всего лишь человек, у которого внутренние глаза открылись на то, что всегда тут, и перестать быть тут не может. Еврейский мистик — это тот, кто даже и плотскими глазами видел таинственное облако, в котором Бог, по Своей изумительной милости, как бы сокрыл завесою Свою славу для того, чтобы человек мог к ней приблизиться и не быть при этом сраженным.

Здесь мы притрагиваемся к самому глубокому различию. Противопоставление двух миров есть и в еврейской мистике, и в греческой. Но это противопоставление отнюдь не одно и то же тут и там. В израильской мистике, нет двух миров вечно параллельных, без всякой возможности взаимного проникновения, из которых один всегда остается невидимым, а другой видим. Есть два мира следующих один за другим, причем оба они составлены из перемешанных видимых и невидимых элементов, и один из этих миров должен ворваться в другой и его заменить.

Понятие невидимого для еврейских пророков имеет не меньше значения, чем для философов, испытавших влияние Платона. Но у них это понятие не то же, что у тех. Невиди-

мость Ягве должна пониматься не только по отношению к телесной природе. В видении Исаии, серафимы могут не больше людей выносить прямое созерцание лика Того, Кто восседает на престоле. Обратное, когда нечто от Него тем не менее показывается, то Его Славу видят даже и телесные глаза, в сиянии, исходящем от облака.

Таким образом, противопоставление существует не между двумя мирами данными одновременно, но взаимно непроницаемыми. Оно существует между тем миром, который был до грехопадения, когда Адам и Господь Элогим беседовали, в раю, лицом к лицу, как два друга, и миром теперешним, где человек уже не может увидеть Бога и от этого не умереть.

**

Однако, как только речь заходит о мистике в Израиле, тот мир, в котором Бог дает Себя видеть, представляется не столько прошедшим, сколько будущим. Точнее, чтобы снова ввести сюда то начало личного почина, которое до такой степени существенно у Ягве, говорить следует о мире грядущем. Вслед за Шекиной, следует вспомнить Меркабу, огненную колесницу, которую видел Иезекииль: колесницу, в которой Ягве, носимый херувимами, совершает свое «прохождение». Божественное Присутствие которого ожидает Израиль, это, совершенно точно, такое присутствие, которое должно победоносно вступить в этот мир, как бы на боевой колеснице. И это пришествие, как приход царя-завоевателя, должно вырвать из этого нынешнего мира тех, кто в нем заранее принадлежит целиком этому царю, чтобы следом за ним увлечь их в потерянный рай, доступ в который херувимы возбраняли смертным своими огненными мечами.

Тут и можно понять, до какой степени надежда составляет существенную черту в религии пророков. Доводя до высшей напряженности все центральные религиозные ценности израильского благочестия, пророческое откровение само сгущается в некоем ожидании. Что это за ожидание? Оно определяется постепенно, но под конец книга Исаии выражает его словами, в которых продолжает звучать самая первоначальная и самая глубокая интуиция:

«О, если бы Ты расторг небеса и сошел!»²

Полной своей ясности это ожидание достигнет только после возвращения из плена. В пророчествах Иезекииля или во второй части Исаии становится уже вполне очевидным, что это ожидание не меньше как иного мира, нового мира, мира грядущего, в котором грядет Сам Ягве, и грядет для того, чтобы царствовать.

Это последнее уточнение существенно. Но оно и коренится

в древнейших народных чаяниях. Следует отметить, что наиболее характерные из тех псалмов, которые касаются богоявлений, т. е. те, которые ожидают явного пришествия Ягве и молят о нем, являются все псалмами Его Царства.

«Воспойте Господу песнь новую...
Скажите народам: Господь царствует!»³

«Господь царствует:
да радуется земля,
да веселятся многочисленные острова!»⁴

«Воспойте Господу новую песнь...
Ибо Он идет судить землю»⁵.

«Господь царствует:
да трепещут народы!
Он восседает на херувимах:
да трясется земля!»⁶

Современные исследователи приходили к мысли, что эти псалмы должны были быть составлены для празднования, в начале каждого года, возведения Ягве на престол в качестве Царя Сиона. В этом предположении нет ничего неприемлемого, хотя его сильно пошатнули некоторые новейшие труды⁷. Как бы то ни было, никто не сомневается в том, что возведение Ягве на престол, прославляемое на богослужениях этими песнопениями, имело эсхатологический смысл. Оно воспевалось как уже существующее в настоящем, среди постоянно поддерживавшегося ожидания последнего Дня.

В представлении о пришествии и царствии Ягве, которое присуще этим псалмам, в особенности замечательно, что они тут мыслятся как победа, как окончательный победоносный исход конфликта, наполняющего всю Псалтирь. Таким образом, противопоставление двух последующих миров, усвоенное израильской мистикой, в конце концов открывается перед нами как нечто совсем иное, чем простая смена или чередование. Речь идет о том, что один из этих миров должен вытеснить другой и силой занять его место. Оттого и День Ягве, День, когда начинается Его царствие, есть День Судный: день «кризиса», который должен стать развязкой нынешней истории через властное вторжение всевышней силы.

Амос первым раскрыл перед народом глубину потрясения, которым для него самого явятся это пришествие и это царствие. Израиль был склонен считать, что это будет просто восстановление его самого вместе с его политической мощью. Пророк открывает ему, что Израиль раньше всех других будет затронут моральным и в то же время космическим катаклизмом, который должен быть вызван пришествием Ягве⁸.

Руководствуясь ведущей идеей «остатка», который этой катастрофой должен быть выделен и очищен среди самого на-

рода Божия, Иеремия и после него Иезекииль приходят к идее нового творения в настоящем значении этого слова⁹. Тогда заново создано должно быть прежде всего сердце человеческое, для нового завета, который один только и может быть вечным заветом. И это воссоздание будет как бы смертью, за которой следует воскресение.

Образ заново отстроенного Сиона, становящегося центром мира, такого мира, в котором присутствие Божие становится видимым, завершает, во второй части Исаии и в конце книги Иезекииля, это развитие пророческих прозрений. Но ясно, что, завершая их, оно их увлекает за пределы нынешнего мира.

С полным восприятием этого Израиль в целом будет медлить. Отчаянно привязанный к религии непосредственного и плотского, иудейский народ будет пытаться принять город и Храм, восстановленные освобожденными и возвратившимися пленниками, за вечный Иерусалим, приветствовавшийся последними пророками. Но реальность разойдется слишком грубо с пророчеством, чтоб можно было успокоиться на таком близоруком оптимизме.

Едва начали возводиться стены нового Храма, как Израиль уже почувствовал, что это строение не только не превзойдет прежнее, но и не сравняется с ним¹⁰. Не так скоро, но все же довольно скоро, он почувствовал также, что испытание плена положило конец навсегда всякой земной надежде, всякой надежде на этот мир.

Переключение надежды, уже изложенное нами по поводу книжников и их Премудрости, представляет собою нечто окончательное. Повторим, что до плена еврейская Премудрость весь предмет своего ожидания видит в существующем Иудейском царстве, совпадая в этом отношении с писаниями Второзакония, навстречу которым она идет как будто во многом. Она стремится только усовершенствовать строительство и внутреннюю деятельность этого царства, так же, как авторы реформы Второзакония имели в виду только очистить его религиозную и нравственную жизнь согласно учению великих пророков. Но оказавшись таким образом включенной в ягвистскую религию, эта Премудрость, после плена и связанного с ним отрыва от родной почвы, растворяется в сверхъестественном начале, которым она вовсе не пропитывалась раньше. Лишившись своих непосредственных земных надежд, израильская Премудрость, до этого остававшаяся довольно неизменной, теперь пускает свои ответвления в эсхатологию. Саму себя, в качестве Премудрости Божией, она теперь противопоставляет всем видам земной мудрости, о чем мы уже говорили, и как посвящение в неисповедимые пути Промысла Божия она отныне противостоит всему тому, что может служить только руководством к политической изворотливости.

Наконец, она возвышается до уже вполне сверхъестествен-

ного уровня Божиего замысла, сокровенного, недоступного ни для какой твари. Этот замысел Божий осуществится путем, по-человечески, невообразимым: народ Божий будет спасен через постигающую его катастрофу и пришествие царствия Божия произойдет при крушении всякого земного царства. Здесь снова, Премудрость, доводящаяся до конца, смыкается с вершинами пророческих прозрений, вместе с тем помогая их усвоению мышлением и сердцем Израиля¹¹.

*
**

Этим подготавливается раскрытие еще одной последней темы в Священном Писании Ветхого Завета. Среди библейских книг появляется новая разновидность, которой суждено продолжиться не только в Новом Завете, но и далеко вокруг него и после него. Это — Апокалипсисы.

Что они порождаются заключительным развитием Премудрости, вызванным мучительностью разрыва между земной реальностью восстановленного Сиона и той сверхъестественной реальностью, которая предносилась Иезекиилю, — это совершенно ясно показывает уже первый из великих Апокалипсисов: книга Даниила. В ней еще господствуют те идеи, которые свойственны среде, воспитанной на Премудрости. Но она же вводит уже все те представления, которыми в дальнейшем будут пропитаны круги апокалиптиков, т. е. те еврейские круги, в которых появится и начнет распространяться христианство.

Существует один текст, обнаруживающий это смыкание с такой ясностью, что нам необходимо на нем остановиться. Это — уже упоминавшееся нами толкование Даниилом предзнаменующего будущее царского сна.

« Да будет благословенно имя Господа от века и до века (*εις τὸν αἰῶνα*), ибо у Него мудрость и сила. Он изменяет времена и лета (*καιροὺς καὶ χρόνους*), низлагает царей и поставляет царей, дает мудрость мудрым и разумение разумным; Он открывает (в версии Феодотиона стоит *ἀποκαλύπτει*) глубокое и сокровенное...

« Ты, царь, на ложе твоём думал о том, что будет после сего (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*) и Открывающий тайны (по Феодотиону: *ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια*) показал тебе то, что будет »¹².

Иначе говоря, Премудрость, которой Израиль впредь будет искать как чистого дара Божия, представляет собою « откровение » (по-гречески: апокалипсис), дающееся Самим Богом о тайнах, касающихся « последних дней ». А « последние дни » — это те, когда на смену теперешнему эону, исторической закономерности, в которой мы живем, придет вечный эон Царствия Ягве¹³.

От видений пророка Захарии до Откровения Иоанна Бого-

слова, апокалиптические писания появляются во множестве и даже без числа. Но все они имеют эту общую основную предпосылку о полной противоположности двух эонов (в переводе правильнее было бы сказать не «двух миров», а «двух веков»). Как говорит одна из последних из этих книг, IV-ая Ездры, написанная может быть Гамалиилом, учителем ап. Павла, — «Бог сотворил не один эон, а два»¹⁴. В нынешнем веке не Бог царствует, говорят все Апокалипсисы. Царствует в нем Велиал, утверждают «Завещания Двенадцати Патриархов»¹⁵. Азazelь — его царь, заявляет «Книга Еноха»¹⁶. Иначе говоря, это — царство дьявола.

Напротив, грядущий век откроется пришествием царствия Божия, посредством суда, говоря точнее — суда, который низложит дьявола и тех, кто с ним. Этим мы будем как бы возвращены в рай. То же место в «Завещании Левия», которое мы только что привели, поясняет, действительно, что Мессия, Помазанник, Которого Израиль ожидает в качестве нового Давида, будет в прямом смысле Царем Рая. Следовательно, Его пришествие будет как бы возвратом золотого века, когда человек, после упразднения всякой вражды и даже всякой преграды между ним и Богом, снова будет жить в непосредственном богообщении, в присутствии Божиим и в совершенном уподоблении Его образу.

*
**

Действительно, возвращаясь к древнему понятию Царства Ягве, имеющему до такой степени основное значение в израильской религии, и окончательно преображая это понятие его перенесением в потустороннюю эсхатологию, апокалиптические писания вместе с тем подготавливают преображение другого старого представления — о Мессии. Завершится оно уже только в Новом Завете. Но еврейские апокалипсисы уже направляют нас к этому, вводя новый и очень таинственный образ, которым Иисус Христос будет пользоваться по преимуществу, если даже не исключительно, говоря о Себе Самом : образ «Сына человеческого».

Насколько мы теперь далеки от того, что Израиль вкладывал в идею сотворения человека по образу Божию — и что мы попытались вновь уловить в предыдущей главе, — очень ясно проявляется в застарелой ошибке, допускаемой при истолковании этого выражения «Сын человеческий». До недавнего времени, считалось само собой разумеющимся, что в евангелиях этим выражением подчеркивается человеческая сторона Спасителя, в противоположность сверхъестественной его стороне, выявляемой исключительно теми текстами, которые говорят о «Сыне Божиим». Современные исследования совершенно рассеяли эту ложную очевидность. Из них вытекает,

напротив, что в Евангелии нет более первичного утверждения небесного качества Иисуса Христа и его родственности Божеству, нежели это звание «Сын человеческий». Верх кажущегося парадокса, но и несомненная историческая истина заключается в том, что первоначально, в устах семитов, выражение «Сын Божий» имело, напротив, лишь весьма слабое значение, в крайнем случае напоминая то неясное усыновление божеством, которое приписывалось царям¹⁷.

Когда, в Евангелии от Матфея, отлично знающего, что означает то или другое на еврейском религиозном языке, первосвященник ставит Иисусу вопрос : «Ты ли Мессия, Сын Божий?» — Иисус отвечает : «Ты сказал ; даже говорю вам : отныне узрите Сына человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных». Тогда первосвященник раздирает свои одежды и говорит : «Он богохульствует!»¹⁸

По обычному объяснению этого эпизода, составляющего ключ ко всему Евангелию, за богохульство сочли претензию быть «Мессией, Сыном Божиим». Но на это претендовали и многие другие помимо Иисуса, до него и после него, и не видно, чтобы кто-либо когда-либо подумал за это обвинять их в богохульстве. Напротив, Иисус требует признания за Ним вполне сверхъестественного и словно божественного качества тем именно, что, сказанными Им вполне ясными словами, Он объявляет Себя Сыном человеческим. И совершенно очевидно, что с точки зрения первосвященника богохульство в этом и заключается.

Чтобы понять этот факт, достаточно обратиться к тому тексту пророка Даниила, на который Христос тут ссылается в выражениях, можно сказать, прямых, а не косвенных. В 7-й главе пророка Даниила, после сверкающего описания Ветхого днями, которое мы привели в нашей предыдущей главе, читаем :

«Тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним ; судьи сели и раскрылись книги. Видел я тогда, что за изречение высокомерных слов, какие говорил рог, зверь был убит в глазах моих, и тело его сокрушено и предано на сожжение огню. И у прочих зверей отнята власть их, и продолжение жизни дано им только на время и на срок.»

Зверь и рог, о которых тут идет речь, это — сила враждебная Богу, в настоящее время царящая на земле, через посредство земных царств, представленных прочими зверями. Но это господство — только временное. При наступлении конца этого эона, происходит решающее явление :

«Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему ; владычество Его — владычество вечное, которое не преидет, и царство Его не разрушится»¹⁹.

Замечательно, что этот образ небесного « Сына человеческого » — т. е. существа человеческого по виду, хотя и небесного по своему происхождению, согласно обычному в семитских языках смыслу выражения « сын », — нигде больше в Ветхом Завете не появляется. Тем не менее, и без всяких объяснений, Иисус Христос все время возвращается к этому выражению « Сын человеческий », в изречениях, которые в среднем один раз из трех явным образом отсылают к видению Даниила. Дело в том, что за протекший тем временем период это выражение в той же самой связи столько раз повторялось в апокалиптической письменности, что его смысл больше не вызывал никаких сомнений ни у кого.

Это достаточно показывает, до какой степени невозможно, в Ветхом Завете как и в Новом, отделить Слово записанное по Божию внушению от Слова сохраняемого живым в сознании народа Божия. Без того предания, которое засвидетельствовано нам такими текстами как « Книга Еноха » или « IV Книга Ездры », или при нежелании допустить, что в глазах Христа это предание несло в себе весть от Бога, мы не были бы в состоянии понять самый способ, которым Христос указывал на Себя Самого и объяснял Себя людям. Но в особенности в « Книге Еноха » таинственное лицо, представшее взору Даниила, появляется все время, в качестве великого вершителя замыслов Божиих, « Помазанника », избранного Промыслом для того, чтобы осуществить Суд, победить врагов Божиих и в своем лице привести Царствие Божие на преображенную землю ²⁰.

Даже самая поразительная черта в той части проповеди Христа, которая относится к нему самому, оказывается по меньшей мере подготовленной и намеченной в книге Еноха. Имеем в виду слияние сверхъестественного образа « Сына человеческого » грядущего на облаках небесных с униженным, столь близким нам в своей человечности и столь страдальческим образом « Раба Ягве ». Тут мы имеем, действительно, едва ли не самое поразительное из того, как Христос применял выражение « Сын человеческий » : каждый раз когда Он пользуется им с ссылкой на овсянное славой видение Даниила, Он неизменно присовокупляет к этому совершенно ясное напоминание о страдальческом образе, столь характерном для Песнопений о Рабе Ягве. « Сын человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих » : этот стих Евангелия от Матфея выражает во всей полноте едва ли не самую своеобразную сторону учения Христа о Нем Самом, ²¹ как о Сыне человеческого, заимствуя для этого выражения, наиболее характерные для Раба Ягве во второй части Исаяи. Кажется, до Христа никто не решился на это необычайное сочетание самого превознесенного образа пророческой традиции с ее самым скорбным обра-

зом. Но в том, что это сближение соответствовало направленности апокалиптического мышления, сомнений не остается при ознакомлении с книгой Еноха. Сын человеческий, каким его видит этот автор, — хоть и не доходя до того парадоксально-прекрасного отождествления, которое Христу предстояло осуществить в Своей личности, чтобы иметь возможность предложить его в Своем учении, — все же воспринял уже слишком много черт Раба Ягве, чтоб можно было этим не поразиться ²².

**

В духовной атмосфере апокалиптиков это и представляется вполне естественным. В первом веке нашей эры, уже не только бледность достижений Неемии и Ездры приводит наиболее глубокие израильские души к полному разочарованию в возможностях восстановления на плоскости нынешней истории. После персидского владычества, греческое господство, оставшаяся без прочных последствий попытка Маккавеев и первое завоевание Римом ясно показали всем, что на этой плоскости управление событиями окончательно отнято у Израиля. Тут он кажется игрушкой подавляющих враждебных сил, которые не ведают Ягве и готовы стать слепыми орудиями ложных богов, предметов их языческого культа, представляющего собою соблазн для израильской души. С энергией отчаяния, отдельные фанатики могут еще пытаться внезапным ударом опрокинуть это равновесие, в надежде на провиденциальную удачу. Так, приливы земного мессианства происходят периодически, пока не приводят к подавлению и полному их разгрому в 70 г. по Р. Х. Но было бы грубой ошибкой считать, что те, кто за это берется, сами не сознают необходимости явного сверхъестественного вмешательства, которое одно только могло бы, вопреки всему, установить Царствие Божие. Какими бы тяжеловесноземными ни оставались их чаяния, подобные тем, против которых восставал еще Амос, — эти припадки бредового мессианизма не только не антимистичны, но представляют собою плод заблудившегося мистицизма. Этими попытками думают, в некотором роде, вынудить решение у Ягве, заставить его вмешаться в момент, когда его народ рискнет играть свою последнюю ставку. Например, « Псалмы Соломона », выражающие во всей ее дикости конечную экзальтацию старого, эгоистического и материалистического израильского мессианизма, все же не менее « Книги Еноха » обращены к пришествию трансцендентного небесного Царствия.

Однако, не в этих искаженных формах надо искать последний порыв народа Божия к встрече с Божеством. То, чего ждали Симеон или Анна, « упование Израиля », которое могло озарить надеждой целую человеческую жизнь, мы мо-

жем понять скорее из такой книги, как «IV-ая Ездры». Тут уроки, данные последними пророками и теми событиями, которые были ими предсказаны и заранее истолкованы, оказываются усвоенными. Израиль знает, что его надежда может опираться не на этот мир, а на новый мир, который Бог создаст. Израиль признает, по крайней мере смутно, что он сам слишком нуждается в очищении, чтоб без страданий стать делателем окончательных свершений. Отнюдь не располагаясь вести радостно и беспечно войну, после которой состоялось бы восстановление чего-то вроде Давидова царства, Израиль готовится к великому испытанию. Он ждет недалекого дня, когда всякая земная мощь будет потрясена и людям — иудеям как и всем другим — будет казаться, что они сейчас умрут от страха. И не иначе как великим испытанием, через которое и избранные Божии должны будут пройти, представляются тут «дни Сына человеческого», те все же благословенные дни, когда Бог, наконец, «восстановит Израиль».

Этот временный пессимизм (возмещаемый, чего нельзя забывать, абсолютным конечным оптимизмом) выражается и вместе с тем коренится в определенном истолковании мира и его истории, которое позже мы видим принятым без дальнейших обсуждений Христом и апостолами. Но чтобы проследить появление и оформление этого истолкования, нужно опять обратиться к апокалипсисам. Господствующая идея в нем это — падение, притом падение не только человека, но и космоса, в основе своей реальности являющееся к тому же падением духовным.

«IV-ая книга Ездры» уже содержит учение о первородном грехе, настолько близкое к тому, которое ап. Павел изложил в 5-й главе Послания к Римлянам, что это место принимали даже за христианскую вставку. Более вероятно, что эта аналогия объясняется общим источником, в особенности, если этот апокалипсис вышел (как это повидимому и было) из окружения Гамалиила²³, в котором также ап. Павел получил свое первоначальное религиозное образование. Однако, в апокалиптической литературе падение связывается не столько с историей Адама и Евы, сколько со странным повествованием книги Бытия о том, как «сыны Элогима» — т. е. ангелы — блудодействовали с дочерьми человеческими²⁴. Это ясно видно из «Книги Еноха»²⁵ как и из «Книги Юбилеев»²⁶. Что ни думать о самой этой, довольно смутной, теме, ее разработка в апокалипсисах показывает, насколько тесно, в представлении их авторов, падение человечества было связано с падением ангелов. Действительно, как мы уже говорили, злое начало, присущее в самой основе закономерностям теперешнего мира, объясняется ими тою зависимостью, в которой его держат Сатана и другие падшие духи.

Нет также сомнения в том, что в эпоху возникновения

христианства эта демонология составляла привычную рамку израильской мысли, даже и за пределами тех особых кругов, в которых развились апокалипсисы. Евангелия как и ап. Павел предполагают ее как нечто общепринятое²⁷.

Ставился вопрос, откуда последние поколения древнего Израиля почерпнули этот интерес к ангелологии и ее драматический характер, в связи с таким коренным пессимизмом по отношению к закономерностям нынешнего мира. Часто, хотя и неопределенно, говорят об иранских влияниях. Повидимому, маздеическая Персия приписывала действительно большое значение небесным духам в ту самую эпоху, когда Израиль вошел с ней в соприкосновение, к тому же и космология ее пессимистична в самой своей основе. Но если только рассмотреть с несколько большею точностью обе эти традиции, то различия в их направленности оказываются слишком глубокими, чтобы такое объяснение могло пролить свет на что-либо по-настоящему важное. Если в маздеизме имеется падение человека (хотя и тут дело обстоит, без сомнения, не так просто) и если с другой стороны в нем имеются сверхчеловеческие «духи», то эти последние отнюдь не представляются падшими. Они добры или злы по своей природе, и те из них, которые злы, — вовсе не творения доброго Бога. Следовательно, не падением ангелов можно тут объяснять падение человека. Иначе говоря, та новая черта, которая появилась в еврейском религиозном мышлении, как раз и не имеет своего прообраза там, где хотят найти объяснение ее возникновению²⁸.

Правда же заключается, напротив, в том, что эти взгляды апокалипсисов и наиболее позднего до-христианского иудаизма представляют собою, при всей своей новизне, не что иное как применение древнейших еврейских идей, потребовавшееся ввиду новых обстоятельств и нового опыта. Силы природы, которым поклонялись народы Ханаана и их соседи, уже при самом возникновении ягвистской религии были осуждены как пагубные и положительно враждебные Ягве. С самого начала Его проявления в Израиле, Ягве — «Бог ревнивый», и оттого именно ревнивый, что необходимо выбирать между союзом с Ним и блудодействием с ваалами²⁹. Когда же религиозный кругозор Израиля расширяется и его постепенно просвещающемуся сознанию становится вполне ясно, что Ягве — единственный Творец и что все существа зависят только от Него Одного, эти космические силы представляются уже всего только взбунтовавшимися слугами, старающимися выдать себя людям за то, чем они не являются³⁰. А когда оказывается, что связанные с ними земные царства преобладают в текущей истории и не могут быть вытеснены без великого и последнего проявления Ягве, Израиль, вполне естественно,

приходит к мысли, что именно падением космических сил и вызвано общее падение «нынешнего века», «зона».

Поэтому делом «Сына человеческого», грядущего на облаках небесных в сопровождении верных ангелов, и будет сокрушение этого владычества, чтобы пришло, наконец, царствие Божие, а тем самым и спасение для народа Божия.

В качестве дополнения к этому углублению космологических воззрений Израиля происходит полный переворот в отношении еврейской духовности к земному благоденствию. Он подготавливается в книге Иова и принципиально уже завершен в Песнопениях о Рабе Ягве, но, повидимому, выводы из него начинают серьезно делать не раньше эпохи современной Христу. Если ключи к богатству и к видимой власти находятся сейчас в руках сил, враждебных Богу, то обладание этими благами оказывается весьма двусмысленным даром, что уже и видно на примере Иова. Уже и у первых пророков, в особенности у Амоса и Исаии, с силой проявляется та мысль, что не богатого, а бедного благословляет Бог. Многие псалмы идут еще дальше и как будто видят в бедном идеальный образ Израиля. Гонимый Праведник не есть ли он по преимуществу Служитель Ягве? И быть попираемым народами — не это ли как бы постоянная судьба Израиля? Апокалипсисы продолжают и доводят до высшей точки намеченный в книгах Премудрости антитегический параллелизм между обманчивым благополучием нечестивого и блаженной нищетой Праведника, для Которого Бог — все³¹.

*
**

В этой-то среде «бедных», бедных по своей доброй воле, назореев, аскетов, вполне сознательно покидающих нынешний век чтобы жить одним только упованием века будущего, и возвестится Евангелие³².

Иоанн Креститель представляется нам великим наследником всех этих устремлений. В его глазах, Царствие Божие не только грядет, — оно близко, оно готово себя проявить, и, наконец, Иоанн первым говорит, что оно тут — в Иисусе. И Царствие это должно придти как огненный вихрь. Пришествие его подобно тому, как вельщик отсеивает зерно от плевел, а потом очищает свое гумно огнем. Это — суд, при котором нынешний мир будет уничтожен вместе с теми, кто за него цепляется, тогда как спасены будут те, кто заранее его покинул, чтобы уйти в пустыню, за духовный Иордан «крещения покаяния» (*μετάνοια*), навстречу Тому, Кто грядет. Иоанн Креститель сам — человек пустыни, отшельник, буквально уже не живущий в этом мире, назорей, от рождения посвященный Владыке другого зона. У него, невозможность основывать какие бы то ни было надежды на том мире, в котором мы

находимся, доводится до самого конца, настолько, что даже и преимущественное положение Израиля при этом как будто устраняется. Для новой твари требуется предварительно смерть прежней твари, настолько полная, что он не останавливается перед тем, чтобы заявить иудеям:

«Не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь»³³.

А после того как Иоанн склоняется перед Ним как перед основателем Царствия, Иисус Свои первые слова обращает именно к этим бедным, которых Иоанн как бы представлял своей пламенной личностью:

Блаженны нищие...
Горе вам, богатые»³⁴.

Можно было даже сказать, что в устах Самого Иисуса антагонизм между «нынешним зоном» и «зоном будущим» с самого начала проявляется настолько, что положение в последнем представляется почти автоматически перевернутым по сравнению с первым³⁵. К тому же именно это вытекает и из песни Богородицы³⁶.

С другой стороны, современные изыскания подчеркнули в синоптических Евангелиях, а в особенности у Марка, сохранившего, повидимому, наиболее первичные рамки изложения, одно очевидное обстоятельство, которого XIX век упорно не желал видеть, а именно: все дело Иисуса представляется Ему Самому как борьба с дьяволом, для изгнания его из мира³⁷. В начале первых трех Евангелий, эпизод искушения Христа имеет программное значение. Сам Дух уводит Иисуса в пустыню, где Ему предстоит противостоять Сатане, и Он побеждает Сатану именно тем, что отвергает искушение такой жизни, которая протекала бы в легкости и изобилии — «скажи, чтобы камни эти сделались хлебами», — искушение земного владычества — «всё это (все царства мира) дам Тебе», — и искушение использовать для Себя Самого полученное от Бога могущество, вместо того, чтобы служить Ему в добровольном смирении, — «бросься вниз, ибо написано: ангелам Своим заповедует о Тебе, и на руках понесут Тебя»³⁸. Чем дальше продвигается Иисус в Своем общественном служении, с тем большей ясностью Он, вместе с обетованием конечного торжества, говорит о необходимости, в самом этом обетовании заключенной, общей катастрофы, в которой должен погибнуть Израиль, а затем и весь нынешний мир (это и составляет предмет того, что не без оснований называют «синоптическим Апокалипсисом»³⁹), а также и об еще гораздо более таинственной необходимости отвержения, страданий и смерти Сына

человеческого, для того, чтобы Он, наконец, вернулся в Царствии Своем, с ангелами, на облаках небесных⁴⁰.

Именно этим путем Его учение, Его смерть и воскресение и благовествование о пришествии ожидаемого Царствия, т. е. Евангелие, становятся исполнением пророчеств, осуществлением надежды Израиля. Глубокая верность Иисуса всему тому, что вело к нему с разных сторон, не менее чудесна, чем творческая новизна Его божественной личности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Пс. 138.7-10
- 2 Ис. 63.19
- 3 Пс. 95
- 4 Пс. 96
- 5 Пс. 97
- 6 Пс. 98
- 7 Эту гипотезу выдвинул S. Mowinckel, « Psalmenstudien », II, « Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (Christiania [Oslo], 1922). Ее серьезно оспаривает Norman H. Snaith : « The Jewish New Year Festival », (Лондон, 1947)
- 8 Ср. нашу главу III
- 9 Ср. наши главы IV и V
- 10 Агг. 2.3
- 11 Ср. нашу главу VI
- 12 Дан. 2.20-22,29. Цитируем по греческому тексту, т.к. вся апокалиптическая терминология, применяемая на греческом языке в Новом Завете, уже налицо в этом отрывке.
- 13 Ср. очерк D. Deden : « Le «mystère» paulinien » в « Ephemerides Theologicae Lovanienses », XIII, 1936.
- 14 4 Езд. 7.50
- 15 Левий. 18
- 16 Енох. 55,4
- 17 Обо всем этом см. в особенности Jean Héring : « Le Royaume de Dieu et sa venue », (Париж, 1937).
- 18 Мф. 26.63-65
- 19 Дан. 7.10-14
- 20 Для классификации текстов « Книги Еноха », относящихся к сыну человеческому, ср. W. Manson : « Jesus the Messiah », стр. 173
- 21 Мф. 20.28
- 22 Ср. W. Manson, ук. соч., стр. 101 и д., а также комментарии к Книге Еноха 38 и 45-49 в статье G. Kittel : « Menschensohn » (II) в энциклопедии « Religion in Geschichte und in Gegenwart », 2-е изд.
- 23 Ср. введение в работе L. Gry : « Les dires prophétiques d'Esdras (IV^e Esdras) », (Париж, 1938).
- 24 Быт. 6.1-4
- 25 Енох. 6-8
- 26 « Юбилей », 4 и 5
- 27 Позволяем себе отослать к нашей статье в журнале « Dieu Vivant », 6 (Париж, 1946) : « Le Problème du Mal dans le christianisme antique ».
- 28 Справки об этих гипотезах можно найти в статьях ἀγγελοσ δαίμων в « Theologisches Wörterbuch », Г. Киттеля.
- 29 Ср. типичный рассказ об Или и пророках Ваала в 3 Цар. 18.16-40
- 30 Ср. псалмы посвященные Царствию : 94.3; 95.3; 96.7 и др.
- 31 Обо всем этом см. Antonin Causse : « Les Pauvres d'Israël », (Страсбург-Париж, 1922).

- 32 Об этом см. O. Cullmann : « Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin », (Париж, 1930), стр. 220 и д.
- 33 Мф. 3.9-10
- 34 Ср. текст великой проповеди у Луки, где он, несомненно, дан в наиболее первоначальной форме (6.20 и дальше).
- 35 Это отметил уже не раз Maurice Goguel.
- 36 Лк. 1.46-55
- 37 Ср. M. Dibelius.
- 38 Ср. Мф. 4.1-11; Лк. 4.1-13
- 39 Мф. 24.1-25,46; Мк. 13.1-37; Лк. 21.5-36 (ср. 17.20-37)
- 40 Мф. 20.17-19; Мк. 10.32-34; Лк. 18.31-34

АПОСТОЛ ПАВЕЛ И ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ

Учение Христа, включая и все наиболее новое и творческое в нем, встает перед нами как плод чистейшей еврейской традиции. В современных библейских изысканиях считалось долгое время, что с апостолом Павлом дело обстоит совсем иначе. Царствие Божие, присутствующее повсюду в Нагорной проповеди и в притчах, — разве не отсутствует оно почти совершенно в посланиях ап. Павла? И несмотря на центральное место, которое апостол отводит личности Иисуса Христа, — разве не бросается в глаза, что он совершенно перестал называть Его Сыном человеческим, между тем как у Самого Христа это наименование служило как бы ключом к пониманию Его дела и Его Самого?

В виду этого, не приходится ли источники евангелия ап. Павла (« мое евангелие » — он так и говорит ¹) искать за пределами иудаизма, за пределами Библии? И в самом деле, долгое время считалось, что истолкование страстей Христовых ап. Павлом и его учение о том, как человек должен к ним прибегать через таинства крещения и евхаристии, могут быть объяснены только зависимостью от эллинистических « мистерий ». Утверждали, что только там он мог найти представление об умирающем и воскресающем боге, к страданиям которого его поклонники присоединялись посредством особых обрядов-священнодействий. И сам ап. Павел не указывает ли он нам, откуда он взял эту ведущую идею всей своей системы, когда он называет ее « тайной » — « мистерией » ²?

В нашу задачу не входит обсуждать то толкование мистериальных религий, которое тут принимается априорно, хотя оно и представляется все более и более недоказуемым, построенным целиком или почти целиком из того самого, что имеют в виду объяснить с его помощью. Однако, если уже говорить только о самом ап. Павле, то нет сомнения в том, что стержень всей этой аргументации идет против смысла. Действительно, все в ней вращается вокруг двусмысленности со словом « тайна » — « мистерия ». Но « мистерия » у ап. Павла не

только не должна приводить к сомнительным сближениям с эллинизмом, а напротив, это понятие как раз более всего указывает на его тесную близость с еврейскими апокалипсисами, а через них с Премудростью и со всей библейской традицией ³.

Языческие « мистерии » представляют собою « тайны » прежде всего в том смысле, что они должны оставаться скрытыми, ревностно приберегаемыми только для определенного круга посвященных, которые должны остерегаться их разглашения. Сверх того, то, что в них таинственно и должно оставаться тайным, это — их обряды. О их внутреннем значении все, начиная с Платона и кончая Апулеем, позволяя себе рассуждать с тем меньшею сдержанностью, что оно представляло собою чистый домысел философов и писателей: жрецы, « мистагоги » не сообщали об этом ничего, ничего об этом и не знали, по той простой причине, что мистерии сами по себе были всего только самыми обыкновенными обрядами, имевшими целью возбуждать весеннюю растительность. Напротив, одно только подражание обрядам, произведенное однажды после выпивки Алкивиадом и некоторыми его веселыми товарищами, навлекло на них уголовное преследование: они совершили кощунство, потому что мистерии по существу были тайными обрядами и больше ничем.

Есть ли что-либо подобное в « тайне » у ап. Павла? Как будто — нет. Отметим прежде всего, что у ап. Павла тайна никогда не ставится в прямую связь с какими бы то ни было обрядами. Напротив, она всегда ставится в тесную связь с Премудростью. Самое решающее значение в этом отношении имеет, пожалуй, первый же текст, в котором « тайна » появляется. Имеем в виду то длинное место в первом Послании к Коринфянам, где ап. Павел, возвращаясь к уже знакомой нам и чисто еврейской теме, противопоставляет мудрость мира сего (нынешнего эона) Премудрости Божией.

Первая это — та мудрость, которой ищут « эллины » ⁴. Она — безумие в очах Божиих. В противоположность ей, ап. Павел проповедует такую мудрость, которая в точности тем же самым кажется язычникам. Но и безумие у Бога было бы мудрее людей. Хотя ап. Павел и не говорит этого прямо, весь этот отрывок показывает с достаточной ясностью, что Премудрость Божия означает спасение крестом, противопоставляемое спасению через эллинское умозрение ⁵. Далее, в излюбленном им сжатом изложении, ап. Павел говорит, что для нас Сам Христос сделался премудростью, так же как и праведностью, освящением и искуплением ⁶.

Дальше ап. Павел снова противопоставляет Премудрость Божию мудрости века сего (*αἰῶνος τούτου*) и его « властителей » — « архонтов », которые уже « переходят » ⁷. И затем он говорит, что он, Павел, проповедует — « Премудрость Божию, тайную (*ἐν μυστηρίῳ*) сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к

славе нашей, которой никто из властей («архонтов») века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы»⁸.

Стоит немного задержаться на этих загадочных «архонтах». Означают ли они просто земные власти? или же под ними надо понимать космические силы? Повидимому, нет надобности выбирать между этими двумя толкованиями, поскольку по ходу мысли, уже отмеченному нами в апокалипсисах, «архонты», будучи мощными духами космоса, властвуют над человечеством через посредство земных царств, которые их чтут вместо истинного Бога. Действительно, послания, ап. Павла из уз единогласно говорят о Кресте как о победе Христа над космическими «властями»: в особенности это ярко в Послании к Колоссянам⁹. Кроме того, в Послании к Ефессянам сказано прямо, что многообразная Премудрость Божия стала известной этим же «властям» только, когда они увидели Церковь, созданную Крестом, как мы вскоре увидим, для того, чтобы образовать окончательный народ Божий¹⁰. По сравнению с менее ясным местом первого Послания к Коринфянам, мы тут имеем, повидимому, толкование собственного учения ап. Павла, сделанное им же самим.

Но все это место об «архонтах», не понявших Креста, становится вполне ясным только, если обратить внимание на то, с какою настойчивостью ап. Павел утверждает, немного далее, что о задуманном им спасении, составляющем центральный предмет Премудрости, Бог не совещался ни с кем¹¹. Тут перед нами косвенная ссылка на Бытие, где Бог, при первом творении, дважды совещается с «элогимами» о том, как именно его осуществлять¹². Апокалипсисы подхватили эту идею и развили ее в том смысле, что «сыны Божии» — «бене элогим» — 6-й главы Бытия, блудодействовавшие с дочерьми человеческими, разгласили тайны Божии и этим довели до крайности человеческое лукавство¹³. Не трудно понять, какая глубокая мысль содержится здесь под покровами, которые кажутся нам фантастическими: человеческая мудрость, достигнутое людьми некоторое понимание творения с целью господствовать над ним, в корне извращены бунтом против Творца, причем начался этот бунт на уровне более высоком, чем человеческий.

Именно всему этому противостоит, по ап. Павлу, «тайна» Премудрости Божией. Скрытая от враждебных «властей» до такой степени, что они сами становятся ее исполнителями в момент своего мнимого торжества (т. е. при Кресте, ими же самими воздвигнутом), эта «тайна», напротив, открывается Духом для избранных, в качестве замысла, по которому Бог возвращает себе незаконно у Него отторгнутую власть и вновь овладевает своим оскверненным делом.

Самое неоспоримое во всем этом тексте то, что «Премудрость в тайне» — σοφία ἐν μυστηρίῳ — выступает в нем как спа-

сение предначертанное Промыслом. Она «в тайне» потому, что Свой замысел Бог хранил в Себе Самом до его осуществления и теперь еще дал ее внутреннее понимание только тем, кому ниспослал Своего собственного Духа, ибо один только Дух может испытывать глубины Божии (τὰ βαθύ τῆς Θεοῦ)¹⁴.

Эта связь между «тайной» и Премудростью, понимаемая с такой совершенной верностью чистой израильской традиции, постоянно обнаруживается у ап. Павла. Мы опять встречаемся с ней в посланиях к Колоссянам и к Ефессянам. И тут нам открывается все значение «тайны» по учению ап. Павла.

В Послании к Колоссянам вводится та первостепенной важности мысль, что Христом, а говоря еще точнее — Его Крестом, совершено примирение¹⁵: примирение охватывающее всю вселенную, и именно в этой вселенности ап. Павел видит самое дивное содержание «тайны»¹⁶. Действительно, тут примиряются с Богом и язычники, хотя и не имеющие Закона, и евреи, которые по Закону лишь подпадали под осуждение. Ибо Крестом подготовительная икономия Закона заменена икономией «тайны»¹⁷. Все это предполагает то учение, которое изложено в Послании к Галатам, где еврейский Закон, «преподанный через Ангелов»,¹⁸ связывается с тем общим порядком, в котором господствовали космические «власти», вследствие чего победа Креста над этими последними непосредственно освобождает и по отношению к Закону. При этих условиях, самая глубина «тайны» заключается в том, что благодаря «полноте» Божией данной во Христе, Его дело — дело полностью божественное — несмотря на грех воссоздает человека Крестом к небесной жизни.

«Итак, если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога. О горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе»¹⁹.

Можно сказать, что тут мы имеем последнее слово учения ап. Павла о «тайне».

Теперь становится понятной тесная связь между «тайной» и Церковью²⁰. Церковь не что иное как осуществление «тайны», ибо она образуется через примирение язычников и евреев между собою и одновременно с Богом²¹. Примирение, свершенное ради нас «в теле плоти Его (Христа), смертью Его»²², достигнет всей своей полноты, когда Он в Своей Церкви всех нас «представит святыми и непорочными и неповинными» перед Богом. Сама Церковь потенциально тождественна этому телу распятого Христа²³, потому что в ней полного раскрытия достигает то самое, что осуществилось в нем.

Действительно, как ясно показал Л. Серфо, выражение «Тело Христово» у ап. Павла отнюдь не является простой метафорой для определения Церкви. Это — выражение ми-

стического тождества Христа умирающего на Кресте и всеобщего примирения с Богом в Церкви²⁴.

В Послании к Ефесянам все это уточняется окончательно. Изложение «тайны», сделанное в Послании к Колоссянам, здесь повторяется и при этом подчеркивается центральное значение Церкви²⁵. К идее примирения, господствовавшей в том Послании, тут присовокупляется еще более глубокое понятие повторения²⁶. Под этим надо понимать, что творение сокрутившегося человека производится снова от самого начала, согласно тому, что Бог от вечности задумал осуществить во Христе. Иначе говоря, история, в которой мы двигались как по пути упирающемуся в тупик, получает со Христом новое начало и выводит к полному свету. Это возобновление творения человека во Христе имеет своим дополнением завершение Христа во всем полностью обновленным человечестве, как евреев, так и язычников. Таким образом, Христос (в котором Послание к Колоссянам показывало нам полноту Божества) Свою собственную полноту получает в Церкви. Она — говорит святой Павел — представляет собой «полноту», или, если угодно, «полное завершение Того, Кто совершенным образом завершает Себя Самого во всех»²⁷. Тут мы видим, до какой степени реалистически понимается мистическое утверждение, что Церковь «есть Тело Христово». Обратное, так как Христос есть «Глава» Церкви (т. е. голова всего тела), то в воскресшем и прославленном Христе мы сами уже теперь воскресены и посажены на небесах²⁸.

После этого становится понятным, что Послание к Ефесянам дает следующее определение задачи апостола: «открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, дабы ныне соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах многообразная премудрость Божия»²⁹. «Тайна» — «мистерия» — по ап. Павлу не имеет, следовательно, ничего общего с «мистериями» эллинизма. Она — не тайный обряд, исподтишка передающийся среди горсточки посвященных. Тут речь идет об абсолютной тайне замысла Божия, остававшегося до Христа скрытым даже от самых высших умов. Но со времени Христа самым смиренным верующим дается Духом проникнуть в эту тайну, которой предстоит в конце концов воссиять перед всеми, по мере того как творческая сила Креста будет раскрываться в созидании Церкви³⁰. Еще раз — «тайна» у св. Павла, как мы видим теперь, вытекает целиком из того чисто еврейского хода мысли, который мы проследили от книг Премудрости до апокалипсисов вплоть до его полного раскрытия в учении Христа в синоптиках.

Повидимому, даже то применение термина «тайна» в сочетании с «премудростью», которое мы находим у ап. Павла для обозначения эсхатологического «откровения», заимство-

вано непосредственно из апокалипсисов. Когда он говорит, что Бог нам «открыл» Духом «премудрость в тайне»³¹, он выражается в точности так, как «Книга Еноха», где сказано: «Да будет благословен Господь Премудрости, освещающий все тайное»³². Более того: утверждая, что во Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения»³³, он относит к Нему то самое, что у Еноха приписывалось «Избраннику»: «все тайны Премудрости выйдут из изречений уст его»³⁴. Слово «ведение» — «гнозис» — вышедшее тут, как мы видим, из под пера апостола, не должно, как и слово «тайна», наводить нас на неверные выводы. В этом сопоставлении с Премудростью оно, без сомнения, представляет собою простой отзвук библейских текстов³⁵. Более широко, — как показал о. Ж. Дюпон в основательном труде, посвященном употреблению этого выражения у ап. Павла, — оно снова отсылает к чисто еврейскому контексту: к тому ветхозаветному «познанию Бога», которое состоит отнюдь не в философском умозрении, а в жизненной близости, во внутренней согласованности ума и сердца³⁶.

**

Что же теперь думать о кажущемся отсутствии в учении ап. Павла обеих ключевых идей апокалипсисов и синоптических евангелий: Сына человеческого и Царствия Божия?

Ответ, думаем мы, должен заключаться в том, что это отсутствие именно только кажущееся. Посмотрим во-первых, как дело обстоит с «Сыном человеческим».

В том, что само это выражение не встречается у ап. Павла, нет ничего особенно удивительного. Его также нет нигде ни в одной из других книг Нового Завета за исключением Евангелий, которые прямо указывают, что приводят собственные слова Иисуса. Объяснение этого факта не приходится искать далеко. Выражение это — исключительно семитское, настолько, что за пределами палестинской среды времен самого начала христианства оно должно было казаться лишенным смысла. Лучшее доказательство этого в том, что и современные исследования, как мы уже говорили, лишь с большим трудом избавились от долго державшегося и почти всеобщего толкования этого выражения прямо вопреки его смыслу³⁷. Как только проповедь христианства дошла до того мира, который говорил и думал по-гречески, выражение «Сын человеческий» должно было исчезнуть, или же его стали бы понимать превратно или вовсе никак.

Но не нашел ли ап. Павел другого, равнозначущего выражения, смысл которого мог быть доступен тем, к кому он обращался в своих посланиях? Думаем, что на этот важнейший вопрос надо без колебаний ответить: да. Ап. Павел на-

столько сохранил понятие, содержащееся в первоначальном выражении «Сын человеческий», что он делает его ядром своего собственного учения о Христе. Он перенял это понятие в том именно состоянии, в котором его оставила проповедь Самого Христа, т. е. сочетая видение славы у Даниила и в апокалипсисах со скорбным образом Отрока Ягве. И он выразил его по-новому так, чтобы ярче выявить то самое, что мы нашли в центре его представления о тайне: единство Христа и Церкви, мистическое продолжение Страстей Христовых в совершаемом здесь новым творении, словом — учение о Церкви как «Теле Христовом».

В первом Послании к Коринфянам, говоря о воскресении — воскресении Христа и нашем воскресении, — ап. Павел, действительно, пишет:

«Первый человек (был) из земли перстный *ἐκ γῆς χοϊκός* второй человек Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного»³⁸.

Чтобы понять этот важнейший текст, надо отметить, что он сопровождается всем тем, что есть в 7-й главе пророка Даниила: День Суда Божия, конечное торжество Бога над Его врагами. Напомним, с другой стороны, что на арамейском языке Даниила «сын человеческий» означает просто «человек». После этого, как сомневаться в том, что, у ап. Павла, «небесный человек» который должен явиться в конце времен для свершения эсхатологических событий, представляет собою того же «Сына человеческого» грядущего на облаках небесных? Правду сказать, выражение, которым пользуется здесь ап. Павел, является просто наиболее прямым переводом на общепонятный греческий язык семитских оборотов пророка Даниила и других апокалиптиков.

Подчеркнем, что мысль о появлении в нас нового, сверхъестественного начала, связанного с конечным «откровением» Христа, высказывается и в других местах ап. Павлом. Действительно, в Послании к Колоссянам он пишет: «Вы умерли и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе»³⁹. Но это опять отсылает нас к апокалипсисам, так как тут перед нами ряд тем, которые именно апокалиптиками постоянно связываются в одно целое: сокровенное существование, которое оберегается у Бога впрямь до явления Сына человеческого перед последним днем, и прославление избранных, совпадающее с Его собственным откровением⁴⁰.

Но в особенности интересно в тексте Послания к Коринфянам то, что в нем выступает еще одна, уже знакомая нам тема: об образе Божиим, по которому создан человек⁴¹. Ясно, что этот образ сияет в «небесном человеке». В человеке «зем-

ном», он затемнен грехом и уже в силу самого своего происхождения наше человечество не могло сравниться с тем, которое должно явиться «на облаках небесных». Все же наша конечная слава, слава нового творения будет заключаться в том, что мы сами облечемся в этот вполне небесный образ, подобно тому, как мы прежде несли на себе образ земной.

Отсюда — параллель между Христом и Адамом, обрамляющая все это место:

«Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам (*ἔσχατος Ἀδάμ* последний человек) есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное»⁴².

Все это отсылает нас ко второму повествованию Бытия, к тому, как в человека, извлеченного из земли, было внесено дуновение жизни, которое, как мы видели, только и завершило его уподобление Божеству. Однако, ап. Павел различает между низшей степенью подобия, которая была дана Адаму и сделала его всего лишь некоей «душою», неким «живым» существом, и тем подобием, доходящим до участия в самой жизни Божества, в силу которого Христос и те, кто несет в себе Его образ, являются «Духом» Божиим, не только живым, но животворящим, Владыкой жизни.

Таким образом, по мысли ап. Павла «Сын человеческий» грядущий «на облаках небесных» — не только Царь «будущего века» и даже не только его Творец: Он Сам по Себе составляет его принцип. Для человечества умирающего и воскресающего под дуновением Божественного Духа, согласно великому видению Иезекииля, Он — то самое, чем был Адам для первоначального человечества. Или, вернее, то самое человечество, которое возникло из первого Адама, из самого человека путем отделения от него и разделения внутри себя самого, должно заново воспроизвести свою историю в последнем Адаме, в небесном Человеке, и достичь такого полного примирения, что в конце концов оно станет «одним во Христе», как сказано в Послании к Галатам⁴³. Действительно, Послание к Ефессянам разъясняет нам, что Христос

«есть мир наш (для евреев и для язычников), соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду (которою был Закон), упразднив вражду плотию Своею, а Закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроив мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством Креста, убив вражду на нем»⁴⁴.

Послание к Ефессянам в особенности дорожит этой идеей соединения всех в личности Одного. Возвращаясь к той мысли, что Церковь, созидая себя, созидает «тело Христово», оно утверждает ее реальность, добавляя, что это созидание продолжается —

«доколе все придем в единство веры и познания⁴⁵ Сына Божия

(и превратимся) в мужа совершенного⁴⁶, в меру полного возраста (буквально: полноту) Христа»⁴⁷.

Этот «новый человек», в которого нам надлежит «облечься», человек «созданный по Богу, в праведности и святости истины»⁴⁸, «внутренний человек»⁴⁹ обновляющийся» с каждым днем, — это и есть, конечно, самое важное в «новой твари», о которой говорится во втором Послании к Коринфянам⁵⁰ как и в Послании к Галатам⁵¹. Тут мы узнаем возведенную Иеремией⁵² и Иезекиилем⁵³ великую идею «нового и вечного завета», который должен был состоять в сотворении заново самого человека, начиная с того, что в нем есть самого глубокого: с его «сердца». Но мы видим также, что связь между этим новым творением и появлением Сына человеческого, постепенно становившаяся все более тесной в апокалипсисах, доводится у ап. Павла до настоящего отождествления.

Тема о Христе — второй Адам в качестве «небесного Человека», связанная с темой о двух творениях, представляет собою едва ли не самое основное в системе мыслей ап. Павла. Она уже появлялась в Послании к Римлянам, где она составляла живой фон всего сопоставления первородного греха и его искупления Христом. Но все значение этого замечательного текста мы можем вполне оценить только теперь, выяснив постепенно все вышеизложенное. В таком освещении этот текст представляет собою без сомнения самый насыщенный итог общего взгляда на историю, от одного эона к другому, какого достиг апостол.

«Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили... Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо как непослушанием одного человека соделались многие грешными: так и послушанием одного соделаются праведными многие. Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать, дабы как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась чрез праведность к жизни вечной Иисусом Христом Господом нашим».

Эти последние слова объясняют сжатую фразу, которая стоит посреди только что нами пропущенного места и составляет узел всего этого текста. Сказав, что Адам был «образом» (τύπος) грядущего, ап. Павел добавил:

«Но дар благодати не как преступление. Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих»⁵⁴.

Наконец, этот параллелизм между Адамом и Христом, хотя прямо там и не высказанный, должен несомненно читаться между строк великого гимна о Христе и спасении, содержащегося в Послании к Филиппийцам. Если только уловить

эту путеводную нить, то общеизвестные трудности этого наиболее основоположного текста рассеиваются и широчайшие перспективы мысли апостола открываются сразу, в прямом развитии тех взглядов, которые мы уже установили один за другим⁵⁵.

«Он (Христос), будучи образом Божиим (в противоположность Адаму, который был только создан по этому образу), не почитал хищением быть равным Богу (в противоположность Адаму, которого на это самое толкнул дьявол⁵⁶); но уничтожил Себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам (все это подчеркивает в явлении Христа на земле, что оно прямо обратное явлению Адама, созданного по образу и подобию Божию) и по виду став как человек, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и до смерти крестной (тогда как наиболее выдающейся чертой у Адама оказалось непослушание, порожденное влечением к славной, божественной жизни). 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»⁵⁷.

Словом, Христос, «небесный Человек», приобрел для человечества то самое, чего тщетно вожделем «земной человек», но сделал Он это прямо противоположным путем. Более всего другого, это поясняет нам, что разумел ап. Павел, говоря, что Бог все «повторил» (*) в Иисусе Христе.

**

Эти два последних текста, из послания к Римлянам и Филиппийцам, показывают с достаточной убедительностью, что предположение, по которому ап. Павел уже не помышлял о Царствии Божием, имеет не больше цены, чем утверждение, будто он устранил понятие Сына человеческого. Вопрос этот, действительно, принадлежит к числу тех, на которые нельзя ответить простым перечислением отдельных совпадений. Насколько имеет значение для ап. Павла Царствие Божие, его пришествие в лице Сына человеческого, его установление после разрушения царства враждебных «властей» — нельзя определить только пересчитав, сколько раз слово «*βασιλεία*» повторяется под пером апостола. Надеемся, что все изложенное нами до сих пор показывает с достаточной ясностью,

(*) Ап. Павел употребляет (Еф. 1, 10) греч. глагол *ἀνακεφαλαιῶ*, лат. *recapitulare*, фран. *recapituler* (*κεφαλή*, голова; *κεφάλαιον*, главное) имеющий два параллельных смысла: 1) повторять главное в заключение речи, отсюда — воспроизводить, восстанавливать. О. Вуйе подчеркивает этот смысл, ссылаясь на Иринея: Бог все «повторил», т.е. восстановил, воссоздал во Христе. В русском переводе пришлось употребить глагол «повторять», который ослабляет смысл греческого и француз. подлинника. 2) сводить в итоге, отсюда — сосредотачивать, соединять под главою. Греческие и русские толкователи обыкновенно придают этот смысл вышеуказанному стиху ап. Павла: «Бог все соединил под главою Христом». Заметим, что это толкование имеет все больше сторонников и на Западе.

насколько мысль апостола предполагает всю эту совокупность идей, унаследованных от апокалипсисов и составивших ее собственное обрамление. Она сама целиком укладывается в дело восстановления Божиего господства, во Христе, над миром, частично от него ускользнувшим вследствие грехопадения, сначала «властей», потом человека. Ныне Церковь есть как бы то место, где Царствие Божие восстановлено. В последний день, Церковь заполнит весь мир, когда Христос полностью завершится в ней, и тогда Бог будет всем во всех. И как говорит первое Послание к Коринфянам, это будет «конец, когда Он (Христос) предаст царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу»⁵⁸.

*
**

Но есть и еще один, последний вывод, который теперь позволяет нам сделать великий текст Послания к Филиппийцам. Он с очевидностью дает ответ на вопрос: где ап. Павел почерпнул центральную идею своей «тайны», ту идею, что именно во Кресте Христовом заключается победа Бога над Его врагами и освобождение Его избранных? Ответ совсем прост: для ап. Павла, как и для Христа в синоптиках, образ «Сына человеческого» книги пророка Даниила и образ «Раба Ягве» во второй части Исаии уже совпадают вполне и слиты воедино. Говоря точнее, «небесный Человек», которого 2-ое Послание к Коринфянам⁵⁹ и Послание к Колоссянам⁶⁰ называют «образом Бога», «образом Бога невидимого», «уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку... быв послушным даже до смерти, и смерти крестной»⁶¹. Вследствие чего «послушанием Одного соделаются праведными многие»⁶². Все это богословское учение о спасении уже содержалось, даже в тех же выражениях, в 53-й главе пророка Исаии. Своеобразие же текстов ап. Павла в том, что в них прославленный образ, явившийся Даниилу «на облаках небесных», становится предметом «Песнопений о Рабе Ягве». Но ап. Павел тут всего только переставил последовательность образов в том самом, что еще Христос заявил первосвященнику, а именно: Раб Божий, Которого готовились, в Его лице, предать смерти, — Он и есть «Сын человеческий», ожидаемый как Царь грядущего века.

По всей вероятности, в этом же сочетании надо искать последнюю подготовку к тому, что в конечном итоге остается величайшим творческим прозрением ап. Павла: мистическое отождествление Христа и Церкви, Креста Главы и славы Его Тела, проявляющейся силой воскресения.

Не исключено, что в апокалипсисах было уже некоторое предчувствие даже и этого прозрения. Например, в книге Еноха, «Сын человеческий», «Избранник» порою словно начинает отождествляться либо с народом Божиим в его сово-

купности, либо в частности с автором-тайновидцем⁶³. Но с этими попытками дело обстоит так же, как и со стремлением, уже заметным в той же самой книге, сблизить «Сына человеческого» и «Раба Ягве». Ни то, ни другое не могло обладать до тех пор, пока Христос, Своей личностью и жизнью, не сделал самый невероятный парадокс вероятным. Но после Его пришествия, у ап. Павла явилась возможность найти наилучший образ Спасителя и непосредственный прообраз Второго Адама в «страждущем Рабе Ягве», который в одно и то же время словно охватывает весь народ Божий, но и противопоставляется ему, как единственный Праведник среди множества грешников.

*
**

Установив таким образом основную линию, по которой возникают все темы ап. Павла, в непосредственной зависимости от основного учения Христа и внутри тех рамок, которые были постепенно выработаны религиозным усилием Израиля, мы должны признать фантастичность гипотезы об эллинизирующем, «язычествующем» апостоле Павле, мистика которого проистекает будто бы из «мистерий».

«Мистика Христа», несравненное значение которой для апостола отлично показал, например, Альберт Швейцер, во всяком случае не обязана ничем эллинистическому мистицизму, как и отметил вполне справедливо тот же исследователь⁶⁴. При безусловном господстве в ней образа «небесного Человека», «последнего Адама», она представляет собою высшее прозрение эсхатологического иудаизма, перед личностью Иисуса Христа.

Тут нам открывается точный смысл «жизни во Христе», которая у ап. Павла по большей части уже заменяет более общее выражение «Царствие Божие», потому именно, что этим передается и путь, и содержание Царствия. «Жизнь во Христе» не имеет ничего общего с той мистикой имманентности, истекающей из позднего стоицизма, которую в ней думал найти, например, Дейссманн⁶⁵. Она представляет собою великий христианский опыт высшей благодати, которая оставалась великой тайной Премудрости Божией и не только открыта нам, но и принесена нам Евангелием. Она означает появление на земле той человечности — образа Божия, которую пророк Даниил на мгновение увидел «на облаках небесных». Но эта «небесная человечность» — не множество, а Один: Иисус Христос. Поэтому наша новая жизнь, в «новой твари», может быть только жизнью «с» Ним, на что и указывают бесчисленные глаголы и существительные на *σμι*, созданные апостолом чтобы говорить о нас и Христе. Один Иисус Христос, в Котором «полнота Божия» обитает ради нас телесно, стал таким

образом для нас Премудростью, праведностью, освящением, настолько, что апостол говорит : « отныне жизнь для меня — Христос » и « уже не я живу, но Христос живет во мне ».

И это, в заключение, проливает свет на великую уверенность ап. Павла, в которой мы снова находим изначальную надежду Израиля, — но сколь она преображена ! — как и во Втором Адаме мы снова прикасаемся, но уже в обратной перспективе, к самому безумному желанию первого. В Царствии Божиим, потому именно, что оно есть Царствие Христа, Царствие, которое предстоит унаследовать Сыну, мы сами уже не рабы, но, в конечном итоге, — сонаследники. Потому что в единственном Сыне мы все — сыны Божии : « Дух усыновления, Которым взываем : « Отче ! » — Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии »⁶⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Рим. 2.16; 16.25
- 2 Совокупность этих идей выдвинул уже в 1910 г. R. Reitzenstein в первом издании его « Die hellinistischen Mysterienreligionen » (Лейпциг). Для их обсуждения нам приходится в этой главе вдаваться в довольно сложные вопросы. Те читатели, которых они не интересуют, могут эту главу пропустить, не теряя нити всей книги.
- 3 Ср. уже указанный очерк D. Deden : « Le «mystère» paulinien ».
- 4 1 Кор. 1.17 и слл.
- 5 Ср. в особенности стих 23
- 6 Стих 30
- 7 1 Кор. 2.6
- 8 1 Кор. 2.7-8
- 9 Ср. Кол. 2.15 и весь контекст.
- 10 Еф. 3.10
- 11 1 Кор. 2.16
- 12 Быт. 1.26 и 3.22
- 13 Ср. Енох. 7 и 8
- 14 1 Кор. 2.10
- 15 Кол. 1.20-22 ; ср. 2.11-15
- 16 Кол. 1.27
- 17 Ср. Кол. 2.13-15
- 18 Гал. 3.19 ; ср. Деян. 7.53 ; Евр. 2.2. Все эти тексты опираются на Втор. 33.2, по переводу Семидесяти и в согласии с комментариями раввинов (об этом см. три Таргума Онкелоса, Иерусалимский и Ионафанов), Ср. также речь, которую Иосиф Флавий приписывает Ироду (« Иудейские древности », XV, 5, 3, ч. 136).
- 19 Кол. 3.1-4
- 20 Ср. Кол. 1.24 - 2.19
- 21 Кол. 1.26 и слл.
- 22 Кол. 1.22
- 23 Кол. 1.24 - 2.19
- 24 L. Cerfaux : La théologie de l'Église suivant saint Paul », (Париж, 1942), стр. 213 и д., 289 и д.
- 25 Еф. 1.3 - 2.22
- 26 Думаем, что Еф. 1.10 следует толковать согласно св. Иринею. Ср.

« Adversus haereses », I, 3, XIX, 1 (см. также другие места, где встречается выражение « recapitulatio », по указателю в издании Harvey, II, стр. 563).

- 27 Мы следуем тому строению текста, которое предложил Prat : « La Théologie de saint Paul », т. II (Париж, 1933, 18-е изд.), стр. 341-342. См. Еф. 1.23 (греч. и переводы).
- 28 Ср. Еф. 1.20 с 2.6
- 29 Еф. 3.9-10
- 30 1 Кор. 2.9-16; ср. Кол. 1.24-29 и Еф. 1.13-19
- 31 1 Кор. 2.10
- 32 Енох. 63,2
- 33 Кол. 2.3
- 34 Енох. 51,3
- 35 Ис. 11.2
- 36 Dom Jacques Dupont : « Gnosis, la Connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul », (Париж, 1949), стр. 364-365.
- 37 Ср. выше, стр. 144-145.
- 38 1 Кор. 15.47-49. Разбор этого текста дается в работе Jean Héring : « Kyrios Anthropos » в « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », (1036), стр. 207 и д.
- 39 Кол. 3,3-4
- 40 Ср. Енох. 48 по 52 ; IV Ездры, 13
- 41 Ср. стр. 125.
- 42 1 Кор. 15.45-46
- 43 Гал. 3.28. Очень замечательно, что ап. Павел тут применяет мужской род : *εἷς ἑστὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, буквально : « один (человек) во Христе Иисусе ».
- 44 Еф. 2.14-15
- 45 *ἐπιγυώσεως*.
- 46 *εἰς ἄνδρα τέλειον*.
- 47 Еф. 4.13
- 48 Еф. 4.24
- 49 То же выражение мы находим в Еф. 3.16
- 50 2 Кор. 5.17
- 51 Гал. 6.15
- 52 Иер. 31.31
- 53 Иез. 37.26
- 54 Рим. 5.12-21
- 55 Здесь мы выделяем в шрифте наши комментарии, которые имеют целью только отметить параллелизмы, подразумеваемые ап. Павлом.
- 56 Ср. Быт. 3.5
- 57 Флп. 2.7-11
- 58 1 Кор. 15.24
- 59 2 Кор. 4.4
- 60 Кол. 1.15
- 61 Флп. 2.7-8
- 62 Рим. 5.19
- 63 Енох. 62,14 и 71,14
- 64 A. Schweitzer : « Die Mystik des Apostels Paulus », (Tübingen, 1930), стр. 22 и д.
- 65 A. Deissmann : « Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“ », Marburg, 1892).
- 66 Рим. 8.16 ; ср. Гал. 3.6. Комментарий к этим важнейшим текстам дается нами ниже, в главе 11-й.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

АПОСТОЛ ИОАНН : СВЕТ И ЖИЗНЬ В СЛОВЕ

Ап. Павел предлагает нам первый синтез христианства. Изумительно то, что осуществил это человек, вовсе не знавший Христа « по плоти ». Напротив, ап. Иоанн, согласно преданию, — которое порою казалось романтическим, но теперь с как бы непреодолимою силой заставляет самую строгую критику вернуться к нему, — был самым близким Христу среди первых учеников. И ему мы обязаны таким глубоко разработанным и законченным образом Христа и Его благовествований, что при всей простоте его черт невозможно представить себе, чтобы какие бы то ни было размышления могли добавить к нему еще что-либо.

Недавно Фитиан-Адамс высказал предположение, что ап. Иоанн должен был быть совсем молодым человеком, когда он встретил Иисуса, — таким прозрачно и вместе с тем проникновенно смелым, как бывают подростки. Любимое дитя среди Двенадцати, ученик наиболее близкий Христу легко мог пережить их всех и в старости он нам доверил сокровища, дольше и лучше чем у других сохранившиеся в самом свежем сердце¹. Это — только предположение. Но оно слишком хорошо соответствует характеру иоанновских писаний, до такой степени личных в своей безымянности, чтобы можно было обойти его молчанием. То же непонимание, которое вызвало попытку оторвать от его почвы такого типичнейшего иудея как ап. Павел, уже гораздо раньше взялось за ап. Иоанна, притом, по крайней мере на первый взгляд, с гораздо большим правдоподобием. При полном отсутствии сведений о его личных чертах, можно было без особого риска приписывать ему такой образ, какой хотели. Если можно было Тарсийского раввина превратить в последователя мистерий, то тем легче было играть на разных двусмыслицах чтобы обрядить юного палестинца в гностика. Созерцательная атмосфера 4-го Евангелия, своего рода светлый экстаз, в котором лик Христа вырастает в ночь перед его Страстями, ритм мистического

заклинания пробегающий через каждую фразу, — все это могло поддаваться толкованиям в духе нео-платонизма, герметизма и мало ли чего еще... В них никогда и не было недостатка, от Гераклеона во II веке до Вильгельма Буссэ в начале нашего столетия². Магическое появление слова Логос — ключевого слова позднего эллинизма — на первой странице 4-го Евангелия, — не оправдывало ли оно все эти сопоставления ?

Реакция произошла. Вслед за Бэрнейем³, отметившим в этом Евангелии больше арамейских оборотов речи и мысли, чем в каком-либо другом, вслед за Кулльманном, доказавшим неизменную приверженность его автора к кругу интересов, заботивших Иоанна Крестителя⁴, Г. Киттель рассеял последние иллюзии : Логос у ап. Иоанна не только ничем не обязан эллинизму, но представляет собою чистейший продукт того, что есть в библейском Слове наиболее своеобразного и наиболее характерно израильского⁵.

Откровение ап. Иоанна остающееся великим и почти единственным христианским апокалипсисом, сохраняет во всяком случае совершенно несомненные следы этой своей принадлежности. Правда, в нем очевидны стилистические и языковые различия по сравнению с Евангелием и с Посланиями. Но от поверхностных противопоставлений общность и непрерывность развития тем во всех этих писаниях становится только еще более разительной. Более того, не следует обманываться невозмутимостью тона и атмосферы в Евангелии. Его рамка остается в точности той же, что в **Откровении** (и во всех апокалипсисах вообще) : это — борьба сынов тьмы с сынами света, говоря теми самыми словами, которые служат заглавием одному недавно найденному памятнику древнееврейской письменности.

Над всем господствует, в первой иоанновской книге, противопоставление нынешнего мира, земного, нашедшего свой облик в Римской империи и, несмотря на свою высокую цивилизацию, представляющего собою мир Зверя, и мира грядущего, небесного, где Бог беспрестанно прославляется ангелами. Эту же рамку, только очищенную для выявления истины стоящей по ту сторону любой отдельной исторической фазы, мы находим и в Евангелии. Поэтому начнем с того, что выделим в первой из этих двух книг те темы, которые затем развиваются и в той, и в другой. Способ их выражения при этом, если угодно, меняется, но их контрапункт остается неизменным в своем первоначальном строении.

*
**

Музыкальные образы, к которым мы только что прибегли, подсказаны вполне естественно самой композицией иоаннов-

ских писаний, и в особенности Откровения. Как только ознакомишься с ними поближе, становится очевидным, что здесь изложение не следует прямолинейной логике и тем не менее оно строится со строгой, хотя и очень тонкой закономерностью. И это строение аналогично тому, которое можно найти в симфонической поэме: ткань вокруг переплетения нескольких постоянно возвращающихся тем, в чередующемся или сочетающемся концерте нескольких хоров или оркестров.

После видения « Сына человеческого », непосредственно заимствованного у пророка Даниила, но отнесенного уже к воскресшему Христу, после семи писем, возвещающих различные темы⁶, перед нами разворачивается как бы грандиозный пролог на небе. Но, правду сказать, это — больше чем пролог: главы 4-ая и 5-ая книги открывают нашим взорам непреходящее видение веры; и ряд небесных интермедий, в которых это видение появляется вновь, показывает, что его надо понимать как нечто, постоянно совершающееся за земным зрелищем катастроф, происходящих в дальнейшем одна за другою⁷. Наконец, это видение буквально нисходит на землю, затоляя своим ярчайшим сиянием демонические тени отныне примиренных конфликтов⁸.

Действительно, для библейской веры, как и для веры апокалипсисов, существенно то, что мир грядущий не только « грядет »: он уже существует, и он даже — единственный « истинный » мир, истинный в том особом смысле слова, который свойственен ап. Иоанну и означает абсолютную реальность того, что Слово Божие утверждает вере. Сказать это в таких выражениях означает нечто совсем иное, чем платоновская вера в идеальный мир, всегда присутствующий, но и всегда чуждый тому материальному миру, в котором мы живем. Ибо небесный мир у ап. Иоанна уже начал овладевать миром земным, и обратно, земной мир уже начал получать к нему доступ. Этот двойной процесс — нисхождения Шекины на землю и восхождения человечества вслед за небесной Меркабой — составляет даже всю историю, которую Апокалипсис нам открывает.

Согласно традиции идущей от Исаии, небесный мир представляется здесь, как мир литургический: мир, в котором всякая тварь признает Бога Единым Святым и поклоняется Ему как таковому. Трисвятую песнь Исаии здесь повторяют четыре Хайим (Живущие, образ которых внушен Иезекиилем), представляющие собою без сомнения четыре космических стихии двадцать четыре Старца (ангелы хранители и священники двойного творения, небесного и земного?) и наконец « тьмы тем » духов. Но сразу же бросается в глаза очень показательный вариант: « Сидящий на престоле » вслед за тем прославляется как Тот, « Который был, есть и грядет »⁹

Обратно, вот вступает в видение, в самый очаг Славы,

Агнец закланный, но который « стоит », т.е. Христос распятый и воскресший¹⁰. С Ним в Славу вступает наш мир, так же, как в Нем Слава спустилась к нам. И сразу же после этого, вот восходит вслед за Ним земное шествие тех, « которые следуют за Агнцем, куда бы он ни пошел »¹¹, так же, как в конце книги Небесный Иерусалим нисходит на землю, с Присутствием в нем « Сидящего на престоле » и Агнца, Которые для Него — Святильник¹².

Однако, центральное утверждение Апокалипсиса и великое утешение, которое он имеет в виду принести, заключается в том, что грядущий мир уже сегодня некоторым образом присутствует в самой гуще *αἰὼν οὗτος* « нынешнего зона ». Это так, потому что Слово, его возвещающее, нашло здесь для себя « свидетельство »: « свидетели » — это те, кто запечатлели свидетельство своей кровью и пожертвовав собой прямо восходят в Славу. Если даже ап. Иоанн не сам создал понятие мученичества, мы именно в его книге улавливаем, как в употреблении слова « *μαρτύρια* » происходит переход от общего смысла « свидетельства » к этому вполне определенному смыслу¹³.

Мученичество имеет для ап. Иоанна такое значение оттого, что Небесный Иерусалим, который должен во всей славе спуститься с неба в конце времен, создается на земле, можно сказать, мученичеством, в той истории, которая теперь близится к своему пределу. Уже ап. Павел, в конце подробно нами разобранный великого текста о Премудрости в первом Послании к Коринфянам, говорил, что теперь храм Божий создается проповедью евангельского Слова¹⁴. И он уточнял в заключение: « Вы — храм Божий ». У ап. Иоанна становится ясным, что храм Божий строится не только Словом, поскольку оно возвещается апостолами, но еще и Словом воспринятым сердцами и приносящим в них плоды. Только эти плоды всегда — плоды распинаемые. К Славе приходят всегда только Крестом.

Свет на это проливает представление о Божием Провидении, которое по крайней мере в зачатке содержалось в более ранних апокалипсисах, но с полной ясностью выступает в Откровении ап. Иоанна. Если в нынешнем мире и господствуют « власти » взбунтовавшиеся против Бога, и если только грядущий мир представляет собою Царствие Божие, то это вовсе не означает, что нынешний мир ускользает из рук Божиих. « Архонты », даже взбунтовавшиеся, остаются в Его власти, сам их мятеж не может привести ни к чему как к исполнению Его воли. Это — та самая уверенность, которую выразил ап. Павел, говоря, что Крест Христов, хотя он и был делом « властей », представляет собою вершину творчества Премудрости Божией, так, что сами « власти » оказываются обращенными им в ничто. В Апокалипсисе уже подтверждает

ся то, что Христос, по Евангелию, говорит Пилату: « Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше »¹⁵. Беспорядочные события, одно за другим развертывающиеся на земле, и которые кажутся слепым последствием человеческих страстей, поработанных бесовским замыслом, предстают тайновидцу как простое развитие в книге велений Божиих. Печати с этой книги одну за другою снимает Агнец и ангелы изливают на землю семь чаш гнева Божия¹⁶. Но за этим гневом следует подтверждение слов апостола о том, что « любящим Бога всё содействует ко благу »¹⁷.

Этим борьба тьмы и света, составляющая самую ткань Апокалипсиса, решительно отличается от аналогичного конфликта, имеющегося в маздеизме. Здесь уже « тьма » и « свет » не являются в равной степени первичными элементами, вовлеченными в безысходную борьбу. Победа « света » обеспечена, обеспечена потому, что без Бога света сами силы « тьмы » не могут ничего, не представляют собой ничего.

Все же это отнюдь не упраздняет тайны и ничуть не уменьшает реальности конфликта. Если « свидетели света » среди « тьмы » восходят к славе благодаря самим ударам, которые силы « тьмы » наносят им, то страдания их не становятся от этого менее мучительными и не перестают быть неизбежными. Нет надежды на какой бы то ни было переход из этого мира в другой, как только Крестом. Обещается же то, что сам Крест станет животворящим. Не только никакого определенного обещания, но и никакой надежды не дается на возможность быть избавленными от Креста: невозможность, бессмысленность такого избавления внушается со всей нужной силой и ясностью. Еще раз — если Небесный Иерусалим и создается уже на земле, то это — тайна, даже Тайна с большой буквы. Ибо создается он кажущимся поражением народа Божия и своих свидетелей. Две маслины стоящие перед святилищем должны быть срублены и оставлены как бы мертвыми прежде чем они вновь подымутся и зацветут подобно дереву жизни посаженному у воды¹⁸. Смерть в подражание Христу, в Нем и за Него, животворит, — вот чему учит уже Апокалипсис, не тому, чтобы когда-либо можно было быть избавленными от необходимости умереть для перехода к жизни в Боге.

В этом отношении, редко еще указывалось с такой ясностью на то, что нынешнее состояние народа Божия то же, каким было состояние его Главы до Его прославления. И нигде так, как в иоанновских писаниях, начиная уже с первого из них, не становится ясным, что сам Крест и превращается, в руках Божиих, в орудие прославления. В новом песнопении, которое поется двадцатью четырьмя старцами, говорится: « Достойн Ты взять книгу и снять с нее печати, ибо Ты был заклан »¹⁹. А когда тайновидец спрашивает: « Кто эти облеченные в белые одежды и откуда пришли ? » — один

из двадцати четырех ему отвечает: « Это те, которые пришли от великой скорби; они омыли одежды свои и убелили одежды свои кровию Агнца »²⁰.

Если только усвоить это средоточие иоанновской мысли, то уже нетрудно понять, каким образом от Апокалипсиса, несмотря на его трагичность, исходит впечатление спокойного и животворящего света. Трагичность связана с реалистическим, по-сверхъестественному реалистическим, взглядом тайновидца на мир. Но его личное свидетельство заключается в том, что согласно обетованию, семь раз повторенному в семи посланиях, Агнец и Невеста Агнца « победили » мир. Так « свет » сияет во тьме и « жизнь » восстает из смерти.

*
**

Эти два сочетающихся образа, « света » и « жизни », представляют собою как бы ключи ко всему иоанническому мышлению. Они раскрывают нам одновременно и то, что составляет, по святому Иоанну, содержание Царствия Божия, и то, что составляет славу Мессии.

Кажется, есть мало слов, до такой степени излюбленных автором Апокалипсиса, как слово *λαμπρός*, означающее белизну не только незапятнанную, но сияющую. Ангелы идущие от небесного святилища « блистают », Вавилон лишается всякого « блистания », тогда как Невеста Агнца облекается в « блистающую » льняную одежду, сотканную из праведности святых, в святом граде течет « блистающая » река, а Сам Иисус в конце концов объявляет: « Я — звезда светлая утренняя »²¹.

Этот свет представляется присущим Богу, хотя Богу и угодно передавать этот свет тем, кто Ему принадлежит, и Он до такой степени передает его, во Христе, Своей Церкви, что ей — Невесте Агнца — уже и не нужно никакого светильника кроме Самого Агнца²².

Об этом свете, который от Бога передается другим и в главе 4-й был нам показан исходящим от « Сидящего на престоле », прямо говорится еще и то, что Он — Слава Божия²³. Так, со смелостью тем более замечательной, что все эти выражения взяты из самой подлинной израильской традиции, вновь подтверждается та уверенность, которую мы уже видели у ап. Павла: избранники Царствия Божия — не рабы, а наследники, сонаследники вместе со Христом.

Выражение « Невеста Агнца », уже несколько раз приведенное нами, очень типично для свойственного ап. Иоанну понимания того, каким образом человечество участвует в принадлежащем Христу небесном, божественном наследии. Уже ап. Павел сблизил союз Христа и Церкви с союзом мужчины и женщины. В первом он видел даже « тайну », которая придает второму как бы отблеск священного начала. Но именно у

ап. Иоанна выражение « Невеста Агнца » становится званием и как бы собственным именем Церкви²⁴. Замечательно, что применяется оно здесь к ней всегда в эсхатологической перспективе. Церковь — Невеста, и при брачном соединении она становится причастной всем правам Жениха, в качестве народа Божия достигшего полноты числа избранных, в качестве Града Божия законченного в созидаии единства, а вместе с тем и в качестве человечества (или даже всего космоса) возвращенного к чистоте первоначального замысла Божия о творении.

Тогда, при восстановленном — или установленном — тождестве замысла Премудрости Божией и фактического творения, Слава Самого Бога осеняет Его дело, потому что теперь это уже нечто гораздо большее чем просто дело : отныне оно не отделяется от Него Самого. В этом последнем прозрении сходятся все направления еврейского упования. Рай снова обретен, и больше чем рай : небо буквально спустилось на землю. Требования праведности и обетования милосердия сходятся. Шекина дается нам навсегда и нет больше надобности в особом святилище, в котором она могла бы обитать : весь Град сливается с Храмом, поскольку отныне и Народ — одно с Богом. Мистическая жажда удовлетворена сверх всякой надежды. Присутствие уже не « проходит », Оно нас взяло с собою, в Себя, и Слава открылась глазам, которые, наконец, могут созерцать ее неприкровенно : ведь в самом деле, Тот, Кого мы созерцаем, отныне находится и в нас самих.

Итак, наконец мы можем измерить, но также и понять всю смелость Апокалипсиса — христианского Апокалипсиса, который заканчивается появлением уже не одного « Сына человеческого » (с чего он начался²⁵), но и Церкви, человечества искупленного Его кровью и целиком воссозданного по Его образу.

И это позволяет нам понять конечный смысл второй темы, постоянно связанной с темой « света » : темы « жизни ». Будучи прославлением « мученичества », Апокалипсис вместе с тем представляет собою великое обетование « жизни ». При конце истории, оно доводит человечество до берега сверхприродной реки, вытекающей из Престола, из небесной Меркабы где пребывает Бог, и на этот раз мечи херувимов не преграждают пути, человек призывается вкушать плод древа жизни²⁶. Как тайновидец и говорит прямо : « Блаженны омывающие одежды свои, чтобы иметь им право на древо жизни »²⁷... (пер. Вульгаты и нов. русск. перевод 1965 г.).

Жизнь так же присуща Богу как и свет : Он — « Живущий во веки веков »²⁸. И « Сын человеческий », когда Он появляется, говорит о Самом Себе : « Я есмь первый и последний, и живой ; и был мертв, и се, жив во веки веков »²⁹. О мучениках же, при наступлении « тысячелетнего царства »,

открывающего эсхатологические времена, говорится также, в одной фразе, объединяющей и практически сливающей « Царствие » и « жизнь » : « Они ожили и царствовали со Христом »³⁰. Потом, при окончательном свершении, смерть и ад ввергаются в серное озеро³¹ и перед взором тайновидца не остается ничего кроме Града, жители которого не нуждаются « ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их ; и будут царствовать во веки веков »³².

Из этой совокупности текстов вытекает одновременно, что жизнь, о которой говорит ап. Иоанн, божественна — это жизнь во всей своей полноте и в самом ее источнике, — и что она дается человеку через воскресение из мертвых, безразлично, идет ли речь о « Сыне человеческом » или о нашем человечестве. Таким образом, воскресение это — тот очаг, к которому сходятся все линии апокалиптической надежды. Оно — как бы второе и последнее творение : « Вот, творю все новое », говорит Сидящий на престоле³³. Но тогда как первое творение установило мир и человека в автономном существовании, лицом к лицу с Богом, последнее творение как бы возвращает их в Бога, не для исчезновения в Нем, но для того, чтобы жить в Нем Его жизнью.

Есть глубокое значение в том, что самые первоначальные черты еврейской духовности доходят до такого развития. И коренное требование счастья, присущее еврейскому мышлению, и понятие Бога живого, в противопоставлении мертвым богам, какими явлются идолы, здесь превосходят самих себя, чтобы достичь полного завершения в слиянии. Но может быть самое замечательное то, что в этих чисто еврейских контексте и формулировках мы находим наиболее сознательное и самое ясное утверждение тех в самом прямом смысле « мистических » мотивов, которые при поверхностном рассмотрении любят связывать с эллинистической духовностью. Тому, что глубокий напор израильской религии имеет, как мы и утверждали, по существу мистический характер, притом без необходимости в каких-либо заимствованиях извне, — « Откровение » ап. Иоанна дает достаточное и самое убедительное подтверждение.

*
**

Различие тона, так заметное между Апокалипсисом и Евангелием от Иоанна, объясняется не только тем, что между составлением этих двух трудов прошла, по всей вероятности, почти целая жизнь. Главная причина в том, что с одной стороны мы имеем благовествование, цель которого — утешить гонимых среди их скорбей, с другой же стороны — своего рода руководство для сколь возможно более глубокого и полного усвоения всего Евангелия. Это даже — настоящий « мистагогический катехизис », в том смысле, который вкла-

дывался в это выражение Отцами IV века, как, например, св. Кириллом Иерусалимским. А именно, это — катехизис, обращающийся к христианам, о которых предполагается, что они, как и сказано в прологе, уже получили все и «приняли благодать на благодать»³⁴, т. е. и Слово, и таинства нового творения. Их он и призывает сосредоточиться на этих дарах и продумать все то, что они знают о Христе.

Если первая глава Апокалипсиса показывала нам Христа в качестве «Сына человеческого», открывшегося таковым при Его воскресении, то первая глава Евангелия отмечает в Нем, с самого Его появления в мире, и Слово живое, обращенное к Израилю, и Шекину — светоносное и животворящее Присутствие, которое сначала «приблизилось» к нам, а отныне будет «обитать» с нами, прежде чем обитать в нас³⁵. Далее следуют подтверждающие эту реальность Иисуса «свидетельства» (Иоанна Крестителя и первых учеников), затем «знамения» (т.е. свидетельства данные Самим Богом): превращение воды в вино на брачном пиру в Кане — символ крови, в дальнейшем пролитой Христом для того, чтобы соединить с Собой Церковь, очищение храма — символ воскресения («Разрушьте храм этот, и Я в три дня воздвигну его... Он говорил о храме тела Своего»³⁶).

После этого разностороннего введения, начинается собственно изложение Евангелия, вполне аналогичное развитию Апокалипсиса.

В его первой части господствует тема Жизни. Она раскрывается здесь постепенно, сначала в крестильном, затем в евхаристическом контексте. Беседа с Никодимом утверждает необходимость нового рождения, рождения свыше, происходящего водою и Духом. Перед фарисеем, неприемлющим тайны, Иисус, как всегда у ап. Иоанна, не отступает, но показывает, что тайна уже возвещенная представляет собою только вывод из другой тайны, более великой и более широкой, которую тоже надо будет принять. Тут и возвещается «вознесение» Сына человеческого, как некогда змеи в пустыне, образ же крещения говорит о том, что Он тогда Своей смертью передаст жизнь другим, потому что Его смерть приведет Его Самого к преизобильной Жизни³⁷.

Беседа с Самарянкой, у Иаковлева колодца, возводит нас к тому поклонению Отцу в Духе и Истине³⁸, которое должно быть свойственно «рожденным вновь». За это Иисус обещает им воду жизни вечной³⁹.

Заключением всему этому служат два чуда: с сыном царедворца (тут надо отметить, с какой силой Христос производит слова «сын твой здоров», в чем тот и убеждается по проверке) и с расслабленным у купальни в Вифезде⁴⁰.

Затем, перед наступлением Пасхи, происходит умножение хлебов. Это дает Иисусу повод объявить, что как Он дает воду

живую, так Он Сам является и «хлебом жизни». Следует велика евхаристическая проповедь: нарицательные Никодимы, уже смущавшиеся вторым, крестильным рождением, должны теперь усвоить также необходимость вкушения плоти и крови, через которые преподается Дух, дышащий где Он хочет, даруемый по слову Иисуса, и в Свою очередь дарующий жизнь⁴¹.

Две следующие главы, хронологически расположенные вокруг праздника Кушцей, возвещают вслед за жизнью свет, согласно тому, что уже было сказано в прологе: «жизнь была свет человеков». Именно в связи с этим, точно так же, как в Апокалипсисе, приходит в действие конфликт, ранее оставшийся скрытым; ибо это всё тот же конфликт между светом и тьмою. Иначе говоря, это — конфликт с «силами тьмы», в который божественное явление должно вступить, чтобы вопреки всему предстать взорам людей и вернуть им жизнь своими лучами⁴².

Праздничные богослужения дают Христу случай как бы приложить дважды печать к Своему учению. В женском притворе Храма, где каждый вечер в течение торжеств праздника Кушцей зажигаются огромные свечи, освещающие весь Храм и весь город, Иисус восклицает: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни»⁴³. Немного раньше, после совершения обряда возлияния воды из Силоамской купели, которую приносили к жертвеннику с пением стиха из Исаии: «В радости будете почерпать воду из источников спасения», — Он уже провозгласил: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, как говорит Писание, из чрева его потекут реки воды живой»⁴⁴. В заключение этого учения о Христе дающем свет происходит исцеление слепорожденного, как исцеление расслабленного послужливом заключением к Его учению о даре жизни⁴⁵.

Притча о добром Пастыре показывает затем Его нам в качестве Того, Кто действительно ведет к жизни, к избытку жизни, и даже того больше: в качестве подателя жизни, ради этого жертвующего Самим Собой, по собственному соизволению. Поразительно, что вместе с этой царственной свободой Пастыря провозглашается безусловное предопределение Его овец. Та и другая вытекают из верховной власти Бога над течением всего в мире (и в особенности того, что кажется в наибольшей степени противным Его любящей воле), — той самой власти, которую уже утверждал Апокалипсис, но не входя в подробности⁴⁶.

**

После всех этих разъяснений о том, что есть Христос, мы вступаем во вторую половину Евангелия; в ней мы видим, как Христос, согласно Своему обетованию, приносит Себя в

жертву чтобы дать жизнь другим и как свет сияет среди Голгофской тьмы. Звенем между двумя частями служит великий эпизод воскрешения Лазаря. Раньше Христа и подобно Ему, Лазарь умирает, — а ведь он по преимуществу « тот, кого Иисус любит ». Но дело в том, что его « слабость », брэнность человеческая, брэнность « плоти » становится средством, от Бога предустановленным, чтобы привести его к славе. Эту славу и увидят под конец, когда откроют гробницу ⁴⁷.

Подобно этому, все Страсти Христовы излагаются, как путь к славе. Для этого, на протяжении Евангелия трижды применяется одна и та же формулировка, наделенная двойным смыслом. Появляясь здесь в третий раз, она получает свое объяснение, и это объяснение заключается именно в том, что ап. Павел называл « тайной ». В первый раз, Иисус, как мы уже говорили, заявил Никодиму : « Как Моисей вознес змею в пустыне, так должно вознесу быть Сыну человеческому, дабы всякий верующий в Него имел жизнь вечную ». Из того, что сказано сразу после этого, явствует, что речь идет о « вознесении » именно на крест : « Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную » ⁴⁸. Между тем, вступительная часть беседы направляла наши мысли к вознесению на небо : « Никто не восходил на небо, как только спешший с неба Сын человеческий » ⁴⁹.

В конце великого спора на празднике Кушней, открывающего конфликт света и тьмы, Иисус говорит снова : « Когда вознесете Сына человеческого, тогда узнаете, что это Я, и что ничего не делаю от Себя ; но, как научил Меня Отец Мой, так и говорю » ⁵⁰. Тут намек на Крест становится совершенно прозрачным, но вместе с тем утверждается и слава, которая должна из этого проистечь, настолько непосредственно, что она словно сливается с Крестом.

В третий и последний раз, Иисус говорит, наконец, посреди последнего обращения к народу, в Иерусалиме, перед Страстями : « Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к себе ». Это, конечно, наводит нашу мысль на вознесение на небо и на те последствия, которые от этого проистекут на земле в соиздании Церкви. И не то, чтобы мы ошибались, но евангелист немедленно вносит уточнение : « Это говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет » ⁵¹. Невозможно выразить лучше, что для Христа смерть означает путь к воскресению, до такой степени, что вознесение на Крест и вознесение в небесную Славу сливаются в одном единственном порыве.

После этого понятно победно-литургическое звучание тех слов, которыми Христос приветствует непосредственно предстоящее исполнение возвещенного им : « Отче ! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя » ... ⁵²

В это взаимное прославление ап. Иоанн, как и ап. Павел, включает также причастность людей к жизни Сына человеческого : в этом — смысл Креста как орудия Славы. Каиафа, словно вопреки собственной воле, предсказывает, что « Иисус умрет за народ, и не только за (один этот) народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино » ⁵³. Как ап. Павел выразил эту идею в образе Церкви — Тела Христова, осуществляющего его полноту, так ап. Иоанн выражает ее образом виноградной лозы, которая — Сам Христос, тогда как мы — ее ветви. Он повествует о том, как в ночь перед Пасхой Христос, стоя, по всей вероятности, в притворе Храма перед золотой виноградной лозой, которою Ирод украсил его фронтон, говорит Своим ученикам : « Я истинная виноградная лоза »... ⁵⁴

Как и то объяснение, которое дано словам Каиафы, это последнее сравнение несомненно надо ставить в прямую связь с образом Раба Ягве у Исаии, являющегося единственным страждущим Праведником, но вместе с тем и всем народом, очищенным и как бы заново сотворенным силою Его жертвы. У ап. Иоанна, единство Христа с теми, кто Ему принадлежит, доходит до настоящего отождествления. Они не только связаны с Ним так же тесно, как Невеста с Женихом, они не только живут в Нем, но и в них во всех есть уже только Он.

Этим объясняется также, что ап. Иоанн дает нам последние откровения об агapé, о Божией любви и о том, как она сообщается людям. Еще ап. Павел писал : « Бог Свою любовь к нам доказал тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками » ⁵⁵. И уже в гимне любви в первом Послании к Коринфянам ап. Павел говорил, что эта любовь, не имеющая себе подобной, всецело божественная (так как она направлена не на то, что достойно любви, но сама делает любимое ею достойным любви), « излилась в сердца наши Духом Святым » ⁵⁶. Поэтому и мы должны и можем любить своих братьев так, как их любит Сам Бог. Именно это доказывает лучше всего, насколько подлинно мы отныне несем в себе образ Божий. Ибо любовь, по ап. Иоанну, это — и жизнь и свет присущие Богу. Действительно, в его послании — его, без сомнения, последнем свидетельстве — говорится : « мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим » ⁵⁷ ; и еще : « кто любит брата своего, пребывает в свете, и нет в нем соблазна » ⁵⁸. И даже того больше : любовь, эта любовь, и есть Сам Бог : « Бог есть любовь » ⁵⁹.

Оттого Христос и говорит Своим ученикам, в момент, когда он предает Себя за них : « Заповедь новую даю вам, да любите друг друга, как Я возлюбил вас » ⁶⁰. И уточняет : « Нет больше этой любви, как если кто положит душу свою (отдаст свою жизнь) за друзей своих » ⁶¹. Говоря это, и делая это, Он показывает, что Сам Он — Бог, а также, что такое Бог.

Любовь, эта любовь, таким образом Им открытая, данная

миру, — вот великий свет, имеющий уверенность в том, что тьма не погасит его никогда, свет, который есть жизнь. В этом — последнее откровение и последнее деяние Слова, потому что Слово, сотворившее миры, Само рождено из этой любви и к ней же возвращается. Ап. Павел говорил нам о любви Божией сошедшей в человеческие сердца, любящей человека в его сердце, в нем, любящей так, как Бог любит от вечности. Ап. Иоанн говорит нам о любви возвращающейся к Богу во Христе и влекущей нас к тому, чтобы со своей стороны, вместе с Ним, любить Бога той самой любовью, которою мы любимы в Нем: « Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас »⁶². Совершенно точно, это — последнее и наивысшее Евангелие.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 W. J. Phytian-Adams : « The People and the Presence », стр. 207 и д.
- 2 Гераклеон — это тот гностик, которого опровергал Ориген в своем **Комментарии на ап. Иоанна**. Что касается взглядов на это W. Bousset, ср. « Kyrios Christos », (Göttingen, 2-е изд., 1921), стр. 176.
- 3 C. F. Burney : « The Aramaic Origin of the Fourth Gospel », (1922).
- 4 В неизданном курсе, читанном в Страсбургском университете в 1931-32 г.
- 5 См. статью λόγος (им самим составленную) в его « Theologisches Wörterbuch ».
- 6 Откр. 1 по 3
- 7 Откр. 7.9-17; 14.1-5; 19.1-10
- 8 Откр. 21.10
- 9 Ср. Ис. 6 и Откр. 4
- 10 Откр. 5
- 11 Откр. 14.4; ср. 7
- 12 Откр. 21.23
- 13 Ср. 1.2,5,9; 2.13; 6.9; 11.3,7; 12.11,17; 17.6; 19.10; 20.4; 22.16,18,20
- 14 1 Кор. 3,10-17; ср. все начало главы.
- 15 Ин. 19.11
- 16 Ср. Откр. 5.9; 6.1,2; 7.7 и др.
- 17 Рим. 8.28
- 18 Откр. 11.4-13
- 19 Откр. 5.9
- 20 Откр. 7.13-14
- 21 Откр. 15.6; 18.14; 19.8; 22.1,16
- 22 Откр. 21.23; ср. 22.5
- 23 Откр. 21.23; ср. 4.2-3
- 24 Откр. 21.2,9; 22.17. Ср. Ефес. 5.22-23, а также 2 Кор. 11.2
- 25 Откр. 1.7,12-20
- 26 Откр. 22.1-2; ср. 2.7
- 27 Откр. 22.14
- 28 Откр. 4.9-10; 10.6; 15.7
- 29 Откр. 1.18; ср. 2.8
- 30 Откр. 20.4
- 31 Откр. 20.14
- 32 Откр. 22.5
- 33 Откр. 21.5
- 34 Ин. 1.16

- 35 Ин. 1.14. Ср. комментарий к прологу, который дал сэр Edwin Hoskins : в « The Fourth Gospel », (2-е изд., Лондон, 1947), стр. 136 и д.
- 36 Ин. гл. 2
- 37 Ин. 3.1-21
- 38 Здесь (4.24), как и в 14.6, истина должна означать Самого Христа.
- 39 Ин. 4.1-42
- 40 Ин. 4.43-54 и 5
- 41 Ин. гл. 6. Для всего предыдущего ср. Cullmann : « Les Sacrements dans l'Évangile johannique », (Париж, 1951).
- 42 Ин. 7-8. Последние слова этого абзаца мы заимствуем из заключения, которое Климент Александрийский дал славословию в Еф. 5.14 (Протретики IX, 84, 2).
- 43 Ин. 8.12. Относительно обряда просвещения, ср. Strack-Billerbeck : « Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrash », Bd. II., стр. 806-807
- 44 Ин. 7.37. Ср. Strack-Billerbeck, ук. соч., стр. 799-800.
- 45 Ин. 9
- 46 Ин. 10
- 47 Ин. 11
- 48 Ин. 3.14-16
- 49 Ин. 3.13
- 50 Ин. 8.28
- 51 Ин. 12.32-33
- 52 Ин. 17.1
- 53 Ин. 11.50-52
- 54 Ин. 15.1... Westcott и Sweet среди других комментаторов объясняют, действительно, ночным посещением Храма (согласным обычаю в пасхальную ночь) прерывающие евангельский текст слова : « Встаньте, пойдем отсюда », за которыми следует продолжение беседы (ср. Иосиф Флавий, « Древности », XVIII, 2).
- 55 Рим. 5.8
- 56 Рим. 5.5 как бы пересказывает в самом сжатом виде 1 Кор. 13
- 57 1 Ин. 3.14
- 58 1 Ин. 2.10
- 59 1 Ин. 4.8 и 4.16
- 60 Ин. 13.34 и 15.12
- 61 Ин. 15.13
- 62 1 Ин. 4.19

УСЫНОВЛЕНИЕ ОТЦОМ И ДАР СВЯТОГО ДУХА

В Новом Завете достигает своей цели то самое движение, которым пронизано и воодушевлено все Слово Божие. Этот порыв Бога к человеку, эта бескорыстная инициатива, творящая и воссоздающая человека одним великодушием Божиего всемогущества, впервые получила наименование в слове гесэд, означающем, у Осии, любящее милосердие Бога. Теперь она обретает свое окончательное имя — в Божией агапэ ап. Иоанна, означающей любовь как чистый дар; и это уже не только одна из черт Божества, присущая Ему среди других, а как бы само определение Бога: Бог есть любовь, говорит первое Послание ап. Иоанна. Слово, в течение тысячелетий, многократными попытками и частичными набросками стремившееся открыть нам несказанную истину¹, стало плотью в личности Иисуса Христа, тем самым сохраняя нам все богатство и единство Своей собственной жизни в Боге. Отныне Крест Христов лучше всяких, даже самых возвышенных слов говорит нам о том, что такое любовь Божия: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного»...²

Это откровение, так давно подготавливавшееся, тут достигает, наконец, своего совершенства, потому что исчерпать его могли не слова, а только личность, — такая личность, которая жила бы и умерла среди нас. Оттого это откровение, до такой степени древнее, представляется и совсем новым: как откровение этой Личности, вдруг появившейся в нашей истории.

Различные линии откровения данного Израилю были устремлены к некоему таинственному образу, предназначенному появиться как бы в завершающей точке истории. В древнейших ягвистских повествованиях это был образ Мессии, сына Давидова, нового Давида, который, подобно первому и больше чем первый, будет Царем по сердцу Ягве. В пророчествах второй части книги Исаии, это — образ Раба Ягве, великого не войнами и победами, а Своим безвинным страданием, искупительным для грешников, смерть Которого должна

привести к широчайшему цветению жизни. В апокалипсисах, наконец, появился «Сын человеческий» грядущий на облаках небесных, — образ, тем самым, человеческий, но человеческий на сверхъестественный лад, облеченный всем могуществом Божества для установления, через Суд, Царствия Божия, представляющего собою уже не только усыновленное Богом плотское царство, каким был древний Израиль, а Царство одновременно духовное и космическое, в глубинах сердец и над всей вселенной.

С появлением Христа, все три образа, при всех своих различиях, как бы сами собой чудодейственно сливаются в Нем. Но само это сближение оттого только и возможно, что после Его пришествия, Его смерти и воскресения в Нем открывают еще гораздо больше того, что могли вместить все эти Его прообразы. У ап. Павла, в послании к Евреям, Он — та Премудрость, Которая ранее оставалась сокрытой в Боге, а теперь явилась верующим, Премудрость, по замыслу Которой все было сотворено и все оставалось подвластным начертаниям Божиего Провидения. Тем самым, в личности Христа на землю вернулась, для уже постоянного пребывания, в близости несравненной и превосходящей все надежды, та божественная Шекина, чье сияющее и животворящее присутствие всегда было жизненным средоточием народа Божия. Иначе говоря — как то и говорит, наконец, ап. Иоанн, — если Христос — олицетворенная Премудрость Бога Творца и Искупителя, Премудрость сокрытая в Боге, то Он также и явленное Слово, то самое Слово, Которым Бог творит все, что Им задумано от вечности, и непреложно осуществляет Свой спасительный замысел.

Все это, доведенное до крайнего накала и как бы слитое в явлении одного единственного существа, одновременно небесного «Сына человеческого», Раба Ягве и Мессии, вскрывает великую новизну Нового Завета: новизна эта — в личности, появившейся в нашем мире и находящейся в совершенно особом отношении с Богом. Именно это выражается наименованием **Сын Божий**, которое по общему согласию применяется первыми христианами к Иисусу Христу. Все значение этого выражения невозможно усвоить без глубокого разбора исторических данных.

В общей связи всего сейчас нами изложенного, именно это выражение бесспорно передает полноту того стремления Бога сближаться с человеком, низойти на землю, соединиться с человечеством, которое проявляется на протяжении всей Библии. Но это же наименование выражает в равной мере и другое направление мысли, постепенно выявлявшееся, как мы видели, вместе с первым и здесь также достигающее своего завершения. Имеем в виду то, что до этих пор более всего было раскрыто в переработанном у Исаии понятии святости: соче-

тание несравненного личного величия, внушающего ужас и вместе с тем неодолимо к себе влекущего, и непреложной нравственной требовательности, — откуда и применение к Ягве самого высокого из когда-либо бывших понятия об абсолютной трансцендентности Божества.

Действительно, объявить Иисуса Христа Сыном Божиим, с тем совершенно новым звучанием, которое сразу же приобретает этим выражением в христианских текстах и окончательно устанавливается ап. Иоанном³, — это значит прежде всего утверждать, что среди нашего тварного мира Он содержит в Себе полноту Божества. Иными словами, эта живая Личность, говорившая, жившая, умершая и воскресшая в центре нашей истории, должна рассматриваться как Бог. Но это означает также, что Свое Божество, как бы ни была оно ей присуще даже по Самому Ее существу, эта Личность имеет от Другого. И Он, этот Другой, остается невидимым, — можно даже сказать, что только в Иисусе Христе Он открывает нам, до какой степени Он, в некоторых отношениях, непреступен.

До этих пор, еврейская душа раздиралась между двумя как будто противоречивыми утверждениями: Бог пребывает на небе; никто из смертных, и даже никто из серафимов, не может взглянуть Ему прямо в лицо и от этого не погибнуть; и однако Он присутствует, реально присутствует, с Израилем, на земле, в святилище и во всех скитаниях Своего народа. Чем больше утверждения этого Присутствия и его реальности приобретали личный характер, тем больше они тормозились тем фактом, что достижение этого Присутствия было бы равносильно упразднению его ценности. Если Ангел Ягве должен рассматриваться как действительно отдельная личность, то уже нельзя считать его действительно божественным. Иначе произошло бы возвращение к многобожию, из которого Израиль был с таким трудом вырван Божественным Словом, как из величайшего искушения, — коренного отрицания всякого подлинного Божества. То же самое надо сказать о Премудрости книжников, о Мемре у раввинов. Напротив, в Сыне, в том отношении с невидимым Отцом, которое Он находит в Себе, открывается единый Бог, Который может давать Себя во всей полноте не снижаясь при этом ни в малейшей степени. Само понятие сыновства, как средоточие совершенной имманентности, оставляет открытое окно на абсолютную трансцендентность.

Это приводит нас к выводу, в высшей степени важному для понимания библейского учения о Боге. Если бы его признавали всегда, если бы это обстоятельство не затуманивалось порою даже у самих христиан, то этого было бы достаточно, чтобы рассеять у евреев (и у магометан) основную предвзятость против Евангелия. Попытаемся формулировать этот вывод так кратко, как только возможно, не останавливаясь

перед применением таких выражений, которые могут показаться неподобающими, пока их не продумать до конца. Скажем: каково бы ни было значение первоначального христианского учения о присутствии Божества в Иисусе Христе, — больше того: о том, что Иисус Христос есть Бог, — все же в нем с неменьшей силой утверждается и другое: Божество присутствует в Иисусе Христе только вторичным образом, Он — Бог только при постоянном соотношении с Тем, Кто, для христиан как и для евреев, обитает всегда «в свете неприступном»⁴. Сразу бросается в глаза, с какими трудностями может быть сопряжено сохранение равновесия между этими двумя друг с другом связанными утверждениями. Очень скоро те, кто брался за это дело, стали подвергаться опасности преуменьшить реальность дара Божества в Иисусе Христе. Неизбежная реакция повела затем к подчеркиванию полноты Божества Иисуса, а вследствие этого стали более или менее отодвигаться в тень Его собственные высказывания об Отце Небесном. У множества безыскусно-благочестивых людей получилось, что «Боженька» — это просто Христос, причем внимание сосредоточивается на Его наиболее человеческих сторонах: на Его Пресвятом Сердце или на евхаристическом присутствии, воспринимаемом чуть ни чисто сентиментально. Между тем, по словам Самого Христа, благой Бог это — Отец (Один только благ, — говорит Он человеку, назвавшему «благим» Его Самого)⁵.

Можно сказать, что Христос открыл нам Себя Самого только, открыв нам Отца. Таким образом, и вопреки видимости, полное восприятие этого откровения Отца не только не идет в ущерб Христу, но оно одно только и позволяет нам понять Христа во всей Его полноте. Тот не поклоняется Христу должным образом, кто не поклоняется в конечном итоге Отцу, в единении со Христом, или, как сказал бы ап. Павел, «со Христом» и «во Христе».

*
**

Справедливо указывалось, что откровение Богоотцовства составляет вершину Евангелия, а следовательно и всей Библии. Но тут и становится более ясной чем когда-либо невозможность отделять Евангелие от всего, что ему предшествовало и к нему вело. Если не уловить всей отдаленной подготовки этого откровения и всех его глубоких корней, то его подлинный смысл выпадает из поля зрения. То, что составляет в действительности высшее благовествование слова, превращается тогда в банальную истину. В самом деле, мы ничего не поняли и ничего не разглядели в Богоотцовстве до тех пор, пока видели в нем совсем простую и вполне естественную истину: утверждение того, что по отношению к человеку Бог может быть только полным снисхождением и благодати. В

Библейском откровении, Богоотцовство, напротив, представляет собою самое сверхъестественное утверждение, какое только может быть, наименее доступное подлинному постижению, — настолько оно кажется сначала опровержением всего «естественного». Оно сводится к тому, что Бог в нас не нуждается: у Него есть кого любить в полную меру Его совершенства, так, что содержащиеся в Нем бесконечные возможности самоотдачи полностью удовлетворены от вечности. Изумительно же то, что на один уровень с этим Любимым Он пожелал возвести нас — тварей созданных из ничего, нас грешников, и слить нас с Ним в Своей обращенной к Нему единственной и абсолютной любви. И для этого Он низвел Его на наш уровень — Его Святого, Его, Сына Единородного: Он сделал Его человеком, рожденным от женщины, в плоти греха, чтобы зато и мы были вознесены в Царство света, Царство Сына Его любви...

В Ветхом Завете, наименование Отца применяется к Богу только в связи с избранием Израиля. Иначе говоря, оно появляется сразу же как выражение милости по преимуществу, обращенной к тем, кого таким образом можно рассматривать как детей Божиих. И это понятие обогащается, можно сказать — наполняется реальностью по мере того, как представление о необычайном избранничестве Израиля становится все более и более возвышенным.

В пророчествах Иеремии мы видим, как Израиль обращается к Богу: «Отец мой!» — но пророку сначала кажется, что это — бессмысленная претензия и что народ, имея дело с Ягве, воображает Его божеством вроде ваалов. Не отвергнет ли Ягве эту оскорбительную для Него фамильярность? ⁶ Однако, у того же пророка великое обетование нового завета включает подтверждение Богом этой надежды, казавшейся безумною:

«Я — Отец Израиле»...⁷

И ведь вложил Осия в уста Ягве следующие слова, полные потрясающей нежности:

«Когда Израиль был юн, Я любил его
и из Египта вызвал сына Моего.
Звали их, а они уходили прочь от лица их;
приносили жертву Ваалам
и кадили истуканам.
Я сам приучал Ефрема ходить,
носил его на руках Своих,
а они не сознавали, что Я врачевал их.
Узами человеческими влек Я их,
узами любви,
и был для них как бы поднимающий ярмо с челостей их
и ласково подкладывал пищу им...
Как поступлю с тобою, Ефрем?»

Как предам тебя, Израиль?
Поступлю ли с тобою как с Адамою,
сделаю ли тебе, что Севоиму?
Повернулось во Мне сердце Мое,
возгорелась вся жалость Моя!»⁸

В третьей части книги Исаии, та же идея повторяется почти в тех же выражениях: по широте Своего милосердия к Своему народу, Бог, действительно, обращается с ним, как отец:

«Призри с небес и посмотри
из жилища святости Твоей и славы Твоей:
где ревность Твоя и могущество Твое? —
благодарности Твое и милости Твои
ко мне удержаны.
Только Ты — Отец наш;
ибо Авраам не узнает нас
и Израиль не признает нас своими;
Ты, Господи, — Отец наш,
от века имя Твое: «Искупитель наш»⁹.

Этот прекрасный текст заслуживает внимательного отношения ко всем его сторонам. Прежде всего, отцовство, которое здесь приписывается Богу, не только не противоречит Его трансцендентности, но ставится в прямую связь с небесным свойством Ягве, т. е. с Его священным суверенитетом. То, что Он — Отец и проявляет Себя таковым, отнюдь не устраняет Его всемогущества как единственного абсолютного Существа, от Которого безусловно зависят все остальные, а наоборот, предполагает все это. Во-вторых, Его отцовство по отношению к народу существует, очевидно, вследствие усыновления, т. е. бесконечно великодушного почина Божия в отношении народа падшего, покинутого и презираемого ¹⁰. Бог — Отец Израиля в силу того, что Он проявил Себя Его Искупителем, — Тем, Кто создал его, как народ, вырвав его из рабства у египтян и у их смертоносных богов. Наконец, Богоотцовство остается великим предметом веры и надежды, — принципом бесконечного чаяния, основанного на незабвенном прошлом и ободряющего среди таинственности сомнительного настоящего.

Немного дальше, пророк возвращается к тем же мыслям и в некотором роде усиливает связь между идеями творения и отцовства:

«Но ныне, Господи, Ты — Отец наш;
Мы — глина, а Ты — образователь наш,
и все мы — дело руки Твоей»¹¹.

Но из контекста вытекает с полной ясностью, что, предполагая творение, первоначальную передачу жизни, отцовство содержит в себе и еще нечто большее: постоянную забо-

ту и, в особенности, любящее, личное отношение, в силу которого Отец всегда считает Своим того, кого Он родил, и притом Своим в самом задушевном смысле этого слова.

Все это, насыщенное содержанием и живое, духовное понятие отцовства, проявленного Богом по отношению к Израилю, но им не понятого, развивается в великом песнопении Моисея, которым заканчивается Второзаконие и как бы дается заключение всему Пятикнижию :

« Это ли воздаете вы Господу,
народ глупый и несмысленный ?
Не Он ли Отец твой, который усвоил тебя,
создал тебя и устроил тебя ?
... А Заступника, родившего тебя, ты забыл
и не помнил Бога, создавшего тебя.
Господь увидел и в негодовании пренебрег
сынов Своих и дочерей Своих
и сказал : сокрою лицо Мое от них
и увижу, какой будет конец их ;
ибо они род развращенный,
дети, в которых нет верности » ... 12

Именно в противоположность этой неверности Бог в особенности и с еще большей глубиной проявляет Себя как Отец верного « остатка ». В книге Премудрости Соломоновой есть место, где, под явным влиянием песнопений о Рабе Ягве, в уста нечестивым вкладываются следующие речи о Праведнике :

« Объявляет себя имеющим познание о Боге
и называет себя сыном Господа...
Ублажает кончину праведных
и тщеславно называет отцом своим Бога.
Увидим, истинны ли слова его,
и испытаем, какой будет исход его ;
ибо если этот праведник есть сын Божий,
то Бог защитит его и избавит его от руки врагов.
Испытаем его оскорблением и мучением,
дабы узнать смирение его
и видеть незлобие его ;
осудим его на бесчестную смерть,
ибо, по словам его, о нем попечение будет...
(А) души праведных в руке Божией,
и мучение не коснется их.
В глазах неразумных они казались умершими,
и исход их считался погибелью,
и отшествие от нас — уничтожением ;
но они пребывают в мире.
Ибо хотя они в глазах людей и наказываются,
но надежда их полна бессмертия.
И немного наказанные,
они будут много благодетельствованы,
потому что Бог испытал их
и нашел их достойными Его.
Он испытал их как золото в горниле
и принял их как жертву всесовершенную.
Во время воздаяния им они воссияют
как искры, бегущие по стеблю.

Будут судить племена и владычествовать над народами,
а над ними будет Господь царствовать во веки.
Надеющиеся на Него познают истину,
и верные в любви пребудут у Него ;
ибо благодать и милость об избранных Его » 13.

С этим последним текстом, все уже подготовлено к тому, что станет откровением Нового Завета. Богоотцовство, распространенное на человека, отныне предназначается праведнику. Но праведник наделен им в качестве избранника Божия, предмета Божией благодати и милосердия. С другой стороны, усыновление Богом испытывается в муках рождения, в страдании, по-человечески непонятном, — но в нем и торжествует реальность полученного дара. Наконец, то, что уже можно назвать откровением сынов Божиих, оказывается содержанием эсхатологии, великого ожидания последних времен.

Именно в точке пересечения этих различных предпосылок и дается учение Иисуса Христа о Боге Отце. Оно почти целиком содержится в Нагорной Проповеди, в том виде, в каком ее передал нам ев. Матфей, как настоящую хартию Царства Божия. Ее самая глубокая идея, исходя из которой объясняются все другие, заключается в том, что чадом Божиим¹⁴ становится тот, кто становится богоподобным. Сами слова « подобие » или « образ » тут не встречаются, но тема эта внутренне присутствует все время, с теми ее чертами, которые нам уже знакомы. Это сходство уточняется на примерах трех основных проявлений еврейского благочестия : милостыни, молитвы и поста¹⁵, а также и по поводу исполнения заповедей¹⁶. Во всем и везде, оно состоит в том, чтобы в нашей человеческой жизни осуществлять агалэ — любовь бесконечно щедрую, неустанно дающую и прощающую, ту любовь, которая присуща Богу. Вот почему все в этой проповеди вращается вокруг стиха : « Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный », — чем и предлагается для человеческой жизни идеал буквально божественный. Отметим, что сближение этих двух идей — Богоусыновления и усвоения святости Самого Бога — было уже намечено во Второзаконии :

« Вы сыны Господа Бога нашего... Ибо ты народ святой у Господа, Бога твоего, и тебя избрал Господь, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле » 17.

Но в одном случае имелась только подзаконная святость, пока еще только внешняя. Во втором же случае, речь идет о святости самой глубины сердца. Это и есть, действительно, то различие между Ветхим и Новым Заветом, которое уже предвещалось пророками : в Новом Завете, Закон Божий вписан в сами сердца. То же перемещение сказывается, конечно, и на вопросе усыновления Богом : с одной стороны имелось фиктивное усыновление, с другой осуществляется подлинно сы-

новнее уподобление. Это и говорит в дальнейшем ап. Иоанн : «какая милость оказана нам, — мы не только называемся детьми Божиими, но мы таковы и на самом деле !»¹⁸

Однако, ясно видно и то, что такое превращение может быть только высшим чудом. В Нагорной Проповеди, учение о Богоотцовстве, распространяемом на людей, предполагает новое творение, о котором говорит ап. Павел, новое рождение, рождение свыше, о котором говорит ап. Иоанн. Синоптические Евангелия не высказываются об этом непосредственно. Но это положение вытекает с очевидностью из Нагорной Проповеди, если только ее сопоставить с учением пророков, на которое она опирается. Действительно, она составляет прямое продолжение линии, намеченной в главе 31 Иеремии и в главах 36 и 37 Иезекииля, относительно нового и вечного завета, предполагающего переплавление сердца человеческого, сошествие Духа Божия в сердца, т. е., согласно учению второго из этих пророков, — подлинное воскресение из мертвых.

С другой стороны, это же отношение сыновства, которое в применении к массе людей кажется невероятным обетованием, представлено в синоптиках как сразу же осуществленное одним Иисусом Христом, притом с несравненным совершенством. На каждой странице сквозит сознание Богосыновства у Христа, Его уверенность в том, что Бог — Его Отец, в самом тесном смысле и с таким значением, которое одному Христу присуще. В частности, в связи с Судом, который ему передан как «Сыну человеческого» по выражению пророка Даниила, Христос называет Бога «Отец Мой»¹⁹ : это — самое яркое подтверждение обстоятельства, уже нами отмеченного, — что образ «Сына человеческого» представляет собою в действительности первый и основной намек на сверхъестественность Иисуса Христа.

Все эти выводы проявляются с чрезвычайной яркостью в одном центральном тексте, который оказалось возможным назвать «иоанновским аэролитом» синоптиков. В самом деле, Христос здесь говорит о Себе Самом и о Своем Отце в выражениях, которые не только столь же прозрачны, но и столь же определенны, как и наиболее овеянные славой высказывания евангелия от Иоанна :

«Славно Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил это от мудрых и разумных и открыл это младенцам : да, Отче ! ибо таково было Твое благоволение. Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца ; и Отца не знает никто кроме Сына, и кому Сын хочет открыть. Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим ; ибо иго Мое благо и бремя Мое легко»²⁰.

Замечательно, что Христос говорит здесь как личная Премудрость Притчей и сына Сирахова. Но речь идет именно о той

«Премудрости в тайне», о которой говорит ап. Павел. «Мудрые» и «разумные» этого мира не признали ее и не приняли. Принимают ее только «малые сии», «нищие», которым Сын, подобно верному Служителю, ее открывает. При этом, принять ее значит принять иго, иго Сына человеческого, прошедшего, по Его собственным словам, «не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить». Иными словами, это значит принять крест, но крест принятый от Него — благое иго и легкое бремя, облегчающее от всех других.

В центре этого откровения и стоит, как самая неисследимая тайна, Богоотцовство и Богосыновство Христа, — Богоотцовство раскрывающееся в Богосыновстве Христа. Очень показательно, что Христос сначала говорит не «никто не знает Отца кроме Сына», а «никто не знает Сына кроме Отца». Христос в Самом Себе — великая тайна, которую знает только Бог, и вот почему откровением этой тайны Бог открывает Себя Самого. Он Себя открывает именно в этом взаимоотношении между Ним и Сыном : самое важное познание о Нем, какое мы можем получить, это — что Он Отец ; но Его Богоотцовство открывается только во Христе, в том, что есть во Христе наиболее безусловно сверхъестественного. Таким образом, все дано Христу Отцом, а так как Сам Христос дан нам, то «все наше, мы же Христовы, а Христос Божий», как и говорит впоследствии ап. Павел²¹.

Это абсолютно единственное отношение между Христом и Отцом выражает также ап. Павел, называя Христа «Первенцем» ; тем самым указывается, что то, что неотъемлемо принадлежит Христу по праву несравненного первородства, все же остается и не без нашего соучастия. Следует подчеркнуть, что это звание «первородного» уже было дано Израиллю, при Исходе, в момент Пасхи :

«Скажи Фараону : так говорит Господь : Израиль сын Мой, первенец Мой. Я говорю тебе : отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне служение»²².

Израиль в этом тексте именуется первенцем по отношению к другим народам, от которых он отделен фактом своего избрания, чтобы быть поставленным на совсем иную плоскость и стать единственным носителем божественного наследия, т. е. Царствия. Так же и у ап. Павла Христос «рожден прежде всякой твари»²³ — иными словами, сотворение вселенной представляет собою только вторичное изливание того же божественного дара, который уже был дан Ему во всей своей единственной полноте. Но Он также и в особенности «Первенец из мертвых»²⁴. Это значит, что Своим воскресением Он положил начало тому новому творению, которым мы заново создаемся в Нем, так, чтобы носить в себе сияющий образ небесного Человека. Поэтому в конечном итоге Он — «первородный» между

многими братьями»²⁵. Дело в том, — как и говорит то место Послания к Римлянам, где стоит это последнее выражение, — что быть избранным к принятию звания сына означает в конце предопределение к тому, чтобы облечься в образ Единого только Сына.

Со своей стороны, ап. Иоанн более решительно идет до последнего вывода и не допускает называть «Сыном» кого бы то ни было кроме Христа. Его он даже называет именно «Единородным», единственным Рожденным²⁶. Нам он дает наименование «детей», что предохраняет единственность прав Сына. Это, еще раз, не мешает ему провозглашать реальность, отнюдь не юридическую, но сущностную, нашего усыновления; как мы уже видели, он говорит: «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими»²⁷. И эту реальность он уточняет в следующих затем стихах, заявляя, что когда Он явится, мы будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть.

Все упование Израиля сгущено в этом стихе и освещено ярким светом: видеть Бога, видеть Его лицом к лицу и, видя Его, быть уподобленными Ему. Как мы теперь узнаем, это совершится тогда, когда мы достигнем в «Возлюбленном», что Бог есть Отец и нас самих делает Своими детьми.

Об этом последнем эсхатологическом прозрении еще ап. Павел утверждал, что это — та реальность, которую наша вера, хотя пока еще и смутно, может и должна улавливать уже теперь.

«Когда пришла полнота времени, — пишет он Галатам, — Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился Закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А так как вы сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче! Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа»²⁸.

Послание к Римлянам говорит в приблизительно тех же выражениях:

«Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, которым мы зываем: Авва, Отче! Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии, а если дети то и наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться»²⁹.

Эти последние слова указывают на одну сторону в откровении Божиего отцовства, которой нельзя недооценивать: новое рождение, благодаря которому это отцовство распространяется на нас, неизбежно связано с переходом, мучительным как для «Первенца», так и для всего множества его братьев. Евангелие от Иоанна, у преддверия страстей, приводит сравнение с муками рождающей женщины³⁰. Но у ап.

Павла тот же образ применен ко всему творению, «ожидающему откровения сынов Божиих»³¹. Совсем как ап. Иоанн напоминал нам о том, что женщина, родив, забывает о своих муках, радуясь появлению на свет рожденного ею человека, ап. Павел сразу же заявляет, что «нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас»³². Немного дальше он добавляет: «Знаем, что вся тварь совокупно стонает и мучится донныне»³³. В промежутке он поясняет, что эти муки связаны с переходом от нынешнего мира, в котором господствуют «силы», образуя завесу между Богом и нами, к миру грядущему, миру сыновней свободы, где даже неодушевленное творение получит освобождение, перейдя из рабства бесовского во славу детей Божиих. Здесь как и в уже приведенных нами двух параллельных текстах о Богоусыновлении проявляется Святой Дух. Действительно, именно через Него должно совершиться новое рождение — рождение свыше. Указав таким образом на эти муки рождения, через которые старое творение должно пройти, и теперь проходит, чтобы родить новое творение, апостол добавляет:

«И не только (оно), но и мы сами, имея начаток Духа, мы также в себе стонаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего»³⁴.

Действительно, своим телом мы солидарны с этим миром, над которым царят враги Божии. Но когда наше приобщение Духом к Кресту и к Воскресению Христа станет совершенным, мы станем подлинно сынами и мир будет освобожден. Мы будем жить жизнью Самого Бога, в мире, явно преображенном Его присутствием.

Все это говорит достаточно ясно о том, что нельзя изучать Богоотцовство в Новом Завете, не изучая вместе с тем того, что в нем сказано о Духе, в прямое развитие указаний, уже содержащихся об этом в Ветхом Завете. Этим и оправдывается наше утверждение о полной сверхъестественности откровения Отца: его можно понять только «Духом», потому что только в даре Духа оно становится для нас реальным.

У Израиля, Дух появляется сначала как источник всякого необычного дара, в котором как будто проявляется непосредственное общение с Божеством. Когда Моисей заканчивает построение Ковчега Завета, он говорит народу:

«Смотрите, Господь назначил именно Веселила, сына Урии, сына Ора, из колена Иудина, и исполнил его Духом Божиим, мудростию, разумением, ведением и всяким искусством»...³⁵

Так же и Давид, своими последними словами, определяет себя самого, в качестве «сладкопевца Израилева», как человека, вдохновенного свыше:

«Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня»...³⁶

Эта последняя формулировка впоследствии применяется в особенности к пророкам. Они по преимуществу те, кого вдохновляет Ягве чтобы нести его Слово. Таким образом, Слово и Дух оказываются нерасторжимо связанными с самого начала израильской религии. В священнической записи о сотворении мира, все существа по слову Божию возникают из небытия, тогда как Дух витает над первобытным хаосом, подобно птице, простирающей свои крылья над своим выводком³⁷. Тем более в видении Иезекииля, под знаком Духа проходит новое творение, то, которое создает новый Израиль, человечество по сердцу Ягве. Когда Слово пронеслось над сухими костями и они сблизились, вновь соединились и покрылись плотью, в них входит Дух и они оживают³⁸.

По ап. Павлу, воскресший Христос также полностью проникнут божественным Духом. Как мы видели, «последний Адам» есть «Дух животворящий», тогда как первый Адам был только «душою живою»³⁹. Апостол доходит даже до утверждения: «Господь есть Дух»⁴⁰; он отнюдь не смешивает при этом Христа и Духа — контекст не позволяет серьезно допустить такое толкование, — но он отождествляет воскресшего Христа с Царством Духа, в противопоставлении Моисею, воплощавшему, так сказать, домостроительство Закона.

Также у ап. Иоанна, воскресение Христа и проникновение всего человечества Духом представляют собою два друг друга дополняющих аспекта одного и того же эсхатологического события. Перед Страстями ап. Иоанн говорит нам: «Еще не было на них (верующих во Христа) Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен»⁴¹. Напротив, после Своего воскресения Христос дует на Своих учеников (как Ягве вначале дунул на Адама) и говорит им: «Приимите Духа Святого»⁴².

Небесное, эсхатологическое человечество, усыновленное Богом, — это то человечество, которое получило Духа. В этом Духе, по ап. Павлу, противопоставляется плоти, т.е. природному человечеству, извращенному грехом⁴³; противопоставляется Он и Закону, как тому человечеству, которое хотя и приобрело некоторое познание Бога, некоторую религию, но только так, что все это для него остается внешним, — Дух же, — говорит апостол, — «всё пронизывает, и глубины Божии»⁴⁴.

Таким образом, дар Святого Духа означает наступление эсхатологических времен. Именно это апостолы, согласно Деяниям, выражают уже в момент Пятидесятницы, применяя к тому, что происходит у них на глазах, пророчество пророка Иоиля о Духе, которому предстоит в последние времена излиться на всякую плоть⁴⁵. Чудеса, сопровождающие дар Святого Духа, предполагают усвоение человечеству божественных сил: дар языков, пророчества, исцелений и пр. Но основной дар, — говорит св. Павел, — это дар любви, **Агапэ** :

в ней — сама суть божественной жизни⁴⁶. Ведь Сам Бог есть Любовь, как говорит ап. Иоанн⁴⁷.

Этим и объясняется почему Дух, по ап. Павлу, в одно и то же время и свидетельствует нам, что мы — дети Божии, и «ходатайствует» в нас самих и за нас перед Богом, путями, превосходящими наше понимание⁴⁸. Это — в точности то же самое, что имеет в виду ап. Иоанн, называя Его «Параклетом», «Утешителем», т.е. и нашим Защитником, и одновременно нашим Советником, нас направляющим и укрепляющим⁴⁹.

Согласно ап. Павлу, если Дух нам уже дан, то это представляет собою и залог⁵⁰ нашего небесного наследия, наших сыновних прав на Царствие, и своего рода задаток, или, применяя другой образ, «начаток» этого Царствия⁵¹. Потому что в этом даре наследие нам уже больше чем обещано: мы начинаем вступать в обладание им.

Но конечным результатом этого дара всегда остается, согласно апостолу, наше восхождение к Отцу, «во Христе Иисусе», через вознесение хвалы. Формулировки ап. Павла, относящиеся к Троице, представляют собою чаще всего словословия, в которых вся слава воздается Отцу в Его Сыне действием Духа. И это оттого, что во Христе мы приобщаемся к Его Богосыновству, которое для нас представляет собою реальность, постигаемую личным опытом жизни в Святом Духе. Равным образом, у ап. Иоанна поклонение Отцу в Духе и Истине составляет цель Евангелия: тут Истина — это Христос, Слово ставшее плотью; Дух это — «дар Божий», возвещенный Самарянке, который навеки утолит всякую жажду; а Отец — незримый Бог, поклонение Которому составляет конечное откровение, чаемое человечеством.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Ср. пролог Послания к Евреям.
- 2 Ин. 3.16
- 3 По этому вопросу ср. А. Е. J. Rawlinson: «The New Testament Doctrine of the Christ», стр. 212 и д.
- 4 1 Тим. 6.16
- 5 Мк. 10.18
- 6 Иер. 3. 4 и слл.
- 7 Иер. 31.9
- 8 Ос. 11.1-11
- 9 Ис. 63.15-16
- 10 Ср. Иез. 16
- 11 Ис. 64.8
- 12 Втор. 32.6,18-20
- 13 Прем. 2.13 по 3.9
- 14 Мф. 5.45
- 15 Мф. 6. Ср. комментарий Вл. Соловьева в «Духовных Основах Жизни», изд. 1958 г. издательства «Жизнь с Богом», 206, Av. de la Couronne, Bruxelles 5.

- 16 Мф. 5
 17 Втор. 14.1-2
 18 1 Ин. 3.1
 19 Ср. Мф. 7.21 или 10.32-33
 20 Мф. 11.25-27 ; ср. Лк. 10.21-22
 21 1 Кор. 3.23
 22 Исх. 4.22-23
 23 Кол. 1.15
 24 Кол. 1.18
 25 Рим. 8.29
 26 Ин. 1.4-18; 3.16-18; 1 Ин. 4.9
 27 1 Ин. 3.1
 28 Гал. 4.6-7
 29 Рим. 8.14-17
 30 Ис. 16.21
 31 Рим. 8.19
 32 Рим. 8.18
 33 Рим. 8.22
 34 Рим. 8.23
 35 Исх. 35.30
 36 2 Цар. 23.2
 37 Быт. 1.2
 38 Иез. 37.9-10
 39 1 Кор. 15.45
 40 2 Кор. 3.17. Ср. комментарий F. Prat : « La Théologie de saint Paul », II, стр. 526.
 41 Ин. 7.39
 42 Ин. 20.22
 43 Гал. 5.16-25
 44 Рим. 7 и 8. Ср. 1 Кор. 2.10
 45 Деян. 2.14-21 ; ср. Иоил. 2.28-32
 46 1 Кор. 13
 47 1 Ин. 4.9,16
 48 Рим. 8.16 и 8.26
 49 Ин. 14.16 и дальше
 50 2 Кор. 1.22 и Еф. 1.14
 51 Рим. 8.23

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

ПСАЛМЫ : МОЛИТВА НАРОДА БОЖИЯ

Подходя к концу этой книги, мы думаем, что она дает о библейском откровении в значительной степени иное представление, чем то, которое существует у многих наших современников. Слово Божие не давало услышать себя постепенно посредством внешнего сложения истин, идя от простого к сложному, от элементарно-конкретного к разработанной отвлеченности. Развитие откровения в Библии представляется нам скорее как развитие темы, которая постепенно ширится сама собой, обогащаясь новыми гармонизациями с тем, чтобы в конце концов заполнить весь наш умственный и духовный мир. Слово Божие движется вперед не столько умножением все более сложных и все более разнообразных утверждений, сколько усилением единства, в котором раскрываются божественная личность и божественный замысел, целиком заключающийся в единении Бога и человека, в воссоединении человечества, расчлененного грехом, но воссозданного во втором Адаме.

Для понимания откровения, смысла Писания, необходимо читать его согласно этим чертам. Это означает, что в нем надо искать не представления следующие одно за другим, а углубление очень простых и внутренне очень насыщенных истин, данных с самого начала и составляющих единство Слова Божия. А достичь этого, в настоящем смысле религиозного, понимания Писания нам позволит созерцание великого замысла, который в нем развивается, и того Единого, Чей Лик в нем раскрывается.

К такому созерцанию и побуждает постоянно в Церкви вдохновенная молитва : Псалтирь, составляющая основу всякого богослужебного молитвословия. Когда удивляются тому, что ветхозаветные Псалмы остаются новозаветной молитвой, то происходит это именно от непонимания путей, которыми Откровение развивалось в действительности. Сочетанием и лирическим превознесением тех конечных тем, которых Откровение коснулось уже с самого начала, Псалмы, поистине, представляют собою провиденциальное средство, имеющее

целью помочь нам различить непреходящую реальность Слова уже в его первых свершениях.

Все самые характерно новые темы Евангелия — усыновление Отцом, Дар Святого Духа, откровение Сына — приобретают весь свой смысл и даже становятся понятными только тогда, когда их рассматривают в точке слияния различных тем пророческого Слова. Правда и милосердие, проповедовавшиеся Амосом и Осией, святость Божества у Исаии, религия сердца у Иеремии, искупительное страдание в Песнопениях о Рабе Ягве, созерцавшееся Иезекиилем божественное Присутствие, навеки возвращаемое возрожденному народу, наконец, тайна творящей и искупляющей Премудрости, смутно предносившаяся книжникам, — вот все те нити, из которых Евангелие создает свою ткань. Все они объединяются вокруг Того, Кого Евангелие показывает нам не только Мессией, Сыном Давидовым, но и небесным «Сыном Человеческим», пришедшим совершить Суд и восстановить Царствие Ягве, а вместе с тем и верным Рабом Ягве, пришедшим искупить грехи Своим безвинным страданием.

Богословское учение, выведившееся из Библии раввинизмом в эпоху его полной жизненной силы, встает перед нами освещенным лучами, исходящими из одного определенного очага — Шекины, т. е. Присутствия Божия, сошедшего к людям в светящемся облаке, чтобы «поставить шатер свой» среди них (таков смысл корня **Шакан**). И мистика тех же раввинов представляется одушевленной благочестивым желанием быть в свою очередь похищенными, как Илия, вслед за огненной колесницей **Меркабы**, возносящей человека на небо, где пребывает Бог, «не обитающий ни в каком доме, созданной рукой человеческой». Но ведь и ап. Иоанн, чтобы выразить Воплощение, применяет к Слову ставшему плотью именно эту тему **Шекины**: «Слово обитало с нами», буквально — «поставило шатер свой», причем этот глагол *ἐσκήνωσεν*, использованный здесь евангелистом, представляет собою не только перевод термина **Шакан**, но и его буквальное воспроизведение: согласные корня одни и те же (**ш - с, к, н**). А жизнь перенесенная во Христа, и со Христом перенесенная в присутствии Божие, — то, из чего ап. Павел составляет все свое благовествование, — разве же это не полное раскрытие еврейской мистики, перекликавшейся с еврейским богословием? Сошествие Бога к человеку, чтобы стать с ним «странником и пришельцем» и затем вознести его со Христом, во Христе в то небесное святилище, куда предтечу за нас вошел (Евр. 6. 20) Христос, — вот вкратце содержание всей христианской веры и христианской духовности. Но это уже были последние прозрения, которыми держалось израильское мирозерцание.

Словом, — что такое это Царствие, в которое нас вводит пришествие и дело Христа, как не то самое Царствие, в ко-

тором Даниил и апокалипсисы сконцентрировали упование сынов Авраамовых?

Тот факт, что израильская молитва, как бы сама собой и без всякого усилия, стала церковной молитвой, попросту подтверждает ту непрерывность, на которую все нам указывает в Библии. Сказать это вовсе не значит угустить из виду или недооценить ни к чему не сводимую новизну Евангелия. Но дело именно в том, что мы ничего не поймем в движении, которое пронизывает и постепенно поднимает всю израильскую Библию, пока не заметим, что она целиком освещается обетованием и напряжена в ожидании: это — обетование и ожидание Царствия Божия, неразрывно связанного с ним Богоявления, а вместе с тем и сопровождающего их создания человека заново, начиная с его сердца, — нового творения, для которого первое творение служило лишь начатком. Не это ли выражает один из последних пророков, говоря:

«Вот, Я делаю новое;
ныне же оно явится; неужели вы и этого не хотите знать?»¹

Таким образом, когда заканчивается Ветхий Завет, все готово для принятия Нового. Но и обратно, для принятия «благой вести», т. е. Евангелия, требуются подготовленные сердца, души жаждущие, и жаждущие именно Духа. Эта подготовка и дается Ветхим Заветом, а жажду эту выражают Псалмы. Это означает именно, что они представляют собою молитву христианскую по преимуществу, так как они — та молитва, которую Дух научил нас просить именно о том, что по воле Отца должно быть дано нам через Сына.

*
**

Но чтобы все это не оставалось расплывчатым, придется поставить одну определенную проблему. Она встает как только мы обращаемся к Библии, чтобы искать в ней некий источник: источник жизни. Тогда спрашивается: каким должно быть то толкование Писания, которое нам в этом поможет? Должно ли это быть толкованием символическим, аллегорическим, опирающимся на традицию великих духовных учителей прошлого, целиком пропитанным религиозным, точнее — христианским мироощущением, но при этом безучастным к спорам ученых и заботящимся только о внутренней жизни? Или это будет научно-буквальный экзегезис, опирающийся на все средства современной филологии и археологии, движимый критическим духом и озабоченный только объективной исторической истиной?

Все сводится к тому, каков подлинный религиозный

смысл Библии, что она означает как Слово Божие. Тот ли это смысл, который всюду в ней находит указания на Христа, при таком ее истолковании, которое видит в ней одни только символы? Или это то, что может вытекать из буквы текстов, очень часто — разумеется — без всякого отношения к особому содержанию Евангелия? Если так поставить вопросы и ответить «да» на один из них, то ясно, что уже нельзя ответить «да» на другой. Половинчатые решения тут непригодны. Они могут повести только к тому, что Библия будет читаться с чувством неуверенности и сомнения, с тем чувством, что ее религиозный смысл — не подлинный, а ее подлинный смысл — не религиозный.

Если мы хотим одновременно сохранить то зерно истины, которое содержится в каждом из приведенных выше двух положений, то прежде всего надо решительно отвергнуть предпосылки того и другого. Единственное подлинное толкование Библии, воспринимающее ее как Слово Божие, не является ни сомнительно символическим толкованием, возникающим как произвольная надстройка над текстами и не исходящим из их внутренних требований, ни псевдо-научным толкованием, которое стремится изолировать и определить отдельные этапы данной истории, предвзято отказываясь при этом видеть ее общее единство. Напротив, христианское толкование подлинно богословское, исходит из единства Слова Божия, навеки живым хранящегося только Церковью в ее предании. Но такому толкованию нет надобности исключать что бы то ни было из критических работ и из достигнутых ими наиболее твердо установленных результатов. Эти последние, при условии быть правильно понятыми, могут только содействовать нахождению, на протяжении всей Библии, одного и того же непрерывного спасительного и искупительного замысла.

Благодаря этому, Ветхий Завет не смешивается с Новым. Но они и не отделяются один от другого. Такое толкование различает в Писании некоторый символизм, но отнюдь не искусственный, не навязанный текстам извне. Этот символизм возникает сам собой в силу развития религиозных данных и понятий. Он всего лишь раскрывает постепенно то, что в них было заложено, но не проявлялось сразу же, а могло быть выделено только непрерывно творческим действием Божиим в истории. На деле, такое толкование оказывается более историчным, чем то, которое под предлогом критической науки чуждается принесенного Евангелием взгляда на историю. В противном случае, пришлось бы отрицать правильность самого этого взгляда. Если же Евангелие истинно, то без взглядов, им принесенных, никогда не удастся постичь подлинную историю, в глубинах ее творческого единства. Без Евангелия, невозможно проникнуть дальше обращающегося в пыль по-

верхностного слоя, дальше внешней коры, охлажденной и разваливающейся на куски.

Что тут совершенно нет надобности выбирать между символами и реальностью, — это становится ясным при рассмотрении конкретных данных, составляющих библейскую историю, и сопровождающих их понятий.

Для начала обратимся к рассмотрению народа Божия. При своем возникновении, это — народ, который образован Богом, выведшим его из Египта «рукою Своею крепкой и мышцею Своею простертою». Когда же появляется учение пророков и, благодаря понятию «остатка», возникает настоящий **Кагал**, подлинное собрание избранных, то это уже вовсе не плотский народ, а лишь те, кого Ягве сберег для Себя, те, «кто не преклонил колена перед Ваалом» и был очищен испытанием и выделен из осужденной массы. В видении Иезекииля, этот «остаток» должен стать новым народом. Заново созданный изменением сердец, он впредь будет призван к новой жизни, освещаемой и освящаемой Присутствием, которое ему дается днем и ночью. Если понятие «остатка» сузило первоначальный объем народа, то последние пророки снова расширяют его, но в совсем иной плоскости. К нему должны присоединиться новые избранные, извлеченные из всех языческих народов. В Новом Завете, когда Христос отвергнут Израилем, покинут всеми своими и распят на кресте, евангелисты показывают нам, что «остаток» в конце концов свелся к одному единственному верному Рабу Ягве. Но затем ап. Павел открывает нам в воскресении Христа начало высшего фазиса. Прививка язычников на лозу Христа, совершаемая крещением, должна расширить до пределов мира то «собрание избранных» — **Кагал**, — которое стало Церковью, **Экклесия** (что и есть просто передача по-гречески старого еврейского слова).

Так, с одной стороны, мы видим ничем не нарушенную непрерывность, начиная от детей Авраамовых вплоть до той «Церкви первенцев, имена которых написаны на небе», чье явление в вечном будущем созерцается автором Послания к Евреям. Но, с другой стороны, реальность и понятие, содержащиеся в выражении «народ Божий», подверглись тем временем коренному изменению. Поэтому вполне законно, и вполне согласно с историей, относить к Церкви то, что в Ветхом Завете сказано об Израиле, потому что Церковь вышла из Израиля и от него получила свое имя. И вместе с тем это более всего преобразует узкий буквальный смысл и расширяет его до крайних пределов духа.

То же надо сказать и о владычестве или Царствии Ягве. В наиболее древних письменных памятниках израильской истории, речь шла просто о господстве Израиля над его соперниками, которое обеспечивалось ему божественным покровитель-

ством. У Амоса, это превращается в царство правды Ягве, Который произносит Свой суд над Израилем не менее непреклонно, чем над его врагами. У последних пророков, это уже — прозрение преображенного мира, где Бог будет присутствовать как бы видимо и именно Своим присутствием преобразит все. У мудрецов Израиля, речь идет о долготерпеливом и всемогущем проведении замыслов божественной Премудрости, достигающей своих целей прямо вопреки соображениям горделивой и ограниченной человеческой мудрости. В апокалипсисах это становится возникновением, после космической катастрофы, нового порядка вещей, окончательного «эона», в котором силы зла будут упразднены, угнетенные — возвышены и слава Божия восторжествует над посягательствами нечестивых. В Евангелии это раскрывается как Царство божественной Любви, устанавливаемое Страстями и Прославлением Спасителя и получающее свое завершение в Его втором Пришествии при окончании истории. У ап. Павла, наконец, это — Бог, Который есть всё во всём.

И здесь также, одно и то же слово выражает не такие реальности, которые могли бы быть расчленены и друг другу противопоставлены, и не одну какую-либо реальность, остающуюся тождественной от начала Библии и до ее конца. Напротив, тут охватывается целое историческое становление, в котором Бог выступает как верховный Деятель, и целое откровение, соответствующее этому становлению. Поэтому нет ничего искусственного в том, чтобы видеть в царстве Ягве в древнейших библейских текстах то Царство Отца, о котором говорит нам апостол, как о последней реальности, к которой стремится история во всей своей совокупности. Хотя древние израильтяне и не могли еще подняться до такого понимания, все же то, что говорит ап. Павел, произрасло и выделилось из их собственных представлений. С самого начала, рука Всевышнего, посредством этих первоначальных понятий, безошибочно направляла человеческие умы к высшему пониманию, прокладывая в истории и в мире ту борозду, которая ею же неуклонно ведется в царственную бесконечность.

То, что верно относительно Царствия, тем более верно и относительно его Царя. На первый взгляд, что может быть более земным, чем израильское ожидание Помазанника, в качестве нового Давида, нового могущественного и верного царя, который обеспечит преобладание своего народа, воздав все должное его Богу? И однако, это понятие исторически лежит в основе нашего собственного понятия о Христе, Царе славы, облеченном всем небесным величием Сына Человеческого, приобретенным страдальческой верностью в униженной плоти Раба Ягве. Совершенно естественно, совершенно правильно различать сквозь этот человеческий — нередко слишком человеческий — образ Давида и его царства другой, уже

чисто божественный, образ «Царя царей», «Господа господствующих», о котором говорит Апокалипсис. Посредством первого образа, Божий промысл направляет нас ко второму. Под действием Духа, первый превратился во второй.

Если надо еще примеров, мы их почерпнем не из неподвижных реальностей, а из действий Божиих, из тех великих дел Ягве, которые оформляют историю по мере того, как Он произносит над ней Свое творческое Слово во всей его полноте. Искупление означает сначала чудесное освобождение народа Ягве, Его силою, из египетского рабства. Это — свобода, приобретенная за Чермным морем и освященная ритуальным пролитием крови агнца и херемом² врагов Бога и Его народа.

После Вавилонского плена происходит первое претворение этой идеи. Страданием самого Израиля, а в особенности страданием праведников, Ягве ведет Свой народ к воскресению, которое будет уже не только земным освобождением. Израиль начинает стремиться к избавлению от той каменной тюрьмы, какой было ветхое сердце Адамова человечества: вместо него должно появиться новое сердце, «сердце плотное», в котором Ягве Сам напишет Свой закон.

С появлением Евангелия и с момента Искупления, речь идет уже о жертвоприношении подлинного Агнца Божия, каким является Христос. Победив смерть и грех Своєю смертью, Он в Своем воскресении приобщает нас к новой жизни, навеки освобожденной от ада и тления. При таких прозрениях, ап. Павел получает возможность усмотреть в крещении подлинный переход через Черное море, а автор Апокалипсиса вкладывает песнь Моисея в уста избранных, достигших вечного берега.

Ясно, как мы здесь далеки и от произвольного символизма, и от косного буквоедства. Всю свою внутреннюю насыщенность каждое ветхозаветное понятие раскрывает только в Новом Завете, при свете веры и силою замысла божественной Премудрости. Проводя поколение за поколением сквозь аналогичные, но не тождественные опыты, божественное Слово постепенно переключает наши взоры с земли на небо и в то же время, своим творческим дуновением, оно постепенно заполняет даже и землю подлинно небесными реальностями.

Эта точка зрения, полная движения и жизни и свойственная настоящему богословию, позволяет нам, без всяких подделок действительности, а напротив, при всегдашнем ее рассмотрении в ходе ее всестороннего развития, осветить Ветхий Завет тем светом, который исходит от Нового. Обратно, это дает нам также возможность понять Новый Завет на основе его провиденциальной подготовки в Ветхом. Непрерывность и единство открываются нам одновременно с непрерывным новотворчеством, присущим истории, — священной истории, т.е. той, в которой действует Бог. И мы видим также, что свя-

ценная история — нечто иное чем просто необыкновенная история совершающаяся в каком-то углу, без органических связей внутри себя самой и с остальным развитием человечества. Нам становится понятным, что Сам Бог постепенно берет снова в Свои руки всю историю человечества, как и историю каждого отдельного человека. В ней мы замечаем, как исходя из этого затерянного в Палестине центра, Бог, говорящий и действующим Своим всемогущим Словом, овладевает всеми народами, чтобы образовать из них один единственный народ, и всеми людьми, чтобы из них выявить одного единственного человека, небесного Адама. В этом конечном Человеке, все дети Божии, которые были рассеяны грехом, должны вновь соединиться и образовать одно тело. Наконец, весь мир, вращающийся вокруг этого центра, из которого раздалось Слово Божие, выйдет из второго хаоса, куда его вверг Адам, и войдет в царство света невечернего.

*
**

В Псалтири больше чем где бы то ни было, все сосредоточенные в ней семена Ветхого Завета словно раскрываются для прорастания Нового. Лиризм этой молитвы и выражающаяся в псалмах устремленность ожидающей веры вывобождают объекты Ветхого Завета из их узкой материальности и Дух предначертывает в них начала вечного Завета.

Вся религия народа Божия, Кагала, Экклесии, т.е. собрания, созданного по Божию призыву, возвещаемому глашатаями Божиими, представляет собою религию Слова. Следовательно, в Псалтири мы можем научиться такой молитве, которая означает принятие Слова внутрь верующего сердца и желание слышать вновь и слышать его постоянно. Такой псалом, как, например, 18-й сначала показывает нам, как вся вселенная отзывается на Слово Божие, пронизывается и освещается им, как наш видимый мир — солнцем. Затем, во второй части, тот же псалом провозглашает значение, для глубин человеческой души, этого Слова, творящего и поддерживающего миры.

Это — настоящий хвалебный гимн Слову Божию, которое называется тут всеми именами, какие ему давались у Израиля: закон, откровение, повеления, заповедь, суды Господни, Премудрость, начало которой — страх Ягве. В ответ на такое слово —

« Да будут слова уст моих
и помышление сердца моего
благоугодны пред Тобою,
Господи, твердыня моя и избавитель мой! »³

После этого, что сказать о дивном псалме 118-м где мед-

ленно, пространно, прочувствованно на все лады повторяется все, чем божественное Слово только может быть для прислушивающейся, воспринимающей и о нем размышляющей души?

« Слово Твое — светильник ноге моей
и свет стезе моей »...⁴

Зачем приводить все больше цитат, относящихся к великому обетованию, принесенному Словом, и к его содержанию? Они царят во всех псалмах, как и во всей Библии. Цикл исторических псалмов, как и цикл « псалмов восхождения », в особенности переполнены этими основными данными Откровения.

Если мы перейдем от Слова к возвещенному им и им же совершаемому вмешательству Божию в историю, то вслед за песнопением Моисея, приведенным в главе 15-й Исхода, великий псалом 17-й представляется типичным напоминанием о том же Исходе как о Богоявлении, составляющем залог иного освобождения, которым должна завершиться история народа Божия и каждой человеческой души, входящей в его состав.

Эпопея народа Божия, пройденные им пути, которыми вел его Промысл Божий, его чаяние будущего, основанное на Том, Кто останется одним и тем же вчера, сегодня и завтра, воспеваются историческими псалмами, начиная с великого псалма 77-го. В псалме 104-м мы видим божественную сторону этой истории, « мышцу сильную и простертую руку » Ягве, что и делает эту историю священной. В свою очередь, 105-й псалом напоминает о человеческой, слишком человеческой стороне той же истории — об изменах, нагроможденных людьми в их безумии на этой непоколебимой благодатной основе.

Тем не менее этот народ в конце концов обретет постоянное жилище в Святом Граде, — твердыне, где он будет навеки защищен от нападений Лукавого, святилище, где Бог будет с ним во все дни: тоску по этому Граду и ожидание его выражают псалмы — « песни восхождения » Пс. 119-133.

« Если Господь не созиждет дома,
напрасно трудятся строящие его;
если Господь не охранит города,
напрасно бодрствует страж »...⁵

Опыт пленения, лишивший израильский патриотизм его корней и научивший народ возлагать свое упование не на какой бы то ни было земной град, а только на тот, « основания которого вечны, горний Иерусалим, который — наша мать », дал этой тоске, характерной для сынов странствующей Церкви, несравненное выражение в псалме 136-м: « При реках Вавилонских ».

Как первое вмешательство Ягве, в день Исхода, так и его последнее вмешательство, в день, который будет по преимуще-

ству Его Днем, рисуются в 49-м псалме чертами, уже напоминающими великую притчу о Суде в Евангелии от Матфея (25. 31-46). Если основное чаяние восстановления правды, попираемой при нынешнем состоянии мира, проявляется с удивительной силой в псалме 93-м —

« Боже отмщений, Господи,
Боже отмщений, яви Себя!
Восстань, Судия земли »...

— то острейшее чувство страха, которое и у благочестивого человека должно вызываться этим Судом, проявляется во всей Псалтири в бесчисленных выражениях; среди них то, которое стоит в псалме 129-м лишь одно из самых простых и самых прекрасных:

« Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, —
Господи! кто устоит? »

Абсолютные требования Божией правды и бесконечное милосердие Божиего прощения — эти два друг друга дополняющие ощущения, унаследованные от двух великих пророков VIII века, Амоса и Осии, составляют как бы две основы благочестия псалмов.

Нет более чистого образа идеального праведника, чем тот, который дан в псалме 1-м, как и образцово справедливый царь нигде не отражается так, как в псалме 100-м. Но наряду с этим идеалом — какое понимание бездн неправды, существующих в сердце человека! Семь псалмов, объединенных под названием « покаянных »⁶, дают на этот счет особо показательный подбор, который, однако, — далеко не исчерпывающий. Едва ли не самый совершенный в этом отношении — псалом « Помилуй меня » (50-й); но глубина и всеобщность греха обозначены самыми несмыслимыми пятнами в таком псалме, как 13-й:

« Они развратились, совершили гнусные дела;
нет делающего добро.
Господь с небес призрел на сынов человеческих,
чтобы видеть, есть ли разумеющий, ищущий Бога.
Все уклонились, сделались равно непотребными;
нет делающего добро,
нет ни одного »⁷.

В противовес этому — какая уверенность в Божией любви! — любви прощающей, притом так, что это не легкая снисходительность, а то начало, которым возрождается извращенное человеческое сердце. Навстречу этой любви благочестие псалмов идет с полным доверием и с таким порывом, что кажется, что в гесэде, открытом Осией, оно уже предчувствует ту полноту Агапэ, которую возвестит ап. Павел. Так например, в

псалме 102-м отеческое сердце Бога по отношению к человеку и Его милосердие, которое в дальнейшем дойдет до Воплощения, приоткрываются в таких выражениях, что дальше этого и Евангелие не пойдет:

« Щедр и милостив Господь,
долготерпелив и многомилостив.
Не до конца гневается
и не вовек негодует.
Не по беззакониям нашим сотворил нам
и не по грехам нашим воздал нам.
Ибо, как высоко небо над землею,
так велика милость Господа к боящимся Его.
Как далеко восток от запада,
так удалил Он от нас беззакония наши.
Как отец милует сынов,
так милует Господь боящихся Его »⁸.

А славословие 135-го псалма говорит о милосердной любви (гесэде) Ягве как о ключе ко всему творению и ко всей истории народа Божия.

В более общем порядке, вся Псалтирь отражает такое ощущение отношений между Богом и Его народом, между Богом и человеком, которое имеет своей предпосылкой ту мысль, что у Бога всё — милость, а у человека всё должно быть верой. Согласно много раз повторявшимся словам блаж. Августина, псалмы от начала и до конца представляют собою молитву тех « нищих » анавим, которым евангельские заповеди Блаженства обещают Царство небесное, т.е. тех, кто знает, что у человека нет ничего, чем бы он мог хвалиться перед Богом, но также нет ничего, что он не мог надеяться получить от милосердия Божия. Для новозаветного праведника, в ветхозаветных выражениях описанного ап. Павлом, — для праведника, о котором апостол говорит, что он живет верою, невозможно пожелать лучшей возможности высказаться в молитве, чем та, которая дается в псалмах.

Существует, однако, синтез и более высокий чем сочетание открытий Амоса и Осии о правде и о милосердии, притом уже не в основе религии народа Божия, а на вершине здания воздвигнутого пророками. Это — синтез между ощущением Божией святости, более всех других внушенным Исаией, и той религией сердца, которой Иеремия дал настолько окончательные формулировки, что Церкви осталось только принять их от него чтобы восславить само Сердце Иисуса Христа.

В нашем мышлении как и в нашей практике, первичное требование правды все время подвергается опасности вырождаться в простой гуманитарный морализм, в котором сам образ Бога ступшевывается. Но обетование милосердия, сама агапэ, которую нам открывает Евангелие, в еще большей степени подвержены риску снижения, когда мы их представляем себе

просто благоволением Бога, забывая всю мужественность, содержащуюся в наименовании «Отец», которое мы научены к Нему относить. Исаия, павший ниц при виде Того, Кто восседает между херувимами и принимает поклонение от шестикрылых серафимов, закрывающих лица перед Ним, представляет собою живое напоминание истины, теряющейся при каждой из этих двух ошибок. Он не позволяет нам забыть о том, что такое исполнение правды, которое перестает пониматься как повиновение личному требованию всеятого Бога, уже не содержит в себе ничего религиозного. И он заставляет нас помнить о том, что величие любви, к нам обращенной, целиком происходит от несравненного величия Того, Кто нас любит. Оба эти урока оставили яркий след в религии псалмов. Их молитва свойственно именно то, без чего всякая молитва обращается не туда, куда надо, и тем самым перестает быть молитвой: религиозность. Исаия, к тому же, не вводил ничего нового. Священническая традиция Израиля от начала сохранила это ощущение, это преклонение перед Всевышним, Чистейшим, Недосягаемым, Совершенно Иным. Свообразие Исаии заключается скорее в том, что он высказал нерушимое единство подлинной правды и самого вещественно выражаемого поклонения священному началу. Но и это единство всегда предчувствовалось наиболее высокими израильскими душами, пока он его не выразил. Та самая интуиция, которая с полной яркостью выявляется у Исаии, уже овеивает древнейшие молитвы Псалтири, хотя и верно, что в наиболее поздних она расцветает в таких выражениях, которые непосредственно напоминают великого иерусалимского пророка.

Псалом 28-й передает эту религиозную интуицию Бога Святости в поэме о Богоявлении, вполне подобном первоначальным проявлениям Ягве на Синае, — в сверкании молний и в сокрушительном урагане. Отзвуки этого символизма, с такой силой выражающего величие Бога Небесного, проходят и сквозь те псалмы, в которых Бог воспевается как Судия народов, — псалмы Царства Божия, о которых мы будем говорить немного дальше.

Однако, наряду с такими выражениями Божиего величия мы встречаем и указания на такую близость с Ним, что кажется, точно Иеремиа, выражая этот опыт, уже вводит нас в самую сердцевину Евангелия. Чтобы сказать нам о той близости, том внутреннем переживании, том бесконечно мирном но и бесконечно возвышающем общении, которые Бог желает нам дать, Христос, в притче о Добром Пастыре, всего лишь возвращается к образам, уже насыщенным тем содержанием, которое в них вкладывал, например, псалом 22-й:

«Господь — Пастырь мой;
Я ни в чем не буду нуждаться.
Он покоит меня на злачных пажитях
и водит меня к водам тихим»...⁹

Но большинство хвалебных Псалмов сочетают и сливают упоминания и о Божием величии, и об этом столь интимном, столь личном и близком присутствии, к которому Ягве желает приучить тех, кто Ему принадлежит. Космическая поэзия 103-го псалма созерцающего величие Божие в зеркале мирового творения, восхищает нас также исходящим от нее впечатлением неусыпно действующего Божиего Промысла. 146-й псалом говорит о том, что Бог исцеляет сокрушенных сердцем и врачует их раны, — и тут же упоминает и о том, что Бог исчисляет количество звезд и всех их называет именами их. Но более всего 138-й псалом дает, почти подавляющее, видение вездесущия Божия, все наполняющего, все поглощающего, и при этом завершается в изумительной уверенности, что все это бесконечное величие служит Богу только средством непосредственно и бдительно приходить на помощь тем, кто Его призывает:

«Испытай меня, Боже, и узнай сердце мое;
испытай меня и узнай помышления мои.
И зри, не на опасном ли я пути,
и направь меня на путь вечный» 10.

Перед этим откровением безграничного сердца Божия, кажется, что сердце человека — сердце каменное, превращения которого в сердце плотяное ожидал Иезекииль (11.19), — должно расплавиться. И чтобы выразить, что шепчет Дух, когда Он, внутри человека, открывает Того, к Кому человек обращается, можно ли найти слова более простые и более богатые смыслом, чем опять таки в псалмах:

«Всегда видел я пред собою Господа,
ибо Он одесную меня; не поколеблюсь.
Оттого возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой;
даже и плоть моя успокоится в уповании.
Ибо Ты не оставишь души моей в аде
и не дашь святому Твоему увидеть тленне.
Ты укажешь мне путь жизни:
полнота радостей пред лицом Твоим,
блаженство в деснице Твоей вовек» 11.

Святость Божия, открывшаяся Исаии в его видении в Храме, и несравненная близость Божией любви, познанная в мучительном опыте Иеремиа, имеют общий центр. И это — Присутствие, остающееся великой тайной Израиля, присутствие Бога у Его народа, того Самого Бога, Который не обитает ни в каком доме созданном рукой человеческой — так как даже небеса и небеса небес не могут Его вместить, — и Который тем не менее приходит обитать под шатром со Своим народом, в свою очередь остающимся вечно чуждым скитальцем на земных путях. Она, эта Шекина, окутанная облаком, сияющая славой, открывает себя на Хориве, нисходит в облач-

ном и огненном столпе, почивает на ковчеге Завета, потом наполняет Храм Соломона. В ней Бог, Всевышний Бог, становится присутствующим для Своего народа, становится даже как бы сердцем Израиля, тайным, но и излучающим сияние.

В эпоху плена и осквернения Храма, Иезекииль видит, как Шекина уходит из святилища, чтобы своим невидимым но постоянным присутствием сопровождать изгнанников и пленников на берегах чужой реки. В этом видении материализируется двойной опыт Иеремии: опыт таинственной Богооставленности и не менее таинственной реальности Его Присутствия, ставшего наконец внутренним для тех, кто страдает оттого, что Его больше нет с ними.

Этот данный Израилю основной опыт Присутствия Божия запечатлен в несравненных выражениях в псалме 131 говорящем о перенесении Ковчега в Сион. Тут — весь религиозный подъем Израиля, склоняющегося ниц перед Богом Небесным, пришедшим обитать под шатром у людей. Нет другого текста, который лучше этого давал бы понять, до какой степени верно, что тайна, по преимуществу внушающая трепет, в то же время и привлекает с неодолимою силой. Однако, храмовые псалмы, как 64-й или 83-й, выражают уже ожидание присутствия более совершенного, не внешнего, не временного, не прикровенного.

«Тебе, Боже, принадлежит хвала на Сионе!...
Как возжеленны жилища Твои, Господи сил!»...

Кажется, что стоящим тут пламенным словам народ Божий не мог придать их полного смысла раньше пришествия Христа, еще точнее — раньше того, как он пережил со Христом тот таинственный опыт, который содержится в самом Христом сказанных словах: «Лучше для вас, чтобы Я пошел». Только евхаристическое Присутствие, постоянное, уже целиком внутреннее, но вместе с тем только еще подготавливающее к тому Граду, в котором не будет больше надобности в Храме, потому что в нем Бог будет всё во всех, — только эта евхаристическая Шекина, скиния которой — собственное тело Христа, могла питать эту напряженность чаяния и насыщения.

После этого, религия мудрецов, человеческой премудрости, превзошедшей саму себя с Иовом и канувшей в безумии Премудрости Божией, сливается с высшими откровениями пророков, дающимися в образе Раба Ягве. Для мучительных родов нового творения, продолжающихся на кресте Иисуса Христа и в Его мистическом теле, которое остается «в агонии до конца мира», невозможно найти выражения более чистого, чем возглас Самого умирающего Христа, повторивший псалом 21-й: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты оставил Меня?». Вся человеческая мука, вплоть до последних глубин отчаяния, как в псалме 87-м, выразилась в Псалтири. Но при ярком

солнце веры, она же становится в ней прорастающим семенем воскресения:

«Объяли меня муки смертные
и потоки беззакония устрашили меня;
цепи ада облегли меня
и сети смерти опутали меня.
В тесноте моей я призвал Господа
и к Богу моему воззвал.
И Он услышал от чертога Своего голос мой,
и вопль мой дошел до слуха Его» 12.

В душе, таким образом отдающей себя в руки Божии, сознающей себя в них и пребывающей в них в мире и уповании, даже тогда, когда эти же руки извят ее, может, наконец, произойти расцвет той, столь своеобразной, израильской мистики, законченные формулировки которой дает впоследствии ап. Иоанн, но при этом только развивая утверждение одного из псалмов:

«У Тебя источник жизни,
во свете Твоём мы видим свет»... 13

Если мистика заключается в непосредственном единстве с Богом и в стремлении к Нему, то где же это стремление выражается с большей силой и чистотой, чем в тех псалмах, которые родились из тоски по Присутствию Ягве в Израиле? Псалмы 41-42 дали блаж. Августину возможность в одном из его наиболее совершенных комментариев к Псалмам выразить сущность всей иудео-христианской мистики, в которой он увидал реальность неизмеримо более прекрасную, чем неоплатоническая мечта.

«Как лань желает к потокам воды,
так желает душа моя к Тебе, Боже!»...

Но в этой мистике Псалмов и Евангелия нет ничего замкнутого, загнанного внутрь: у индивидуальной души жажда личной встречи с Богом раскрывается полностью и растворяется в ожидании Царства Божия. Здесь находит свое место великое пророческое ликование Псалмов посвященных царству Ягве (92-99), в которых громко звучит вся радость, уже содержащаяся в уповании апокалипсисов. Эти песнопения, составленные может быть для символического празднования возведения Ягве на престол на Новый год и сопровождающиеся двумя припевами: «Господь царствует» и «Воспойте Господу новую песнь», — сливаются в одном высшем видении явление Господа и возврат к жизни, обновление всего творения при Его пришествии. Об этом Царстве Христос, едва начав проповедовать, говорит, что ныне оно пришло в Его лице.

В этом последнем видении, где словно в световом фокусе

является Он Сам, образ Царя-Священника из псалма 109-го, Царя-Судии из псалма 71-го и Царя-Победителя из псалма 2-го сочетается как с образом Сына Человеческого из 8-го псалма, так и с образом страдальца — верного Раба Ягве, упраздняющего грех Своею безвинною смертью, из псалма 21-го.

Когда доходишь до этого, то кажется, что поверхность псалмов превращается в то огненно-хрустальное море, по которому движутся поющие сонмы Апокалипсиса, и что из их прозрачных и бездонных глубин восходит последнее, неизреченное откровение Славы Отца и Сына и Святого Духа, которым завершает их Церковь.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Ис. 43.19
- 2 Это еврейское слово означает уничтожение в порядке жертвоприношения.
- 3 Пс. 18.14-15
- 4 Пс. 118.105
- 5 Пс. 126.1
- 6 Пс. 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142
- 7 Пс. 13.1-3
- 8 Пс. 102.8-11
- 9 Пс. 22.1-2
- 10 Пс. 138.23-24
- 11 Пс. 15.8-11
- 12 Пс. 17.5-7
- 13 Пс. 35.10

Добавление I

ЕВРЕЙСКОЕ ПРЕДАНИЕ И ХРИСТИАНСТВО

Стремясь вполне конкретизировать понятия, только намеченные в Писаниях Ветхого Завета, или вставить новозаветные Писания обратно в присущую им среду, мы многократно обращались к еврейскому преданию, как апокалипсисов, так и раввинов, а также того мистического «гнозиса», который словно заполняет промежуток между теми и другими и вырисовывается на фоне столь многочисленных текстов ап. Павла. Тут не может быть и речи о том, чтобы дать хотя бы только общий обзор вопросов, ставящихся по поводу еврейского Предания. Но мы хотели бы по крайней мере отметить то значение, которое оно должно иметь в глазах христианского читателя всей Библии.

В прениях с протестантами, каждый раз, когда дело идет о Слове Божиим, католическая точка зрения определяется отказом отделять Священное Писание от живого Предания, которым оно было овеяно при своем возникновении и которое одно только позволяет еще и теперь понять его, ставя его обратно в свойственные ему атмосферу и освещение. Однако, особенно в наши дни, слишком часто думается, что католики не доводят до конца логику своей точки зрения, какой бы основательной та ни была. Действительно, она позволяет избегать в одно и то же время и гнетущей дух мертвой буквальности, и хаотичности личных толкований с их не поддающимися проверке фантазиями. Но есть опасность лишиться вытекающих из этого положительных результатов, если данная позиция, до такой степени твердая, принимается лишь наполовину. Отсюда — раздирающий нас конфликт между научным истолкованием, признающим только тексты и систематически игнорирующим постоянно живой народ Божий, к которому эти тексты обращались все время, и так называемым «духовным» или «аллегорическим» истолкованием, искусственно переосмысливающим тексты, потому что у него нет корней в том прошлом, из которого сами они исходят.

Не то, чтобы католическое толкование перестало пред-

ставлять себе Слово Божие как состоящее одновременно и нераздельно из Писания и Предания, — но на деле оно разрезает предание народа Божия, самое раннее, на уровне древнего христианства, а нередко и на гораздо более позднем уровне. Если угодно, нынешние католики более или менее придерживаются предания и, следовательно они — католики на деле как и в принципе, когда речь идет о Новом Завете. Но едва речь заходит о Ветхом Завете, как у них глухо проявляется протестантский подход.

Или они перестают считать, что для истолкования Ветхого Завета тоже необходимо на самом деле обращаться к Преданию, или они ограничиваются чисто искусственным согласованием этого предания, берущегося на очень поздней ступени развития и оторванного от своих древних основ, и текстов, которые ведь, однако, современны этим основам.

Из этого в конце концов получается протестантский подход даже и в истолковании Нового Завета, потому что, как этот последний не может быть понят в отрыве от Ветхого, так и новозаветное предание не может быть отделяемо от предания ветхозаветного.

Ошибка, скрыто присутствующая во всем этом, заключается в непонимании единства и непрерывности развития народа Божия с его основным законом жизни, идущих от Ветхого Завета к Новому. Разумеется, с христианской точки зрения существует разрыв между Израилем по плоти и Израилем по Духу: как и помазанник Божий, народ Божий, чтобы достичь Царствия, должен был умереть и воскреснуть. Однако, как смерть и воскресение Христа не препятствуют непрерывности и даже существенному тождеству «Христа по плоти» и «Христа по Духу», так это обстоит и для Израиля при Ветхом и при Новом Завете.

Если же это так, то источник познания Слова Божия, как бы погруженного в самую жизнь народа Божия, — источник, который есть Предание, начал течь вовсе не только после пришествия Христа, так же точно, как и тот другой источник, которым являются богодухновенные тексты, — раз эти последние сами вытекают из Предания, а при этом начали накапливаться задолго до Христа.

Следовательно, ни собственно христианское предание не может само быть уяснено, если не видеть его связей с древнееврейским преданием, ни, тем более, ветхозаветные библейские тексты или их смыкание с новозаветными текстами не могут стать понятными при таком игнорировании. Иначе говоря, то, что переживалось в религиозном сознании народа Божия, и до, и после Христа, должно быть авторитетным для христиан. Без сомнения, если даже и после пришествия Христа трудно различать между церковным преданием и преданием собственно божественным, то для предшествующего

времени эта трудность еще возрастает. Всё же бесспорным нам представляется то, что и до, и после, Откровение, Слово Божие обращено к народу Божию в его органической совокупности и довернется его хранению. Учение пророков, например, каким оно сохранено нам в писанной Библии, нельзя отделять от его восприятия и усвоения благочестивыми израильтянами того времени и последующих поколений, так же точно, как нельзя учение, содержащееся в посланиях ап. Павла, отрывать от живого опыта первоначальной Церкви.

Без сомнения, утверждение это ставит перед христианским богословом не мало проблем, для которых у него нет вполне готовых решений. Тем не менее, необходимо поддерживать прочность этой точки зрения и нельзя закрывать глаза на практические выводы из нее, которые могут быть значительными. Не с простой литературно-исторической точки зрения надо более всего учитывать иудейское предание для истолкования библейских документов и в особенности подготовки Нового Завета в Ветхом. Подчеркнем: это необходимо с точки зрения строго богословской. Во все времена, откровение обращалось к народу Божию как таковому; оно ему принадлежало в его совокупности; оно само, в своем качестве творческого Слова, придавало ему его облик; только в нем оно осталось живым словом, записанным не на каменных скрижалях, а на живых скрижалях человеческих сердец.

Это в особенности ясно из того, что в Ветхом Завете, даже еще более чем в Новом, писанное Слово, хотя и богодухновенное, не только далеко не всегда составляет источник Слова неписанного, но очень часто представляет собою просто кристаллизацию этого последнего. В своей наиболее обоснованной части, современные теории касательно библейских письменных памятников не позволяют нам понимать многие разделы Библии иначе, как окончательное отложение ягвистских, элогистских, второзаконнических или священнических преданий. Если это отложение и « богодухновенно » в нашем теперешнем, точном значении слова, то все же остается несомненным, что его, ранее существовавшее содержание уже было « словом Божиим ». В самом деле, если что заслуживало с самого начала этого наименования, то конечно это было то, что было доверено Израилю через Авраама, Моисея, Самуила или Илию, хотя это и приняло письменную форму лишь гораздо позже, и нередко лишь весьма косвенным образом.

Обратно, после того как библейский ветхозаветный канон уже закончен, было бы совершенно неоправданным считать, что отныне религиозное сознание израильского народа и его развитие ускользает от божественных влияний. Промысел Божий не мог ограничиться одной только книжной подготовкой пришествия Мессии. Нам достаточно одного только изречения Иисуса Христа, чтобы признавать последнего из про-

роков, св. Иоанна Крестителя, величайшим из вдохновенных Богом людей. А что сказать о Пресвятой Деве Марии, о Симеоне, об Анне и вообще о всех тех, кто « чаял утешения Израилева » ? И с другой стороны, — как могли бы мы считать их отдельными цветками, лишенными корней и, так сказать, родной почвы, духовными соками которой они могли бы питаться? Надо ли тогда, еще раз, представлять их себе своего рода предтечами протестантизма, обособляющимися в одиноком изучении Библии, оторванной от всех человеческих связей? Это до крайности противоречит исторической правде, а также и неизменному глубинному закону, постоянно управлявшему народом Божиим. Напротив, оттого именно, что они в самом полной мере жили современными им надеждами и устремлениями своего народа, Святой Дух коснулся их и дал им возможность сказать решающие слова: « Вот, раба Господня » ... « Вот Агнец Божий, вземлющий грехи мира ».

Когда мы усваиваем эти истины, может быть не совсем обычные в нашем теперешнем христианском мышлении, то можем ли мы не склониться вдруг с глубоким благоговением над драгоценными памятниками древнееврейского предания? Разве не показали новейшие новозаветные изыскания, что происхождение наших таинств, и прежде всего Евхаристии, станет нам понятным только тогда, когда мы продумаем еврейское богослужение? Идет ли речь о чтении священных текстов или о молитвах, составивших нашу литургию оглашенных, — нам приходится обращаться к собственно синагогальному богослужению. Что же касается Евхаристии в узком значении этого слова, то понять её полностью, согласно собственным взглядам Учителя, нам её заповедовавшего, мы можем только в рамках тех застольных молитв, которые читались Самим Христом и Его учениками.

Переходя далее к самому Его благовествованию, — как примем мы учение Нагорной проповеди и притчей, если мы не приобщились сначала к эсхатологическому ожиданию апокалипсисов? В древности, в некоторых местах, **Книга Еноха**, **Вознесение Исаии**, **IV-ая Ездры** — чтобы не называть других — включались в число богодухновенных Писаний, так же точно, как это делалось с некоторыми Отцами апостольского века. Если Церковь, в конечном итоге, не превратила это мнение в канон, то не остаются ли они для нас все же бесценными свидетелями зари Евангелия с одной стороны, его не омрачаемого сумерками вечера — с другой?

Или мы думаем достичь большего понимания богословия и мистики ап. Павла и ап. Иоанна, не уделяя при этом внимания чистейшим « хаггадическим » умозрениям? Ученые все больше и больше отказываются от предпринимавшихся раньше тщетных усилий объяснить Воплощение эллинистическим Логосом и Искупление — языческими мистериями. Между

тем, эти понятия имеют свою преисторию в современном им еврейском сознании. Да и где же искать непосредственных предпосылок идеи воплощения, как не в столь необычайно богатом и сложном целом раввинистических идей, сложившемся вокруг « Шекины », пространственно определенного присутствия Бога небесного у Его народа, присутствия потаенного и тем не менее славного? А искупление — чем могут быть, в умах апостолов, его основы, как не теми умозрительными построениями раввинов об искупительной силе страдания, которые Послание к Евреям просто приурочило к христианству, и, даже еще в большей степени, теми, которые касаются грехопадения и Избранника, призванного загладить его?

К тому же, Воплощение и Искупление в первоначальном христианстве не только не являются отвлеченными понятиями, но они вообще неотделимы от определенной мистики: мы бы сказали — мистики восхождения человечества, восхищаемого выше себя самого Словом Божиим, которое, нисходя к нему, возвращает его к Богу. Но что такое эта мистика, как не то самое, что уже намечалось авторами апокалипсисов? Восхищаемые на небе, как ап. Иоанн в свою бытность на Патмосе, они первыми увидели там престол Божий, « Меркабу », описанную Иезекиилем и уже гораздо раньше унесшую Илию в своей огненной колеснице. Отсюда и проявленный в Послании к Евреям интерес к этим друзьям Божиим, из которых самый знаменитый — Енох, беседовавший с Богом и потом уже не найденный на земле...

Можно ли не видеть, наконец, до какой степени Дева Мария и Ее совершенно особая жизнь, до рождения Христа и ради Него, остаются для нас загадочными, если их не поставить снова на их настоящее место — в центре тех таинственных эсхатологически-аскетических течений, которые мы может быть станем несколько лучше знать и понимать благодаря новейшим открытиям, относящимся к палестинскому иудаизму? Слишком поспешно мы смешали в одно, под уничижительной кличкой « еврейского гносиса », все эти, часто смутные, но всегда глубоко нас волнующие устремления дохристианского иудаизма к новому « зону », к тому Царству, в котором больше не женятся и не выходят замуж, где живут как ангелы, потому что Бог там, как во вновь обретенном раю. Но подумали ли мы о том, что именно из этих устремлений исходит чистейшее ожидание Девы Марии, как и завершительное пророчество Иоанна Крестителя?

Несомненно, теперь католические ученые первые напоминают нам об этих фактах, и о том, что ап. Павел весь насыщен раввинизмом и « иудейским гносисом », что еван. Лука дышит атмосферой тех иудейских кругов, из которых позже выделяется христианский эвионизм (в то время просто объединяющий тех « нищих », которым возвещалось первое « евангелие »

Спасителя), что ап. Иоанн, при всех его отличиях, остается близко родственным другим апокалиптикам, и т.д. Но слушая их, можно подумать, что для первоначального христианства все это — только мертвый груз или отсыхающая кожа... Между тем, с одной стороны, чем более глубоким становится анализ текстов, тем больше выясняется невозможность различать между этим, якобы, « мертвым грузом » и самой сердцевинной основных христианских учений. Какова бы ни была преобразующая сила христианского откровения, — не только свои формулировки, образы, свое обрамление, но и самую суть своих понятий оно черпает из еврейского предания. С другой стороны, христианство смыкается с Ветхим Заветом только в свете раввинистических толкований, — чтобы в этом убедиться, достаточно сопоставить их с толкованиями ап. Павла или ап. Матфея. Отрицать значение этого промежуточного звена, значит поставить под вопрос прочность всей цепи. Если апостолы ошибались относительно ценности их основного понимания Ветхого Завета, то пришлось бы признать, что связь этого последнего с Новым Заветом представляет собою незаслуживающую внимания фантазию...

Из этого вытекает непосредственно, что для католического богословия задача первостепенной важности — определить с гораздо большей точностью и, мы сказали бы, с гораздо большим сочувствием, чем это делалось до сих пор, ту « туманность » наиболее позднего еврейского предания, в которой родились христианский мир и Сам Христос.

Но есть и нечто большее. Как установить момент, когда эта « туманность » охладилась, вследствие перехода ее основного силового источника в возникшее новообразование? Скажут ли нам, что это уже совершилось при смерти и воскресении Христа? Но тогда трудно понять, каким образом сами апостолы, еще долгое время после Пятидесятницы, продолжали посещать Храм и придерживаться синагогальных молитв и многих обрядов. Без сомнения, ап. Павел — каким бы ни был он иудеем — подчеркивает, что, после познания Христа, из более раннего иудейства ничто не может сохраниться, если не умрет и не воскреснет как Сам Мессия. Однако, к какому времени отнести, для иудейства в целом, момент этого познания, будь то в порядке принятия, или отвержения? Всякий, кто сколько-нибудь знаком с традиционным еврейским миром, не может сомневаться в том, что для множества входящих в него искренних душ подлинное израильское ожидание все еще продолжается и будет продолжаться до тех пор, пока Мессия не будет им представлен теми, кто признает Его таким образом, чтобы и они могли Его признать. А раз так, то не продолжает ли жить в них хоть искра древней традиции народа Божия? Кто может это отрицать, кто может сомневаться в этом, хоть немного ознакомившись с некоторыми документами сред-

невековой или новой еврейской мистики, изученными Абельсоном, Шолемом или Бубером?

При этих условиях, нынешнее синагогальное предание продолжает не только материально жить рядом с нами. В нем, в его уставности мы находим те именно литургические формы, в которых ап. Павел так долго, с молитвой, читал Писания, Мария зажигала субботний светильник, а Христос благословлял чашу и передавал ее ученикам, и поэтому в той жизни, которая в нем продолжается, мы находим также нечто от того, чем жили первые свидетели воплощенного Слова, и даже Само это Слово. Какая иная мысль может и должна больше этой вызывать в нас горестную симпатию к нашим, разьединенным братьям из древнего Израиля Божия, которым Обетования принадлежат попрежнему? Еще и сегодня, у них сохранились некоторые световые линии, в которых мы сами нуждаемся в высшей степени для понимания света небесной Славы, принятого нами от Слова Истины.

Добавление II

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ И ТЕНДЕНЦИИ ЕВРЕЙСКОГО ПРЕДАНИЯ

В этой книге, предназначенной не для специалистов, может быть полезным привести относительно еврейского предания, на которое мы многократно ссылались, некоторые основные сведения, редко встречающиеся в трудах, доступных широкой читательской массе.

Прежде всего, следует дать краткий обзор тех письменных памятников, в которых это предание изложено.

Тут на первом месте надо указать на **Таргумы** (Онкелоса, Иерусалимский, Ионафана бен-Узиеля и др.). Это переводы на арамейский язык, более или менее перифразированные, тех мест Ветхого Завета, которые по-еврейски читались в синагогах при богослужении, причем уже со времени Вавилонского пленения их приходилось переводить и объяснять для верующих. Эти пересказы предполагают целое богословское учение, что видно уже из тех обсуждений, краткий итог которых мы привели в конце нашей первой главы.

К тому же приблизительно времени, что составление Таргумов (немного раньше христианской эры или при самом ее начале), относятся апокалиптические книги, как **Книга Еноха**, **IV-ая Ездры**, **Вознесение Исаии** и др. По литературной аналогии с ними можно сблизить некоторые письменные памятники

ки более или менее различных направлений, как Псалмы Соломона, Садокийское писание, Книга Юбилеев, Завещания Двенадцати Патриархов и др. Все эти произведения, повидимому, палестинского происхождения и были первоначально написаны на семитическом языке (чаще всего еврейском). Но становится все более и более ясным, что для серьезного изучения живой еврейской религиозной мысли той эпохи нельзя также оставлять в стороне или недооценивать произведения на греческом языке, в это же время возникшие в Александрии, среди которых на первом месте следует поставить экзегетический труд Филона.

Все же сводом собственно раввинистических преданий, окончательно сложившимся за первые пять веков нашей эры, является Талмуд, составленный по-еврейски и имеющийся в двух сборниках, Иерусалимском и Вавилонском. Оба, впрочем, совпадают в основном и одинаково делятся на три раздела: 1) **Мишна**, представляющая собою основоположную часть, 2) **Гемара**, комментирующая Мишну, 3) дополнительные элементы, из которых в первую очередь следует назвать **Тозефту**, параллельную Мишне, которую она разъясняет эпизодическими рассказами.

Весь Талмуд представляется как толкование Писаний. Значительная часть его изложена в форме комментариев на определенные тексты, — это то, что по-еврейски называется **Мидраш**. Но существует и целая литература типа Мидраш, далеко выходящая за пределы Талмуда. Еврейская традиция различает **Мидрашим** двух родов: те которые относятся к разряду **халака**, т.е. юридических и моральных комментариев в прямом смысле слова, и те, гораздо более свободные, которые носят характер **хаггады**, т.е. пояснений в порядке духовных бесед и ярких примеров, часто колеблющихся между благочестивым воображением, мифологией и метафизикой.

С **хаггадой** можно сблизить как Древние апокалипсисы, так и гностическую или мистическую еврейскую литературу, пользовавшуюся таким успехом в талмудическую эпоху и в Средние века. Ее два главнейших произведения, в период современный Отцам христианской Церкви, — **Сефер Йетцира** (книга Творения), и в средневековую эпоху — **Зохар**, высший образец так называемой каббалистической литературы, хотя он и не исчерпывает всех ее сторон.

Необходимо отметить, наконец, уже в совсем недавнее время, не далее как в XVIII веке, в Польше, духовное движение **хасидов** — своего рода еврейский пиетизм, вполне подлинным преемником которого несомненно является наш современник философ Мартин Бубер.

Среди всего этого изобилия и разнообразия письменных памятников, оказалось возможным различить три главных направления, которые все восходят бесспорно к до-христиан-

ским временам: законническое направление фарисеев, памятником которого во многих отношениях является Талмуд, — мистическое и пиетистское направление апокалипсисов, — гностическое направление Каббалы. Но чем дальше мы восходим к истокам еврейского предания, чем больше обогащается наше знание древних памятников письменности, тем более ошибочным представляется разделение и в особенности противопоставление этих тенденций. Они соответствуют различным, но в равной степени основным сторонам израильской духовности, какою народ Божий переживал ее по крайней мере со времени Вавилонского пленения.

Добавление III

ПЕРВАЯ ЕВХАРИСТИЯ НА ПОСЛЕДНЕЙ ВЕЧЕРЕ

То, что мы говорили сейчас об общем значении еврейского Предания для всякого христианского понимания Слова Божия, находит ближайшее и очень показательное применение в проблеме таинств. До тех пор, пока толкованием относящихся к их возникновению новозаветных текстов занимались без учета этой необходимой связи, проблемы оставались неразрешимыми. Например, как мы уже говорили относительно ап. Павла, для объяснения его учения и об Евхаристии, и о жертвоприношении Христа считали нужным ссылаться на языческие влияния. Вся тщетность этого безнадежного предприятия обнаружилась, как только догадались, наконец, сблизить новозаветную Евхаристию с еврейскими трапезами. Здесь мы ограничимся этим центральным вопросом, оставив в стороне проблемы крещения и других таинств, на которые современные исследования проливают свет в точно том же направлении¹.

*
**

«Господь Иисус, в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал»... Сколько исследователей Нового Завета и христианского богослужения, перечитывая эти священные слова и склоняясь над соответствующими библейскими формулами, мечтали о том, чтобы узнать, в каких именно выражениях Христос «возблагодарил», совершая первую христианскую «Евхаристию»! Но ни об этом, ни о последней Вечере в целом, ни евангелисты, ни святой Павел не сочли нужным приводить подробности, ко-

торые могли бы удовлетворить нашей благочестивой любознательности. Из этой сдержанности, почти можно сказать — молчаливости, крайние протестанты в XVI веке и немало « передовых » католиков в XX-м делали или делают тот вывод, что ничего особенного и не было ни сказано, ни сделано на последней Вечере за исключением того небольшого, что указано Апостолом или Евангелистами. В частности, те и другие думают, или думали, что ничем обрядовым или священным Тайная Вечеря не должна была отличаться от обыкновенной трапезы. Отсюда — хорошо известный вывод, против которого в столь справедливом негодовании восстала энциклика « Mediator Dei »: что идеальной Евхаристией, наиболее соответствующей своему первоначальному образцу, была бы та, которая по видимости не отличалась бы ничем от самой обыкновенной дружеской или семейной трапезы.

В действительности, как это часто бывает, эта предполагаемая первобытность — всего только романтическая фантазия. Наш теперешний светский обед менее всего похож на первую Евхаристию и последнюю Вечерю, когда Учитель, в последний раз вкушая вечернюю трапезу с учениками, ввел в это начальный элемент всех наших литургий. Действительно, современные исследования позволяют нам дать весьма точный ответ на вопрос, поставленный нами вначале. Можно сказать, что не только слова произносившиеся Господом, но и совокупность действий, говоря точно — **обрядов**, совершавшихся в ту ночь Им Самим и присутствующими, теперь нам вполне известны почти во всех подробностях. Этим знанием разрешается ряд проблем, казавшихся прежде неразрешимыми, как исторического характера, так и по истолкованию. Как мы увидим, им проливается яркий свет на происхождение христианского богослужения (не только евхаристической литургии в собственном смысле). Но этим же знанием совершенно разрушается мечта о будто бы без-обрядовом первоначальном христианстве. Оно не оставляет ничего от иллюзии, укоренившейся у многих наших современников, все еще думающих, что приблизиться ко Христу и к Его прямым ученикам можно, удаляясь от нашей теперешней литургии и превращая её просто в братскую совместную трапезу.

Правду сказать, тут царит недоразумение, на которое мы уже указали мимоходом в одной работе, посвященной историческим основам литургического развития². В известном смысле, Тайная Вечеря несомненно была « братской совместной трапезой ». Но то, что мы понимаем под этими словами, несоизмеримо с тем, что это означало для Христа и Его учеников. Понимаю, что мне возразят, что я тут останавливаюсь на внешности, имеющей второстепенное значение и связанной с местом и временем. Мне скажут, что важен « дух », который может оставаться тем же, когда оболочка, связанная с культурой данного времени, меняется. Но именно « дух » — как го-

ворится — и составляет главное различие между « совместной братской трапезой » в XX веке и тем, что это могло быть в еврейской среде, как та, которую составляло общество учеников Христовых. Для нас, такое объединение за столом характеризуется так называемым « отсутствием формализма », т.е. того именно, от чего хотят уйти, отвергая теперешние литургические обряды. Но то, что отличало совместную трапезу учеников, это был ее глубоко (а не только поверхностно) обрядовый характер, который был ей присущ в силу ее высокого священного значения.

Надо, в самом деле, подчеркнуть: истолкователи упирались в тупики до тех пор, пока они задавались вопросом, каким образом Христос, устанавливая Евхаристию, мог придать священный характер трапезе, прежде не имевшей его. Результат такого подхода мы видим в « Messe und Herrenmahl » Лицманна. Этот труд целое поколение господствовал в вопросах происхождения Евхаристии. Но теперь все его выводы представляются оставшимися позади, — какова бы ни была ценность, сохраняющаяся за многими из содержащихся в нем разборов. По Лицманну, расхождение очевидно между двумя типами Евхаристии. Один из них действительно проистекает из того, чем должны были быть совместные трапезы Христа с учениками, и в частности последняя из них. Но они не имели никакого отношения к Кресту. Это были просто дружеские собрания, просветленные присутствием (или воспоминанием о присутствии) Учителя среди учеников. Над вторым типом, по Лицманну, действительно царил Крест с его искупительным значением. В силу этого, ему от начала был присущ ярко выраженный обрядовый характер. Но основоположником его был не Христос, а ап. Павел, притом, вероятно, под влиянием мистериальных религий эллинистического язычества... Все это построение, равносильное устранению религиозного содержания Евхаристии или отрицанию у нее всякой подлинной связи с Самим Христом, теперь рухнуло. И рухнуло оно оттого, что в трапезах Христа с учениками, в частности в последней из них — но не только в ней, — заметили тот священный характер, который по заранее принятому суждению Лицманна должен был быть им чужд.

Действительно, община Христа и Его учеников представляла собою, повимому, типичный пример тех **хабурот** — объединений в одно и то же время благочестивых и дружеских, — о значении которых в еврейской жизни, в эпоху, приблизительно совпадающую со временем возникновения христианства, мы знаем из раввинической литературы. Но мы знаем также, что главным собранием у них являлась ритуальная трапеза, обычно еженедельная, но происходившая кроме того и в кануны праздников. Подробнейшее описание такой трапезы осталось нам в трактате **Беракот**. Скажем, что в некоторых ее чертах можно заметить следы изменений, внесенных

после разрушения Иерусалима. Но специалисты согласны в том, что эти поправки имеют весьма второстепенное значение. По их мнению, слова и обряды, почти священнодействия, в основном современны Христу, а в некоторых своих частях и значительно древнее Его.

Отметим, что эта обрядность не ограничивалась одними хабурут в прямом смысле этого слова. Уже раньше их появления³ это была обрядность праздничных обедов, тщательно соблюдавшаяся в каждой подлинно благочестивой еврейской семье.

При сопоставлении этого ритуала с повествованиями наших евангелистов, а также с наиболее древними дошедшими до нас литургиями, нельзя не поразиться тем, как совершенная связность устанавливается в изложениях, казавшихся раньше беспорядочными, и как сразу разъясняются многие подробности, происхождение или смысл которых казались темными.

Это мы и хотим показать тут нашим читателям, используя при этом в частности следующие труды: W. O. E. Cesterley «The Jewish Background of the Christian Liturgy» (Лондон, 1925); J. Elbogen «Der Jüdische Gottesdienst» (Франкфурт, 1934); A. Baumstark «Liturgie comparée» (Chevetogne, 1939); в особенности же замечательный труд англиканского исследователя литургии Dom Gregory Dix «The Shape of the Liturgy» (Лондон, 1945), первые главы которого, посвященные затронутым здесь вопросам, должны считаться особенно обоснованными и вместе с тем блестяще изложенными. Для желающих ознакомиться непосредственно с трактатом **Беракот**, из которого происходит большинство приводимых ниже еврейских текстов, укажем, что отличный его перевод на английский язык был издан в 1921 г. «Обществом по распространению христианских знаний» (Society for promoting Christian Knowledge)⁴.

*
**

Общинная трапеза, типа той, которую Господь наш, очевидно, совершил вечером в Страстной Четверг, начиналась, подобно теперешним званым обедам в северной Европе, с закусок, которые присутствующие ели каждый отдельно или маленькими группами по два-три человека прежде, чем располагаться за столом. Как нам говорят, это было даже еще не началом самой трапезы, а как бы только введением к ней. Все же каждый уже произносил благословение над любым кушаньем, которое он брал. Но это благословение оставалось еще индивидуальным (хотя и не в том смысле, чтобы каждый мог ее формулировать как угодно, — отнюдь нет). Так же дело обстоит и с чашами вина, которые с этого же момента передавались из рук в руки. При этом, как и в течение всей трапезы (за одним единственным, но важнейшим исключе-

нием, о котором речь будет дальше), каждый благословлял чашу сам для себя прежде чем пить из нее. Это говорилось так: «Благословен Ты, Господи, Боже наш, Царь вечный, создавший виноградный плод»⁵. Очевидно, это и была та чаша, которая по рассказу евангелиста Луки передавалась из рук в руки **раньше хлеба** и причинила истолкователям столько затруднений⁶. Слова, которыми Христос её проводил, представляют собою явную ссылку на только что приведенную нами формулу благословения: «Примите ее и разделите между собою, ибо говорю вам, что не буду пить от плода виноградного, пока не придет Царствие Божие»⁷.

По окончании этой вступительной части, присутствующие мыли руки (обычно в воде с примесью ароматов), при чем и это сопровождалось определенной молитвой; затем переходили к столу. С этого момента, начиналась трапеза в собственном смысле и никого пришедшего после этого уже нельзя было до нее допускать. Начало общей трапезы отмечалось торжественным обрядом, который совершался председательствующим. Перед ним клали хлеб. Он брал его в руки и, в форме благодарения, произносил над ним следующее благословение: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вечный, дающий земле производить хлеб». Несомненно, Господь тогда и добавил: «Примите, ядите, сие есть тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание»⁸.

На этом месте отец Григорий Дикс, которому мы следовали в предыдущем изложении, делает одно, исторически в высшей степени важное, замечание⁹. Как известно, не-католическая библейская критика утверждала не раз, что Господь не мог в этих выражениях («Сие творите»...) установить Евхаристию в качестве такого священнодействия, которое должно беспрестанно повторяться после Него. Как на причину этой невозможности указывали на убеждение первоначальной христианской общины в непосредственном предстоявшем пришествии Царствия Божия: если даже Сам Христос не разделял этого убеждения, то по меньшей мере для учеников, в тот момент, было бы непонятным установление такого священнодействия, которое должно было повторяться после Его смерти.

По замечанию о. Григория Дикс, как бы ни обстояло дело с этим верованием, приписываемым Христу и Его ученикам, все рассуждение — не к месту. Слова «Сие творите в Мое воспоминание» не предписывают никакого в прямом смысле нового обряда: Христос не изобретает, а только применяет уже существующее священнодействие. Эти его слова предполагают обряд, который уже существует и должен продолжаться в дальнейшем, независимо от того, мало или много времени остается еще до Парусии. Но в этот неизменяемый обряд Христос вкладывает новый и окончательный смысл. Отныне, каждый раз когда ученики будут его совершать (а они, независимо от всякого нового установления, в силу уже одних только

еврейских уставов, обязаны его совершать каждый раз, когда они собираются вместе), они будут это делать в воспоминание о Христе.

Иначе говоря, в тексте ап. Павла об установлении Евхаристии ударение надо делать на словах « в Мое воспоминание », которые тут составляют собственно христианское нововведение. Что же касается слов « Сие творите », то у критики не только нет оснований их заподозривать, но они представляют уже до Христа существовавший традиционный элемент, который, следовательно, разумеется сам собой и никаких вопросов не возбуждает.

Трапеза продолжается, при чем Христос ритуально благословляет каждое приносимое блюдо, точно так, как в христианской древности епископ, после освящения евхаристического хлеба, благословлял все другие приносившиеся яства, в частности елей и плоды. Несколько чаш тем временем передаются из рук в руки. И как в начале, каждый благословляет их в свою очередь. Но перед последней чашей прибавляются некоторые обряды.

Прежде всего, так как уже стемнело, Христу приносят зажженный светильник и с ним ладан, который должен очистить воздух в помещении и тем подготовить завершающее трапезу важнейшее священнодействие. Торжественное благословение светильника составляло один из основных обрядов вечера, особенно в канун субботы или праздника¹⁰. И до наших дней, во всех благочестивых еврейских семьях, зажигать « субботние свечки » осталось привилегией матери. Можно думать, что в тот вечер, как и во многие другие вечера, это вновь совершила Мария. Затем Христос сказал : « Благословен Ты Господи Боже наш, Царь вечный, Ты, создавший огненные свечки ! » — формула, которая и поныне применяется в Хабдалле вечера под субботу.

Уже после этого обряда вышел Иуда (надо думать, назначенный Христом раздать последнее блюдо), — раз автора четвертого Евангелия поразил контраст с темнотой наружи¹¹. Ладан (еще и теперь приносящийся в этот момент в правоверных еврейских домах, но не зажигающийся, тогда как мы знаем, что в древности его зажигали) благословлялся обычно сразу после светильника : « Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вечный, Ты, создавший благовония ! »¹²

Затем, перед великим « Благодарением », которым должна была заканчиваться трапеза, происходило вторичное омовение рук. Совершал его не всегда какой-либо слуга, а часто самый молодой из участников. Если самым молодым был ап. Иоанн — что вероятно, — то он должно быть приготовился к этому обряду, когда Христос взял у него из рук кувшин, умывальницу и полотенце. Отсюда понятно, что из всех евангелистов именно он, любимый ученик, отметил этот факт. Теперь Христос проводит последнюю черту подо всеми спорами о первен-

стве, разделявшими Его учеников. Он это еще более подчеркивает тем, что умывает присутствующим не руки, а ноги. Согласно предписаниям ритуала на тот случай, когда имеется более пяти участников, он кончает старшим, то есть Петром. Отсюда объяснение, которое Христос дает только что введенному им отклонению от обычая, — объяснение, возникающее в ответ на протесты Петра¹³.

Христос возвращается на Свое место за столом. Тогда, уже после окончания вечера, как прямо говорит ап. Павел¹⁴, Он берет в руки принесенную тем временем последнюю чашу и снова во всеулышание воздает благодарение. Действительно, последняя чаша, в отличие от предыдущих, благословляется не каждым в отдельности, а одним только председательствующим. И с этим благословением, заключавшим всю трапезу, был связан многозначущий обряд, который Мишна описывает подробно так :

Сначала к вину примешивали воды¹⁵. Этот обычай был установлен настолько твердо, что Равви Елиезер бен Гиркан, около 90 года нашей эры, утверждал, что без этого вообще нельзя произносить « благодарение ».

После этого председательствующий говорил :

« Принесем благодарение », и добавлял : « Господу Богу нашему », если собрание было многочисленным¹⁶.

Ему отвечали : « Да будет благословенно имя Господне, ныне и вовек ».

« С вашим согласием (тут все склонялись) мы благословим Того, Кто дал нам участвовать в Его благах ».

« Да будет благословен Тот, Кто дал нам участвовать в Его благах » — отвечали присутствующие и добавляли : « Его благостью мы живем ».

Тогда председательствующий произносил, или, вернее, пел великое Благодарение по следующему тексту :

« Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вечный, Ты, питающий весь мир Твоею благостью, Твоею благодатью, Твоим милосердием и благоутробием Твоим. Ты даруешь всякой плоти ее пищу, ибо Твое милосердие пребывает вовек. Твоею великою благостью, нам никогда не было недостатка в пище ; да не будет у нас никогда недостатка в ней, ради любви к великому Имени Твоему, ибо Ты хранишь и поддерживаешь все живущее, творишь добро всем и посылаешь пищу всему, что Ты создал. Благословен Ты, Господи, дающий всем их пищу !

« Благодарим Тебя, Господи, за то, что Ты дал отцам нашим в наследие землю обширную, добрую и возделанную, и за то, что Ты вывел нас, Господи, Боже наш, из земли Египетской, из дома рабства, а равно и за завет Твоей, который Ты запечатлел в нашей плоти, за закон Твой, которому Ты научил нас, уставы Твои, которые Ты дал нам познать, жизнь, благодать и милосердие, которые Ты излил на нас, и за пищу, которою Ты питаешь нас и поддерживаешь нас непрерывно, во всякий день, во всякое время и во всякий час. За все это, Господи Боже наш, возносим Тебе благодарение и благословляем Тебя. Да будет благословенно Имя Твое устами всех живущих, постоянно и навеки, как написано : будешь есть и насытишься и благословишь Господа

Бога твоего за добрую землю, которую Он дал тебе. Благословен, Ты Господи, за пищу и за страну.

« Умилюсердись, Господи, Боже наш, над Израилем, народом Твоим, над Иерусалимом, градом Твоим, над Сионом, жилищем славы Твоей, над царством Дома Давида, помазанника Твоего, и над великим и святым домом, который Ты назвал именем Твоим. О Боже, Отец наш, питай нас, храни нас, укрепляй нас, поддерживай нас, восстанови нас и скоро исполни нам, Господи Боже наш, помощь во всех наших несчастях. Молим Тебя, Господи Боже наш, чтобы нам не нуждаться в дарах человеческих и в их подаяниях, но лишь в Твоей источающей помощи руке, которая полна, открыта, свята и щедра, да не постыдимся и не посрамятся вовек »...17

Именно этот последний абзац по мнению критиков подвергся по меньшей мере переделке после разрушения Храма. Но они единогласно считают, что первые два абзаца уже с начала 1-го века, а по всей вероятности уже и гораздо раньше, существовали в основном, а может быть и буквально, в том виде, в каком мы их находим в трактате **Беракот**. После этого понятно, как легко было Христу сразу с конца второго абзаца перейти от первого Завета к « новому Завету в крови Моей » и затем, передав дальше круговую « чашу благословения », как называет ее ап. Павел¹⁸ согласно общепринятому еврейскому ритуалу, объявить, что отныне она есть « приобщение Его Крови ».

Наконец, представляется вероятным, что если третий и последний абзац лишь позже сложился в той форме, которую мы знаем из **Мишны**, то оставалось уже раньше место для заступительной молитвы, более или менее стереотипной формы. Не тут ли могла быть введена Первосвященническая молитва Иисуса Христа, которую нам сохранила 17-ая глава Евангелия от Иоанна ?

*
**

До сих пор мы еще не сказали ни слова по вопросу, все более составляющему предмет споров между экзегетами : была ли или не была последняя Вечеря Христа с учениками пасхальной трапезой ? Действительно, у ап. Иоанна сказано прямо, что Христос был умерщвлен в тот день, когда вечером предстояло « есть пасху »¹⁹. В этом случае, нельзя понять, как Он мог уже накануне есть ее с учениками. А на первый взгляд кажется, что именно это предполагают Синоптики, — раз они поясняют сначала, что Христос велел приготовить пасху, а затем говорят нам о последней Вечере. Но надо отметить, что у них ничего не утверждается о пасхальном характере самой этой трапезы. У евангелиста Луки²⁰ приведены слова : « Очень желал Я есть с вами эту пасху, прежде Моего страдания, ибо говорю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием » ; но эта фраза, стоящая до Тайной Вечери, может быть понята по-разному. Она может

означать, что предстоящая трапеза — не пасхальная, может так же точно означать и обратное. В другом месте, повествуя о Страстях, Синоптики упоминают Симона киринеянина, возвращавшегося с поля²¹, — а это предполагает, как у ап. Иоанна, что Христос был распят в тот день, когда вечером ели пасху, а не на следующий день, когда никто не работал.

Нет сомнения, что эти соображения весьма веские. Но если и придерживаться, несмотря ни на что, традиционного мнения, что Христос ел пасху с учениками перед Своею смертью, то и тогда не приходится вносить никаких изменений во все изложенное нами до сих пор. Действительно, пасхальная трапеза была по преимуществу одной из тех, на которых применялся только что описанный нами обряд. Он только ввел в него некоторые замечательные добавления.

Первое из них это — **Киддуш**, т.е. благословение председательствующим дополнительной чашы в честь праздника, происходившее до благословения хлеба, с которого всегда начиналась трапеза в точном смысле слова²². В этом случае, это могла быть та первая чаша, о которой говорит еванг. Лука. Затем происходила трапеза. В этот день она состояла из горьких трав, опресноков, подливки к ним, потом агнца. После сопровождавших все это различных чаш (или одной единственной чашы) председательствующий объяснял праздник. Здесь и могло быть естественное место для первой части прощальной беседы Христа после вечери, приведенной у ап. Иоанна. За этим следовала песнь первой части Галлеля : псалмы 111 и 112 согласно Шаммаи, а также 113, 1-8 согласно Гиллелю. Потом происходило « благодарение » (« евхаристия ») « чаши благословения ». В заключение пели окончание Галлеля (до 116-го псалма) — это и было бы та « хвалебная песнь », о которой говорится в Евангелиях — и все заканчивалось еще одной дополнительной чашей²³.

Итак, если продолжать считать пасхальной трапезой ту Вечерю, на которой была установлена Евхаристия, то к молитвам, несомненно произнесенным в тот вечер Христом, следует еще добавить прекрасный пасхальный **Киддуш**. В этом случае, собрание должно было открыться этой молитвой :

« Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вечный, Ты, избравший нас из всех народов чтобы освятить нас Твоими заповедями. В Твоей любви к нам, Господи, Ты дал нам праздники для радости, торжества для веселия, Праздник Опресноков, время нашего освобождения, в память исхода из Египта. Ибо нас, Господи, Ты избрал из всех народов ; Ты Израиля облек в святость, с любовью призвав его к радостям Твоих священных праздников. Благословен Ты, Господи, освящающий Израиля и праздники ! »

*
**

Следуя попрежнему за о. Григорием Дикс, можно еще указать интересную проверку только что сделанного нами со-

поставления повествований об установлении Евхаристии с ритуалом священных еврейских трапез. Такая проверка заключается в сопоставлении всей восстановленной нами картины с христианскими литургиями древности. Тут сразу же поражает тот факт, что древняя евхаристическая литургия свела воедино все те элементы еврейской трапезы, которым Христос придал новый смысл, тогда как неизменные элементы продолжали существовать на более низком уровне в агапэ, прежде чем ступившись и исчезнуть²⁴.

Но для нас более непосредственный интерес представляют те выводы, которые из этого изложения можно извлечь для лучшего понимания нашей теперешней Евхаристии и ее обрядов.

Первое, что мы уже подчеркнули, но на чем необходимо настаивать, это — от начала священный характер Евхаристии. Думать, что ее можно вернуть к ее истокам, придавая ей видимость обычной трапезы, значит идти прямо наперекор истории. Отслуживая Сам первую литургию, Христос действовал как Первосвященник: Он повторял движения и слова, может быть уже вековые. Всю новизну Евангелия Он ввел в тщательно соблюденные линии торжественного чина, насыщенного самыми чтимыми преданиями Израиля.

В этом чине мы уже находим основные элементы нашей литургии: предложение Даров, за которым следует каждение и омовение рук, затем поется вступительный к Анафоре гимн (Praefatio), которому предшествует торжественный диалог с присутствующими, при чем во всеобъемлющем благодарении («Евхаристии» в этимологическом смысле слова) совершается память в эпической форме великих дел Божиих в истории Его народа и во всем творении. Даже светильничные молитвы входящие еще теперь в чин пасхальной заутрени и Литургии, Христос несомненно произнес перед первой Евхаристией Церкви, одновременно как и у нас теперь, благословляя светильник и ладан. К евхаристическому предложению хлеба, как Его собственного тела, приносимого в жертву за спасение мира, Он Сам добавил также благословение елея и плодов земных (может быть и агнца), которым Церковь продолжает применять, через вселенское «благословение» (евлогию), «кафолическую» освящающую силу Его жертвы. Наконец, в эту Евхаристию, как и теперь у нас, Он должен был включить также особую молитву, объединяющую через пространство и время весь народ Божий в Его царствии, в лоне Отца.

Как же должны мы ценить эти обряды, которые уже были священными для Него и таковыми остались (а не сделались) для нас, когда теперь мы знаем, что Он Сам совершил их все в ту святейшую ночь! Священник делает вновь то самое, что делал Христос, не только в те краткие минуты, когда он

повторяет слова пресуществления: он это делает от начала литургии и до конца. С каким же благоговением, с какой любовью должны мы беречь все это дивное целое молитвословий и чинопоследований! Сколько осторожности требуется каждый раз, когда речь идет о том, чтобы прикоснуться к тем священнодействиям и словесным выражениям, которых Сам Христос не пожелал менять, а только осветил их новым смыслом! Как преклоняемся мы тогда перед благотворной бдительностью Церкви, которая учит нас чтить это дивное наследие и воспрещает нам отмечать в нем или переделывать то, чего мы может быть просто не понимаем!

С другой стороны, для восстановления самого этого понимания и для того, чтобы дать нам почувствовать значение задачи, далеко превосходящей всякое археологическое увлечение, такое воссоздание прошлого имеет величайшую ценность. Глубина, на которой, как мы видим, Сам Христос включил величайшую новизну Евангелия в наиболее традиционный элемент Ветхого Завета, дает нам урок, который нельзя продумать достаточно. Действительно, в области веры как и в области обряда, христианство, оторванное от своих корней под обманчивым предлогом модернизации, оказалось бы уже лишенным своей сущности и подлинного смысла. Искупительная драма Креста зиждится на священной истории, как Церковь — на Израиле. Как Христос превратил в Свою Евхаристию еврейскую пасхальную евхаристию тем, что излил на нее Свою кровь, ходатайствующую за нас перед Отцом более действенно, чем кровь праведного Авеля, так и мы только в той перспективе, которая открыта уму и сердцу человека событиями Исхода, перехода через Чермное море и утверждения в Палестине, можем понять наш переход, через Крещение, «из царства тьмы в Царство Сына».

Иначе говоря, как не может быть обмирщенной христианской религии, вырванной из сферы священного, так не может быть и Евангелия оторванного от совокупности Библии. Действительно, всегда был только один народ Божий, над образованием которого сила Божия действовала от Авеля до нас. И образован он не для того, чтобы устраивать и использовать этот мир, а для того, чтобы быть вознесенным с земли на небо, чтобы быть введенным в Город-Храм, в котором светильник — Агнец и где «Живущий во свете неприступном» вечно созерцается поклоняющимися Ему «Святыми», поющими без конца:

«Свят, Свят, Свят Господь Бог Саваоф,
Полны небеса и земля славы Твоей.
Осанна в вышних! Аминь».

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 О крещении ср. W. F. Flemington : « The New Testament Doctrine of Baptism », (Лондон, 1948).
- 2 Ср. « La Maison-Dieu » № 10.
- 3 О точной дате их появления идут споры. Но из сказанного здесь видно, что если даже будет доказано, что их формальное учреждение относится, как думают некоторые, к эпохе более поздней чем возникновение христианства, то применявшийся у них ритуал все же был уже несомненно использован Христом и Его учениками при Тайной Вечере.
- 4 Трактат **Беракот**, входящий в состав **Мишны**, возник в его теперешней форме около 200 года. Но он — всего лишь компиляция, многие материалы которой гораздо старше христианства.
- 5 Беракот, Мишна, VI, 6 ; Тозефта, IV, 8
- 6 Лк. 22.17
- 7 Лк. 22.18. Сам Христос тогда, вероятно, не пьет и предоставляет пить ученикам, после произнесения ритуальной формулы.
- 8 1 Кор. 11.24
- 9 Ук. соч., стр. 55 и д.
- 10 Беракот, Мишна, VIII, 5, 6, 7 ; Тозефта, VI, 7,8
- 11 Ин. 13.30
- 12 Это — место, указанное для этого благословения школой Гиллеля. Школа Шаммаи помещала его только после « евхаристии ».
- 13 Беракот, Тозефта, V, 6 и VI, 5. Ср. Ин. 13.10-17
- 14 1 Кор. 11.25
- 15 Здесь также школы Шаммаи и Гиллеля расходятся относительно времени этого обряда : первая помещает его до омовения рук, в противоположность второй (Беракот, Мишна, VIII, 2).
- 16 Беракот, Мишна, VII, 5
- 17 Весь этот текст, еще и теперь применяющийся с новыми добавлениями, можно найти в излагающем еврейское богослужение *Authorised Prayer Book*, изданном в Лондоне в 1932 г., стр. 279 и д. Ср. Dom Gregory Dix, ук. соч., стр. 52-53.
- 18 1 Кор. 10.16
- 19 Ин. 18.28
- 20 Лк. 22.15-16
- 21 Мф. 27.32; Мк. 15.21; Лк. 23.26
- 22 Ср. F. L. Grillot : « The Early Eucharist », 1939, стр. 7 и слл.
- 23 См. в **Мишне** трактат **Песахим**, X, 2-3. Отметим, что « хвалебная песнь » (по Мф. 26.30; Мк. 14.26) не обязательно означает пасхальный Галлель : все трапезы **хабуротов** заканчивались пением какого-либо псалма.
- 24 Ук. соч., стр. 82 и слл.

PRINTED IN BELGIUM
by
A. ROSSEELS PRINTING Co
70, rue du Canal — Louvain
