

ХАНС УРС
ФОН
БАЛЬТАЗАР



ДОСТОЙНА
ВЕРЫ
ЛИШЬ ЛЮБОВЬ

Ханс Урс фон Бальтазар

ДОСТОЙНА ВЕРЫ ЛИШЬ ЛЮБОВЬ

Quisquis Scripturas divinas
vel quamlibet earum partem
intellexisse sibi videtur, ita ut
in eo intellectu non aedificat
istam geminam caritatem,
nondum intellexit. AUGUSTINUS

Tout ce qui ne va point à
la charité est figure.
L'unique objet de l'Ecriture
est la charité. PASCAL



Истина и Жизнь

УДК 2
ББК 86.3
Б 21

Ханс Урс фон Бальтазар

Достойна веры лишь любовь. — М., Истина и
Жизнь, 1997. — 124 с. — **ISBN 5-88403-016-9**

Перевод с немецкого *Александра Ярина*
Редактор *Алла Калмыкова*

© Johannes Verlag Einsiedeln, 1963
© А. Ярин, перевод, 1997
© Истина и Жизнь, 1997

ISBN 5-88403-016-9

Отпечатано в типографии журнала «Истина и Жизнь»,
105215, Москва, а/я 38, тел. (095)201-2910. Тираж 2000 экз.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Что есть собственно христианского в христианстве? Во все века церковной истории указание на известное число таинств, в которые надлежало верить, считалось недостаточным ответом на этот вопрос, всегда стремились обрести некое средоточие, в котором могло бы найти свое оправдание требование веры: искали Логоса, пусть необычного, но имеющего силу убеждать и побеждать, чтобы он, выбиваясь из ряда «случайных исторических истин», придавал им характер необходимости. Чудеса, исполненные пророчества (объяснительная сила которых стала сходить на нет в эпоху Просвещения, с возникновением библейской критики), могли играть определенную роль, но их источник, о котором они свидетельствовали, лежал где-то в совершенно иной плоскости. Святоотеческая эпоха, средние века и Возрождение (чья мысль дотягивается своими ответвлениями до наших дней) пытались найти место для этого источника в космическом и всемирно-историческом пространстве. Новое время, начиная с Просвещения, переключило свое внимание на поиски антропологического центра. И если первая попытка уже является достоянием истории, то вторая терпит неудачу по причинам систематического характера: то, что Бог во Христе хочет сказать человеку, не находит соответствующего масштаба ни в целом мире, ни в отдельном человеке. Дело, которое Бог имеет к человеку и которое само истолковывает себя перед ним и ради него (а значит — в отношении к нему и в нем самом¹, —

¹ Имманентный аспект рассмотрен в «Gott redet als Mensch» в: Verbum caro, 1960, 73-99.

это дело по необходимости должно быть тео-логическим, или, точнее, тео-прагматическим. Об этом деле сразу можно сказать, что оно достойно веры, лишь если понимать его как любовь, подразумевая под этим собственно Божью любовь, явление которой есть явление Божией Славы.

Христианское самопонимание (а тем самым — теология) не совершается ни через мудрое знание, превышающее религиозное знание мира, — провозглашением Бога (*ad maiorem gnosis rerum divinarum*), ни через человека, частного или социального, приходящего к самому себе благодаря откровению и спасению (*ad maiorem hominis perfectionem et progressum generis humani*), но единственно лишь через самопрославление Божественной любви: *ad maiorem Divini Amoris Gloriam*. В Ветхом Завете эта Слава (*kabod*) обнаруживается как присутствие царственной власти Ягве в Его союзе с людьми (а через это — и во всем мире), в Новом Завете величественная Божия Слава истолковывает себя как нисхождение Божественной любви во Христе «в пределы» смерти и тьмы. Это все-му-внешнее, для мира и человека непредставимое (подлинная эсхато-логия), может быть воистину воспринято лишь как «совсем-иное».

Помимо прочего, данный этюд проясняет мои планы относительно более крупной работы «Слава», представляющей собою «теологическую эстетику» в двояком смысле: как учение о субъективном восприятии и как учение об объективном самоистолковании Божественной Славы. Здесь будет также показано, что данный метод отнюдь не является необязательным и побочным продуктом теологической мысли, но пре-

тендует на центральное и решающее место в теологии, тогда как космологическая и всемирноисторическая верификация, с одной стороны, и антропологическая, с другой, — не более чем вторичные, дополнительные подходы.

.При этом то, что названо здесь «эстетикой», получает чисто теологическое определение: как возможное лишь в вере восприятие самое-себя-истолковывающей Славы наисвободнейшей Божественной Любви. Таким образом, эта эстетика не имеет ничего общего ни с христианско-философской эстетикой, скажем, эпохи Ренессанса (Фичино) или Просвещения (Шефтсбери), ни с эстетикой идеализма (Шеллинг, Фриз) или теологией опосредования (Де Ветте), ни даже с тем, что Шлейермахер назвал эстетическим благочестием (*Христианская вера*, §9). Пожалуй, можно было бы провести некоторые параллели между этой эстетикой и феноменологическим методом Шелера, поскольку тот направлен на «освобождение» предметов, однако процедура «заклучения в скобки» всего сущего в теологии совершенно неприемлема. Не философская «незаинтересованность» отрешенного созерцания (*epochê* как *apatheia* для *gnosis*) должна составлять объект устремления, а лишь христианская «*indiferencia*», то единственно возможное «пресечение» всякого метода, которое позволяет воспринять «незаинтересованность» «самоцельной» (абсолютной) Божественной Любви.

В настоящем очерке обозначен лишь центральный методологический пункт приведенных рассуждений, что же касается содержательной полноты, она остается здесь нераскрытой: существуют замечательные

работы на эту тему — Victor Warnach «Agape, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie» (1951) и С. Spicq «Agapè dans le Nouveau Testament» (1958-1959) — с подробной библиографией.

Излишне было бы упоминать о том, что в нижеследующих рассуждениях не содержится ничего принципиально нового, что они, оставаясь в рамках теологической традиции, по возможности следуют мысли великих святых: Августина, Бернара, Ансельма, Игнатия, Иоанна Креста, Франциска Сальского, Терезы из Лизье... Любящие больше других знают о Боге, им и должна принадлежать теология.

Искомая методологическая точка отсчета является одновременно подлинным теологическим *kairos* нашего века: если *подобная* вещь его не тронет, то, думаю, вряд ли ему суждена встреча с подлинным христианством в его первоначальной чистоте. В этом отношении данное небольшое сочинение можно рассматривать как конструктивное дополнение к более ранней работе «Разрушение твердынь», где этому отведено достаточно много места.

Базель, новый 1963 г.

Ханс Урс фон Бальтазар

1. КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ

Чтобы сделать веру в христианскую весть возможной для мира, отцы Церкви представляли ее на фоне космической религии, рассматривая эту последнюю либо в свойственном ей многообразии (Евсевий, Арнобий, Лактанций), либо, кроме того, в ее тесной связи с философией (Юстин, Ориген, Августин). Собственно христианское начало выступало на этом фоне как завершение фрагментарного мирового разума (*Logos spermatikos*), достигшего в вочеловечившемся Слове (*Logos sarx*) своего единства, полноты и искупленной свободы (Климент, Афанасий); но, будучи завершением, христианство, вместе с тем, содержит момент преображения, поскольку все частичные логосы, абсолютизируя самих себя, тем самым греховно противостоят истинному Логосу (Августин, *Civitas Dei*). В эту завершительную космологическую схему отношение между Ветхим и Новым Заветами² вошло на правах качественно особого элемента, ибо оно отчетливо ощущалось как отношение между пророчеством и исполнением. Предстояло заложить веровую основу христианства как такого начала, в котором объединяются отдельные фрагменты, получают разрешение всяческие узы и тем самым совершается преображение извращенного облика мира. Выполнить эту задачу в рамках статической картины космоса (как, например, у Дионисия, в построении которого едва нашлось место для Христа) оказалось

² Без строгого разграничения между ними, т.к. Библия читалась как очерк мировой истории, а не только как Книга Завета с народом Израиля.

несколько труднее, чем в тех случаях, когда рассказывалась некая космогоническая «история», будь то дуалистическая драма (манихеи) со счастливым исходом (Валентин), или описания земного странствования Царства Божия, небесного Иерусалима (Ориген, Августин в «Исповеди», 11-13), погруженного в «область неравенства» и возвращаемого Женихом, или природы, которая распространяется вовне и вновь исчезает (Эриугена, Фома, Фичино, Беме, Шеллинг), или материи, оплодотворяемой Логосом и преобразующейся в Софию (Соловьев), устремленной в своем «развитии» к брачному «дню Омега» (Тейяр).

Подобный метод делался возможным благодаря унаследованному от древности и казавшемуся очевидным принципу тождества философии и теологии и, шире, единства природного и сверхприродного порядков: Бог откровен от начала мира, от Адама, язычество же есть непризнание Явленного (Рим 1,18 и сл.), «непростительное» непослушание «вечной силе Его и Божеству», наказанное унижительным идолопоклонством. Таковы принципы единства, выработанные древним миром: мировой логос стоиков; неоплатоническая бытийная пирамида, возвышающаяся от материи до сверхсущностного Единого; абстрактное величие миродержавного, подлежащего спасению Рима как схематическое знамение приближающегося через всю историю Израиля и наполняющего Собой космос и ойкумену личного Бога-Логоса, в Котором, как в истинном «местонахождении идей», был создан мир, и, исходя из Которого, мир только и может получить объяснение. Разве победоносное шест-

вие христианства сначала к Риму, затем от Рима — к земным пределам не воплощало в жизнь эту идеальную исполненность? «Все, что есть доброго и прекрасного, принадлежит нам»³. Что, в таком случае, мешало каролингской Академии под руководством Алкуина, следуя этой мысли, признать античную философию как особым образом просвещенную Логосом или увидеть в Сократе апостола Христа? Почему вместе с Боэцием, оставаясь христианином, не находить утешения в философии, созерцая в ее космической славе Единый Логос? Античная картина мира, одушевленная божеством, — неважно, платоническая, аристотелевская, стоическая или понятая в духе неоплатонизма, — так или иначе несла в себе образ божества, являла собою образ сакрального мира, которому — с формальной точки зрения — не хватало лишь центра. Лишь только таковой явился, все космические силы оказались затоплены Божественной любовью-агапэ, которая, согласно Ареопагиту, властно приняла на себя имя истинного Эроса и сконцентрировала на себе все правящие в творении силы любви. Вочеловечившись и унаследовав мир, библейская София утолила тоску народов по мудрости (Philo-sophia) и вместе с тем унаследовала их интеллигибельное единство и рационализм: исполнение как переход от философского к христианско-теологическому универсуму дало разуму, осененному благодатью и светом веры, высочайшее единство взгляда, перед которым вопрос об особом едином принципе откровения становится почти излишним.

³ Justin, Apg II, c 13.

Лишь в подобном единстве взглядов может найти свое объяснение и обоснование появившееся на исходе средневековья «*De pace fidei*» (1453) Николая Кузанского, который через века протягивает руку Боэцию, Дионисию, Алкуину. Когда соблазн религиозной множественности на Земле становится нетерпимым, Христос как мировой Логос созывает Небесный Собор, на котором представители всех исповеданий в беседе с Логосом и с Его наместником Петром обретают внутреннее единство друг с другом. «Вы увидите, что во всех религиях предполагается не иная, но одна и та же единая вера»⁴. Ибо «Премудрость может быть лишь одна», в ней же собраны (*complicantur*) все частичные мудрости. Во всяком многобожии предполагается единство Божественной сущности, всякая истинная вера в творении может быть развернута в учение о тринитарности, всякая истинно профетическая религия уповает на воплощение как на свое исполнение и т. д. Но подобное согласие возможно лишь при условии всеобщего признания бытия Бога как Иного-всему и Превышающего-все. «Бог един и троичен как Творец; как Бесконечный Он и не троичен, и не един, и не таков, чтобы о Нем можно было что бы то ни было высказать. Относимые к Богу имена выводятся из Его творений, поскольку Сам в Себе Он невыразим и превосходит все, что можно именовать и высказать». Множественность религий, включает Кузанец, проистекает из простоты неученого народа и заключается скорее в разнице обрядов, чем в том, что за ними кроется, мудрецы же всех религий легко могли бы прийти к согласию в

⁴ Цитаты из «*De pace fidei*» приведены в переводе В.В. Библихина (прим. перев.).

некоем духовном месте, кафолически объединяющем все частичные мудрости⁵.

Ренессанс, казалось, создал предпосылки для нового триумфа вышеописанного метода: вновь поставив веками накопленный драгоценный запас античной и общечеловеческой мудрости на службу терявшим веру и деградировавшим схоластике и монашеству, он вернул христианству точку опоры, а вместе с тем и внутреннюю кафоличность и веру народа. Этот процесс был блестяще начат Данте; вслед за тем Петрарка сумел под обликом Августина-схоластика разглядеть в авторе «Исповеди» экзистенциалиста, который искал завершающую религию в рамках платонизма; раннее Августиново сочинение «*De vera religione*» можно рассматривать как прообраз всей ренессансной теологии. «Для нас, христиан, — писал Петрарка Джованни Колонне, — философствовать значит любить мудрость, но премудрость Божия есть Его Слово, Христос; Его-то и надо нам любить превыше всего, чтобы быть истинными философами»⁶. Благодаря Петрарке и гуманистам в обществе возродилось доверие к монашеству, понятному и принятому ими как универсальная форма созерцательной жизни: от Луллия лежит прямой путь к издателю его «*Contemplationes*» Лефевру д'Этаплю; поклонение Божественному Слову имеет в своей основе почитание совокупного чистого религиозного Логоса человечества (Philo-Logie Эразма).

⁵ Op. omnia. VII (Meiner 1959). 7, 11, 16, 20, 62.

⁶ Ep. Famil. IV. 4. К предыстории вопроса: Jean Leclercq: *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* (Cerf 1957), он же: *Etudes sur le vocabulaire monastique au Moyen-Age*. (Studia Anselmiana 48, Rom 1961).

Библейская и античная мудрость теперь понимаются в их более глубоком взаимном отражении; так, Фичино («Concordantia Mosis et Platonis») находит у Платона средства рационального истолкования Нового Завета и в то же время устанавливает зависимость самого Платона от Ветхого Завета. Взаимная обусловленность евангелизма и гуманизма, характерная уже для возрождения XII в.⁷, вновь становится актуальной в XV и XVI вв.⁸

Однако возврат к чистому Логосу, означавший для гуманистов одновременное обращение к чистому библейскому слову, породил Реформацию, которая впервые отказалась от опоры на философию и поставила евангельское слово лицом к лицу с христианской верой во всей их незащищенной наготе. Столь незащищенной, что сам вопрос о «возможности веры» в Слово отметался как чересчур рассудочный, стремящийся обосновать чистое послушание чистому Слову в чистой вере и тем самым лишаящий эту веру ее главного нерва. Беда Реформации состояла в том, что ответ на появившийся вопрос осложнялся не только полемически суженным понятием веры, но и тем беспомощным положением, в котором оказалась христианская Церковь в результате западной схизмы. Ничто не могло сильнее подорвать доверие к христианской вере, чем этот раскол, совпавший с началом Нового времени: именно в момент отказа от опоры на философскую картину мира особенно острой стала нужда в искреннем повиновении главной заповеди

⁷ M.-D. Chenu: *La théologie au XII siècle* (Vrin 1957).

⁸ Ср. работы Renaudet, а также «*Courant religieux et humanisme etc.*» (Colloque de Strasbourg, 1957). P.U.F. 1959.

Христа: блюсти единство ниспосланного Им мира, распространять повсюду непрерываемую веру в евангельское слово⁹. Однако произошло иное: внутриконфессиональная полемика, принявшая характер распри, оттеснила на второй план вопрос о достоверности христианской вести как таковой и принудила всех тех, кто наблюдал эту борьбу со стороны, еще более последовательно и радикально следовать путем предреформации. Самым захватывающим моментом в духовной истории Нового времени была, пожалуй, незаметность перехода от старой картины мира к новой: то, что еще вчера было или казалось теологией, сегодня — непонятно, каким образом, — превратилось в философию и рационализм.

Философская картина мира, созданная Ренессансом, была возрождением античной, т.е. религиозно-мифологической картины: уже в дантовское время духи различных светил или космические силы могли называться ангелами, интеллигенциями или «богами», но ведь и боги «Тимея» были «созданы» и введены в мир Демиургом. Пронизанный жизнью и одухотво-

⁹ В одной из своих сатирических басен Лессинг описывает, как обитатели некоего дворца, будучи внезапно разбужены среди ночи криками «Пожар!», решили спасти то, что каждому казалось наиболее ценным: различные планы этого здания, принадлежавшие, как считалось, давно умершему зодчему. «Спасем этот план, — думал каждый, — дворец не сгорит до конца, пока он есть на плане». И вот все они выбежали со своими планами на улицу, вместо того чтобы спасти дворец». Каждый показывал остальным место пожара на своем плане, но не обращал никакого внимания на планы других. «Туши его там кто хочет, а я не буду!» (Theol. Schriften III, 95 f.).

Соловьев, тоже с горечью, рассказывает подобную притчу о вселенском, т.е. совокупном восточном и западном, христианстве (Россия и Вселенская Церковь. М.1911, с. 68).

ренный космос всегда составляет фон христианского учения о воплощении, и таким образом «религия вообще» (как, напр., у Боэция, *Consolatio*) может существовать, не теряя в глазах ученого читателя своей связи с всеобъемлющим христианским синтезом.

«Утопия» Томаса Мора (1516) в идейном отношении весьма близка к Небесному Собору Николая Кузанского и предвещает провозглашенную гораздо позднее так называемую «естественную религию», терпимую ко всем конфессиональным различиям. Религия утопийцев представляет собой частный случай редукции христианства к его очевидным изначальным истинам; незаметно возникшие за время существования Церкви различные извращения и релятивизация, свойственные благомыслящим позитивистским учениям, при этом отбрасываются. Благодаря этому дошедшее до островитян запоздалое известие о христианстве «произвело столь неизмеримо сильное впечатление», ибо «оно, как им казалось, в точности согласуется с верой, имевшей среди них наибольшее число приверженцев». Ненасильственность в делах веры, и прежде всего в ее распространении соответствует позиции Христа, общность имущества — «общинной жизни первых апостолов, столь одобряемой Христом»; исполненное целомудренного благоговения и радостной любви и основанное на ревностной личной и общей молитве отношение к Богу, сквозь которое так и просвечивает христианство; живая вера в потустороннюю жизнь; соответствующее представление о смерти; вера в чудеса; самоотверженное служение ближнему «при полном отказе от какой бы то ни было благодарности», причем «тем

выше была оказываемая им честь, чем более они уподоблялись рабам (своих ближних)»; распространение безбрачия и своего рода монашества; почитание священников; практика взаимной исповеди и прощения; обычай, запрещающий присутствовать на богослужении, не примирившись прежде с ближним и не очистившись от всякого рода похоти; общее всем островам осознание жизни как Божьего дара — эти и многие другие черты свидетельствуют, что религия «Утопии» представляет собой особый символ христианства, подобно тому, как в средние века Грааль был «символом» сакраментально оформленного христианского жизнеустройства. Лишь в рамках подобной символики у жителей острова мог зародиться вопрос: «А не угодно ли Самому Богу различие между верованиями, дабы разные их формы побуждали друг друга к рвению?» И если в конце они выражают клятвенную готовность принять «ту религию, которая более всего по душе Богу» (при условии, что таковая существует), то снова с оговоркой: если только «Богу угодно многообразие религий».

Перед нами гуманистически-образное выражение того же христианского мирового Логоса, лишенного всяческих покровов, взятого в его абстрагированном, сущностном виде. О том же, по сути, речь шла у приверженцев «третьей силы»¹⁰, и тем отчетливее, чем сильнее отталкивали их внутрицерковные раздоры, побуждая возвратиться к наиболее существенному. Однако ренессансно-платоническая картина мира и сама, в свою очередь, была обращена вспять; по срав-

¹⁰ Friedrich Heer: Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters (Fischer 1959).

нению с развивавшимся естествознанием она уже выглядела анахроничной. «Обезбоживание» шло в ней параллельно «очеловечиванию»: место общего антично-христианского Логоса незаметным образом заняли «естественная» религия, этика и философия в том их виде, который наилучшим образом соответствовал потребностям данного народа и данного времени. При этом одной своей частью понятие откровения (Рим 1, 18 и далее) совпало с этой естественной религией, а другой — с «позитивными» религиями, христианскими или другими, которым отныне предстояло все чаще по срочному вызову являться на суд, вершимый естественной религией человечества.

Давно назревавший прорыв произошел наконец у Херберта Чербери: богопознание и богослужение, освобожденные от собственно христианских предпосылок, были поставлены на почву самостоятельной науки о религии, формальному диктату которой должна была подчиниться всякая истинная или мнимая религия откровения. По-прежнему, как у Мора и большинства английских вольнодумцев последующих времен, естественное понятие Бога было насыщено содержанием, унаследованным от христианской традиции, положениями, будто бы установленными чистым разумом и лишь ему подотчетными. То обстоятельство, что в данном случае антично-христианская теокосмология по-прежнему остается сопутствующей предпосылкой подобных построений (и тем самым несет свою долю ответственности за их результаты), весьма осложняет вопрос: на каком уровне в них все-таки возможно ввести собственно христианское начало как предмет веры? Подобной двойственностью,

под личиной синтеза философии и теологии, отмечены как раз самые крупные построения последующей эпохи; что же касается более поверхностных, то в них возобладал тот свойственный «религии разума» тип радикализма, который окончательно перенес центр тяжести с космологии на антропологию.

Каково место Лейбница в этой картине? Понимание христианского откровения лежит у него в русле общефилософского осмысления мира. Если воля Творца определяется Его абсолютной мудростью и благостью, следовательно, Он воплощает собою высочайшее из возможных благ, которое не только притягивает к себе весь мир познаваемых Богом и тем же отвечающих Ему духовно-разумных монад (они же, восходя навверх, отражают Его мудрость и благость), но также требует постоянного перевода откровенных истин, принимаемых верой лишь внешне, в качестве *vérités de faite*, в разряд «разумно объяснимых», уже априорно не могущих стоять в каком-либо противоречии с вечными разумными истинами (и в этом — опора для их истолкования), но, напротив, долженствующих в итоге эти истины в полной мере выразить. Божья благодать завершает собою природу, закон и воля Бога действуют неразрывно, всякая однократная случайность фактически совпадает с предопределением. А поскольку каждая духовная монада отражает в своей глубине всю вселенную, то по каждой из них, с разной степенью понимания и отчетливости, можно судить о Божественном плане мира. Искренне верующий христианин, Лейбниц проложил пути для всего немецкого идеализма. Космологический фон перестал теперь служить лишь средством верифика-

ции христианского откровения, — он вобрал его в себя и неразлично в себе растворил.

Можно было бы и дальше следовать в том же направлении, отвергая, во имя религии естественной, религию «сверхъестественную» и «позитивную», однако более глубокой выглядит другая мысль: преодолеть противоречие между природным и сверхприродным и, соответственно, между религией разума и позитивной религией в понятии откровения. Пути к этому указал пиетизм: внутренний духовный опыт непосредственного Богопознания является делом сугубо человеческим, однако он с полным правом может быть назван откровением; все позитивное, принадлежит ли оно области догматики или культа, прозрачно для такого опыта. Иными словами, позитивное (как *vérité de faite*), хотя оно и занимает определенное место в исторической и пространственно-временной структуре реальности, вместе с тем может быть истолковано и оправдано как проявление космически-всемирно-исторической необходимости. Гердер в своих «Идеях» создал поистине провидческое полотно, показав всю полноту Божественного мирового Логоса, проявляющуюся в различных культурах и религиях, среди которых почетное место занимает христианство; Лессинг в «Натане» отодвигает в сторону вопрос о подлинном «перстне», делая упор на этико-религиозную «чудотворную» практику, свойственную всем конфессиональным формам, а в «Воспитании человеческого рода» выстраивает эти формы вдоль общей линии «развития»; откровение, таким образом, становится не чем иным, как высвобождением внутреннего религиозного измерения человечества; оно «не дает че-

ловеку ничего такого, чего он сам не мог бы извлечь из себя, ... но только делает это быстрее и легче»¹¹. Оба мотива: космическая символизация Духа Божия в различных религиях и культурах и всемирно-историческое развитие мифо-символических форм — достигают своей кульминации в романтизме и идеализме: поздний Шеллинг зашел еще дальше Гегеля в стремлении в последний раз объединить оба эти мотива под знаком христианства: от «Философии мифологии и откровения» тянется нить к «Praeparatio evangelica» Евсевия, к Августинову «De vera religione» и к религиозному Собору Кузанца. В это же время Дрей создал свой труд «Апологетика как научное доказательство Божественности христианства в его внешнем проявлении» (1838—1847), в котором позитивное «проявление» христианского снова рассматривается как завершение «явленного откровения как такового», что, вообще говоря, коренится в самой природе человеческого ума, склонного получать откровения от абсолютного начала (именно поэтому история всегда возводится к некоему изначальному откровению), в природе же человека как органического существа — воспринимать откровение в мифо-символической форме, как историческую «традицию». Вдохновение («пророчество») и чудо служат свидетельством «исполнения откровения через Христа». Когда, после крушения романтико-католической теологии и появления новой схоластики, была проведена четкая граница между природой и благодатью (Шеебен), тогда от старого верификационного подхода ничего не осталось; кос-

¹¹ Erziehung des Menschengeschlechts, § 4.

мический и исторический «фон», как «природный» (или хотя бы по преимуществу природный), не мог более оправдать «сверхприродности» христианства, а исторический динамизм, обнаруженный Гегелем и Шеллингом, совершенно перестал служить опосредующим звеном между природой и благодатью; налицо остались лишь внешние признаки пророчества и чуда, в то время как внутреннее «понимание» (intellectus) связи между таинствами осталось делом христианской веры.

2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ

Между тем параллельно с космологической редукцией издавна начала формироваться редукция иного рода, переориентировавшая принцип верификации с космоса, вконец «обезбоженного» (и потому не могущего более соперничать с христианской парадигмой) на человека как венец творения. Человек как «граница» (*methorion*) между миром и Богом — этот антично-патристический образ воскрешается в Ренессансе, воспевавшем хвалу его величию. Он является партнером Бога, и диалог между ними завершается тем, что Бог Сам становится человеком. Сам же человек не только представляет собою микрокосм, но — по мере развития естествознания — делается проектировщиком космических образов, которые он преодолевает своим разумом сразу по мере их создания. Именно таким изобразил человека Кант на исходе Просвещения. Однако задолго до него христианская парадигма уже была соотнесена с человеческой природой. Это было блестяще сделано Паскалем, далеко превзошедшим все остальные опыты подобного рода. Человек представлен у него как чудовищная, рационально не постижимая химера, нуждающаяся в Бого-человеке как в зеркале, с помощью которого она надеется привести в известный порядок собственные неустрашимые уродства и диалектическую неразбериху *grandeur è misère*: именно здесь лежит источник экзистенциальной апологетики, или «имманентного метода».

Межконфессиональные раздоры и «расколдованная» картина мира подготовили легкий переход к чис-

то гуманистической религии и религии преимущественно этической; христианская парадигма тем легче на них раскладывается, что обе они выдвигают универсально-гуманистические притязания, на которых зиждется их внутренний универсальный образ. Вся либеральная еврейская мысль, от Спинозы (*Tractatus theologico-politicus*, 1670) до Мендельсона и Бергсона (*Deux sources de la morale et de la religion*, 1932), выразила солидарность с этой общечеловеческой религией, ломающей узкие национальные рамки. От трактата Дж. Локка «Разумность христианства, каким оно выводится из Писания» (1695), положившего начало «антропологическому доказательству бытия Божия» (дух может иметь своим источником только Дух), лежит путь к «Христианству, свободному от тайны» Джона Тоуланда (1696) и к «Христианству, древнему, как мир» Мэтью Тиндэла (1730). В первом из этих сочинений человеку вменяется в обязанность проверка явленного ему откровения собственным разумом; во втором — очищение ясного, общедоступного провозвестия Христа от языческих (культовых и догматически-спекулятивных) напластований пражристианской эпохи; в третьем — радикальная секуляризация августиновского «*Civitas Dei ab Abel*» в рамках естественной — во славу Бога и на благо человека — религии, в которой ни один священник всем своим авторитетом не вправе изменить ни йоты. Таковы были формы превращения Христа либо в учителя чистой истины, либо в образец незапятнанной жизни; что же касается паулинизма с его понятием «заместительного страдания» и основанным на нем оправданием грешников, то он объявлялся неосуществимым и внутренне противоре-

чивым (как, например, у Томаса Чабба в «Истинном Евангелии», 1738). И лишь Шлейермахер впервые попытался сделать невозможное — вернуть Павла (как Лютера своего времени) в плоскость антропоцентрической теологии.

У Канта редукция доводится до той степени, что все в строгом смысле познаваемое для человека сводится к синтезу чувственного созерцания и понятия, тогда как все «идеи», лежащие вне этих рамок, в области «чистого разума», представляются как «практические» условия возможности этического поступка. Поступая тем или иным образом, я знаю, что не смогу покинуть область действия некой категорической универсальной («кафолической») нормы, которая заведомо превосходит меня как эмпирического субъекта и включает в себе идею свободы, бессмертия и Божества. Здесь открывается непостижимая бездна человеческой природы, перед которой с изумлением остановился Кант и которая казалась ему тем непостижимей, чем более он в нее погружался: «Есть в нас нечто такое, чему мы никогда не перестанем удивляться, стоит нам лишь устремить на это свой взгляд, — это именно то, что придает человечеству столь высокое достоинство, какого в человеке нельзя было и предположить на основании опыта... Что мы вдобавок можем сделать то, о чем мы весьма легко и определенно догадываемся, что должны это сделать, — превосходство сверхчувственного человека в нас над чувственным, который в сравнении с первым есть сущее ничто (если решится противостоять ему), хотя самому себе кажется всем; это нравственное начало, неотделимое от человека, есть предмет величайшего удив-

ления, которое тем сильнее возрастает, чем дольше мы созерцаем этот действительный (а отнюдь не выдуманный нами) идеал, так что заслуживают извинения те, кто, будучи введены в заблуждение его непостижимостью, принимают это сверхчувственное в нас (ибо оно принадлежит к практическому) за сверхъестественное, т.е. за нечто такое, что не состоит в нашей власти и в нашей собственности, а скорее происходит от влияния некоего другого, высшего духа, — в чем они, однако, глубоко заблуждаются...» Для Канта здесь лежит «решение проблемы нового человека, и даже Библия, кажется, не имела в виду ничего иного...»; это есть «библейское вероучение, которое с помощью разума мы можем вывести из себя самих»¹², — то, что Кант называл «чистой религиозной верой».

Здесь скрещиваются все пути Нового времени. Прежде всего, именно здесь начинается переход от Лютера к Карлу Барту: Лютер отверг разум (в его аристотелевской форме), чтобы освободить место для веры, между тем этот разум принял картезианскую форму, превратился в научный, мироконструирующий разум, и эта его прометеевская функция была критически ограничена Кантом и сведена им к подручной функции человека, ничего общего не имеющей с религией. По этой причине у раннего Барта разум был назван «фабрикой богов» и рассматривался как противоположность истинной веры. И хотя Кант, сверх того, вводит в свою этику внушающее благоговение напряженное противостояние между эмпирическим

¹² Streit der Fakultäten I, Allgemeine Anmerkung.

человеком и идеей человечества как условие, открывающее простор для <личностного> развития, это, в конце концов, остается единственной, пусть даже практически-экзистенциальной возможностью, доступной человеку. Если не сводить христианскую веру к одной из этих двух функций, то она окажется по ту сторону как теоретической, так и практической философии. Но как это возможно, если открытое Кантом этическое измерение субъекта ориентировано в сторону бесконечной и абсолютной составляющей субъективности и потому в этом пространстве возникает религиозное напряжение между конечной и бесконечной субъективностью? И встречный вопрос: кто воплощает в себе эту абсолютную субъективность? Есть ли это трансцендентальная структура человека? Но тогда справедливо обвинение Фихте в атеизме, тогда придется признать Фейербаха единственным законным преемником Канта, поскольку напряженное противостояние между человеком и человечеством он определял как «божественное».

Чтобы избежать этого, молодой Шлейермахер попытался найти по ту сторону теоретического и практического разума, «метафизики» и «морали», — отдаваемых им в качестве самодовлеющих функций прометеевского человека на кантовский суд, — третью «способность» субъекта, которую он поначалу определил как «созерцание и чувство» (в противоположность «мысли и действию») ¹³. «Всякое созерцание обусловлено влиянием созерцаемого на созерцающего», однако этот импульс определяется опытом, ощу-

¹³ Reden über die Religion, zweite Rede (Ausgabe R.Otto).

щением единого целого, и речь, таким образом, идет об изначальном неизреченном единстве двух моментов, предшествующем разложению на «образ» и «чувство»¹⁴. Поэтому «вероучение» замещает первую формулу — формулой «абсолютной зависимости» как изначального глубинного опыта «подверженности», однако и этот последний «не является ни знанием, ни действием, но определенностью чувства или непосредственного самосознания»¹⁵. С исторической точки зрения, перед нами, несомненно, очередной возврат — минуя по-кантиански освоенного Фому (и Аристотеля) — к августино-платоновской непосредственной «*illuminatio*» конечного субъекта бесконечным и всеобщим благом, т.е. описание религиозного субъекта в категориях чистой пассивности (ποθεῖν τὰ θεῖα), правда, более радикальное благодаря отказу, в духе Лютера и Канта (а также Барта), от какой бы то ни было «метафизики и морали». Поскольку же, тем не менее, данный изначальный опыт самым определенным образом трактуется как «возбуждение» благочестивой души, то он остается <лишь> «природным началом» в человеке¹⁶. Философски мыслить, опираясь на это «начало», означает выявить («диалектически») внутреннюю конечность и полярность, присущую всякой мысли о бесконечном, и, следовательно, ее зависимость от неподконтрольно-бесконечного. Это означает также — из исторической изначальной наличности христианского благочестивого сознания, через самоанализ этого сознания и выявление усло-

¹⁴ Там же. 42, 46-50.

¹⁵ Der christliche Glaube.

¹⁶ Reden I, S. 13.

вий, при которых оно возможно, вывести и раскрыть его бытие как захваченность действенным импульсом, личностью «Иисуса из Назарета»: под воздействием этого импульса благочестивая субъективность, прежде раздробленная в своем греховном сознании, примиряется с универсумом (Богом) и достигает покоя. Решающим здесь является то, что в догматике Шлейермахера христология выступает как момент благочестивого сознания, чающего спасения, и обусловливает самую возможность такого сознания: лишь имея благочестивое сознание своим предметом, догматические положения приобретают характер научных. Чтобы историческая аффицированность личностью Христа не оставалась «сугубо эмпирической» (и потому догматически незначущей), ее можно было бы свести к категориям внутренней историчности духа (по Шеллингу), но тогда она, самое большее, оказалась бы завершающим моментом («откровением») процесса развертывания символического самопредставления абсолютного духа (в «мифе»). Однако Шлейермахер не пошел по этому пути (на котором Дрей нашел свое решение вопроса).

Схема Шлейермахера, ведущая свое происхождение от лютеранского пиетизма, прошла в XIX и XX вв. через все мыслимые вариации ортодоксального и либерального толка, чтобы возродиться в новейшей форме у Бульзмана: то, что Шлейермахер называл чувством, Бульзман называет экзистенцией; «раздробленное греховное сознание» заменено на «экзистенцию падшести в мир, в заботу и страх»; то, что прежде называлось «сознанием, чающим примирения», теперь зовется (в духе Платона и Канта? или

вслед за Иоанном?) «раз-мирщением». И вновь разворачивающийся на почве экзистенции «процесс» ставится в причинную зависимость от дошедшей до нас керигмы о спасительной смерти Иисуса из Назарета. Сила заключена в керигме; историческая канва событий, скрывающаяся за ней, в конечном итоге может быть оставлена без внимания (как, например, безразлична она для высшей инстанции внутри Шлейермахеровой догматики¹⁷). В истории нет «объекта рассмотрения», воспринято может быть лишь возвещающее слово веры — веры, которая уже прежде нас захватила. Мерилом (пробирным камнем) веры и здесь остается экзистенция человека. Ее возрождение и составляет то решающее и единственное чудо, которое, по словам Лессинга, делает ненужными все остальные чудеса: «Лишь тот нуждается в совершении чудес, кто хочет заговорить непостижимое, чтобы одну непостижимую вещь сделать возможной посредством другой. Но они не нужны тому, кто не преподносит в качестве учения истин, для обличения коих всякий имеет при себе собственный пробирный камень»¹⁸.

Католическая теология также сочла для себя необходимым воспользоваться этим вновь оказавшимся в моде, пробирным камнем, что и было сделано на рубеже веков в рамках так называемого модернизма,

¹⁷ Все основные положения «Христианской веры» развиваются в трех проекциях: как состояния возбуждения благочестивого субъекта, как высказывания о состоянии космоса и как высказывания о Боге. Вторая и третья формы по отношению к первой вторичны и, «строго говоря, излишни» (Sendschreiben an Lücke, hrg. von Mullert [1908] 47 f.).

¹⁸ Lessing, Theolog. Schriften I, 40.

центральный пункт которого, коротко говоря, состоит в том, что всякое объективное догматическое положение должно оцениваться согласно его доходчивости, благотворному воздействию и завершительно-исполнительной функции по отношению к религиозному субъекту. Разумеется, этот последний в процессе своего совершенствования должен пройти сквозь всякого рода большие и малые смерти и обращения, которых потребует от него все возрастающая истина, чтобы он мог усвоить ее; и также разумеется, что субъективность может быть понята в отношении к Богу как чистая нужда и зависимость, однако все, что Бог в Своем милосердии открывает субъекту, должно иметь такой вид и форму, чтобы быть вполне им усвоенным и тем способствовать его росту. Главный упрек модернизму (что формы, в которых выражается откровение, в процессе исторического изменения благочестивой субъективности должны затенять друг друга) недостаточно силен, чтобы поколебать первичный антропологический критерий поверки откровения. «Динамизм» субъекта может рассматриваться преимущественно в исторической плоскости или, в духе пиетизма, пониматься как внутренний процесс, но он может также предстать как универсальная философская схема, согласно которой человек трактуется как конечное духовное существо, — именно таков подход Мориса Блонделя и Жозефа Марешаля, чья мысль, отнюдь не модернистская, тем не менее примыкает к идее антропологической поверки откровения. У Блонделя в качестве активного субстрата выступает все тот же отвлеченный конструкт («le» Vouloir, «l'» Action), который был предложен еще немецким

идеализмом (дух «как таковой» у Гегеля, воля «как таковая» у Шопенгауэра, интеллектуальная интуиция «как таковая» у Шеллинга); и этот субъект, последовательно преодолевая, в духе неукротимой диалектики, все конечные цели, достигает границ Абсолюта (Бога), который принуждает его к самоосуществлению посредством самотрансценденции в окончательном и безусловном выборе¹⁹. Подобным же образом дело обстоит и у Марешаля: динамизм, присущий интеллекту, в погоне за никогда не осуществимым полаганием бытия (*affirmation*) всегда уже заранее опережает всякое конечное полагание сущего (*représentation*), — все это в ответ на «требование» бесконечного Божественного бытия, соразмерного его *saracitas entis*²⁰.

Модернистский и динамический подход имеет, без сомнения, великое прошлое в христианстве: Бог, милосердно открывающий Себя Своему творенью, хочет не захватить его извне, но наполнить его Собою в сокровенной глубине. Историческое откровение в Сыне должно быть пресуществлено и приобщено субъекту, должно стать откровением Святого Духа свободы и сыновства в человеческом духе. Еще Отцы под-

¹⁹ «*Carnets Intimes*» (Cerf 1961), по времени написания совпавшие с «*Action*», показывают между тем, что под философским (почти «апологетическим») одеянием прячется святое и чистое августиновское «*cor inquietum*» и что всякий порыв к Богу в этом сердце утасует в смиренном *fiat*, в любовной индифференции.

²⁰ У Марешаля также по ту сторону понятия философской динамики располагается, осеняя его, нечто совсем другое: мистическая интуиция абсолютного бытия (пусть в закамуфлированном виде). Всякая философия есть в конечном итоге лишь преддверие, отдаленный и волнующий подступ к ней. (Ср. *Mélanges Maréchal I* (1950) 23 f. и опубликованные там же его ранние работы).

черкивали, что объективно спасение бездейственно, если оно субъективно не пройдет через обновление: совместную смерть и совместное воскресение со Христом в Святом Духе. На протяжении средних веков (Бернар, Экхарт и др.), эпохи барокко эта мысль непрерывно повторялась.

Хотя бы в мире был Христос рожден стократно,
Но не рожден в тебе, — пропал ты безвозвратно.
Голгофский крест тогда душе не даст погибнуть,
Когда его в себе сумеешь ты воздвигнуть²¹.

О том, как Христос запечатлевается в христианине, говорил еще сам Павел, и спиритуалы, видевшие в каждом «святом» христианине «второго Христа» (Франциск), не раз доходили в этом до опасной черты и даже переступали ее. С другой стороны, доказательство бытия Божия, основанное на факте удовлетворения духовной потребности человека (т.е. *saritas entis* человеческого духа — потребности, не удовлетворяющейся ничем конечным), имеет свою христианскую предысторию, связанную, в частности, с именем Фомы Аквинского²². Между тем критерий истинности откровения не мог, говоря всерьез, поместиться внутри благочестивого человека как субъекта; никогда бездна <Божией> милости не могла быть измерена бездной <человеческой> нужды или греха; и

²¹ Angelus Silesius: *Cherub. Wandersmann* I, 61-62; ср. также V, 160; II, 81; V, 325. (Перевод М.С. Гринберг.)

²² Ср. утвержденные им основоположения антропологии: интеллектуальные в *Dynamismus desiderium naturale zur Anschauung Gottes* (CG III, 25) и этические в *Dynamismus der Sehnsucht nach beatitudo perfecta* (STh I, II, 99 2-3).

никогда о внутреннем содержании догмата нельзя было судить по его благотворному воздействию на человека: Дух открывает не Себя Самого, но Отца через вочеловечившегося Сына, Сын же отдает себя на поядение человеку не в духе, и даже не в Святом Духе.

От великого кантовского перекрестья путей тянется еще один путь, последний, на котором встречаются люди, в большинстве своем заслуживающие весьма серьезного отношения. Речь о тех, кто подверг идеалистически-абстрактные принципы радикальной конкретизации. Не потому ли столь велик разрыв между эмпирическим человеком и идеальным человечеством, что индивиду, для того чтобы сравняться с человечеством, нужно сначала его разглядеть, а для этого он нуждается по меньшей мере во встрече с *другим*? Это весьма простое соображение высказал Людвиг Фейербах. Существование человека возможно только как сосуществование; человек реально существует лишь постольку, поскольку его Я противопоставлено Ты. Бытие-другим другого человека есть тот основной факт, который приходится признать, если мы хотим увидеть в человеческой природе единство, а в этом единстве — гармонию (каковую Фейербах с излишней поспешностью снова отождествил с «вечным в нас»). В этом бытии-другим другого Фейербаху даже удалось распознать (разумеется, отвергнув ее как химеру) старинную аналогическую формулу Латеранского Собора: «Каким бы великим мы ни мыслили сходство между Творцом и творением, все же различие между ними должно представить еще бóльшим»²³.

²³ Das Wesen des Christentums, Einleitung, 2. Kap. (Werke 1903-1911, VI, 32). См. также Denz 432.

Исходить следует из *реального* человека, он есть не только ключ к природе в целом, но и единственный объект философии, которая является не чем иным, как антропологией²⁴. Отсюда верно следующее: «Новая философия опирается на истину любви, ... где нет любви, там нет и истины»²⁵. Лишь через любовь к другому именно как к *другому*, лишь покидая сферу Я ради сферы Ты, человек становится на путь, ведущий от человека к человечеству. Отсюда ответвляется путь Маркса, — но также и пути персоналистов и религиозных (как христианских, так и нехристианских) социалистов XX века: Фердинанда Эбнера, Мартина Бубера, Леонарда Рагаза²⁶. Человек испытывает себя, собственно, впервые приходит к себе благодаря встрече. В событии обмена взглядами совершается истина, и тогда спонтанно, свободно и благодатно открывает себя глубь человеческого существа, столь необъятная, что Фейербах, а за ним Шелер уравнивали ее с глубиной Божественной. Антропология переходит здесь от абстрактно-диалектической мысли к конкретно-диало-

²⁴ Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 54 (1843), Werke II, 317.

²⁵ Там же, § 34-35, 299.

²⁶ Ослабленную форму этого, вообще говоря, достаточно сильного течения представляет собой некий усредненный католический персонализм, восходящий к Шелеру и развивавшийся вместе с молодежным движением после второй мировой войны. Поздние его проявления до сих пор время от времени дают о себе знать. Для него дело идет прежде всего о воспитании — в духе «свободной и самостоятельной ответственности» — «христианской личности», которая подлинно осуществляется в свободной встрече с различными людьми, культурными ценностями и религиозными сообществами, включая церковные. Крест в таком христианстве понимается как «органическая аскеза» либо знаменует собою печальный итог отношений «партнерства»

гической; теперь уже происходит не взаимопревращение абстрактных принципов, но двое «иных» встречаются во всей своей инаковости (парадигмой здесь является встреча двух полов), и взаимное резкое столкновение двух чужих, их стояние лицом друг к другу — а не упорное стремление к физическому или духовному превосходству — вовлекает обоих в область истины, превосходящей их собственную конечность. Если венцом антропологической редукции является человек, постигший самого себя и через это самопостижение овладевший миром и Богом (и тем прочнее, чем полнее бывает лишена религиозного содержания космологическая составляющая его опыта), то в нашем случае мы получаем как бы некий намек; если Бог, абсолютно-иной-всему, пожелает встретиться с человеком, то местом Его явления должен стать совсем-другой человек — «ближний», который одновременно всегда и самый далекий, потому что я хотя и узнал и почувствовал так много «о нем», «от него» и «благодаря ему», но его самого в его единст-

между человеком и Богом, начатых когда-то в более благоприятных условиях. В литургических нововведениях подобный строй мыслей получает парадоксальное отражение, когда вполне правомерное приближение народа к алтарю незаметно превращается для благочестивого сознания общины в самопостижение и самолюбование, что сказывается даже на архитектуре. Наконец, имеет место вульгарный тип «органологической» теологии *corpus mysticum* (ведущий свое происхождение от теологии космологической и романтической), которая всякий «член» Тела Христова, освященный таинством и личной «добродетелью», непосредственно приобщает к «Главе», по «пневматически-аристократическому или космически-демократическому принципу, — смотря по тому, понимается ли «ecclesia» как эсхатологический Иерусалим или как космическое воплощение Бога (Тейяр де Шарден).

венности не познал. Если бы Бог приходил только как «Дух», всегда в принципе внутренний по отношению к собственному духу человека, то Он никогда не явил бы нам Своего сущностного инобытия; как «Дух» Он приходит лишь для того, чтобы засвидетельствовать, прославить и сделать нашим это Свое инобытие, Свое «Слово», которое нисходит к нам свыше, извне, от Другого.

Но это лишь намек, а не строгий вывод условий, при которых возможно откровение. И он сразу же ставится под сомнение тем соображением, что два совершенно разных человека тем не менее встречаются всегда на почве одной общей «природы», ибо эта последняя никак не может быть выведена за скобки личного бытия. Поэтому, хотя персонология и не существует, есть психология и «наука о духе», и взаимное откровение в любви вполне доступно пониманию, возможному в силу общности природы. Однако именно поэтому этот последний рубеж антропологии также не может стать ступенью редукции, отправной для понимания откровения: из диалогического принципа также невозможно вывести категориальное описание христианского откровения²⁷. Между людьми размещается среда общепонятного языка, хотя каждый оставляет на нем свой личностный творческий отпечаток. Но между Богом и людьми — когда речь идет о

²⁷ Об опасности такого подхода см. Emil Brunner: *Wahrheit als Begegnung* (1938). См. также работы Дитриха фон Хильдебранда, Габриэля Марселя, Августа Бруннера, а также сочинения Мартина Бубера, в основе которых лежит «диалогический принцип» («*Werke I*» 1962). Чисто философский аспект рассмотрен в работе Karl Jaspers: *Philosophie Bd. II* (1932). *Literatur Art.* «*Ich-Du-Verhältniss*» RGG III (1959) (Theunissen).

подлинном личном самораскрытии (а не об аморфном и самозамкнутом знании друг о друге) — в качестве языка может существовать только Божье Слово, если только Богу будет угодно через Свое Слово сделать Себя понятным человеку, т.е. Своей речью истолковать для него Свое Слово²⁸.

В новое время с антропологической редукцией граничит подход тех, кто поставил своей целью, не отказываясь от принципа субъективности, максимально уяснить себе все, что нам дано расслышать в Божием Слове, не подвластном субъективной редукции. Таков Гаман, противник просвещенческого рационализма, направивший главные усилия (какими бы чрезмерными они порой ни казались) на то, чтобы сделать видимым для всех «рабский образ» добровольно унизившейся и непостижимой Божией Любви. Таков и Серен Кьеркегор, который, исходя из диалогического принципа (так, он распределял свою речь между двумя беседующими псевдонимами, в своих монологах обращался с исповедью к Регине Ольсен, под конец же беседовал только с Богом), «жестикულიрует всей своей субъективностью», т.е. обращает свою субъективность в чистый символ того, что он — в превосхождении самого себя — воспринял абсолютный

²⁸ Здесь становится совершенно ясно, почему Карл Барт, который во главу угла ставит Слово Божие и его самоистолкование через человека, отвергает «*analogia entis*». Но для его целей было бы достаточно (как достаточно этого и для целей данного сочинения) отказаться от *редукции* откровения к рациональным предпосылкам относительно образа Бытия Божия (т.е. относительно «Божественного»). Тот, кто не встречался и не говорил с другим, кто никогда не был «представлен» другому, тот может с равным основанием утверждать, что «знает» или «не знает» его (даже если ему что-то о *нем* известно).

символ Бога в абсолютном парадоксе Христа. И хотя у него тоже сказано: «Субъективность есть истина», т.е. усвояющее обращение-в-истину — вопреки христиански-ортодоксальной или спекулятивной (гегелевской) объективности, — но понимание им этого принципа противоположно Шлейермахеру: у того христология есть функция «благочестивого самосознания», здесь же религиозное сознание выступает как функция того абсолютного парадокса, который отчасти схватывается верой и ни в коей мере не может быть разработан сознанием. Это и есть «различие между гением и апостолом»²⁹. Если бы человеку удалось — в глубинах своей субъективности — превратить себя в апостола, т.е. в орудие Пославшего, тогда, быть может, он смог бы истинно по-христиански поверить в тот парадокс, что Христос стал *одним из* людей, *вот этим конкретным*, затерянным в истории человеком.

Рядом с Кьеркегором помещаются еще несколько свидетелей: Леон Блуа с его обоюдной защищенностью от фарисейского объективизма, свойственного самоуспокоенной ортодоксии, и такого же фарисейского субъективизма святости (Гюисманс и др.), с тем же указующим жестом на парадокс Креста; Достоевский, каким мы знаем его по «Униженным и оскорбленным», «Идиоту» и «Братьям Карамазовым»; Жорж Руо, не оставляющий попыток придать прозрачность своим шутам и клоунам «с головой — сплошь кровь и рана». Здесь обозначается конец антропологической редукции в ее самых серьезных, диалогических и экзистенциальных формах. И все-таки даже «указующее

²⁹ См. «Buch über Adler» (Werke Bd. 36 [1962] 192 = Werke Bd. 21-23 [1960] 117-134).

бытие» Кьеркегора еще не дает окончательного ответа. Ибо если символ Бога не может быть верифицирован ни в мире, ни в человеке, то в чем же тогда? Вопрос этот — сто́ит окинуть историю общим взглядом — не столь традиционен, как это может казаться среднему христианскому сознанию. Текст Бога не имеет никакой «подоплеки», которая делала бы его более удобочитаемым и понятным. Он должен и хочет истолковывать самого себя, и если он это сделает, то в одном можно быть вполне уверенным: в этом тексте не найдется ни одного слова, которое — *a priori* или *a posteriori*, легко или с трудом, сразу или в процессе исторической эволюции — мог бы высказать человек, — будь то о мире, о себе самом или о Боге.

3. ТРЕТИЙ ПУТЬ — ПУТЬ ЛЮБВИ

Критерием истинности христианской вести не может быть ни религиозная философия, ни экзистенция. В философии человек вскрывает основы бытия, поскольку они доступны для его познания, в сфере экзистенции — проживает все, что доступно его жизни. Христианская весть погибла, если позволить растворить ее в трансцендентальной предпосылке ее самопонимания, полагая его в мысли, в жизни, в знании или в практической деятельности. Так, экстринзецистски-исторический подход новейшей апологетики кажется поначалу единственно возможным и лишь потому окончательно не пасует перед философией или экзистенцией, что вторичным и зависимым образом ищет опору в них обеих: вера, преодолевая метафизику и этику, восполняет их до целого лишь тогда, когда она сама бывает исполнена как вера в историческую керигму.

Так что же, между Сциллой экстринзецизма и Харибдой имманентизма нет возможного пути? Неужели нет такого способа восприятия христианской вести, чтобы, избегнув равным образом слепой веры простецов (*haplousteroi*) и гностических претензий разумеющих (*gnostikoi*), принять свет откровения во всей его непосредственной очевидности и не оглядываться при этом на меру и закон самого воспринимающего человека?

Здесь вырисовываются два подхода, которые впоследствии должны обнаружить свое единство. Это, во-первых, намеченный выше персоналистский подход: ведь никакое Я не имеет ни возможности, ни права господствовать знанием над той свободой, которую Ты

несет ему навстречу; оно не вправе пониманием заранее дедуцировать ее отношение к себе. Даруемую мне любовь я могу «понять»³⁰ лишь как чудо; эмпирически или трансцендентально реконструировать ее мне не дано. Равно как не дано вывести ее из знания о некой общечеловеческой «природе», потому что Ты — всегда абсолютно иное для меня. Второй подход лежит в сфере эстетического, которая существует наряду с мыслительной и деятельностью сферами, представляя собою третье, несводимое к ним начало. При встрече с необычайной красотой — неважно, в природе или в искусстве — возникает во всем его своеобразии прежде скрытый феномен: то, что предстает перед нами, есть чудо, вечно неисчерпаемое для воспринимающего, но именно *как чудо* оно заключает в себе возможность понимания: оно одновременно приковывает и освобождает, как недвусмысленное «явление свободы» (Шиллер) из ничем не объяснимой внутренней необходимости. В *тот момент*, когда звучит финал симфонии «Юпитер», — мне не на что опереться в себе самом, чтобы предугадать, вывести или объяснить его звучание, — он таков, каков есть по необходимости, и никто, даже сам Моцарт, не может изменить в нем ни единого звука. Подобное сочетание необъяснимости (моими средствами) и абсолютной убедительности (для меня же самого) возможно только в царстве прекрасного, т. е. незаинтересованно созерцаемого. Правда, что касает-

³⁰ В тот момент, когда я утверждаю, что «понял» любовь другого ко мне, т.е. объяснил и обосновал ее, исходя из законов человеческой природы или из моих собственных качеств, я окончательно гублю и калечу эту любовь и отсекаю себе пути для ответного чувства. Настоящая любовь всегда непостижима и лишь как таковая является даром.

ся прекрасного-в-мире, оно всегда бывает пронизано природной общностью, равно охватывающей субъект и объект; «настроенность» и сообразность играют связующую роль, и потому эстетическое — как в описанной выше ситуации личной самоотдачи — может служить в лучшем случае лишь намеком на собственно-христианское. Но этот намек оправдан, поскольку — как и в любви между людьми, когда другой *как таковой* встречается мне во всей своей свободе и неподвластности, — эстетическое восприятие не допускает сведения возникающего передо мной образа к моей собственной способности воображения. В обоих случаях «понимание» открывающегося мне не есть подчинение покоряющей силе познавательных категорий: ни на любовь с ее свободно изливаемой благодарью, ни на прекрасное в его бесцельности нельзя «посягнуть» (Рильке), — и уж во всяком случае неуместна здесь апелляция к моей «потребности». Сведение дела к потребности было бы эгоизмом и потому циничным оскорблением любви; лишь признав чистую благодатность дарованной ему любви, может любящий проявить свою исполненность этой любовью. Расколдование прекрасного «сияния», растворение его в какой бы то ни было — более глубокой или более высокой — истине, упраздняет само прекрасное и свидетельствует о том, что оно так и не было воспринято во всей своей особенности.

Оба названных подхода сливаются в один: уже в природной жизни Эрос — это особое место, средоточие прекрасного. Любимое — независимо от глубины чувства — всегда является в сиянии славы, а то, что объективно осознается как явленное в славе, может

быть воспринято созерцающим лишь в определенности Эроса — независимо от глубины подобного опыта. Двойственность этих взаимоотнолежащих полюсов преодолевается откровением, когда кенотически нисходящее Слово Бога само изъясняет себя как Любовь (агаре), а значит, как сияние славы.

Означение Христа — Словом у Иоанна указывает на то, что евангелист мыслит Его как средоточие мирового разума (в греческо-филоновском смысле), через которое только и дано понять все вещи мира; но весь строй Евангелия показывает, что осуществляется это не проецированием жизни Иисуса на плоскость греческой мудрости (или наоборот), а через самоистолкование ставшего плотью Слова. Слово возвещает Себя как «Любовь-благодать» (χάρις), а потому — как «Слава» («Божественно-прекрасное» (δόξα), и «Истина» (ἀλήθεια) — Ин 1,14. Этим достигается предпосылка понимания, благодаря которому голая историческая фактологичность приобретает черты необходимого и уничтожается самая возможность редукции ко всему, что является человеческим притязанием или ожиданием (неважно, на чем основанным).

Если бы в основании Логоса не лежало слово «любовь» — в смысле абсолютной, безусловной и тем самым совершенно свободной любви (коль скоро речь идет о Божественном откровении), тогда христианский Логос был бы лишь одним из многих логосов, выражающих ту или иную религиозную мудрость, каждая из которых, на свой лад (т.е. философски, гностически или мистически) раскрывая сокровища абсолютного знания, стремится к собиранию воедино знаний фрагментарных. Но посвящение конечного субъекта в мудрость

абсолютного, — какой бы благодатью это ни ощущалось субъективно, — может, в сущности, иметь лишь сократический, т.е. майевтический, характер (как указывал Кьеркегор применительно к Гегелю). Если же основным словом Логоса является именно *Божественная* любовь, то рядом в основание должно быть положено другое, эстетическое слово: «слава», которое дистанцирует <от мира> эту являющую себя Божию любовь, придавая ее бытию характер совершенно-иного и совершенно исключая какую бы то ни было подмену этой любви — другой (пусть даже и персоналистической), стремящейся абсолютизировать себя. Подлинность Божественной любви возникает не из сравнительной редукции к человеческому опыту любви, но лишь из самоистолкования самой любви, явленной в откровении, причем возникает столь властно, что любовь, отнюдь того явно не требуя, создает вокруг себя молитвенную дистанцию всюду, где бывает воспринята.

Всякий сообщаемый человеку авторитет является производным от этой власти абсолютной любви, которая есть первофеномен, лежащий в основе откровения. Первичным же авторитетом не обладает ни Библия (как записанное «слово Божие»), ни кериigma (как «слово Божие», возвещенное вживе), ни церковная должность (как официальная репрезентация «Божиего слова»), — все они суть «только» слово, но еще не плоть; равно и Ветхозаветное «слово» представляет лишь путь к высшему авторитету, им же обладает лишь Сын, который — в Святом Духе — истолковывает Отца как Божию Любовь. Ибо только здесь, в самом источнике откровения, авторитет (иначе — власть) может и должен совпадать с любовью как таковой. Поэтому

исходящее от авторитета веление — оказать откровению человеческую веру и послушание может побудить тоже только к тому, чтобы доподлинно почувствовать и в полной мере оценить³¹ проявленную Божию любовь. Божественная любовь отдает себя столь всепобеждающе, что в ней сияет лишь повергающая ниц власть славы как последнее слово, ответ же человека целиком сводится к безоглядному повиновению, но оба: и Слово, и ответ — обретают свой смысл в том, что вечная Личность отдает себя личности конечной, и в этой ее самоотдаче содержится уже возможный ответ ей со стороны конечной личности, каковой ответ, имеющий свою сердцевину любовь, есть также самоотдача.

Перед властью абсолютной Любви, которая в откровении подступает к человеку, захватывает его, непостижимо-интимно переполняет и возвышает, конечный дух впервые начинает понимать, что же, собственно, означают слова о том, что Бог есть совершенно-иной, «непостижимый, сущностно отличный от мира, в Себе и через Себя блаженнейший и неизре-

³¹ Показательно, что в греческом языке нет соответствия латинскому слову «auctoritas» (которое, впрочем, сначала имело значение: «засвидетельствование», поощряющая гарантия, поддерживающее влияние, веская рекомендация, совет, убеждение и т.д., и лишь позднее: аутентично высказанное мнение, приказ или авторитет), поскольку греческое αἰδώς означает «благоговейная робость», ἀξιολογία — «оценка», главным образом, субъективная (и лишь на основе этого — «объективный ранг»), τιμή — в собственном смысле «субъективная оценка», «таксировка», «определение стоимости» и отсюда — «почитание» и, наконец, «объективное достоинство». Церковный авторитет как «разрушение твердынь, поставленных против Бога», есть, по Павлу, пленение «всякого помышления в послушании Христу» (2 Кор 10,5), — в двойном смысле: как послушание слушающемуся Христу.

ченно превосходящий все, что есть или может быть помыслено вне Него» (Vaitc. I ss 3 с 1). Остающаяся вне этого откровения любви негативная теология столь пуста, что постоянно оказывается в опасности соскользнуть либо в атеизм (агностицизм), либо в философию (мистику) идентичности. Здесь же, пока фигура откровения остается непонятной иначе, как через Божественную любовь, здесь, в ошеломляющей, навсегда непреступной непостижимости этой Божественной любви, совершенно-иное и всепревышающее бытие Бога *является* как вполне осязаемое. Как раз в порыве к сердцу Бога, ощущаемом тварью, постигает она всю бездну не-божественности своего бытия, — тогда с неумолимой и непреклонной силой раскрывается перед ней всеопределяющее отношение между абсолютным и относительным, между Божественным и земным бытием. Но страх, потрясающий самые основы бытия конечного существа, охватывает его лишь тогда, когда оно уразумевает, каким образом следует прочитывать фигуру откровения: не формально, лишь как «слово», но содержательно — как абсолютную любовь. Лишь так, в духе Нового Завета³², можно утверждать: любовь не есть лишь *одно из*

³² В отличие от Ветхого Завета: там слово Бога остается приходящим извне, по существу своему обещающим словом и потому формально подвешено в (абстрагирующем) витании между полюсами избрания и отвержения, тем самым удерживая в (абстрактном) витании также и отвечающую веру, что, в свою очередь, отличает веру от любви. Нельзя не заметить, насколько динамически эта форма преодолевается в Новом Завете. Здесь уже становится понятно (а в дальнейшем будет еще очевидней), что в новозаветной перспективе не может существовать формального «Писания в собственном смысле», формального авторитета Писания (как в Реформации). Это означало бы абстракцию

свойств Бога, а отвечающая любовь человека не есть *одна из* человеческих добродетелей. (Из теологической интуиции *caritas forma virtutum* непосредственно следует *caritas forma revelationis*). Но потому же нельзя понимать любовь и как находящуюся в «напряженном единстве» со страхом: в перспективе Нового Завета «страх» («Furcht») получает свою форму и меру от благоговения (*Ehrfurcht, timor filialis*), вызванного доподлинным ощущением именно *так* открывающей себя любви.

Что в данном случае речь действительно идет о третьем пути, легко судить по тому, что же выдвигается в качестве «ортодоксального» противовеса модернизму: это, так сказать, «интегризм» абстрактного церковного сознания, который, однако, как раз не в состоянии духовно интегрировать все догматическое многообразие и пытается покончить со своими противниками, применяя бездуховное насилие³³. Подобная замена духовных средств — властными заставляет предполагать, что решение вопроса в духовной плоскости до известного времени было невозможным.

Третий путь является целостным, поскольку образ христианского откровения в целом либо удастся про-

(переход от Ветхого и Нового Заветов к «Писанию-вообще»), неприемлемую в пространстве Библии, которая практически закрепляла бы слово Писания в ветхозаветной двойственности (между судом и благодатью). «Писание в собственном смысле» и двойная предестинация суть два аспекта одного и того же.

³³ Ср. превосходную (вышедшую без указания имени автора) работу Мориса Блонделя «La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme» (Paris, Blond 1910), а также: Daniel-Rops: Une crise de l'esprit: le Modernisme (in La Table Ronde, Nov./Dez. 1962). Объявлено о выходе в свет документов интегралистского анти-модернистского центра «La Sapinière».

честь как самопрославление абсолютной любви, либо не удастся. В этом отношении прав оказывается Руссо с его понятием «очи веры»³⁴: человек либо видит, либо не видит. Но чтобы увидеть славу любви, нужно самому обладать особой — инкоативной и сверхъестественной любовью³⁵. При этом, однако, всегда остаются открытыми две возможности: 1) возможность кощунства (как отказа признать просверкнувшую очевидность и вступить на путь ответного самоотвержения), 2) возможность рационального, на ощупь, приближения к решающему прозрению: линии керигмы и Евангелия заметным образом сходятся в «незаметной», т.е. трансцендентной, точке, требующей особой отваги для приближения к ней, — в точке, которую всегда еще лишь предстоит поставить.

³⁴ Немецкое издание: Johannesverlag, 1963.

³⁵ Никто не сказал об этом лучше, чем Паскаль в тех частях «Мыслей», которые посвящены библейскому откровению. Ср. мою статью «Les yeux de Pascal» в «Pascal et Port Royal» (Fayard, Paris, 1962).

4. ФИАСКО ЛЮБВИ

Встречаясь с Божественной любовью во Христе, человек не только опытно познает, *что* есть любовь; он также постигает с неопровержимостью, что, будучи грешником и эгоистом, сам не имеет истинной любви. Он постигает одновременно две вещи: тварную конечность любви и ее закоснелость в собственном грехе. Конечно, человек имеет нечто вроде «пред-понимания» того, что такое любовь; не имея он его, он никогда не смог бы истолковать для себя символического значения Иисуса Христа. Этот символ был бы тогда и объективно неразрешим и противоречив, поскольку здесь Божественная любовь является в телесном образе, т.е. в образе человеческой любви. Однако переход от «пред-понимания» к признанию этого символа невозможен без радикального обращения, — и не только сердца, которое перед лицом этой любви должно признаться, что никогда не любило прежде, но и мысли, которой предстоит переучиваться в вопросе о том, что такое вообще есть любовь.

Сначала поговорим о конечности. Природа, восходя к нам из дочеловеческих глубин, неизбежно выносит с собою реальность любви, как бы вмурованной в самое основание живого бытия, и против этой очевидности бессильны все разоблачительные теории о чистой воле к власти или счастью. Есть пренебрегающая всякой целью игра Эроса, самоотвержение ради потомства, самоотказ индивида ради целого. В душе человека временные отношения могут приобретать духовно-непреходящую значимость: преходящий Эрос может стать преддверием пожизненной верности, и тогда отношение к своему потомству углубляется до природ-

но-духовной любви к семье; уклонение индивида в смерть перед лицом всепобеждающей силы нескончаемого рода переходит в идею самопожертвования единицы ради общины, племени, народа или государства. В смерти же происходит как бы соби́рание всей экзистенции для акта самоотказа и возникает предчувствие любовного смысла самого бытия. Но все это — скорее указание направления, чем пройденный участок пути, так как другие, не менее могущественные силы ограничивают движение любви: это стихия вечной драки за место под солнцем; устрашающая стесненность индивида внутри среды, рода, даже собственной семьи; борьба естественного отбора, для которой природа снабдила человека всем необходимым; законы преходящего времени: дружба, которая казалась вечной, охладевает; люди опостылевают друг другу; чувства, взгляды, а с ними и сердца расходятся, а пространственное отдаление довершает дело, и тогда любовь должна вооружиться упрямством, чтобы преодолеть все это; любовный порыв, который хотел бы длиться целую вечность, иссыкает, так как спадает вздымающаяся волна Эроса и подступает другая, новая любовь; недостатки и ограниченность в любимом человеке начинают бросаться в глаза, и это тем сильнее, что конечность человеческой любви словно бы начинает говорить против нее самой. Почему нужно любить только одну женщину, когда тысячи других не менее достойны любви? — спрашивает Дон Жуан, который обрушивается на всяческие рамки и ограничения, руководствуясь, быть может, той же правомерной интуицией, что и Фауст, но если у первого от множества связей атрофируется самая способность к любви, то второй за множеством мгновений перестает видеть вечность. В семье любовь также естественным образом претерпевает ограниче-

ния: поскольку здесь она зиждется прежде всего, конечно, на кровном родстве, то при взрослении духа именно кровная близость становится препятствием к свободному взаимному противостоянию, чрезмерная взаимная проницательность может помешать свежему чувству, с которым ждут даров для себя со стороны другого, свободное пространство, столь необходимое растущему человеку, начинает стесняться старшими, чей горизонт постепенно замыкается вокруг своего собственного центра, лежащего порой где-то в стороне. И, кроме того, хотя любовь еще может в какой-то мере мотивировать деятельность человека — будь то земледелие или охота, государственное управление или ведение войны, домашнее хозяйство или торговля, учение или наука, — но сделать эту деятельность своей, целиком ее оформить она совершенно не в состоянии. Другие бытийные силы сохраняют вопреки любви свою, порой превосходящую, мощь. Абсолютизируя творческую любовь за счет агонистических жизненных сил, человек, как показал еще Ницше, идет наперекор самому себе в биологическом и культурном смысле. Срединная зона бытия, мир человеческого общения, держится в этом состоянии благодаря точному равновесию между любовью и корыстью, любовью и неприязнью³⁶.

³⁶ Английские христианские мыслители-вольнодумцы, в противовес абстрактному гуманизму, превозносящему любовь и добродетель, продемонстрировали это с большой трезвостью: Гоббс — более радикально, Локк и представители этического либерализма — более умеренно, Бернард Мандевиль — с безжалостной ясностью. Программа тотальной морализации человека выглядит весьма проблематично ввиду его укорененности в животном мире. Но и облеченная в форму историко-культурного прогресса, она, думается мне, несет с собой (спиритуалистический) подрыв концепции природы как единого и сбалансированного целого. Необходимо уже в природной плоскости провести нечто вроде августиновско-паскалевского анализа экзистенции, понятой как *concupiscentia*.

Смерть единственного, торжественный момент для всего общества, так как дает ему ощутить на себе действие сил судьбы, владеющих человеком, — эта смерть может, конечно, быть принята с чувством «непротivления», с покорностью судьбе, в самой своей неумолимости заставляющей порой почувствовать ее неразгаданную мудрость и кротость, — однако слияние подобной резиньяции с конкретно-личной любовью происходит (как о том пишут многие мыслители христианского направления) за горизонтом человеческой природы. Пусть смерть ведет в царство бессмертия, к всепроясняющему, хотя и внушающему неизбежный страх, суду, в область Божественного и вечного, — даже если душе уготована там благая участь, все равно общий процесс, охватывающий данный единичный случай, никак не может ассоциироваться с любовью. И тем менее она в нем выражается, что с постепенным угасанием образов конкретно-личных богов, а затем — с прекращением мифологического обожествления космоса ставится под вопрос сама идея личного провидения. Даже в Ветхом Завете, для которого любовь между Господом Завета и народом Завета (а с ним — и всего творения) является отправной точкой для объяснения всего бытия, — даже и там смерть и потусторонний мир остаются чем-то непроясненным и периферийным. И наконец, человеческая любовь разделяет неразрешимое противоречие между смертной и духовной стороной экзистенции: личная любовь, которой в высокие минуты клянутся любящие, предполагает некую окончательность, которая должна преодолеть смерть; однако «вечная любовь» «на время» есть противоречие, не

укладывающееся в жизненные рамки. Но во всем хозяйстве видимой природы нет залога сохранности этой человеческой экзистенции, — если только любовь мыслит эту экзистенцию цельно, а не как некую свободно парящую и труднопредставимую душу. Помыслить ее возможно и вместе с тем невозможно: сиюминутное должно стать вечным и в то же время не смеет им стать (чтобы не превратиться в невыносимый ад): так сердце перестает понимать само себя. Высокое мгновение любви исполнено обещанием: оно есть нечто открытое, не замкнутое в себе, его чреватость в природном плане разрешается откровением ребенка, в духовном — всегда остается прикровенной. Человеческая любовь, как чисто тварная, представляет собой иероглиф: применяя грамматический термин, можно сказать, что она есть инкоатив, который не может законным образом сам себя перевести в модус индикатива.

Ко всему этому примешивается чувство греха. О грехе уже было сказано, что он по-настоящему является на свет лишь ввиду христианского откровения. Ведь именно перед лицом Распятого становится очевиден бесконечный эгоизм даже и того, что мы по привычке именуем любовью; будучи спрошены с последней серьезностью, мы отвечаем «нет» там, где Христос из любви говорит «да», — и, не имея любви, ничтоже сумняшеся соглашаемся с тем, чтобы Он понес наши грехи: нам же лучше, если Он сам того хочет! Потому-то Бог и не спрашивает у грешников одобрения, когда идет на Крест, — лишь у любящих было испрошено согласие на самое для них страшное — смерть Возлюбленного (Ин 12,7; ср. Лк 1,38; Ин 20,17). Человечество христиан, иудеев и язычников самим

событием Страстей распределяется согласно имеющейся у каждого истине; перед неумолимостью этого разоблачения «загораются всякие уста», и всякий, кто говорит о любви, изобличается, как лжец: «нет праведного ни одного... никто не ищет Бога, все совратились с пути... Они не знают пути мира. Нет страха Божия перед глазами их» (Рим 3, 4-19)*.

Однако каждый человек знает за собой внутреннюю неподатливость к согласию, которая не укладывается в примитивный баланс проступков и наказаний. Если бы это было возможно, благо и справедливость снова воцарились бы на земле. Но сознание расслабленности, падшести и онемелости сердца, далеко не удовлетворяющего норме любви (все еще столь туманной), залегает глубже. Чтобы соответствовать ей, сердце не находит в себе достаточно мужества, не отваживается верить в самую возможность подобной бытийной исполненности. Причем сил не хватает до такой степени, что человек начинает винить в этом инстанцию более высокую, чем его собственное сердце, которое, хотя и могло бы, вообще говоря, зайти немного дальше, чем в обычной жизни, но пройти весь путь до конца не могло бы никогда, в этом оно абсолютно уверено. Тем более что никто не в состоянии себе представить, куда может завести подобный путь, участки которого даже нельзя вычертить заранее и который немедленно теряется в непроглядной тьме. Поэтому грех сам прячется в укрытие естественной резиньятии. Там он пребывает в полной безопасности от самого себя, откуда спокойно не освоится в

* Цитаты из Библии даются в синодальном переводе, за исключением тех случаев, когда контекст требует уточнений.

этическом хозяйстве «греха и наказания». Конечность здешнего бытия внешне оправдывает конечность любви, которая — внутри космической жизни, к любви не-сводимой, — вся съезживается до островков взаимной симпатии — островков эроса, дружбы, любви к отечеству, наконец, некоего универсального вида любви, основанного на всеобщности человеческой природы, а то и на идентичном у всех мировых естеств «фюсисе», пронизанном общим «логосом». Идентичность природы, сводящая двух любящих на таком «острове любви», теперь уже расширяется до размеров вселенной — поверх и по ту сторону всех различий. Так, становится возможным даже особый тип любви к врагу (буддизм, стоя), которая, глядя поверх головы пред-стоящего (противника или лютого врага), усматривает лишь общность природы и сущности.

К подобному экзистенциальному переживанию идентичности изнутри и поверх всяческих различий стремятся все философско-мистические мировые религии. Посредством абстракции, т.е. первичной рациональной процедуры, они преодолевают границы конечного, выходя на уровень идентичности; все они по своему существу являются вариантами гнозиса, «учения мудрости», «логизма» и ведут непосредственно к Абсолюту, как бы этот последний ни назывался: бытие (как последний рубеж идентичности всего сущего) или ничто (т.е. ничто из конечно-сущего). Такого рода гнозис, в который неизбежно впадает инкоативная человеческая мысль с ее стремлением к округляющему завершению, растворяет реальную конечную любовь в среде более высокого уровня, т.е. развоплощает воплощенную субстанцию, выделяя из нее дистиллят

сердечного покоя и сострадательной, терпимой доброжелательности, умеющей видеть сквозь все конечные преграды, т.е. получает нечто на первый взгляд наиболее схожее с Абсолютом (из всего, что вообще можно извлечь из человеческой субстанции) — и все это для того, чтобы вновь впрыскивать эту осветленную, не реагирующую с судьбой эссенцию внутрь всякой конечной ситуации.

Нельзя не заметить, что этот абстрагирующий процесс осветления есть не что иное, как знание, которое крепко в меру своей абстрактности, т.е. пока предпосылкой служит некое однозначно (*univok*) определенное бытие (или «ничто»). Все сказанное справедливо для Древнего Китая и Индии, для платоновской мысли и для мысли суфиев, но не в меньшей степени — и для современного сознания абстрактной («точной») науки, представители которой именно по этой причине особенно восприимчивы к подобным учениям мудрости. Религиозный момент во всех этих учениях (теистических или атеистических) сводится к наличию известного расстояния, отделяющего человека от чего-то конкретного; это расстояние оставляет простор для действенного преодоления, но оно же делает невозможной непосредственность конкретной любви с ее абсолютно полной самоотдачей. Поэтому все эти религии и квазирелигиозные настроения можно объединить под единым знаком гнозиса; откровение в собственном смысле там либо излишне, либо выступает как вспомогательное форсирующее средство для достижения полного знания.

Уже сейчас из сказанного можно сделать вывод, что христианство как подлинная религия открове-

ния лишь вторичным образом является «учением», т.е. средством познания. Первично же оно может быть лишь действием Бога, реальным продолжением драмы между Богом и человеком, восходящей к древнему завету, положенному между ними. Содержание этого действия никоим образом не может быть априори прочитано или угадано в какой-либо из граней сотворенной природы, так как оно исходит от Другого *как такового*, совершается в безграничной свободе и обращено на иного этому Другому, так что ни о какой схожести или тем более тождестве как предпосылках понимания не идет и речи. И лишь в самопредставлении Бога перед людьми на подмостках человеческой природы — в силу идентичности Бога-«поэта», Богочеловека-«актера» и в Обоих равно пребывающего, ради вовлеченных в эту драму ее Действующим Лицом это действие изъясняющего Божественного Духа — лежит ключ к пониманию содеянного. И дело не в том, что Завет Бога есть Его любовная борьба с грешным человеком, — не потому эта любовная борьба получает свое объяснение и меру *через* человека. Божественная любовь преображает, обращает человека или становится для него преткновением, но в этом сказывается не ее сущность, — в этом состоит ее воздействие. Странен был бы любящий, который стал бы судить о любви своей невесты по благотворному или тревожащему воздействию на него этой любви. Напротив: содеянное Богом человеку становится «понятым» в той степени, в какой оно выглядит *непонятым и неоправданным*, т.е. «глупостью» и «безумием», с человеческой, мирской, фрагментарной точки зрения.

Спекулятивное мышление не может рационально оформить такое «безумие»: это означало бы посредством интерпретации свести транслогически-безосновную сферу любовной самоотдачи (иными словами, сферу Святого Духа) к сфере Логоса, понятого как завершающий космологическо-антропологический разум, — при такой интерпретации «триединство искупительного подвига» (как явление абсолютной Троицы) остается понятым превратно³⁷.

Такова специфическая ситуация человека: он может, — если только он честен, — «помыслить» Бога как Абсолютно-Иное бытию мира, но при этом упорно продолжает представлять себе Его возможное явление как некое победительное завершение космологического и антропологического планов бытия. Ибо сам он не в состоянии осуществить разрыв своего собственного духовного горизонта, это возможно

³⁷ В этой связи выглядит совершенно неуместным, когда Жорж Морель (Georges Morel S.J.) толкует Иоанна Креста по Гегелю: ведь абсолютная единичность откровения любви единичного Бога в этом, единственном, святом нельзя подвести под общие бытийственно-разумные категории (*Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix I-III*, Aubier 1960/1). По меньшей мере опасно было бы вслед за Гастоном Фессаром (Gaston Fessard S.J.) интерпретировать по Гегелю книгу «Духовных упражнений» (*La Dialectique des Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, Aubier 1956); хотя самораскрытие Бога через Завет с человеком определенно вписано в структуру мирового и исторического Логоса, все же Бог не есть сам этот Логос, обладающий непосредственной достоверностью (достигаемой диалектически или экзистенциально) для думающего христианина. Поэтому вполне справедливо, что Эрих Пживара (*Analogia entis I-II*, 1962) позволяет всей совокупной диалектике мировой философской и теологической мысли перегореть внутри себя — ввиду всепобеждающего и всепревышающего таинства Божественной Любви.

лишь Абсолютно-Иному, поэтому, случись такое реально, действие Бога на него должно восприниматься — не только при «первом шоке», но и впоследствии, согласно самой сути дела — как «абсолютно иная» истина и мудрость и, особенно во время этого непрекращающегося шока, — как непостижимое исполнение его собственной истины и мудрости. Но чтобы этот шок всегда ощущался именно как шок, он должен не оттесняться на периферию бытийного опыта — туда, где мы и без того его ожидаем, ибо там человеческое, как нам кажется, плавно переходит в Божественное, — а случаться у нас под самым носом, в живой конкретности нашего существования. На пути человека попадается огромный камень, споткнувшись о который, он испытывает неожиданную и резкую боль, и вот это преткновение напоминает ему о его собственной неустойчивости.

Но это Богом ему устроенное «падение» (*scandalum*) человек может понять, — если только не поддастся упрямой досаде, — лишь как Божию любовь, которая охватывает его, вытаскивает из ямы, освобождает от пут и утверждает в свободе Божественной, а теперь еще и человеческой любви. Инкоативное «пред-понимание» любви, которое у него сложилось прежде, заставляет его внимательно прислушиваться, получив послание абсолютной любви, и принять в себя образ, на который указывает это послание. Самое же преткновение и падение доказывают ему прежде всего, что дело в этот момент отнюдь не в его любви (идет ли речь о присутствии или о характере открывающей себя любви), оно случается для того, чтобы человек не спускал глаз с невиданности этой

являющей себя любви и в этом свете вполне конкретным образом мог разоблачить свою тварно-инкоактивную любовь как не-любовь³⁸.

³⁸ Дохристианский «космологический» гнозис неповинен, пока в его пространстве еще не прозвучало слово Божией любви. Напротив, сознательно противопоставляя себя Христовой любви как нечто высшее и более универсальное, он превращается в ее открытое отрицание и тем изобличает свою греховность: Ин 15, 22.

5. ВОЗМОЖНОСТЬ ВОСПРИЯТИЯ ЛЮБВИ

Когда Бог решает открыть Свою любовь миру, нужно, чтобы мир мог узнать эту любовь — несмотря на ее абсолютную инаковость миру и во всей этой ее абсолютной инаковости. Но любовь в ее сокровенной реальности может быть узнана только любовью. Для того чтобы самозабвенная любовь любящего могла быть понята любимым, погруженным в свой эгоизм (причем понята не как нечто пригодное, пусть даже наиболее пригодное из всего, но понята в своем существе), у любимого должно уже быть некое предчувствие, начаток любви. Точно так же созерцающий произведение искусства должен обладать способностью — врожденной или благоприобретенной — отличать высшую красоту от посредственности или безвкусицы. Эту готовность, которая ставит субъекта на один уровень с объектом откровения и дает ему нужный настрой, можно обозначить как триединое состояние веры-надежды-любви; уже при первой подлинной встрече она должна присутствовать хотя бы инкоативно, и она действительно присутствует, поскольку Божия любовь, которая есть не что иное, как благодать, обязательно содержит в самой себе условия своей узнаваемости и потому несет их с собой и распространяет.

Если мать в течение многих дней и недель постоянно улыбается ребенку, тот тоже начинает улыбаться ей в ответ. Она пробудила в душе ребенка любовь, и, пробудившись к любви, он пробудился к сознанию: прежде пустые чувственные впечатления теперь осмысленно собираются вокруг «Ты». Сознание (вместе со всем своим созерцательным и понятийным аппа-

ратом) предается игре, потому что еще раньше началась игра любви, исходящая от матери, т.е. от трансцендентного начала. Таково же бывает самоизъяснение Бога перед человеком: от Бога исходит свет любви и зажигает в человеческом сердце любовь, которая в состоянии видеть эту Божию, т.е. абсолютную, любовь, «потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, Сам воссиял в наших сердцах, дабы воссияло познание славы (любви) Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4, 6). Сквозь улыбку этого лица, одновременно отеческую и материнскую, проглядывает сама первооснова бытия. Мы все являемся Божиим творением, и потому внутри нас дремлет зерно любви, образ (*imago*) Бога. Но подобно тому, как ребенок не может пробудиться к любви, если сам не станет любимым, так же и человеческое сердце никогда не пробудится к пониманию Бога, не будучи наделено свободно ниспосланной Им благодатью — в образе Его Сына.

Однако еще прежде, чем отдельный человек в тот или иной момент исторического времени повстречается с Божией любовью, необходимо, чтобы произошла другая, изначальная и архетипическая встреча, которая составляет условие самой возможности явления Божественной Любви людям. Встреча, при которой *односторонний* любовный порыв Бога к человеку нашел бы у того понимание, т.е. был бы соответственно воспринят и получил ответ. Не будь этот ответ со-ответственным, любовь не явила бы себя в откровении (ведь она не может бытийствовать, не будучи при этом духовно-сознательной). Но если бы ответ уже не содержался в одностороннем порыве Божественной благодати к человеку, не был бы заранее пред-послан само-

му себе, то отношения между Богом и человеком превратились бы в двусторонние, что было бы возвращением к антропологической схеме. Это отвечающее слово не совпадает со Святым Писанием, если рассматривать последнее изолированно, потому что буква сама по себе, в противопоставленности Духу, убивает, Дух же Святого Писания есть Божие Слово, а не человеческий ответ. Оно, это отвечающее слово, может быть лишь живым ответом любви из глубины человеческого духа, — любви, какую она сотворяется благодатью любви Божественной. Это ответ «Невесты», которая в благодати взывает: «прииди» (Откр 22, 17) и «да будет Мне по слову твоему» (Лк 1, 38), имеет в себе «семя Его» и потому «не делает греха» (1 Ин 3, 9), которая «сохраняла все слова, слагая их в сердце Своем» (Лк 2, 19 и 51), и, посредством Божией любви очистившись в Его крови, предстала «славною» и «не имеющею пятна» (Еф 5, 26-27; 2 Кор 11, 2) «рабою Господнею» (Лк 1, 38 и 48) и тем самым — воплощением всепоглощающей любовной веры (Лк 1, 45; 11, 28), «Невесты», которая «боится» и «повинуется» Ему (Еф 5, 24 и 33; Кол 3, 18).

Если бы Божия любовь, изливаемая во тьму нелюбви, не создавала самим своим излитием приемлющего лона для себя (Мария уже заранее была спасена благодатью Креста, иначе говоря, Она есть первый плод Божественного излития во мрак тщеты), то она никогда не смогла бы проникнуть в эту ночь (как видно на примере теологии Лютера, основанной на противопоставлении *iustus* — *peccator*). Напротив: событию Богоявления должно соответствовать изначальное согласие твари (*fiat*) — невестное согласие Жениху, причем Невеста в чистоте своей происходит от Жениха

(κεχαρισμένη: Лк 1, 28), Им и для Него «представленная» и «приготовленная» (παριστάναи: 2 Кор 11, 2; Еф 5, 27)³⁹ и потому полностью предоставленная Его власти, Ему пожертвованная (что соответствует смыслу слова παριστάναи, ср. «представление» в храме: Лк 2, 22; Рим 6,13 и далее; 12, 1; Кол 1, 22 и 28).

Это изначально верное (т.к. реалистическое) отношение любви собирает в себе, как в едином узле, все условия, необходимые для восприятия Божественной любви человеком: 1) Церковь как Невеста, незапятнанная в ядре своем, 2) Мать-Невеста Мария как ядро Церкви, где *fiat* обретает реальность вместе как ответ и как приятие, 3) Библия, которая, будучи Духом (Его свидетельством), является не чем иным, как нерасторжимым единством Слова Божия и ответа веры. Поэтому «критическое» рассмотрение этого Слова как человеческого и исторического документа будет всегда наталкиваться на невестную слиянность слова и веры в этом письменном свидетельстве. Герменевтический круг — еще прежде доказательства внутренней истинности Слова — уже является доказательством его формальной правильности, при этом отношение *данной* веры к *данному* Слову только и может являться доказательством того, что речь идет о вере как о *fiat*, сказанном Господней Рабою таинству изливаемой Божественной любви, содержащейся в Слове. Поскольку же библейское слово принадлежит Невесте-Церкви (ибо оно облакает собою Слово, вживе совершающееся в ней), то — 4) оно — как живое слово Бога — должно быть донесено живым провозвестием до каждого — единственного — человека от Невесты-

³⁹ Th WNT Bd. V, 835-40.

Матери, вера которой архетипична. Функция этого провозвестия (как «святого служения»), а равно и сама Церковь, и библейское слово, — все это должно быть уже заложено Божиим Откровением в изначальный ответ на само это откровение, как то следует из взаимного слияния Церкви и Библии.

Правда: Божиим откровением ответ веры закладывается в творение (которое замыслено Богом в любви и замешено на любви) таким образом, что ответ и дает именно оно — это творение, совокупно со всем своим естеством и прирожденными ему силами любви. Но делается это лишь по благодати, т.е. в силу изначального дара — любовного ответа, адекватного любовному Слову Бога. А значит — делается неотрывно от *fiat*, под «покровом» этого *fiat*, архетипически, за всех, произнесенного Невестой-Матерью Марией-Церковью⁴⁰.

Совсем не обязательно, чтобы вся далекая перспектива веры, возникшей в простом и темном человечес-

⁴⁰ Августин великолепно описал архетипическое prius абсолютного «да»: «An illud negatis, sublimen quandam esse creaturam, tam casto amore cohaerentem Deo, ...ut quamvis coaeterna ei non sit, in nullam tamen temporum varietatem ... ab illo se resolvat ac defluat, sed in ejus solius veracissima contemplatione requiescat? ... Nam etsi non invenimus tempus ante illam, <prior quippe omnium creata est sapientia> (Sir 1,4), nec utique illa Sapientia tibi, Deus noster, Patri suo plane coaeterna et aequalis et perquam creata sunt omnia, ... sed profecto sapientia quae creata est, ... quae contemplatione luminis lumen est: dicitur enim et ipsa, quamvis creata, sapientia. Sed quantum interest inter lumen quod illuminat et quod illuminatur, tantum inter Sapientiam quae creat et istam quae creata est; sicut inter Justitiam justificantem et justitiam quae justificatione facta est ... Ergo ... prior omnium creata est quaedam sapientia quae creata est: mens rationalis et intellectualis castae Civitatis tuae, Matris nostrae quae sursum est et libera est (Gal 4, 26) ... O Domus luminosa et speciosa, ... tibi suspiret peregrinatio mea, et dico ei qui fecit te, ut possideat et me in te, quia fecit et me» (Confessiones XII c 15; P.L. 32, 833). (Вы отрицаете, что

ком сознании, была промерена сразу на месте — в хижине Назарета или в собрании апостолов. Посеянное здесь неприметное семя требовало для своего роста духовных измерений, ростки которых глубинно-архетипически пробились в слове Писания, но по-настоящему впервые распустились лишь по долгом, тысячелетнем созерцании библейского Предания, которое есть письмо «на плотных скрижалях сердца», отныне «узнаваемое и читаемое всеми человеками» (2 Кор 3, 2-3), «в явлении духа и силы» (1 Кор 2, 4), духа как силы и силы как духа. Но то, что Дух Божий в силе (а Церковь — в «служении духу», 2 Кор 3, 8) изъясняет в сердцах, есть не что иное, как сама Божественная любовь, изливающая себя во Христе. Сам дух есть изливаемое в составе Сына Божия, «Господень Дух» (2 Кор 3, 18), ибо Господь Сам «есть Дух» (2 Кор 3, 17). И если чуть ниже (2 Кор 4, 4) Христос означен как «образ Бога», то это выражение не следует толковать на мифический лад: в

есть некие высокие создания, чистой любовью соединенные с Богом... Хотя они и не извечны, как Он, но они не удаляются от Него и не соскальзывают в пеструю смену времен, а покоятся в подлинном созерцании Его, единого... И мы не найдем времени до создания этого дома, ибо «раньше всего создана была мудрость» (Сир 1, 4) — не та Мудрость, конечно, которая извечна Тебе, Отцу своему, Боже наш, и Тебе равна и которой все сотворено... а мудрость сотворенная... ставшая светом от созерцания света. И она, хотя и сотворенная, называется мудростью, но как свет, который освещает, отличается от света отраженного, так и мудрость, которая творит, отличается от той, которая сотворена; как правда оправдывающая отличается от правды, восстановленной оправданием... Итак, «раньше всего сотворена была мудрость» — сотворены духи разумные и пребывающие в чистом граде Твоем, у матери нашей, которая «вверху, свободна и вечна в небесах» (Гал 4, 26). О, залитая светом, прекрасная обитель!... О тебе вздыхаю в странствии моем и говорю Тому, Кто создал тебя: да владеет там и мною, ибо и меня ведь создал Он. *Перевод М.Е. Сергеевко.*

разговоре о вочеловечении Слова этот подход давно уже преодолен и оставлен. Речь идет не только о естественном или символическом «образе», но о Слове, о свободном самовыражении и именно поэтому — об уже услышанном, понятом и принятом Слове (все это — милостью самого этого Слова), а иначе просто не было бы никакого откровения. «Диалогический образ», если и существует, то только на более высоком уровне Слова, которое, однако (и это можно привести в качестве возражения против протестантской и экзистенциальной теологии), хранит всю квинтэссенцию образности в снятом виде на более высоком уровне свободы. Поскольку же вочеловечившееся Слово изначально (а не только лишь вторичным образом) есть слово диалогическое, то очевидно, что уровень одностороннего (этически-религиозного) научения-познания также превзойден — нельзя представить себе, чтобы Христос писал книги («о» чем бы то ни было: о Себе, или о Боге, или о Его учении). Книга «о» Немдолжна раскрывать *процесс*, имеющий место между Ним и человеком, — тем, кого Он встречает, к кому обращается и кого спасает. Иначе говоря, уровень самопроявления (в книге) Его Святого Духа необходимо должен сам пребывать «в Духе» (т.е. в Духе любви откровения и любви веры), чтобы вообще иметь «объективное» существование. Иными словами: место, откуда созерцается и где свидетельствуется любовь, не может находиться вне любви (т.е. в области «чистого логизма»), оно — в эпицентре события, внутри самой драмы любви. И никакая экзегеза, если она хочет оставаться соразмерной своему предмету, не может миновать это основное положение.

6. ЛЮБОВЬ КАК ОТКРОВЕНИЕ

Если бы откровение не было любовью, то отношение приятия, чистого согласия, т.е. любви (иначе — веры), которая отказывается от самосознающей воли, преодолевая ее, — это отношение было бы несогласно с человеческой природой и недостойно Бога, и, кроме того, само Божие откровение не могло бы заложить в подобного рода отношение ответ на свое слово. Любовь может априори (т.е. в качестве веры) согласиться только с любовью и никогда — с нелюбовью. Но это умозаключение от ответа к слову принципиальным образом предполагает обратный ход мысли: от слова к ответу. Лишь потому, что слово исходит как любовь и должно быть понято как любовь, лишь поэтому оно может вызвать в ответ — тоже любовь, так что ответ есть не что иное, как «свободный путь» для слова, «*ni-hil obstat*», сказанное творением Богу, Который хочет добраться туда, где все — лишь «*obstat*», сплошь противостоит Его любви. Формальное утверждение «достойна веры лишь любовь» подлежит, таким образом, с содержательной точки зрения, двоякому доказательству: а) позитивному и б) негативному.

а) Жизнь Иисуса вначале разворачивается как учение (смысл которого разъясняется с помощью образных притч и духовных деяний), затем — как жизнь сквозь страдания и смерть. Но увидеть раскаленный абсолют за всем тем, что утверждает это учение, что оно обещает или предписывает, можно лишь в общей перспективе всей этой жизни, устремленной ко Кресту; уяснить Его слова и деяния мыслимо лишь под знаком

Его Страстей, все объясняющих и все сделавших возможным. Попытка трактовать Страсти как случайную беду, навлеченную местью, приводит к тому, что ретроспективно все слова, вплоть до Нагорной проповеди, становятся непонятными. Невозможно провести последовательное разделение между учением Иисуса, проповеданным до Страстей и вне видимой связи с ними, — и учением, которое было вложено в Его уста после них. Логос учения, равно как и всего событийного ряда, должен быть изъяснен в отношении к тому «часу», которого Он ожидал: этот «час» — «крещение», к которому Он с такой тоской стремился, событие, ставшее завершением его пророческой миссии во исполнение сказанного в иудейском Ветхом Завете — но в жертве, крови и трапезе Нового Завета.

Это учение в прямой или иносказательной форме призывает отдать жизнь в жертву за «друзей своих» (Ин 15, 13), за «многих» (Мф 10, 28; Мк 10, 45), за «всех» (Ин 12, 32; 17, 21), но совершенно особо — по Иисусову образу. Такое самопожертвование — не изолированное человеческое усилие, оно осуществляется как принятый на себя подвиг послушания, как «конец» жизни, добровольно угашающей себя в рабском служении всем (Лк 22, 27; Ин 13, 3-17). И подобно тому, как учение обретает свой логос, свою логику в этой жертвенной смерти, так же подводит оно всех своих приверженцев, — в том, что касается их совокупной экзистенции, — под действие единого «слова (логоса) о кресте» (1 Кор 1, 18), что может казаться снятием вообще всякого логоса и всякой логики (так как оно, это учение, подводя жизнь под закон смерти, тем должно было бы ее снять), не будь заранее предусловлено, что смерть

Иисуса, которая царит в Его жизни, смерть как таковая в апогее своего мертвящего действия есть дело и явление «Божией силы и Божией премудрости» (1 Кор 1, 24). Но такой силы и такой премудрости, которые «не держатся себя», не пребывают в себе, но изливаются в самую глубину «немощного» и «безумного», которые суть функции абсолютной любви — «сильнее человеков» и «премудрее человеков» (1 Кор 1, 25).

Учение возвещает Иисуса, «пере-дает» Его (делает сутью предания); безусловная и непреложная цель Его при этом лежит по ту сторону этического и социологического — в мировом Ни-где (U-topos), в которое Он устремляется всем своим существом — духом и телом. И в самом этом прыжке в невообразимую бездну (ср. смерть как богооставленность, Мф 27, 46; смерть, за которой следует ад, Откр 6, 8; 1, 18), совершаемом в безграничной свободе (Ин 10, 18), Он впервые делается насущной жертвенной пищей для всех (Ин 6, 51: «Плоть Моя, которую я отдам за жизнь мира»; Евр 13, 10-12), и все это — не по своеволию гения, но по ясному поручению Отца (Ин 10, 18).

Это неразрывное соединение слова и страстного подвига прямо указывает на Давшего поручение, Который лишь до тех пор будет пребывать в непроясненности, пока люди не перестанут подозревать Принявшего в религиозной мечтательности (вернее сказать, в безумии), против чего свидетельствуют сама интонационная трезвость, насквозь проникающая это слово, его реалистический настрой и отсутствие в нем всякой фанатической, дионисийской экзальтации. Иисус никогда не говорит о Своем самопожертвовании в тоне экстатического Эроса, но всегда — неброскими слова-

ми, свидетельствующими о послушании: не снимая с Себя ответственности, Он в то же время уступает Отцу главную инициативу и окончательную ответственность — и тем обращает на Него прославление за столь безмерный замысел. Послушно отождествив Себя с полученным поручением, Он сам становится персонифицированным поручением и, в невзрачном образе «раба Божия», явлением Своей вечной любви к миру, но одновременно — и Своей вечной царственной власти над ним, открывающей себя именно в момент глубочайшего рабского унижения («Я Царь», Ин 18, 37). Но если царственность Бога, являющего Себя как любовь, воссияла в уничиженном повиновении Сына — Отцу, то этим указано, что повиновение это по существу и есть любовь, иначе говоря: прообраз любовного отношения творения к Божией власти и, помимо этого, — явленный прообраз любовного отношения самого Бога. Именно в кенозисе Христа (и только в нем одном) является вовне *внутренняя* тайна любви Бога, Который Сам «есть любовь» (1 Ин 4, 8) и потому является «триединым» Богом⁴¹. Троичность

⁴¹ Quoniam ipse cum Patre Sanctoque Spiritu disposuerat se *non aliter quam per mortem* celsitudinem omnipotentiae suae mundo ostensurum. Anselm, Cur Deus Homo I, 9 (Schmitt II 62,23-25). Тем самым становится также ясно, в каком отношении откровение Божией любви через Христа является «косвенным». Мало того, что Христос является в образе *всего лишь* человека (т.е. в абсолютно ином Себе), Он является именно через то в человеке, что делает Его более всего непохожим на Бога. Однако эта обманчивая черта коренного отличия является таковой лишь для человека с его естественным греховным разумом, но не для Бога. И когда Бог в Своей суверенной свободе выбирает именно эту черту для Своего внешнего образа, она — исходя от Него — становится непревзойденно адекватной (а несколько не «парадоксальной»), что обнаруживается сразу, лишь только человек (в акте веры) становится на Божественную точку зрения. Тогда он

Бога, хотя она есть свет, недоступный для рассудка, является тем не менее единственной гипотезой, позволяющей без насилия над фактами феноменологически корректно прояснить феномен Христа (как этот феномен постоянно актуализует себя в Библии, в Церкви, в истории)⁴². Если бы Абсолют не был любовью (а это тождество утверждается лишь учением о тринитарности), он сравнялся бы с логосом (*λόγος* *λογεω*, т.е. с абсолютным знанием), который либо по-адвентистски останавливается *на пороге* любви, либо на модернистский лад по-титанически ее сокрушает и «перерабатывает» в себе, что возможно лишь через возврат в сферу «рассудка», т.е. через смерть в (Святом) Духе.

О том, что откровение Божественной любви через Иисуса с самого начала было приноравливанием, с Его помощью, к духу Божественной любви (через «веру», т.е. преодоление собственных критериев и отказ от всякой страховки), — об этом единодушно свидетельствуют синоптики. Добровольный уход Иисуса из телесно-земной жизни ради прихода Духа — Его и Отца («лучше для

со всей определенностью (*certitudo fidei*) видит, что Божественная любовь, во всей ее непостижимости, выбрала для своей цели самое говорящее из всех слов.

⁴² Сколь бы часто (практически повсеместно) ни встречалось в Писании откровение Церкви-Христа, под которым подразумевается истинное откровение Бога как Он есть в Себе, — всюду за икономическим образом Бога обязательно мыслится Его абсолютный образ. Представлять дело так, будто бы Павел имел в виду троичность «только» в икономическом смысле, значит проявлять точно такое же теологическое недомыслие, какое свойственно известного вида догматике, без лишних хлопот сплетающей категориальную сеть внутрибожественной троичности, не вдаваясь — ни формально, ни содержательно — в само *событие* троичности, разворачивающееся в икономическом плане.

вас, чтобы Я пошел», Ин 16, 7) — как раз способствует излиянию Духа, который, будучи сам полнотой любви, одновременно исполняет и удостоверяет кенотическое самоустранение ради любви. Поэтому «разлучение смертью» (в Страстную субботу) совершенно упразднено «Вознесением»; следующее поколение людей не ощущало отсутствия Иисуса, ибо «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим 5, 5). Поэтому и Павел говорит: «Если и знали Христа по плоти, то ныне не знаем» (2 Кор 5, 16). Это не означает, что место раздаяния Духа остается теперь для нас где-то позади: позади остается некое выделенное место, где нам во временном облике была явлена вечная любовь, включенная в духовно-надвременный план. В непрекращающемся анамнесисе («сие творите... в Мое воспоминание», 1 Кор 11, 25) жертвенного образа Божественной любви («unde et memores») всегда живые присутствует воскресший Христос (Мф 18, 20), однако все это — «доколе Он придет» (1 Кор 11, 26), поэтому обращенное вспять обретает принципиальную направленность в будущее, перспективу надежды. Лишь безверие и нелюбовь держат христиан в плену у прошлого, откуда они освобождаются Духом во всякое будущее время, и в этом мирообразующем и миропреобразующем акте они вплотную подступают к безмерному «образу»⁴³, который — не субъективно, но вполне объективно — просвечивает для них сквозь все вещи мира. Вся историческая жизнь Церкви и мира совершается, исходя из этого «образа» — «вновь являющегося-

⁴³ Образу, который именно поэтому должен казаться не-уместным (у-топическим) историческому сознанию, ограничившему себя внутривременными рамками.

ся Христа», Дух же Божий помогает отыскать во всей целокупности творения интегральный ответ на любовное слово Бога, сказанное во Христе, и — путем невероятного напряжения сил — родить его из себя (Рим 8, 19-27). Дольняя Божественная любовь возносит вздохи навстречу горней Божественной любви, пока завершающее любовное чудо не соединит их в брачном союзе (Откр 21, 9 и далее).

б) Против всех свидетельств в пользу «откровенной истины» Божественной любви выдвигают сильное возражение: разве в Ветхом Завете рука об руку с любовью не идет ее противоположность — суд? «Суд без милости» (Иак 2, 13) над всем, что находится вне малого удела Божия, Израиля, или даже внутри него противостоит пламенеющей — избраннической и ревливой — любви Бога. Разве Израиль не разорвал ужасным образом сам себя, когда встал между Гаризимом и Гевалом, горой обетования и горой проклятия (Втор 27 и 28)? Разве спасся не один лишь его «остаток», в то время как молитвы за всех других навсегда останутся тщетными (Иер 7, 16; 11, 14; 14, 11)? Перед лицом этого первого Иерусалима, навлекшего на себя неугасимый Божий гнев (Иер 7, 20), Иисус выступил со своей проповедью любви, разверзнув при этом такие бездны, о каких не подозревал Ветхий Завет: там благословение и блаженство, проклятие и гибель имели вполне однозначный смысл на определенном промежутке времени; поскольку небеса были закрыты для человека (Евр 2, 40), не могло быть также и ада (но лишь его преддверия: Гадес, Шеол). Теперь же, когда небо раскрылось, вместе с ним впервые раскрылся и

вечный ад. Слова, возвестившие об этом, нельзя теперь ни пропустить, ни замолчать. Дух Утешитель довел до сознания мира, что на свете существуют грех, правда и суд (Ин 16, 8). Все, что будет найдено причастным к силам зла, соблазна и вавилонского поругания плоти, будет, вместе с великим Вавилоном и со зверями бездны, ввержено «в озеро огненное и серное... и будут мучиться день и ночь во веки веков... Это смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр 20, 9-10, 14-15; 21, 8).

Последние бездны богопротивной свободы зияют там, где Бог в свободе Любви решает кенотически сойти во все захолустья мира. Этим своим нисхождением Он открывает их: для Себя, т.к. Он познал на Себе всю меру богооставленности, и для самого мира, поскольку тот впервые получил возможность соотнести всю меру своей богопротивной свободы с масштабом Божественной любви. Отныне могут быть познаны все «глубины сатанинские» (Откр 2, 24). Отныне атеизм стал более прямым и осознанным, чего раньше не могло быть вследствие недостатка отчетливого понятия о Боге. Выход Бога на свет в полной незащищенности свободы извлек человека из скорлупы оберегавшего его божественно-космического логоса и поместил в незащищенность его собственной, нацеленной на абсолют, свободы — перед лицом Бога. В этом смысле Ветхий Завет был долгим и суровым упражнением-приноравливанием: все на свете приводится к обоюдному и свободному «да» взаимного союза: человек может отступить, но может отступить и Бог, и только если сделать это возможное отступничество Бога предметом глубоких размышлений и всесторон-

них духовных упражнений, мы сможем воспринять еще и другое, невероятное: что Бог, который может отвергать и отвергает, все же — в последнем и вечном — обязательно спасет, ибо «любовью вечною Я возлюбил тебя» (Иер 31, 3). Поэтому, будучи окончательно отверженным, весь Израиль уже совершенно окончательно будет спасен (Рим 11, 26).

Библейский язык Ветхого и Нового Заветов — это язык пророческий, язык окончательного решения. В обоих Заветах он формально един в своей внеположности по отношению к слову как язык-союз. И как таковой он существенно уязвим (ибо союз между Богом любви и человеком в любую минуту может быть расторгнут этим последним вследствие извращения им любви) и принципиально двусторонен. Спекулятивная патристическая и средневековая теология применила к этой пророческой двусторонности космологическую систематику (тем самым отпустив главную пружину слова). Антропологическая теология нового времени поставила в ее центр человеческую экзистенцию, ослабив эту биполярность психолого-педагогическими и экзистенциально-логическими (диалектическими) категориями. В действительности же обнаружение человеком пылающей бездны Божьего гнева неотделимо от раскрытия точно такой же бездны Божьей любви, которая — через крестное прободание сердца, через нисхождение в смерть в Страстную субботу — изливается в глубину мрака. Неимоверная опасность (также и для Бога-Отца, пославшего грешникам свою невероятную любовь — Бога-Сына) состоит в извращении этой невероятной любви, потому что никакой другой любви, к которой

можно было бы воззвать и прибегнуть, больше уже не будет (Евр 6, 4-8; 10, 26-31). Опасение это окутывает прободенное сердце как бы незримым покровом. С другой стороны, дух любви не иначе может донести Крест миру, как только раскрыв всю бездну греха, сотворенного миром и вынесенного на свет Крестом, без чего Крест лишился бы смысла для нас. Хотя мы хорошо знаем — по богооставленности Распятого — от чего были мы спасены и ограждены: от окончательной потери Бога, избежать которой нельзя своими собственными силами, но только — Его благодатью; однако это знание подводит нас к Кресту, но отнюдь не позволяет переступить через него. Увидев перед собой объективно свои грехи, мы уже не можем оставить Умершего за нас на произвол судьбы: эта безлюбовная мысль вполне разоблачает перед нами наше собственное злое сердце, любовь поддерживает в нас страх, и ужасающая реальность покинутости Бога (которая для Оставленного всегда — вне времени) ясно показывает нам, что ад является не воспитательной угрозой или отвлеченной «возможностью», но реальностью, которую Богооставленный знает неизмеримо лучше других, ибо никто даже и близко не испытал той страшной богооставленности, как Сын, извечно связанный по сущности с вечным Отцом. С этого момента наш жребий в вечности находится в Его руке; именно потому, что Он — наша благодать, Он также является нашим Судом и Судьей, но Судьей спасающим. Как христиане, мы знаем, что грехи, плевком брошенные в лицо узнанной любви, весят неизмеримо больше, чем те, что совершены бессознательно. Поэтому мы лишены какого бы то ни было масштаба для измерения испытанной нами Бо-

жией любви, лишены всяких систематических критериев для определения исхода суда — над нами, нашими ближними или над целым миром. Подобную систематику (которая, аргументируя «космологически», *знает* наверняка, что одни пойдут в рай, другие — в ад, либо, аргументируя «антропологически», опять-таки *знает*, что перспектива ада — не более чем педагогический вымысел и что *все* обязательно закончится благополучно) христианину заменяет нечто гораздо более ценное: христианская надежда.

Эта надежда, которая в корне отличается от чисто человеческой надежды тем, что не может быть описана в категориях неуверенности или процентно исчисляемых шансов, но, как и вера, имеет часть в безусловности и универсальности Любви («Любовь... всему верит, всего надеется», 1 Кор 13,7) и тем самым перешагивает свою собственную тень («сверх надежды, поверил с надеждою», Рим 4, 18), — эта надежда, будучи духовным (а не только лишь инстинктивным) человеческим актом, представляет собой с рациональной точки зрения неразрешимый парадокс, доступный пониманию лишь в том случае, если увидеть в ней определенную модальность любви, — «сверхъестественной» любви, хотя бы в инкогнитивной форме запечатлевшей в себе Бога, увидеть единственно оправданное и потому единственно дозволенное намерение: жить навстречу знамению Сына Человеческого, которое «явится на небе» (Мф 24, 30; Откр 1, 7) и которое станет последним «словом» Бога миру, когда «небо и земля прейдут» (Мф 24, 35).

От нас, таким образом, не требуется систематически продумывать концепцию ада, приводить ее в со-

ответствие с идеей Божественной любви и обосновывать возможность веры в него⁴⁴. Тем более нет нужды искать рациональных обоснований ада, интерпретируя его как любовь (а не только лишь как откровение, во славе, Божественной справедливости), ибо за пределами, по ту сторону любви невозможно вывести такое систематическое «знание», которое, однако, имело бы любовь своим предметом. От нас требуется лишь одно: не потерять любовь, которая верит и надеется и благодаря этим двум своим сторонам пребывает в парении, отчего у нее вырастают христианские крылья. В опыте парения присутствие зияющей внизу бездны по-прежнему ощущается, — но только в *лично моем* полете. Разговор об аде тоже допустим лишь применительно *лично ко мне*, хотя бы уже потому, что я с известной достоверностью могу предположить лишь собственное осуждение, но не осуждение другого человека.

Любовь, не падающая ниц перед властью распятой на кресте Божественной любви, не заслуживает вполне своего названия, но то же самое можно сказать и о любви, забывшей страх перед Божиим судом. Она может, конечно, сославшись на 1 Ин 4, 17-18, объявить самое себя совершенной, но это лишь означало бы, что она никогда всерьез не задумывалась о кровавом поте и сердечном смущении Иисуса в преддверии Страстей (Ин 11, 33 и 38; 12, 27; 13, 27; Лк 22, 44). Смущенный Сам, Он утешает испытывающих то же чувство апостолов (Ин 14, 1), среди которых сидит и Его

⁴⁴ Как написано над вратами ада в «Комедии» у Данте: «Fecemi la divina potestate, la somma sapienza e il primo amore» (Ад 3, 5-6). (Я высшей силой, полнотой всезнания и первой любовью сотворен. *Перевод М. Л. Лозинского.*)

предатель. И как Спаситель в сердечном смущении не может и не хочет делать различия между Своей безгрешностью и чужим грехом (который Он искупает), так же и человек, порываясь к любви, отдается смущению и тревоге за свой собственный грех и грех мира и уже не различает более, за кого его страх: очевидно лишь то, что бояться за себя у него есть все основания.

Кто, не желая закрываться от реальности, не станет отводить взгляд от разверзшейся рядом с нами бездны ненависти, отчаяния и людской заброшенности, — тому будет чрезвычайно тяжела сама мысль: в одиночку, на свой страх и риск прокладывать себе путь из трясины, оставляя всех остальных позади — вращаться в адовом колесе. Раз Бог настолько возлюбил этот мир, что отдал за него, т.е. за весь мир без изъятия, Своего Сына, то и возлюбленный Богом жаждет спасения вместе со своими братьями по творенью и — ради общего целого — не хочет лишать страдающих во грехе той благой доли, которая выпала ему самому. В этом он руководствуется христианской надеждой, дозволенной одним только христианам: надеждой на спасение всех людей, на что со всею определенностью указано Церкви: молиться «за *всех* человеков» (что только и может сделать эту молитву осмысленной и благоуспешной), «ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, который хочет, чтобы *все* люди спаслись... Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления *всех*» (1 Тим 2, 1-6), — Тот, Кто, быв вознесен на Крест, *всех* привлек к себе (Ин 12, 32), потому что Ему дана «власть над *всякою* пло-

тью» (Ин 17, 2), чтобы стать «Спасителем *всех* человеков» (1 Тим 4, 10) и «подъять грехи *многих*» (Евр 9, 28), «ибо явилась благодать Божия, спасительная для *всех* человеков» (Тит 2, 11), почему и вся Церковь должна искать «пользы *многих*, чтобы они спаслись» (1 Кор 10, 33). Это дает право Павлу, говоря о равновесии между грехом и благодатью, страхом и надеждой, осуждением и оправданием, Адамом и Христом, объявить это равновесие упраздненным в пользу благодати (Рим 5, 15-21), невероятным образом перевесившей грех (умножившийся в виду спасения). Мало сказать, что в Адаме все стали добычей смерти (как первой, так и второй), во Христе же — были избавлены от нее; случилось большее: грех *всех* людей (который богоубийственно возвысился до того, что сказался даже и на невинных) принес *всем* неизмеримо более обильное отпущение грехов. «Ибо *всех* заключил Бог в непослушание, чтобы *всех* помиловать» (Рим 11, 32).

7. ЛЮБОВЬ КАК ОПРАВДАНИЕ И ВЕРА

Символ Христа может быть правильно прочитан лишь в том случае, если любовное самопожертвование Христа-человека будет прочитано как явление абсолютной любви. Но подобное отношение исключает понимание Его как героя, сверхчеловека или полубожества (в духе древнего гнозиса, арианства или современной благомыслящей, но недалекой христологии): так мы затемнили бы истинный смысл явления любви. Едва ли Христос отличался от других людей каким-нибудь необыкновенным знанием, силой воли или (пара)психическими способностями, которыми иногда объясняют совершенные Им чудеса, — не это привлекает к Нему всеобщее внимание, а то, что Он «кроток и смирен сердцем» (Мф 11, 29) и благодаря этому — «пуст и свободен духом» (Мф 5, 3), и еще то, что сквозь Его по-человечески любовный настрой просвечивает, актуализуя себя, абсолютная любовь. И более того: этот любовный настрой в конечном счете определяется (т.е. замысливается и осуществляется) абсолютной любовью. Это раздвигание пространства в себе для Бога — не самочинно, оно совершается во исполнение поручения от Всевышнего Отца, Который предписывает, — ради Бого-носной любви впустить в это раздвинутое Бого-несущее пространство мировой грех, понести на себе Агнца Божия как грех всего мира (Ин 1, 29), а значит, и мой собственный грех.

Догмат заместительного несения греха является хорошим критерием для определения вероисповедной ориентации: антропологична она или действи-

тельно христологична (т.е. теологична). Пока нет этого догмата, — все на свете может быть истолковано в свете знания как чисто человеческой способности, какие бы исторические опосредования сюда ни при-мешивались. Очевидное крушение попытки объяснить этот догмат гностическими средствами есть сигнал и предупреждение: отсюда начинается настоящая вера. Ибо в таком заместительном несении греха — начало и конец подлинной, непостижимой и непредставимой, но очевидной в своей любовной сути Божественной любви. В конечном счете абсолютная вера возможна применительно *только* к этому акту, потому что лишь он один — *если только* он совершен — является абсолютной любовью, т.е. любовью-абсолютом, непостижимой квинтэссенцией совершенно-иного-всему Бога: «И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее» (Ин 4, 16).

Если это так, — «то живу верою в Сына Божия, возлюбившего *меня* и предавшего Себя за *меня*» (Гал 2, 20). Вера здесь — это простой ответ на «предавшую себя» за меня любовь. Ответ, который всегда приходит слишком поздно, потому что дело Бога, соделанное во Христе, — снятие с меня моего греха, уже совершено, т.е. оно предваряет любой мой ответ, не принимает его в расчет, делается совершенно даром, что доказывает чистую и абсолютную любовь: «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками... будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим 5, 8 и 10). Возможно ли, чтобы враг примирился, оставаясь врагом? У Бога вполне возможно, и Павел из этого непостижимого факта заключает, что после

оправдания через Христову смерть, которая делает из нас Его друзей, мы тем вернее возымеем мир с Богом через Христову Жизнь (Рим 5, 9-10).

Отсюда очевидно, что вера изначально направлена на непостижимость превосходяще-опережающей нас Божественной любви, что это единственная в своем роде совокупность фактов, единственное «что» (Daß, Мартин Бубер), на которое вообще может быть направлена вера христианского исповедания. Достойна веры лишь любовь, верить надлежит лишь в нее, и ни во что другое. «Дело» и заслуга веры — в том, чтобы признать это абсолютное и недостижимое *prius*. Веры в то, что существует любовь, абсолютная любовь как последняя вещь в мире, за которой уже ничего не кроется. Вопреки всякому правдоподобию экзистенциального опыта («*credere contra fidem*», «*sperare contra spem*»), вопреки тому «разумному» понятию о Боге, что имеет предметом лишь отрешенное бесстрастие либо, в лучшем случае, — некую насквозь высветленную благость, но никогда — непостижимое и невысказанное. Первое, что сразу же бросается в глаза нехристианину в вере христиан, — что они чрезмерно рискуют. Это слишком прекрасно, чтобы быть правдой: таинство бытия, представшее без покрова как абсолютная любовь, которая, нисходя к своим твореньям, умывает им ноги, а также душу, принимая в себя всю мерзость греха, всю исступленную ненависть к Богу, все камнем брошенные Ему в лицо обвинения, все высокомерное безверие, которое вновь пытается набросить покров на любовь, этот покров отбросившую, все презрение, положившее конец Его непостижимо-му нисхождению с помощью молотка и гвоздей. Все

это любовь принимает в себя, чтобы простить свое творение в своих глазах и в глазах всего мира. Это действительно слишком хорошо: ничто в мире не оправдывает подобную метафизику, поэтому разрозненный, исторически слабо подтвержденный, столь трудно поддающийся расшифровке символ «Иисуса из Назарета» также не может этого сделать. Воздвигать такое колоссальное здание на столь шатком фундаменте значит поистине переступить всякие границы разумного. Не лучше ли (вместе с Мартином Бубером) остаться при экуменически и гуманистически истолкованном Ветхом Завете и соответственно «открытой» недогматической вере? Здесь уже можно не различать между теологической и антропологической точками зрения, и эта «открытая вера» совпадает с «открытым разумом» Ясперса. Теперь во главу угла ставится «мудрость», и вот мы уже снова счастливо избежали символа абсолютного крушения — Креста.

Любовь, в которую человек верит, потому что сумел понять ее символ, выводит его на простор умения любить. Если бы блудный сын не верил в ожидающую его любовь отца, он никогда не пустился бы в обратный путь на родину, какую бы невообразимую встречу ни готовила ему отцовская любовь. Главное здесь то, что грешник слышал про любовь, которая могла бы обратиться на него (и она в действительности на него обращена). Это не он настраивает Бога в свою пользу, а сам Бог уже узнал в нем, не имеющем любви грешнике, Свое любимое чадо, увидел и оценил его, исходя из Своей любви.

Разложить это таинство на сухие понятия не удастся: как получается, что Бог больше не замечает во мне моего греха, но обнаруживает его в Своем возлюбленном Сыне, Который несет его за меня? Что, усматривая в Сыне грех, претворенный в страдающую любовь, Он любит меня, поскольку меня до боли любит Его Сын? Поскольку же Бог глядит на нас как Любящий, постольку мы существуем в отношении к Нему — абсолютной и непререкаемой истине. Поэтому об оправдании одними лишь «юридическими» доводами не может быть и речи. Нам остается лишь по возможности принять теорему: что мы, силой предваряющей и созидающей Божией любви, становимся такими, какими Он нас видит благодаря Христу. Каким бесконечно таинственным способом наша представленность во Христе превращается в представленность Христа внутри нас, силою какой благодати Его любовь к Отцу и к нам пробуждается в нас в качестве ответа, — весь этот процесс можно попытаться разложить на психологические или «теологические» стадии, однако они будут отражать его лишь фрагментарно. Чем глубже проникают в наше бытие лучи освящающей и оправдывающей Божественной любви, тем непреложней будет наша свобода призвана к любви, тем явственней — как зарождающаяся жизнь — прозвучит в нас любовь-ответ, который, пока был нашим, оставался косноязычным и инкоативным, но, став посредником совершенной любви Сына (во всепревышающей вере в Него), обрел собственную полноту и реалистичность. Ибо в Сыне налицо полное соответствие между Божественной и человеческой любовью, и соответствие это (как было показано выше) Церковь полной

мерой обретает в Сыне, дабы по-человечески родить Его и Его братьев (Откр 12, 17). Войдя «в меру полного возраста Христова» (Еф 4, 13), мы преодолели и пополнили свою прежнюю скудость и можем теперь, участвуя по вере своей в христианском деле, стать тем, чем мы в лучах любовного Божиего взгляда действительной святой благодати можем оставаться навечно. Тот факт, что горизонт дарованной нам любви одновременно находится над нами — и перед нами (и различие это в здешней жизни неустранимо), разом оправдывает все, что представляется нам «догматической» стороной веры. Пока любовь, которая есть истина, остается недостижимой (но при этом отнюдь не иллюзорной идеей, а, наоборот, обладающей — во Христе и в «не имеющей пятна» Невесте-Церкви — абсолютной реальностью, которая изначально питает наше стремление), — до тех пор наше самопожертвование в вере ради всепревышающей любви необходимо уравнивается с самопожертвованием ради ее всепревышающей истины, которую мы потому и не можем на гностический лад «усмотреть» с помощью собственного разума, что она есть чистая любовь, встреча с которой и дарование которой навсегда будут оставаться для нас чистым и непостижимым чудом. Отдельные «таинства», «поставленные для веры», суть не что иное, как условия возможности самой любви, воспринимаемой нами во Христе: Отец (или ипостасно Иной) как Посылающий смотрит, чтобы не затушевался кенотический характер покорной Сыновней любви; Дух как Выдыхаемый имеет целью явить в откровении — по другую сторону Логоса — свободу и плодотворность любви, а также приданную ей внутритро-

ложенность, ее свидетельское и прославляющее естество и ее чистую самоцельность. Сущностное тождество трех ипостасей Божества, залог абсолютной применимости к Нему самого имени «Любовь», окончательно избавляет Его — к радости всех верующих в любви — от посягательств наблюдающего разума⁴⁵, «чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли... уразуметь превосходящую разумение любовь Христову» (Еф 3, 17-19).

⁴⁵ Догматика как «логизация» любовного кенозиса Бога необходима и для нужд провозвестия, и для созерцательной церковной рефлексии — но лишь с таким условием, чтобы таинство любви оставалось тем средостением, на которое указывает их понятийный аппарат. Дух святости и любви есть также дух мудрости и знания о любви — это именно один и тот же дух. «Истина и любовь — два нераздельных крыла, ибо истине не летать без любви и любви не парить без истины» (Ephrem, *Hymnen vom Glauben* 20, ed. Beck [1955] 59 — 60).

8. ЛЮБОВЬ КАК ДЕЛО

Любовь не требует для себя никакой иной награды, кроме ответной любви, поэтому Бог в ответ на Свою любовь ждет от нас только любви: «станем любить не словом или языком, но делом (ἔργον) и истиною» (1 Ин 3, 18). Ошибочное восприятие этой деятельной любви всего лишь как преемственной практики (в апостольском духе), переходящей от человека к человеку, означало бы чисто функциональное понимание абсолютной любви — как средства или как побудительного мотива для какой-то человеческой цели, но не как персонального и тем более не как абсолютного начала. Антропологический акцент на чисто этическом в христианской вести упраздняет теологический подход. Израиль, который не был (по крайней мере, изначально) апостольским, должен послужить здесь хорошим предупреждением: ревнивый Бог, который дарует Себя человеку, вступая с ним в союз, поначалу желает лишь ревностной, как бы супружеской, верности-любви: для Себя. Ибо абсолютная любовь должна быть любима, должна возвращаться и в любящем при полном исключении всех других могущих соперничать с ней относительных объектов любви: до тех пор, пока абсолютной любви отказано в абсолютной вере, эти объекты все время будут превращаться в кумиров. Жених и невеста в Песне песней не имеют детей, им вполне достаточно друг друга, и вся их плодородность ограничена замкнутым кругом взаимопринадлежности: *hortus conclusus, fons signatus*.

Так же и христианское «апостольское служение» до тех пор может иметь превратную цель и направлять любовь по ложному руслу (ср. исполненный фальшивого милосердия упрек Иуды в «бессмысленном» *рас-точительстве* Марии, Ин 12, 3-8), пока абсолютной любви не будет дан абсолютный ответ, не имеющий цели вне самого себя. Такой ответ может называться чистым «поклонением» (Ин 4, 24; 9, 38; Откр 14, 7), чистым прославляющим «благодарением» (Мф 15, 36 и паралл. места; Рим 1, 8 и далее; 1 Фес 5, 18; Откр 4, 9), которое должно придавать осмысленность всему человеческому существованию (1 Кор 10, 31; Кол 3, 17), — при полной (кажущейся столь бессмысленной с земной точки зрения) покорной преданности в отношении Божественной любви, среди столь засасывающей и «разумной» деловитой суеты (Лк 10, 42). Если вне христианства созерцательная жизнь наделяется более высоким статусом сравнительно с жизнью деятельной, то цель этого — претворение в жизнь освобождающего гнозиса и праксиса. В христианстве же (и только здесь) этому соответствует высшее понимание жизни как чистого ответа на любовь Бога, предавшую себя за нас — с полной верой в то, что этой любви, которая есть источник всякой вообще плодоносности, достанет, чтобы из безрасчетной невестной преданности извлечь для мира и человечества любой плод, угодный Богу. Это и есть Кармель, то есть подлинная «созерцательная» жизнь в Церкви: это слово может быть по-гностически неверно понято, но означает оно прославленную Христом жизнь Марии, проведенную у Его ног.

Молитва, церковная или личная, предпочтена, таким образом, всякой деятельности, но отнюдь не как

психологический источник энергии (она не «заряжает», как выражаются наши современники), а как подобающее любви дело молитвенного прославления, в котором изначально явлена попытка отвечающего самоотвержения и тем самым — понимания Богоявления. Есть нечто трагичное и одновременно смешное в том, как наши современные христиане пытаются нарушить эту элементарную иерархию, лежащую в основе обоих Заветов, жизни самого Иисуса, теологии Павла и свидетельства Иоанна, ставя во главу угла либо способность увидеть Христа в ближнем своем, либо мирскую деятельность, либо технические упражнения. Они перестали различать между своим мирским назначением и христианским призванием. Но тот, кто созерцанием не приобрел познания Божиего лика, тот не признаёт его и посредством какой бы то ни было деятельности, даже если этот лик засияет ему сквозь лица униженных и оскорбленных. Также и таинство Евхаристии есть анамнесис и тем самым созерцание в любви и причастие любви — к любви; лишь отсюда исходит в мир христианское «*Ite Missa — Missio est!*». Далее — «непрестанная» молитва, которую предписывает Павел (1 Фес 5, 17), совместимая с любой деятельностью, но не на основе технических упражнений, как то свойственно восточной практике Иисусовой молитвы, но наподобие того, как юноша носит в своем сердце образ возлюбленной, всегда живой и яркий, или как рыцарь из старинного романа совершает все свои подвиги в прославление прекрасной дамы. «Добрые намерения» — это слишком слабое обозначение для куда более важной вещи, которая в христианских

максимах понимается как слово «в похвалу славы Божией» (Еф 1, 6), дабы «Бог во всем был прославлен» (Бенедикт) и «все <служило> к Его превеликому прославлению» (Игнатий Лойола).

Это прославление воздается в той мере, в какой человеческое деяние, вдохновленное любовью, способствует любви. Подобно тому, как материя вся охвачена и пронизана формами жизни, так и природный живой и психический «материал», всегда уже первично оформленный естественными достоинствами, свою окончательную форму и окончательный смысл получает от «достоинства» любви (*caritas forma virtutum* как основоположение всякой христианской этики августиновского или томистского толка). Милость (*caritas*) — это всякая встреча с другим человеком, если ее — в глазах строгого судии, Бога, — можно интерпретировать как произошедшую в абсолютной любви (т.е. в Божественной любви, означенной Христом). Под интерпретацией здесь следует понимать выяснение, в свете пламени Страшного суда, всех предпосылок и последствий, скрытых в этой встрече, абсолютно объективное истолкование (но только не «вчитывание!»), как сказано в главе о Суде: «истинно говорю вам: так как вы (не) сделали это (дело любви) одному из сих братьев Моих меньших, то (не) сделали Мне» (Мф 25, 40 и 45). Эти слова вызывают невероятное изумление и у тех, кто *сделал*, и у тех, кто *не сделал* («Господи! когда мы видели Тебя алчущим... или жаждущим... Когда мы видели Тебя странником... или нагим... больным, или в темнице?»), ибо никому не удастся полностью редуцировать свой поступок применительно к Христу, кроме

самого Христа, поскольку в любящей вере этический масштаб напоследок изымается у поступающего, растворяясь в Божественной любви.

Но между делом-поступком верующего и «ближним» как объектом этого поступка имплицитно не больше, не меньше, как само откровение, а значит, и вся *интегральная догматика*. Догматика есть демонстрация, в свете откровения, условий возможности христианского действия, о чем здесь можно лишь весьма бегло упомянуть. Нет ни одного положения догматики, которое не являлось бы совершенно необходимым, хотя бы даже действующий человек не осознавал его отчетливо или же, зная о нем, тем не менее не мог применить его к данной экзистенциальной ситуации встречи. Действие христианина есть вторичное и ответное по отношению к первичному действию Бога («весь долг тот Я простил тебе... не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего» (Мф 18, 32-33)). Без этой пред-посылки со стороны Бога поступок определялся бы идентичностью человеческой природы, а значит, и необходимостью взаимоуважения, причем конечно-го, заложенного в самый модус совместного человеческого существования, иначе говоря, он определялся бы балансом интересов Я и Ты (*suum cuique*) — и хорошо, если не весьма сомнительным, с этической точки зрения, превосходством милостиво прощающего Я над Ты, внутренне недостойным такого великодушия. Лишь предпосылка непостижимого, заранее данного Божьего прощения взрывает границы человеческого доброжелательства и уничтожает опасность высокомерия: я первый смиряюсь перед лицом Божественной любви, поскольку мне «прощен весь долг», мое же собственное

вторичное прощение есть только отзвук, чистое послушание и ни в коем случае не самовольный поступок. Все границы рушатся: раз Бог простил меня, когда я еще был Его врагом (Рим 5, 10), то и я должен прощать даже и врагам (Мф 5, 43-48). Бог дарит мне без счета, до собственного полного разорения (Мф 27, 46), поэтому я тоже должен отбросить всякие расчеты и не уподоблять милостыню земному долгу (Мф 6, 1-4; 6, 19-34). Мера Бога, которую Он мерит, должна стать и моею мерой, и такая же самая мера потом приложится ко мне. И это не максима «простой справедливости», но логика абсолютной любви: безусловное начало, которое вершится во мне (а должно также — и через меня), несет в себе «страх».

Имея в истоке дело Бога, действие верующего и ориентиром может иметь также лишь дело Бога. Действие верующего по существу своему эсхатологично, или (поскольку это слово слишком перегружено) *парусиально*. Своим действием христианин способствует неизбежному Второму пришествию Христа во «славе» откровенной, всенаправляющей и всезидующей любви, — явлению, которое (вневременным образом) завершит цепь всех дел, приуроченных ко времени. Любое действие всегда направлено вперед, действие же, совершаемое по велению Абсолюта, направлено к абсолютному будущему, по ту сторону от носительной мировой истории (Пауль Шюц)⁴⁶. По-

⁴⁶ Сам Бог как Творец и Спаситель действует и мыслит для будущего, все время имея в виду некий конечный «провидимый» образ: *Tales nos amat Deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.* (Prosper, im II. Konzil von Orange c 12, Dz 185.)

этому любая самая «малая» встреча, равно как встреча с кем-то из «малых сих» будет подвергнута Суду по всей строгости. Если Иисус «перенес» этого человека и простил («из-винил») его, то и я должен, с верой в любовь, увидеть в нем тот образ, в котором он предстает пред очами Небесного Отца: лишь этот образ истинен, а тот его образ, который создал для себя я, — ложен. Христианин встречается Христа *в* ближнем своем, а не *за* или *над* ним; только такая встреча соразмерна страждущей и воплощающей любви Того, Кто называет Себя — без артикля — Сыном Человеческим (Ин 5, 27) и Кто, находясь внутри каждого встречного, есть для нас воистину самый ближний. Противоречие, заключенное в двуединстве: «просто человек» — «Сын Человеческий», разрешается только в вере — таким образом, что я вижу человеческий грех в Сыне Человеческом, истинном вместилище греха, т.к. Бог Его «сделал грехом, чтобы мы в Нем сделались праведными перед Богом» (2 Кор 5, 21). В человеке же вижу праведность Христа (как истину этого человека), которая ему, человеку, дана и по которой он живет. По сути дела, это двуединство должно быть прочитано в «перспективе Креста». Прочитано таким образом, что перед лицом Креста грех уничтожается, поскольку он любовью бывает превращен в любовь. Глаза, которыми я мог бы видеть своего ближнего в этом свете, даруются мне только верой — верой в то, что я сам живу в Боге только благодаря смерти Христа, которою Он умер за меня, и что поэтому я должен толковать все вещи мира по уставу этой любви. Тем самым оправдание верой как со стороны Я, так и со стороны Ты является предпосылкой всякой вообще христианской

встречи, которая поэтому должна подразумевать все, что входит в орбиту этого оправдания, а именно: 1) вышеописанную внутреннюю осанку буквально слепого послушания, которая позволяет видеть сияющий образ Христа в другом человеке благодаря пренебрежению субъективной (психологической) очевидностью, и — 2) молитву, под знаком которой каждая экзистенциальная беседа с Ты предполагает включенность в Божие слово, и значит — в триединую беседу любви, беседу вочеловечившегося Сына с Отцом, в которой бездонная пропасть между миром, каков он есть, и тем, каким он должен стать ради Бога, осознана во всей ее глубине, взята под ответственность и уничтожена последним экзистенциальным средством — Божиим Словом. Лишь благодаря самой глубокой из всех христианских тайн — этой беседе, совмещающей земную и небесную точки зрения (из-за «индифференции» Сына по отношению к воле Отца и «уступчивости» Отца по отношению к воле Сына, Ин 17, 24), — лишь благодаря этой беседе человеческая забота о ближнем не всегда малодушно терпит крах там, где «уже ничего не поделаешь», поскольку при передаче дела Богу терпеливая любовь продолжает действовать даже в жесточайшем страдании, в ситуации, когда «не остается сил», и добивается большего, чем энергичное самоуверенное действие. Это и дало основание Терезе из Лизье назвать жизнь монастыря Кармель апостольски-плодоноснейшей. Однако глядеть на ближнего в духе Христовой любви не значит закрывать глаза на его недостатки: самарянин должен видеть раны, которые он перевязывает (*voir sans regarder*, по Франциску Сальскому). Подобно тому как вос-

питатель, чтобы хорошо делать свое дело, должен учитывать недостатки в знаниях и умениях своего ученика, христианин тоже должен «реалистически» видеть все проявления противящихся Богу сил в мире (собственно, он один только и может — в свете Креста — отчасти почувствовать их неисчерпаемость) и рассматривать их всегда под знаком Креста, этот мир побеждающего (Ин 12, 31; 16, 33).

Христианское дело — это захваченность, по благодати, делом Бога, это участие в Божией любви, в котором только и может родиться (христианское) *знание о Боге*, ибо «Кто не любит, тот не познал Бога; потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4, 8). Любовь означает здесь безусловную готовность, которая имплицитно (т.е. в случае необходимости) простирается вплоть до смерти: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15, 13). «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин 3, 16). Совершать уже совершенное и исполнять окончательно исполненное — в этом состоит основной закон всякой христианской этики и даже закон познания, ибо только так самодостаточное откровение становится доступным и для нас: «Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга. Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна в нас есть» (тὴν ἀγάπην, 1 Ин 4, 11-12). Теперь становится также ясно, почему у Иоанна — в противоположность кажущейся односторонности, с которой у синоптиков «любовь к врагам» устремляется в безлюбное пространство, — столь явно, почти ре-

стриктивно подчеркивается обоюдный характер любви (Ин 13, 34-35; 15, 12-13 и 17): только так наглядно проясняется тринитарная предпосылка всякой христианской любви; вовлечение врага и его ночи в евхаристическое сообщество света у Иоанна (Ин 13, 21-30) демонстрирует этот же закон на примере самого крайнего, пограничного случая.

Выше было показано, насколько прочно *экклезиологическая* и *мариологическая* догматика укоренена в основном образе откровения; теперь она снова выступает на первый план как условие возможности христианского действия. Мы, люди, не в состоянии в силу своей разрозненности репрезентировать в глазах мира истинную меру абсолютной любви, у нас нет монополии на ее дух, поэтому мы можем лишь быть к ней причастны в той степени, в какой мы все являемся расслабленными членами более высокого целого: все нечистое и греховное, что в нас есть, там, в сокровенном ядре, безгрешно и не имеет пятна. Наше послушание и вера в абсолютную норму воплощаются в нашем отношении к Церкви (как к Невесте Господа и нашей Матери). В ее совершенном и благоговейном, как у рабы Господней, послушании Господу мы, ее члены, также имеем часть, поскольку, будучи частью, мы послуствуем ей как целому. А так как это наше послушание равносущностно ее любовному послушанию Господу, то она не составляет промежуточной инстанции между нами и Христом, но особую сущностную ступень нашей собственной интеграции в ожидании парусии. Церковные таинства суть непосредственные моменты артикуляции любви Жениха к Невесте, воспринимает же эту любовь непосредст-

венно каждый отдельный член общины; диакональное даяние и восприятие (брак) выступает при этом как опосредующее звено в социальной области, но одновременно, как было показано выше, выражает собою власть надындивидуального авторитета и нормативность («каноничность») Божественной любви. Вместе с тем, для понимания сущности Церкви важно, что в качестве канонической меры берется не только чисто нормативное отношение между Женихом и Невестой в высоком состоянии «незапятнанности» (мариология и экклизиология по Еф 5, 27), но и ступени приближения к этому состоянию, воплощенные теми, кто своей жизнью в вере и церковной любви заслужил «канонизации». Живущие по любви являются для дела верующих не только «нравственными образцами», но также — поскольку они до конца предали себя спасительной любви — ходатаями и особо отмеченными помощниками. При этом они значат собою лишь тотальную взаимную интеграцию дел всех любящих, чьи распахнутые друг для друга экзистенции и влияния друг друга проникают и обусловливают («общение святых»). В этом отношении всякая христианская встреча есть внутреннее событие такого сообщества и всегда является исполнением прямого поручения (*missio*) Христа, равно как и Церкви: представляя инстанцию целого, т.е. всеобщей идеи любви, выдержать конкретное испытание. Это и есть христианский категорический императив, в силу которого абсолютная любовь (как «долг», преодолевающий всякую личную «склонность») поляризуется внутри себя до крайней степени — с неумолимостью Иисусова Креста, с твердостью и огненным жаром

Самого живого Христа, пробивающего Своей любви дорогу сквозь всю мировую историю: «очи Его — как пламень огненный; и ноги Его подобны холколивану, как раскаленные в печи, и голос Его — как шум вод многих... из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его — как солнце, сияющее в силе своей. И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый» (Откр 1, 14-17). Видению апостола любви соответствует «попадающий» огонь Его Евангелия, в котором все огненные языки Ветхого Завета, соединившись, многократно усилились; в наибольшей же степени их «попадающая» сила сказывается в том, что абсолютное нетерпение Божией любви облеклось в столь же абсолютную терпеливость и духовную нищету (как си-найские громовые раскаты — в тихое веяние ветра на горе Хорив), — чтобы тем неудержимее вырваться оттуда.

«Святые» смогли в какой-то мере почувствовать дыхание этого категорического императива — их жизнь и деяния свидетельство тому. Они делают христианскую любовь достойной веры, они служат заблудшим грешникам путеводными звездами. Однако все они желают оставаться не более чем указателями на пути к любви, и когда различие между абсолютной любовью и теми, кто, исполненный любви, на нее указывает, затушевывается ради идеи «тождества» — будь то в пиетизме, мистицизме или в спиритуалистической, иоакимитской теологии (Франциск или Сакердос как «второй Христос»), — любовь библейского откровения становится недостойной веры. Самая сердцевина христианства оказывается под угрозой или затеняется общеантропологическим подходом. В этом

случае любовь «святых», словно золотой плащ, облекала бы их цветущую «религиозную личность», они вновь, хотя и пребывая в сокрытости, стали бы «искать чести» для себя и «приходить во имя свое» (Ин 5, 41 и далее). «Вечное в человеке» (Шелер) заблестело бы тогда, как золотой фон, готовый, однако (как наглядно показал поздний Шелер), в любую минуту превратиться в «вечного человека». Подлинные святые не желали ничего, кроме великой славы любви Божией, в чем состоит единственное условие возможности действия для них. И, пренебрегая их свидетельством, выводить их деяния из их собственной славы значило бы прямо им противоречить. Они обрели свое укрытие в бездонной Божией глубине. Их совершенство ширится, однако облекает оно не их собственную сердцевину, но сердцевину Бога, Чья непостижимая и неоплатная благодать состоит в том, что, чем Его творение делается свободнее для Него, Бога, тем Он делает его свободнее в нем самом и для него самого, — парадокс, который может быть разрешен только при условии, что мы, глядя на самоотвержение Бога, поймем, что Он есть любовь, столь же ревностная, сколь независтная, и будем так же кропотливо собирать, как Он по-вселенски расточает.

В святых как в людях, которые возложили все свои упования лишь на Христову любовь, заключена единственная — кроме Самого Христа — основа достоверности Его миссии. Отсюда становится ясно, что же представляет собой «собственно» Церковь, самая суть которой затемняется грешниками (т.е. людьми, которые всерьез не верят в Божью любовь) и превращается ими в неразрешимую загадку — подлинный источ-

ник противоречий и кощунств (Рим 3, 24). Апологетика Христа, однако, заключена в следующей фразе: «как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. Поэтому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13, 34-35). Но это и есть доказательство догмата: «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин 17, 23). Любовь как дело столь же подлинно-человечна (с акцентом на «телесном милосердии»), сколь и (в этой своей человечности) подлинно-Божественна (поскольку вызвана Божиим терпением и смирением). Так проникает она своим воздействием всю сферу церковного (проповедь, мессу, таинства, церковную организацию и церковное право) — и в этом состоит «свидетельство духа и силы».

Только после этого мы можем — в духе торжествующего аккорда — заговорить о последнем таинстве любви, о «magnum mysterium» «одной плоти» (Еф 5, 31), «одного слиянного духа» (1 Кор 6, 17), об «одном хлебе... одном теле» (1 Кор 10, 17). Неизреченная тайна соединения: «...чтобы живущие уже не для себя жили» (2 Кор 5, 15), а жили бы только для Любящего, ибо «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2, 20) и «Сам Бог просиял в наших сердцах» (2 Кор 4, 6). Обоюдное вселение — сверх всякого ожидания: от «несокрытого видения славы (любви) Господней» — к отражению: «как в зеркале... от славы в славу преобразуемся в тот же образ, сотворенный силой Господнего Духа» (2 Кор 3, 18).

9. ЛЮБОВЬ КАК ФОРМА

Но если любовь нельзя измерить ничем иным, как только самой любовью: ни «трудами», которые суть лишь ее эхо (и хорошо еще, когда это так), ни верой (которая в ситуации шизофренической раздвоенности любви может пониматься просто как «допущение»), ни страданием — бывает, недобровольным, ни жертвой — бывает, эгоистической, ни какой-либо из форм субъективного Богопознания (мистики), которые подчас доступны и нелюбящим, — если все это так, то любовь начинает казаться чем-то бесформенным, находящимся по ту сторону всякой тварной определенности и даже представляющим угрозу для этой последней. Эту кажущуюся бесформенность нужно с самого начала встретить мужественно, ибо любовь есть безграничное согласие с волей и велением Бога, независимо от того, выражена ли Божья воля явно или нет. Любовь есть упреждающее «да» всему, что ожидает впереди, будь это Крест, абсолютная оставленность, или забытость, или тщета, или пренебрежение. «Да будет», сказанное Сыном — Отцу, Матерью — Ангелу, вестнику Божиего слова, Церковью со всеми ее членами — своему суверенному Господину. «Если Я хочу... что тебе до того?» (Ин 21, 22 и 23). Эта любовь есть «церковный настрой», т.е. — субъективно — отношение к Христу со стороны Церкви и, как следствие, объективно — норма «настроя» для всех ее членов.

Но в эту тройственную полную открытость любви как *fiat* влагается Божия любовь как «семя Его» (1 Ин 3, 9) во всей ее определенности и формирующей силе: это «воля», «благоволение воли», «план», «намерение»,

«определение» (Еф 1, 1-11) Отца, в них же обретает свою форму миссия Сына, в ней — миссия Церкви, в той — миссия христианина и — во исполнение общего плана — структура всего творения в его бесконечной пространственно-временной конкретности. Из творения произрастает все многообразие природных форм, те же раскрываются в духе и любви навстречу бесконечности плодотворящей благодати и принимают свыше новый образ, переплавляющий и заново поляризующий все природное⁴⁷. Парадигмой этого процесса является «эк-статическое» отношение человеческой природы Христа к Его Божественной ипостаси; последняя фактически напитывает первую экзистенцией, ибо, посылая Сына, Отец не только определяет в подробностях Его миссию и судьбу как Спасителя, но и основные черты Его индивидуально-природной личности. Сын принимает в Себя человеческую экзистенцию, чтобы принести ее в жертву Богу за всех людей и мир в целом, объединив в этом расплаве Своего существа Бога и мир, чтобы затем, по Своем воскресении, получить из рук Отца ранее пожертвованное собственное естество (а с ним — и весь мир) преобразенным и приобщенным к вечности и вновь, навечно, вложить это естество (а с ним — и весь мир) в руки Отца.

Такова форма, и в эту форму, т.е. в смерть Иисуса Христа, крестится всякий христианин, ибо крестив-

⁴⁷ Ego in tempora dissilui, ... donec in Te confluam purgatus et liquidus igne amoris Tui. Et stabo atque consolidabor in Te, in forma mea (Augustinus, Confessiones XI, c 29-30). (Я же низвергся во время... доколе не сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви Твоей. Тогда я встану и утвержусь в Тебе, в образе моем. *Перевод М.Е. Сергеевко.*)

шиеся «погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6, 3-4). Но обновленная жизнь может быть только вечной Христовой жизнью, к которой нет иного пути, кроме совершенного fiat. Таким образом, fiat объективно заключено в таинстве крещения, предстательно провозглашенного Матерью-Церковью для каждого крещаемого, и должно быть принципиально «ратифицировано» каждым из них, с тем чтобы затем всю жизнь человек приближался к ней маленькими шажками. Принципиальная ратификация — это вера, которая лишь тогда обретает свою истинную форму, когда априорно передает Богу ничем не ограниченные права — в противовес всезнайству собственного разума. «Маленькие шажки» — это попытка любви мало-помалу осуществить принципиальную готовность предать себя Богу. Свобода от господства греха есть свобода служения Богу (Рим 6, 12-14), в которой человек, обнаженный смертью, ждет для себя от Бога новой формы как крещальной одежды («все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись», Гал 3, 27; «в нового человека, созданного по Богу», Еф 4, 24) и одновременно — жизненной формы по Христу: «Итак, облекитесь как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благость, смирennemудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг к другу и прощая взаимно, если кто на кого имеет жалобу: как Христос простил вас, так и вы. Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Кол 3, 12-14).

Это последнее завершение — в двойном смысле: как последнее расширение в бесконечность и как кон-

центрация в состоянии завершенности — необходимо является формообразующим и как *ultima forma* — смыслообразующим для всех предварительных стадий и для всего интегративного процесса. Однако любовь (как явствует из только что приведенного места) подразумевается здесь не всякая, но именно Христова любовь, любовь Ветхого и Нового Заветов, любовь как милосердие, всеприимная открытость, умение держаться в тени, беззащитная кротость, мужественное долготерпение, а потому — преодоление, способность переносить «невыносимого» человека, прощать, как прощал Господь, короче: «добродетель», которая в главном бывает обрисована заранее, исходя из замысла «завершающего тома».

Такая любовь, на первом этапе, является целью всего ветхозаветного воспитания человека: воспитания в нем такого настроения, внутренняя форма которого восходила бы к Богу. В процессе этого воспитания неизбежно прохождение всех сфер естественных и земных добродетелей (которые при этом должны выверяться по искомой конечной форме), но таким образом, что до известного момента весь этот путь бывает одушевлен лишь устремлением вперед, динамизмом, о котором мы (веруя, что ведóмы Богом) знаем только, что Он всегда трансцендентен и что конечная цель выпадает из поля нашего зрения. Так обстоит дело в области политики, где во имя всемогущего Бога Ягве ведется — поначалу лишь земными силами — безжалостная истребительная война против врагов Бога и Израиля; так же — в области социальной этики, где пророки все упорнее отстаивают социальные права бедных, неправых и угнетенных; так же — в облас-

ти личной этики, где индивид возводится на высшую ступень непостижимо медленно осуществляющейся Божественной справедливости при его полном отказе от непосредственного и немедленного обладания и усмотрения. Истинность всего этого раскрывается лишь в динамизме, в истоке которого — форма Христовой любви. Так, хотя Церковь и поддерживает все политические, социальные и этические программы постхристианского мира, которые также могут быть вехами на пути к этой любви, но сама как бы застывает в кульминационной точке завершения («Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого», 1 Кор 2, 2). Поэтому Церковь не может, под предлогом освящения политической власти, вернуться в ветхозаветное состояние и попытаться использовать давно побежденные и преодоленные ветхозаветные силы для достижения новозаветной любви, к чему стремится, например, программа интегралистов (не должно ли в таком случае «*In hoc signo vinces*» означать: «Сим знаком мирового банкротства одержишь мирскую победу?»). Церковь не может даже (хотя это, несомненно, ближе подходит к духу Нового Завета) безоговорочно выдвинуть программу социальной справедливости и идентифицировать себя с ней, как поступают христианские социалисты, задним числом раскрашивая ее в цвета христианства. Церковная проповедь социальной справедливости и борьба за ее осуществление должны, напротив, быть изначально пронизаны формами новозаветной любви, по примеру апостолов (2 Кор 8-9, 1 Ин 3, 17, Иак 2, 1-5 и т.д.) и Христа, беднейшего из бедных: абсолютный источник любви, Он воздержи-

вается от рациональной заботы о бедняках и пролетариях (Ин 12, 8), ибо только так любовь к ближнему может сохранить свою направленность на абсолютное, на образ Сына Человеческого. О том, что высшие проявления индивидуальной этики остаются ущербными без любви, не устал говорить Павел: лишь она одна исполняет все законы, будучи их квинтэссенцией (Рим 13, 10; Гал 5, 14), вне ее закон остается лишь запретом могущего совершиться греха (1 Фес 1, 8). Ни вера, в которой нашел свое оправдание Авраам, ни пожертвование всего своего имущества нищим (как советовал Иисус для достижения совершенства), ни тем более религиозное «познание» не приносят «никакой пользы» без любви (1 Кор 13, 1-3). Лишь завершающая трансценденция указывает любви «путь еще превосходнейший» (1 Кор 12, 31), который в каждый настоящий момент сообщает форму вере и надежде. Все то в Писании, что не является непосредственно любовью, есть притча о ней (Паскаль).

Таково же в своей основе соотношение между естественными добродетелями и христианской любовью, неважно — давать ли этому соотношению вслед за Августином (*Civitas Dei*) отрицательное определение (как единственно необходимую форму) или положительное (как форму, завершающую все промежуточные формы). При этом совершенно очевидно, что все религии и философии опираются на доступные человеку формы завершения, коренящиеся в естественном отношении твари к Богу и отражающие это отношение с большей или меньшей четкостью. Эти формы могут в чем-то сходствовать с христианским образом завершения, но сквозь оболочку подо-

бия всегда прорезываются острые черты различия, засвидетельствованные явлением и деяниями живого Бога, Его крестной смертью и воскресением. С точки зрения естественных *religio* и *pietas*, добродетель — совсем на восточный или эллинский лад — заключается в усмирении и подавлении бушующих страстей (*apatheia*), в кротости и долготерпении, в чистой «симпатии». Сюда же относятся: смиренное пренебрежение индивидуальными принципами и интересами, вдумчиво-мудрое отношение к проявлениям абсолютного закона, чувство безопасности, не покидающее даже под ударами враждебной судьбы. В этой высокой сфере получают свое определение законы общества, семьи, индивида. Четыре ангельские добродетели: отважный и рассудительный «ум», победительная «сила», строгая иерархическая упорядоченность («умеренность»), «справедливость», всегда соизмеряющая себя с мировым разумом и провидением, — нуждаются не в коррекции со стороны христианства, а лишь в превосходящем завершении. Но в таком завершении, чтобы все четыре названные измерения вкупе с более высокими образами отношения к Богу составили бы непостижимый и недостижимый для самих себя и в то же время «безумный» стандарт, в котором глубокомыслие для начала превратилось бы в бес-смысленность, чтобы удержать в себе доступный лишь вере (но не философии) сверх-смысл. Монах буддийского монастыря отталкивается от «мудрости», чтобы затем, отказавшись от всех земных благ, снова ее обрести. Христианин выбирает чрезвычайно схожий по виду путь, но не для того, чтобы «усовершенствовать себя» или «умирить», а потому что любит любовь, явленную

ему во Христе. И, лишь оставаясь внутри этой любви и принося в жертву самого себя как часть крестной жертвы, может он верить, что это приобретет «смысл» для человечества и для Бога. Заповедь о том, что следует «подставлять другую щеку», имеет в первую очередь не этический смысл и не сводится к тому, чтобы преодолевать самого себя, давать другому пример подавления страстей или особой просветленности. Ее смысл — в любви, которая «ищет скорее испытать позор со Христом, чем быть в чести, скорее предстать глупцом и безумцем ради казавшегося таковым Христа, чем прослыть умным и разумным в этом мире» (Игнатий Лойола). Естественная добродетель всегда ориентирована на умножение разумного и осмысленного, поскольку действующее Я включено во всеобъемлющий мировой порядок (*ordo universi*); любовь внутри этого мирового порядка может держаться лишь на естественном стремлении мировых частей к соподчинению, совместному бытию, со-действию и со-страданию (*sym-patheia*), на всепронизывающем космическом дыхании (*sym-ponia*), на высшей сбалансированности позиций Я и Ты, Я и общества, Я и «всеобщего». Но лишь только от этого «всеобщего», т.е. от живого Бога, молнией слетает абсолютный закон (триединой) любви, как все это шаткое равновесие рушится, сразу лишаешь своих притязаний на обладание собственной сердцевиной и по высшему требованию поляризуясь относительно внешнего себе — того, что отныне само будет источником и сердцевиной всякой формы. Наличие подобных притязаний в нынешнем постхристианском мире делает возвращение к античной гармонии между миром и над-миром

ным невозможным. Ибо теперь «кто не со Мною, тот против Меня» (Мф 12, 30).

Но точно так же невозможно ожидать от новозаветной любви (как формы) и некой новой мировой гармонии. Этот принцип, о чем не раз говорилось, реализуется не человеком как правящей серединой: таковым средоточием является Бог, человек же, превосходя собственное естество, бывает устремлен к являющему себя абсолюту. Он «обладает» любовью лишь постольку, поскольку она сама им обладает, иными словами, человек не располагает ею как одной из своих возможностей. Он не обладает ею наружно, но лишь потому, что *она* сама владеет им изнутри, *interius intimo meo*. Она «организует» его, он ее — нет. Она делает его, всегда противящегося, своим органом. Узнав ее, он, скорее всего, поостережется говорить, что обладает ею. Самое большее, на что он решится, — это повторить за Иоанном: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев» (1 Ин 3, 14), понимая эти слова по-церковному, т.е. мысля Церковь как Невесту. Христианам, посылаемым в мир, даются в путь залоги и свидетельства силы, но за всеми ними стоит не сам посланный, а провозвещаемый Господь. Это же относится и к вере, надежде и любви, — поскольку они дают людям увидеть Божий образ в этом мире. «Ибо мы не себя проповедуем, а Христа Иисуса, Господа; а мы — рабы ваши для Иисуса». Потому-то этот принцип не может — как прочная, осязаемая форма — облечь и завершить собою труд, которым трудится мир, но лишь разносит повсюду, как неуловимо веющее «Христово благоухание», весть о бесконечности любви, «для одних — запах смертонос-

ный на смерть; а для других — запах живительный на жизнь» (2 Кор 2, 15-16). Как аромат, который все же понуждает принимать окончательное решение, а всякое зарождающееся решение разверзает до размеров бездны. Лишь в такой форме может существовать мировая культура после Христа.

Форма христианской любви, как она дана символом Христа, абсолютно неделима. Не может быть и речи о том, чтобы одни христиане специализировались на ее трансцендентной стороне (которую называют еще «эсхатологической» или «созерцательной»), а другие — на имманентной стороне (как деятельной и обращенной к миру). Это означало бы попытку разорвать Христа на части и сделало бы Его образ непонятным ни тем, ни другим. Форма агаре может войти в жизнь человека лишь целиком: либо в виде брачного закона, либо в виде христианского отказа от брака (последнему соответствует более явно выраженный призыв Христа и более явно выраженное — а потому и более выразительное — следование ему). В состоянии брака агаре запечатлена в форме любви между полами (также в семейном укладе, в способе владения и свободно-ответственного распоряжения имуществом). В состоянии, выбранном «по совету» (в подражание Иисусу Христу), экзистенция непосредственно принимает в себя изначальную форму любви (агаре) Христа-Жениха и Церкви-Невесты, соединенных в браке крестными узами и совместно отмеченных крестной нищетой и крестным послушанием. Поэтому не существует, собственно, трех разных советов, но лишь один, касающийся *одной* формы жизни, и, соответственно, нет трех разных обетов, но

лишь один обет — подчинить свою жизнь единственной и всегосподствующей форме крестного образа любви. Все христиане приобщены к этой жизненной форме крещением (Рим 6, 3 и сл.), но при следовании «совету» форма Христа — как «*forma servi*» (Флп 2, 7; ср. Мф 20, 27-28) — превращается в плодоносную и прообразующую «*forma gregis*» (1 Петр 5, 3), «*forma omnibus credentibus*» (1 Фес 1, 7), в репрезентацию Христовой формы для Церкви и мира и потому, как любовь-служительница, в своем незаметном служении делается для них закваской. Ибо формирующая сила Христа заключена в бесформенности брошенного в почву (*humus*) пшеничного зерна, погибающего в тлении и воскресающего не в себя, но в колос (Ин 12, 24; 1 Кор 15, 36 и 42-44). Эта устремленность внутрь, в почву, свойственна всем христианам (*humilis*); она составляет основу по-разному акцентированного движения всех христиан, женившихся и неженившихся, деятельных и созерцательных. И в этом — преизобильное завершение ветхозаветного движения к мессианскому завоеванию мира и еще преизобильнейшее завершение всякого движения человека (по поручению Бога) к *cultura* мира. Но эту присущую ему формирующую плодоносность пшеничное зерно христианства сохранит лишь в том случае, если не будет замыкаться в иллюзорной, самое себя приговарившей к стерильности частной форме, отъединенной от формального многообразия мира, но, напротив, по примеру Учителя, поступится собой и пожертвует своей частной формой, не боясь страха: быть отпущенным и самому отпускать. Ибо веры этого мира достойна лишь любовь.

10. ЛЮБОВЬ КАК СВЕТ МИРУ

Христианская любовь не есть слово мира (пусть даже последнее слово) о себе самом. Оно есть окончательное слово Бога о Себе и именно поэтому — также о мире. Крест — это прежде всего зачеркивание — крест-накрест — слова мира совсем другим словом, от которого мир затыкает уши. Ибо мир хочет жить и, не умерев, воскреснуть, любовь же Христова хочет умереть, чтобы воскреснуть по ту сторону смерти, в самой смерти — в образе Бога. Это воскресение в смерти не поддается мирской жизни, чурающейся смерти, не позволяет ей присвоить, использовать себя. Но жизнь, которой живет мир, желающий воскреснуть, не умирая, не питает надежды (разве что в своих безнадежных мыслительных конструкциях⁴⁸) превратить временное в вечное. Слово Бога во Иисусе Христе приносит этой мировой воле к жизни единственную надежду — надежду нечаянную, возникающую по ту сторону всяческих конструкций. Для мировой воли это «отчаянный» выход, поскольку он ведет к смерти, но в то же время он показывает воле ее «отчаянное» положение, так как она не может победить смерть. Лишь отчаянной воле к жизни может показаться отчаянным предложение Бога, которое само в себе есть чистая любовь, показавшая себя в смерти — сильнее смерти, ибо она побеждает то, с чем понапрасну борется мировая воля. Когда

⁴⁸ Бессмертие души: но что делать с человеком, состоящим из души и тела? Восхождение к общей жизни (Плотин, стоики, аверроисты, философия жизни, эволюционизм): но что делать с личностью, с любовью в ее неповторимости? Переселение душ (индийская религия, пифагорейцы, антропософы): здесь оба эти вопроса возникают одновременно.

мир решает, соединив, нейтрализовать тем самым оба отчаяния, он обнаруживает, что слово Бога, обращенное к нему, находится не вовне, но исполняет его изнутри, т.е. против его воли, приводит мир туда, где он — по его сущности — должен находиться: «Истинно, истинно говорю тебе: когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил (*peripatein*), куда хотел; а когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь» (Ин 21, 18). Кто этот другой: имманентная смерть или Крест? Или, быть может, дело обстоит так, что за спиной смерти как условие самой ее возможности стоит Крест? И что вся философия конечного бытия, которая все время бьется о стену смерти и должна в конце концов решиться — и разрешить доступ смерти в себя, этим своим решением волей-неволей разрешит войти в себя также и Кресту? Но это, однако, не должно означать, будто Крест есть нечто, до поры сокрытое, трудно обнаружимое, и что, будучи раз найден, он превращается в универсальную категорию, одним ключом отпирающую все тайны мирового бытия, — нечто вроде диалектического закона «вечной смерти и становления», «спекулятивной страстной пятницы», дающей человеческому разуму возможность управлять Божиим словом и усваивать смерть — жизни как ее внутренний момент, все время распинаясь на тезисе, антитезисе и синтезе и всякий раз, наподобие Феникса, заново воскрешая себя из пепла. Если бы даже Крест был неким исполнимым законом, всего лишь эластичным законом, сообразным с жизненным ритмом, то и тогда он по-прежнему оставался бы законом (в том значении, какое вкладывал в это слово Павел), а абсолютная любовь попала бы под власть основанного на силе знания, иными словами:

суверенная Божественная свобода (которая тоже сильна, но совсем, совсем по-другому) оказалась бы под судом человеческого разума и, как таковая, была бы непременно осуждена.

Но закрытость этого пути вовсе не означает предпочтительность другого, на котором христианство отдавало бы «знание» на откуп светской науке и философии, тогда как встреча с Божьим словом оставалась бы уделом «чистой веры» (т.е. личной, не ищущей оправдания ни в каком знании). Ибо существует не только подлинное знание веры (гнозис, о котором столь настойчиво говорит Новый Завет), но — именно поэтому — также и возможность продумывания всего мирового бытия в свете этого, основанного на вере, знания, возможность этим продумывающим взглядом увидеть сквозь «образ и притчу» тварного естества Божественный прообраз и в результате обнаружить водяной знак Божественной любви в каждом отдельном естестве и во всей космической природе. Однако этот прирожденный знак проявляется лишь в присутствии знака абсолютной любви: в свете Креста мировая сущность уже подлежит толкованию, а инкоативные образы и пути любви, которые иначе постоянно грозили бы затеряться в бездорожье, укореняются в своем подлинном трансцендентном основании. Но лишь только это отношение (между природой и благодатью) начинает разрываться на части в духе вышеупомянутой диалектики противоположностей: «знания» и «веры», — как сразу мировое бытие попадает под знак всеобъемлющего «знания», а имманентные миру силы любви задыхаются под властью науки, техники и кибернетики. Возникает мир без женщин и детей, лишенный благоговения перед нищим и смиренным образом люб-

ви, мир, в котором дивиденд и власть полностью определяют взгляд на вещи, между тем как все бескорыстное и безвозмездное презренно и подвергается гонению и даже на искусство напялена маска техники.

Но стоит только взглянуть на творение глазами любви, как оно сразу становится понятным — вопреки всякому правдоподобию, как будто свидетельствующему об отсутствии любви в мире. Причем понятным вместе с лежащим в его основе последним и окончательным вопросом: «ради чего?», относящимся не только к сущности творения (кажущейся до известной степени постижимой благодаря осмыслению множественных связей между отдельными естествами), но и к его бытию-присутствию как таковому (*Dasein-überhaupt*), для которого никакая иная философия не может найти обоснования. Почему, в самом деле, «не-что» лучше, чем «ничто» — независимо от того, верим ли мы в бытие абсолютного существа? Если такового нет на свете, то каков смысл существования посреди Ничто этих конечных и преходящих вещей, которые ни посредством суммирования, ни в результате эволюции никогда не сложатся в Абсолют? Если же оно существует и довлеет себе в качестве Абсолюта, то еще более непонятно: зачем нужно еще что-то помимо него? И только философия абсолютной любви способна оправдать наше бытие-присутствие как таковое — попутно объяснив, через любовь, сущность каждого конечного бытийствующего естества. Именно через любовь как последнюю инстанцию, а не через сознание, или дух, или знание, силу, удовольствие, пользу, точнее же — через все эти категории, но рассматривая их как образы и предпосылки разом все исполняюще-

го акта, преизлившегося светом в символе Христа. Но поверх бытия-присутствия как такового и поверх всей сущностной устроенности светит устроенность бытия как такового (*Sein-überhaupt*)⁴⁹, поскольку это последнее состоит не в чем ином, как в «не-удерживании себя», в само-обнаружении через конечно-конкретное, причем конечным сущностям дано воспринять и постичь — как именно оно есть у себя: как «себя не-хранящее»; сами же они дают раздаятельнице-любви при-норовить себя к тому, что осознанность, само-обладание и обладание собственным бытием могут возрастать единственно при условии постоянного подрыва бытия-у-себя и для-себя посредством коммуникации, обмена и человеческой и космической симпатии. Все достоинства мира получают истинное освещение лишь под знаком Бога, так как все границы любви, все упреки, обращенные к ней, бывают тогда упразднены, все ее таинственные глубины — открыты для глаз и убеждены от хватки изнуряющего знания⁵⁰. И прежде

⁴⁹ Об этом см. Ferdinand Ulrich: *Homo Abyssus* (1961). Gustav Siewerth: *Das Sein als Gleichnis Gottes* (1958); он же: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959).

⁵⁰ В хранящем взгляде любви на бытие и на сущность, в усмотрении того, *что* есть истинная супружеская любовь и истинная любовь к детям в лоне триединого огня семейственности, *что* есть истинная любовь к друзьям и отечеству в горниле опасностей и испытаний, перед лицом разрушающей ненависти, предательства и смерти, в их таинственном преображении по ту сторону всякого видимого успеха — всегда сохраняется золотая сердцевина всех великих мифов и мифологических религий, продолжая присутствовать в демифологизированном (по видимости) мире. Кальдерон показал, какой смысл может иметь подобного рода сохраняющее упразднение этих образов в рамках христианского сверх-образа.

всего человек в этом состоянии затронутости обращенной к нему речью впервые по-настоящему становится самим собой: как творение, он для этого и был замыслен и лишь в качестве отвечающего вполне возвращается к самому себе. Он есть язык, которым пользуется Бог для обращения к нему самому, — так может ли быть, чтобы он не понял сам себя до последних глубин? Впервые возникая в Божием свете, он сразу вступает в поле самоуясненности, не подвергая ущербу ни свою природу (спиритуализмом), ни свою тварность (собственной гордостью). Лишь Божиим благом благ человек⁵¹. Символ Бога, уничтожающего Себя в человеческом бытии, в смерти, в безбожественной пустоте, ясно дает понять, почему Бог, именно как творец мира, исшел из Себя dolu, — потому что это вполне соответствует Его абсолютному бытию и сущности: открывать Себя в ничем не стесненной беспредельной свободе как бездонную любовь, которая есть не абсолютное благо, находящееся по ту сторону бытия, но глубина, высота, даль и широта самого этого бытия.

И по этой же причине вечное *gr̃ius* Божественного Слова-Любви всегда драпируется в бессилие, которое уступает *gr̃ius* Возлюбленному: любовь Бога к Своему ребенку-миру пробуждает любовь и в его сердце, причем так, что Божия любовь сама становится ребенком, рожденным Матерью и пробужденным к Богочеловеческой любви. Бог-Слово пробуждает человека-ответ в той мере, в какой этот последний сам становится от-

⁵¹ См. об этом мою работу «Gott redet als Mensch» (in: «Verbum Caro» 1960, 73-99), а также историко-теологические сочинения: «Die Vollendbarkeit des Menschen» и «Die Vollendbarkeit der Geschichte» (Benziger, 1963).

ветной любовью, та же всю инициативу передает миру. Замкнутый круг, задуманный и проведенный самим Богом, вечно осеняет мир и — именно поэтому — пребывает в самом сердце мира. Середина находится в сердце, за что и прославляется Бого-человеческое сердце, голова же прославляется, лишь будучи «сплошь кровь и рана», — как откровение сердца.

Так, очень просто, улаживается спор о том, в чем же состоит вечное блаженство: в созерцании или в любви? Оно может состоять только в любовном «созерцании» любви, ибо что еще можно созерцать в Боге и как возможно созерцать это без любви?⁵²

⁵² Об этом хорошо знал Фома Аквинский, когда обосновывал *visio* через *connaturalitas*, последнюю же — возводил скорее к *donum sapientiae* (имеющему предпосылкой любовь), чем к *donum scientiae* (ср. Raymond Martin. *Le principe formel de la contemplation surnaturelle*, *Revue Thomiste*, oct. 1909).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Логос как понимающий разум может лишь λέγειν — из общего контекста отдельных предметов, фактических истин, «догм». Вычитывая этот материал, разум собирает его вокруг некой вычитанной точки. Эта точка, коль скоро речь идет об Откровении Бога во Христе, — одна и та же в фундаментальной теологии и в догматике.

Названная точка не может лежать в сфере космологии (т.е. религиозной онтологии). Если прежде философия и теология были тесно спаяны между собой, то Реформация, а затем и Новое время с полным правом их разделили (при этом, впрочем, абсолютно неправомерно оторвав разум от веры).

Не может она лежать и в сфере антропологии, поскольку человек не является мерой для Бога и человеческий ответ не является мерой для нисходящего на него свыше Слова.

Она может лежать только в исходящем от Бога Откровении, несущем в себе свое собственное средоточие. Это последнее, однако, невысоко ставится расхожим в католицизме воззрением, согласно которому собирание воедино всего многообразия религиозных догм обеспечивается в достаточной мере единством церковной проповеди постольку, поскольку она объявляет себя учрежденной Христом, Который, в Свою очередь, имеет оправдание в Своем посланничестве от Отца. В действительности же формальный авторитет Церкви, равно как и Христа, становится воистину

достойным веры лишь как явленная в силе слава Божественной любви.

Также и в ортодоксально-протестантском учении указанное средоточие помещается слишком низко, ибо там в качестве собирающей точки провозглашается не служение, а само себя удостоверяющее, истолковывающее и требующее себе повиновения слово Писания, — слово во всей его непреодолимой экзистенциальной двойственности, сочетающей ветхо- и новозаветность, суд и благодать, закон и Евангелие. И хотя оно и отражает собою формальный образ Писания, все же Писание есть лишь свидетельство конкретной жизни воплотившегося Бога, который Самого Себя истолковывает через абсолютную Божественную любовь.

Либерально-протестантская теология уяснила себе этот принцип: она видит в Иисусе из Назарета чистый, исполненный любви лик предвечного Отца — по ту сторону ветхозаветного двуликого образа Бога, сочетающего в себе гнев и любовь. Однако она вытравляет весь ужас из кенотического образа откровения Креста и Воскресения тем, что понимает их как «учение» или притчу, вместо того чтобы со всей серьезностью прочитать этот образ как драматическое явление триединой Божественной любви и как ее борьбу за человека. Ведь не безмятежное слово учения вырывает из трехдневной запечатанной могилы полуразложившееся тело грешника, и не оно побуждает павших духом учеников свидетельствовать миру о Воскресении.

По ту сторону этих трех разных, выработанных внутри теологии, точек стяжения лежит четвертая,

обозначенная выше. Она определяется — не предположительно или на ощупь, но совершенно явно и окончательно — по *содержательному* стяжению к ней керигмы и очевидным образом содержит в себе все остальные точки стяжения. По этой (и только по этой!) причине она является наивысшей, превосходя всякое учение о мире или человеке. Ибо никакой формальный авторитет — будь то авторитет церковного учительного служения или авторитет Писания — никогда не подвергается сомнению «славой» являющей себя Божественной любви. Напротив, он получает от нее окончательное подтверждение, и послушание такому авторитету становится лишь глубже как в практическом, так и в теоретическом отношении. Лишь в этом двойном любовном послушании «учение» о любящем Боге обретает подлинную настоятельность и актуальность как постоянно — здесь и теперь — совершающееся таинство. И точно так же не подвергается сомнению никакой «философский» образ Бога, но напротив: все фрагментарные образы начинают вписываться в выплеснувшуюся наружу тайну любви; и вместе с тем формальной широте философских построений может помешать то, что взгляд теолога, экзегета, просто верующего христианина не поднимается выше внутриисторического аспекта Откровения Христа, не замечая Святого Духа. И наконец, никакой антропологический (сверх)природный порыв, никакой акт удовлетворения подобной тоски *cog inquietum* не будет отвергнут Откровением, — напротив, это сердце лишь тогда поймет самое себя, когда сможет увидеть обращенную к нему любовь Божиего Сердца, разбившего себя за нас на Кресте.

Любовь всегда является «вне» человеческого духа вовсе не потому, что человеческий дух разумен, а потому, что любовь всегда бывает только между личностями, о чем философия склонна забывать. Бог, абсолютно-иной нам, является нам на месте другого, в «таинстве брата». И лишь *в качестве* «абсолютно-иного» (всему миру) Бог одновременно есть *Не-иной* (Николай Кузанский: Non-aliud), в Своей инаковости превосходящий всякое имманентное миру противоречие между *этим* и *тем* в бытии. И лишь потому, что Бог всегда — *Над*, Он всегда — *Внутри*. Но оттого, что Он — *Над*, Он не утрачивает Своего права, силы и слова открывать нам Себя как вечную любовь, разъяснять Себя нам во всей Своей непостижимости, дарить нам Себя. Consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse⁵³.

⁵³ Anselm, Monologion 64 (Schmitt I, 75, 11-12).

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

3

1. КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ

7

2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ

21

3. ТРЕТИЙ ПУТЬ — ПУТЬ ЛЮБВИ

39

4. ФИАСКО ЛЮБВИ

48

5. ВОЗМОЖНОСТЬ ВОСПРИЯТИЯ ЛЮБВИ

60

6. ЛЮБОВЬ КАК ОТКРОВЕНИЕ

67

7. ЛЮБОВЬ КАК ОПРАВДАНИЕ И ВЕРА

81

8. ЛЮБОВЬ КАК ДЕЛО

88

9. ЛЮБОВЬ КАК ФОРМА

102

10. ЛЮБОВЬ КАК СВЕТ МИРУ

113

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

120