

Серия «Современное богословие»

В серию входят книги
по современному богословию
(основное, литургическое,
нравственное богословие
и другие его разделы), принадлежащие
перу выдающихся современных
авторов основных христианских
конфессий

KARL BARTH

DIE KIRCHLICHE DOGMATIK



Theologischer Verlag Zürich

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Карл Барт

Церковная догматика

Том II



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

М О С К В А

ББК 86.376
УДК 230.111 / 227.12
Б 262

Перевод: Вадим Витковский
Редактор: Эмилия Волкова
Корректор: Наталья Рубецкая
Верстка: Светлана Опарина
Обложка: Антон Бизяев

schweizer kulturstiftung
prohelvetia

Книга издана при поддержке
Швейцарского культурного фонда
Pro Helvetia

Данный перевод немецкого издания книги Карла Барта
Die Kirchliche Dogmatik публикуется с согласия издательства
Theologischer Verlag Zürich

This translation of *Die Kirchliche Dogmatik* by Karl Barth originally
published in German in 1932, 1938, 1940, 1942, 1945 is published
by arrangement with *Theologischer Verlag Zürich*

Барт К.

Церковная догматика. Том II/Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. — 712 с.

ISBN 978-5-89647-239-1

Собранные во втором томе разделы фундаментальной «Церковной догматики» относятся главным образом к области богословской антропологии Карла Барта. Его основное утверждение: быть человеком — значит находиться в отношении к Богу онтологически и структурно. Это знание недоступно вне откровения Бога. Только если мы начинаем наше богословское вопрошание вместе с Человеком Иисусом, мы приходим к познанию истинного человека. Кроме того, в настоящее издание вошли размышления Барта о природе зла, о завете и глава о божественном «деле» примирения, которую смело можно назвать *grand finale* «Церковной догматики». В томе объединены §§ 45, 50, 57, 59 оригинального немецкого издания.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

- © German original version Theologischer Verlag Zürich
Оригинальный немецкий текст Theologischer Verlag Zürich
- © Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ко второму тому русского издания vii

ТВОРЕНИЕ

ЧЕЛОВЕК И ЕГО НАЗНАЧЕНИЕ

БЫТЬ СОЮЗНИКОМ БОГА 3

1. Иисус, человек для другого человека 3
2. Основная форма человечности 31
3. Человечность как притча и надежда 119

ТВОРЕЦ И ЕГО ТВОРЕНИЕ

БОГ И НИЧТОЖНОЕ 181

1. Проблема ничтожного 181
2. Непонимание ничтожного 190
3. Познание ничтожного 199
4. Подлинность ничтожного 278

ПРЕДМЕТ И ПРОБЛЕМА УЧЕНИЯ О ПРИМИРЕНИИ

ДЕЛО БОГА – ПРИМИРИТЕЛЯ И ИСКУПИТЕЛЯ 309

1. С нами Бог 309
2. Завет как предпосылка примирения 332
3. Исполнение нарушенного завета 394

ИИСУС ХРИСТОС, ГОСПОДЬ-СЛУГА

ПОКОРНОСТЬ СЫНА БОЖЬЕГО 413

1. Путь Сына Божьего на чужбину 413
2. Судия как судимый вместо нас 489
3. Приговор Отца 591

Предисловие ко второму тому русского издания

Четырнадцать томов «Церковной догматики» Карла Барта, писавшего о Моцарте и каждый день слушавшего его прежде, чем сесть за работу, — бесценное сокровище, завещанное всем, кто любит истину и ищет Бога. Выборка, представленная в пятитомном русском издании, может показаться едва ли не насилием над авторским текстом или, по меньшей мере, крайне рискованной попыткой свести богатство мысли одного из величайших богословов XX столетия к набору на первых взгляд случайно соседствующих друг с другом фрагментов. Однако когда имеешь дело с произведением такого объема — достаточно сказать, что последнее критическое издание «Церковной догматики» составило 31 том — такой риск, наверное, неизбежен. Подобно тому как отдельный фрагмент талантливой симфонии всегда несет в себе образ целого, каждый из вошедших в русский пятитомник текстов позволяет увидеть наиболее существенные свойства бартовской мысли. Собранные во втором томе пространные выдержки относятся главным образом к области богословской антропологии; кроме того, в него вошли размышления о природе зла, о завете и, наконец, глава о божественном «деле» примирения, которую смело можно назвать *grand finale* «Церковной догматики».

С тех пор как вышел этот труд и по сей день критики не устают обвинять Барта в христомонизме. Если это означает, что сердцевиной его богословия, всего, что писал он о природе и смысле богопознания, был Христос, Барт охотно согласился бы с такими упреками — отправной точкой его богословских построений неизменно оставалось библейское учение о том, что только во Христе Всемогущий явил себя как милующий Бог, предвечно замысливший завет с человеком. Одновременно Барт напомнил бы читателю о том, что очевидный христоцентризм его мысли неотделим от «триединой интуиции», пронизывающей его богословие. Почти на каждой странице «Церковной догматики» так или иначе говорится о том, что во Христе мы встречаем Отца, нераздельно и неслиянно пре-

бывающего с Сыном в единстве Святого Духа. Тринитарное мышление определяет логику и структуру всего, о чем бы ни писал Барт. Мало кто из богословов XX века столь последовательно «прочитывал» каждое вероучительное определение или библейский текст в перспективе Боговоплощения и троического догмата. Взять хотя бы бартовскую экзегезу одного из самых трудных мест Писания — предсмертных слов Спасителя: «Боже мой, Боже, для чего Ты Меня оставил?» (Мк 15:34). «Что означает воплощение, — пишет Барт, — становится ясно из вопроса Иисуса на кресте», и далее показывает, как просто, читая эти слова, прийти к ложному выводу о внутренней противоречивости Бога, о совершающейся внутри Него «борьбе». Но «какой прок был бы нам от Его пути на чужбину, если бы при этом Он сам себя утратил?... В Нем нет никакого парадокса, никакой антиномии, никакого раскола, никакой неверности себе самому и никакой возможности для этого... В полном единстве с самим собой Он есть также, и прежде всего, именно во Христе. И так Он становится тварью, человеком, плотью, входит в наше бытие, противоречащее Ему, берет последствия этого противоречия на себя. Когда думают, что это несовместимо с Его божественной природой, это мнение основано на слишком узком, слишком произвольном, слишком человеческом представлении о Боге. Кто есть Бог и что есть божественное, следует узнавать там, где Он сам открыл себя. И если Бог открыл себя в Иисусе Христе, значит, нам не нужно претендовать на то, что мы мудрее, чем Он»¹. Это всего лишь один пример того, как богословие воплощения и «тринитарные интуиции» определяют герменевтику Барта. Они прослеживаются в каждом его суждении, и этим Карл Барт разительно отличается от либеральных протестантских богословов, для которых учения о Троице словно бы не существует. Ему, бесспорно, удалось направить богословскую мысль по новому руслу; возможно, именно это имел в виду папа Пий XII, когда назвал Барта самым значи-

¹ К. Barth. *Church Dogmatics* IV/3, p. 186. Здесь и далее ссылки на «Церковную догматику» даются по английскому изданию, на которое ссылается автор предисловия.

тельным богословом после Фомы Аквинского. Иной уточнит: «после Августина». Но откуда бы мы ни отсчитывали, для меня совершенно очевидно, что в истории христианской мысли нет другого богослова, которому удалось бы в догматическом труде соединить блистательные исторический анализ и философскую рефлексию с безупречной библейской экзегезой.

В отличие от большинства западных богословов Барт сознательно не начинает «Догматику» с общего и отвлеченного рассуждения о Боге, превращающего, как писал он сам, Бога в идола. Именно поэтому, прежде чем говорить о творении и примирении, в открывающем «Догматику» пространном разделе он показывает, в чем состояло откровение, и вводит в его «тайну». Перед нами пример предельно конкретного богословия, строгого и ясного мышления о сущем в Троице Боге. Более подробно Бартова трактовка троического догмата будет представлена в одном из последующих томов русского издания, пока скажем лишь, что ее сердцевина — это мысль о том, что Бог непрестанно познает сам себя.

Критики Барта, прежде всего его швейцарский коллега Эмиль Бруннер и голландский богослов Г. Беркауэр, не переставали упрекать его в том, что в его богословии почти не остается места для человека. Как и большинству бартовских оппонентов, им казалось, будто он «уничтожает» личность ради того, чтобы ярче воссияло торжество Божьей благодати. Однако антропология Барта полностью опровергает эти обвинения, да и сам он в третьем томе «Догматики» прямо говорил о том, что «не разделяет богословского обычая принижать значимость человеческой природы, чтобы показать, что благодать может сотворить с человеком»². Противоречия и тем более противостояния между христологией и антропологией у него нет. Его антропология насквозь христологична. Барт убежден: если мы хотим понять, «что есть человек», то нам следует всмотреться в ту действующую в истории совершенную и подлинную Личность, в которой полнота человечества соединилась с полнотой Божества.

² CD III/2, p. 274.

В нынешнее время, когда в академической науке, равно как и в значительной части культуры, возобладали секулярное мышление, бартовский подход к богословской антропологии может показаться отстраненным и несовременным. Его слишком легко упрекнуть в том, что он упускает великолепную возможность начать диалог с современной светской мыслью, тем более нужный сейчас, когда традиционное религиозное сознание отступает под напором атеистических идеологий, и не ответить на это нельзя. Почему бы ему вместе с Паулем Тиллихом, Карлом Ранером, а также их единомышленниками не оспорить атеистические представления о человеке, не противопоставить им отчетливо и убедительно сформулированную мысль о том, что личность по своей природе открыта тайне бытия и трансцендентному. Если Фейербах, Маркс, Ницше, Фрейд, как и их последователи, видят в Боге иллюзию, помогающую избавиться от угнетения, почему бы не показать, что, отказываясь признавать свой божественный исток, мы отрекаемся от собственной человечности? Иными словами, антропология, как мыслили ее Тиллих, Ранер, Дэвид Трэйси и многие другие богословы, разделявшие их убеждения, должна вести к вопросу о Боге. Человека следует рассматривать, исходя из самой структуры его бытия, как открытого трансцендентному.

Барта можно критиковать за то, что он словно не замечает опасностей атеизма и недооценивает масштабов «обезбоженности», которая, как писал Бонхеффер, стала для современного человека признаком личностной зрелости. Он и в самом деле не считал атеизм угрозой, поскольку никогда не воспринимал его как противоположность религии. Чтобы понять его логику, надо вспомнить, что религия для него — это синоним неверия, а следовательно, атеизм не более чем еще один вариант религии. В действительности, говоря о религии как неверии, Барт добавлял, что «религия — это некая озабоченность, и мы можем сказать, что безбожный человек озабочен ею весьма сильно»³. При его понимании религии как неверия и окончательной

³ CD I/ 2, pp. 299-300.

формы безбожности вовсе не удивительно, что Барт не видит никакой возможности построения богословской антропологии и обнаружения какой-либо основы для нее «в подлинной религиозной конституции человеческого бытия, в котором мы трансцендируем из самих себя к таинству реальности — к тайне, которую, стало быть, можно назвать словом *Бог*»⁴.

На Барта со всех сторон нападали из-за его радикального противостояния в доктрине об откровении опыту трансцендентного в мировых религиях. Когда люди обращаются в поисках цели и смысла своего бытия к трансцендентной силе, они не осознают, что тем самым вовлекаются в творение чего-то, что можно именовать «религией», которая, однако, формируется именно той силой, что произвела на них столь глубокое влияние. Критики Барта полагают, что было ошибочным и наивным противопоставить религии откровение Бога в Иисусе, поскольку любая религия зиждется на откровении, а христианство никоим образом нельзя исключить из категории религии⁵. Вольф Кротке отмечает, что оппоненты Барта ложно поняли его способ богословствования, без которого невозможно понять и его антропологию.

В своей антропологии Барт «исходит из предположения, что всякий человек находится в отношении к Богу и, поскольку Бог пребывает в отношении к нему (или к ней), ни один че-

⁴ Wolf Krotke, «The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthropology» in *John Webster*, ed., *The Cambridge Companion to Karl Barth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p.161. В четвертом томе проектируемого пятитомного русского издания «Церковной догматики» Барта должны быть опубликованы его тексты о «религии как неверии», помещенные в разделе «Откровение как отмена религии» (CD 1 /2, pp. 280-361).

⁵ Барт не мог не знать об этом возражении — о взгляде на высшие религии как на манифестацию или откровение Абсолюта в сфере относительного и исторического мира религий, ясно выраженном в текстах Эрнста Трельча, которого Барт тщательно штудировал. Трельч защищал этот взгляд в 1901 г. в работе «Абсолютность христианства и история религий», впервые опубликованной по-английски в 1971 г. издательством «Джон Нокс Пресс».

ловек не способен на онтологическую безбожность»⁶. В самом деле, Барт допускает, что, коль скоро люди действительно способны воспринимать реальность Бога в этом мире, который крепко нас держит, «мы не можем говорить о каком-либо абсолютном, независимом и исключительном неведении относительно Бога в мире»⁷. «Об этой реальности свидетельствуют не только разнообразные религии, но и неотъемлемая от нее забота атеизма об истинной форме человечности»⁸. Учитывая это, легко можно предположить, что Барт либо противоречит сам себе, либо полностью отменяет все, что сам же сказал о человеке и о богопознании. Разве в своих ранних богословских трудах, особенно в «Послании к Римлянам», он не установил радикальной оппозиции между Богом и человеком? В самом деле, разве мы там не обнаруживаем безжалостной атаки на способность человека к богопознанию и отрицания человека ради утверждения реальности Бога?

Чтобы понять антропологию Барта, следует уяснить, что ни одно из его высказываний относительно доступных нам восприятий реальности Бога в мире нельзя истолковывать как род естественного богословия, то есть в духе естественной человеческой способности к богопознанию посредством чисто человеческих интуиции и рефлексии. Использование понятия религии в целях построения богословской антропологии ведет к абстрактной и ложной картине Бога и человека, подобной той, что Барт в 1930-е годы обнаружил в преступных искажениях «человеческой сущности» в религиозной идеологии «немецких христиан». По словам Кротке, «всюду, где богословское понимание человека в его отношении к Богу предполагает чисто человеческое основание, угрожает опасность замещения действительной человечности урезанным и суженным образом человека, а тем самым — подавления и препятствования

⁶ CD IV/1, p. 480.

⁷ Barth, *Christian Life*, p. 127.

⁸ Wolf Krotke, «The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthropology», p. 162.

возможностям свободного развития истинного человеческого существа»⁹. Отвергая этот богословски неверный и опасный подход, Барт полагал развить свою антропологию в учение об «истинном человеке», каким мы видим его в единении с Богом в истории жизни и смерти Иисуса Христа.

Центральной для богословия Барта и его концепции богословской антропологии является та мысль, что божественное деяние, которое имело место в жизни и смерти Иисуса Христа, отнюдь не случайный план или операция по спасению падшего человека — то, что произошло в Иисусе, следует понимать как историю, укорененную и основанную в Божьей вечности. Для самого же Барта она может быть надлежащим образом понята лишь как деяние, имеющее основу в тринитарной божественной жизни. Мы совершенно не поймем богословской антропологии Барта, если не увидим ее основания в учении об избрании — предмете «Церковной догматики» II/2. Там Барт развивает доктрину, согласно которой в Человеке Иисусе вечный триединый Бог избрал всех людей как своих партнеров по Завету в свободном акте своей преизбыточествующей любви. «Он избирает Человека из Назарета, который сущностно един с Ним в Его Сыне. Через Него и в Нем Он избирает свой народ, тем самым избирая смысл и основу всех своих деяний»¹⁰.

Мало в богословии Барта таких тем, которые понимались бы столь ложно, как тема человеческой свободы. Человек способен сделать осмысленный выбор при том, что человеческое существование определено, согласно учению Барта об избрании. Поскольку Бог сказал человеку свое «да!» и в любви своей продолжает утверждать это, то возникает впечатление, что ответного «да!» со стороны человека не требуется... Именно в этом пункте богословскую антропологию Барта зачастую понимают превратно. Барт просто отказывается думать о свободе, которую Бог дает человеку в своем Завете-Союзе с ним и которая включает выбор между принятием любви Божьей во

⁹ Ibid., p. 162.

¹⁰ CD II/2, p. 11.

Христе и ее отвержением. По мнению Барта, свобода для греха — вовсе не свобода. Как же тогда Барту защититься от обвинений, что в его богословии Бог отнял у человека возможность делать правильный выбор? Барту остается по-прежнему настаивать на том, что человек примет верное решение, если скажет «нет» непослушанию. Однако отказ от Бога означал бы отказ от самого существа нашей человечности в пользу того, что разрушает дарованную нам Богом свободу. Это — та «невозможная возможность», что составляет часть учения Барта о грехе и зле, и вникнуть в нее мы лучше всего сможем в свете его учения об избрании. «Когда Бог избирает человека себе в партнеры, Он подразумевает, что человек должен осознать возможность этого партнерства. Но поскольку человек оказался неспособен к этому, Бог с самого начала решил вмешаться и реализовать эту возможность через собственную божественную жизнь, как она открылась в жизни и смерти Человека Иисуса Христа. В этом смысле избирающее решение Бога следует понимать как двойное предопределение»¹¹. Основополагающий принцип учения Барта об избрании, антропологии и примирении можно резюмировать в следующих словах: «В избрании Иисуса Христа Бог предложил человеку <...> избрание и спасение, а себе оставил <...> поругание, проклятие и смерть»¹². Что означает это для антропологии Барта? Греховная человеческая природа, как ничтожное (*das Nichtige*), которое характеризует зло, становится теперь абсурдом и «невозможной возможностью». Вследствие решения Бога стать партнером человека в Завете-Союзе с ним грех теряет всякую существенную реальность. А свобода человека допускает лишь возможность участия в жизни Бога, а не абсурд и «невозможную возможность» жизни без Бога и против Него.

Читатель вполне мог бы спросить: каково в этой антропологии практическое различие между жизнью христианской общины и ее отношением к тем, кто находится за ее предела-

¹¹ *CD* III/3, p. 165.

¹² *Ibid.*, p. 163.

ми? Вопрос означает, что мы ни к одному человеку не должны относиться с презрением или как к не имеющему надежды на спасение. Богословская антропология Барта прямо продолжается в его этике. В каждой нашей встрече мы можем смотреть в глаза другого как партнера Бога и оказывать ему уважение. Вот богословие, в котором теория о правах человека может обрести надежное обоснование.

В «Церковной догматике» человек не замещается и не отрицается божественным. Бог и человек уже не находятся в радикальной оппозиции, как то было в «Послании к Римлянам». В разделе «Человек и его назначение быть союзником Бога» этого тома «Церковной догматики» Барт выдвигает свое основное богословское утверждение: быть человеком — значит находиться в отношении к Богу онтологически и структурно. Однако это знание недоступно вне откровения Бога. После блестящего и обстоятельного анализа феноменов человеческого в естественных науках, в идеалистической этике Фихте, в экзистенциализме и теистической антропологии Эмиля Бруннера, которая ближе всего к его собственной позиции, Барт утверждает, что эти философии неспособны понять истинную природу человека. Дело обстоит не так, что мы сначала узнаем о человеке, а потом уже постигаем Иисуса в свете этого общего знания о человеке. Наоборот, мы прежде всего узнаем о Человеке Иисусе, а затем постигаем всех людей через наше знание о Нем. Это существенный момент в богословской антропологии Барта: только если мы начинаем наше богословское вопрошание вместе с Человеком Иисусом, мы приходим к познанию истинного человека. Тем не менее Барт не вовсе отрицает значение критикуемых им антропологий. Хотя они и не в состоянии постичь истинной природы человека, они играют полезную роль. Натурализм помещает человека в его человеческий контекст, идеализм подчеркивает уникальность человека, экзистенциализм изображает его открытость трансценденции, а теизм понимает его как мыслящее существо, предстоящее трансцендентному Другому, за которого несет моральную ответственность. Пусть ни одна из этих антропологий не может предложить никакого

проникновения в истинную природу человека, все же, как только реальный человек познан, они могут дать ценные перспективы для постижения реального человека. Следовательно, тут не следует усматривать конфликт, раз мы признаем, что эти антропологии дают возможность скорее познания человека как феномена, нежели постижения реального человека¹³.

Если божественность Иисуса подразумевает, что Он — человек для Бога, то Его человеческая природа означает, что Он — человек для людей. Нет ничего случайного в бытии Иисуса для своих друзей. Его обращенность к людям как к своим друзьям — «первостепенная, сокровенная и необходимая». Он связывает себя с людьми в искренней солидарности, полностью отождествляя себя с ними. Именно эту со-человечность Иисуса с людьми мы обнаруживаем в бартовском учении об образе Божьем: «Есть некое внутреннее божественное соответствие и подобие между бытием человека Иисуса для Бога и Его бытием для своих друзей. Эти соответствие и подобие состоят в том факте, что человек Иисус в своем бытии для Бога повторяет и отражает внутреннее бытие или сущность Бога, и тем утверждает Его бытие для Бога»¹⁴. Человечество Иисуса — это «пов-

¹³ У Барта семьдесят страниц посвящены обсуждению, озаглавленному «Истинный человек» — в подразделе, непосредственно предшествующем главе «Иисус, человек для другого человека», с которой начинается этот том русского издания. Критика Бартом натурализма, идеалистической этики и других антропологий, не постигающих истинной природы человека, идет под заголовком «Феномен человека» в параграфе 44 «Церковной догматики», и помещена в подразделе, который предшествует «Реальному человеку». Здесь видна удивительная способность Барта к строгому, но благожелательному философскому анализу по мере изложения радикальной богословской критики. Бог Фихте, заключает Барт, есть фихтевский человек, а фихтевский человек — это фихтевский Бог. По счастью, у читателя есть возможность познакомиться с одной из самых разработанных и богословски поучительных интерпретаций Ницше в разделе «Основная форма человечности». Убористым шрифтом Барт набирает свою критику философов и богословов и исследует все христианские традиции: реформатскую, лютеранскую, римско-католическую и православную, со своим энциклопедическим знанием истории всех основных учений.

¹⁴ *CD* III/2, p. 219.

торение и отражение самого Бога, не больше и не меньше. Это образ Божий»¹⁵. Барт старательно подчеркивает, что, хотя есть некая «несоразмерность» между отношением «Бог и человек» и первичным отношением «Отец и Сын», есть и соответствие не на уровне бытия, как в католической аналогии бытия (*analogia entis*), а на уровне отношения. Здесь Барт посвящает нас в свое учение об аналогии отношения (*analogia relationis*). Это отношение следует понимать как внешнее выражение Троицы, существующей в отношении любви Отца, Сына и Святого Духа. «Человеческая природа Иисуса, Его дружелюбная человечность, Его бытие для человека как прямое соответствие Его бытия для Бога, указывают, свидетельствуют и являют это соответствие и это подобие» между Ним и Богом¹⁶. основополагающее утверждение, каковое Барт стремится сделать в своей антропологии, состоит в том, что человечество в целом участвует в этом соответствии и подобии так, что человек оказывается человеком лишь в отношении к своим ближним. Изолированная человечность противоречит человечности. существование человека вместе с ближними есть основная форма человечности. В блестящем экскурсе на двенадцати страницах тонкой печати Барт заводит спор против одинокого «Я есть» Ницше¹⁷. Это заслуживает внимательного прочтения, поскольку не только подтверждает правильность концепции Барта об основной форме человечности, но и показывает гениальную проницательность и глубину его философского и культурологического анализа¹⁸.

¹⁵ Ibid., p. 219.

¹⁶ Ibid., p. 220.

¹⁷ Ibid., pp. 231-242.

¹⁸ Новым у Ницше был человек «лазурного одиночества», живущий «в шести тысячах футов от человека и от времени», для которого непереносимо глядеть, как его ближний пьет воду из родника; человек, совершенно недоступный для других, не имеющий друзей и презирающий женщин; человек, который чувствует себя дома только с орлами и могучими ветрами; человек, единственно возможная среда которого — «тысяча немых и холодных пустынь»; человек по ту сторону добра и зла, который может существовать лишь как пожирающее себя пламя (см. наст. изд., с. 46-48).

В противовес одинокому ницшевскому «Я есть» Барт, выводя основную форму человечности из бытия с другими, предлагает иную интерпретацию этой формулы: «Я есть во встрече, и встреча должна выражаться в утверждении, что “Я есть, ибо есть Ты”»¹⁹. Каковы характеристики той человеческой встречи, которая схватывает собственно человеческое во встрече с другими? Бартовская феноменология встречи выделяет четыре постоянных элемента. Первый: смотреть другому в глаза. «Это грандиозный <...> и ни с чем не сравнимый момент, когда два человека смотрят друг другу в глаза и обнаруживают один другого. Этот момент, этот взаимный взгляд есть в каком-то смысле корневое образование всякой человечности, без чего все прочее немислимо. <...> Это может иметь место лишь в той дуальности, когда Я и Ты глядят друг другу в глаза»²⁰. Второй элемент: важность человеческой речи. «Я и Ты должны оба говорить и слышать, говорить друг с другом и слышать друг друга»²¹. При этом Барт предостерегает от обесценивания слов, отмечает, что за пустыми словами скрываются пустые люди. Третий элемент требует того, что мы определим как взаимопомощь. Здесь Барт обсуждает различие между здоровыми и нездоровыми формами альтруистической деятельности²². Четвертый элемент — делать все это с радостью. «В своей сути, в своем сокровенном существе он (человек) есть только то, чем он является в своей радости»²³. Этим исключается и какое-либо поглощение другого человека, и какое-либо манипулирование им.

В своем заключительном экскурсе «Основная форма человечности» Барт обсуждает человеческую природу и *эрос* в такой манере, которая удивила бы его критиков. Он подчеркивает благость человеческой природы. «То, что существует человеческая природа, сотворенная Богом и, следовательно, добрая,

¹⁹ *CD*, III/2, p. 248.

²⁰ *Ibid.*, pp. 251-252.

²¹ *Ibid.*, p. 252.

²² *Ibid.*, pp. 260-262.

²³ *Ibid.*, p. 267.

а не злая, должно быть принято, коль скоро мы смотрим на человека на фоне Человека Иисуса <...> Оспаривать то, что присуще человеку, <...> вряд ли означает возвеличивать славу Бога и Его благодать»²⁴. Барт все время удивляет читателя языком изложения, которым отсекается всякое некритичное и упрощенное христологическое прочтение его богословия: «То, что мы назвали человечностью, может быть представлено и постигнуто в различных степенях совершенства и несовершенства даже там, где может не быть никакого вопроса о прямом откровении и познании Иисуса Христа. Эта реальность человеческой природы и ее опознание не ограничены, следовательно, христианской общиной, “чадами света”, но и “чада мира сего”, как нам сказано в Лк 16:8, могут в этом отношении оказаться мудрее, чем чада света, если они человечнее и больше знают о человечности, нежели иные, по сути дела, бесчеловечные и потому безумные христиане»²⁵.

Человечность в смысле *софадования* с другими — это не эрос и не агапэ. И все же она содержит элементы и того и другого. При всей его непригодности для определения человечности, при всей его греховности и поврежденности, в каковых он представляет человеческое, греческий *эрос*, настаивает Барт, «содержит элемент, который в своей зримой форме и даже в своей сущности не зол и не предосудителен, но имеет решающее <...> значение для понятия человечности и, следовательно, косвенным образом — для понятия христианской любви»²⁶. Барт отвергал модную тенденцию своего времени противостоять всякой форме эллинизма. Как он говорил, «нападки на эллинизм в богословии последних лет — нехорошее дело», потому что греки в своем *эросе* «уловили тот факт, что бытие человека свободно, радикально открыто, добровольно, спонтанно, радостно, весело и общительно»²⁷. Хотя Павел и не заимство-

²⁴ Ibid., p. 274-275.

²⁵ Ibid., p. 276.

²⁶ Ibid., p. 282.

²⁷ Ibid., p. 283.

вал свое понятие христианской любви из эллинской школы и хотя христианская община взяла свое понятие христианской любви не у греков, а вывела ее из факта спасения и божественного откровения, мы не можем не признать, говорит Барт, «наше понимание находит в греческом языке с его эросом подтверждение, помнить которое мы имеем все основания и благодаря которому нам достанет здравого смысла сориентироваться, когда речь пойдет о понимании христианской любви как пробуждения и осуществления человечности, искаженного и извращенного, но не окончательно погибельного образа действий естественного человека, то есть человека, каковой и был сотворен Богом»²⁸.

В финальном подразделе «Человечность как притча и надежда» Барт обнаруживает в совместном бытии мужчины и женщины изначальную и истинную форму сочеловечности. Нельзя сказать: «человек», не говоря тем самым: «мужчина и женщина». Барт не утверждает, что его сочеловечность следует определять исключительно в терминах половой любви и брака; однако чего нельзя отрицать, так это того, что «нет бытия человека выше бытия мужчины и женщины»²⁹. Поэтому неверно было бы истолковывать такой текст, например, Гал 3:28, как обоснование какой-либо идеи нивелирования полов.

В союзе мужчины и женщины Барт видит отражение основного завета-союза между Богом и человеком. Достоинство и честь, приписываемые браку, основаны не на том факте, что брак представляет более высокий набор ценностей, определяемый природой или обществом, а на том факте, что за союзом мужчины и женщины стоит «управляющий архетип» — союз Яхве с Его народом, Израилем, союз, достигающий своей цели во Христе и Его общине. Этот завет-союз между Иисусом Христом и Его общиной есть истинный объект божественной воли. Барт даже называет его «секретом творения»³⁰. В этом

²⁸ *CD*, III/2, pp. 283-284.

²⁹ *Ibid.*, p. 289.

³⁰ *Ibid.*, p. 299.

разделе Барт внимательно и подробно рассматривает все важные новозаветные тексты, касающиеся отношений мужчины и женщины. Можно надеяться, что это будет по достоинству оценено христианскими общинами в России и где бы то ни было еще в проходящих и часто ожесточенных дебатах по поводу надлежащего понимания отношений мужчины и женщины как в браке, так и вне брака.

Свое рассуждение Барт заключает торжественной нотой, напоминая читателю, что «мы не сотворены союзниками-партнерами Бога, но — *чтобы* быть Его союзниками-партнерами, Его партнерами в той истории, каковая есть цель Его творения»³¹. Как союзник-партнер Бога по природе, человек становится Его союзником-партнером по благодати. Человек поистине носит подобие того, чем ему предназначено стать. Но он делает это в надежде. В финальном анализе подобие в бытии человека как мужчины и женщины есть не просто отношение завета-союза между Богом и человеком, а само бытие Бога, которое есть бытие в отношении. «Как Отец Сына и Сын Отца, Он сам есть Я и Ты, противостоящее себе и все-таки всегда одно и то же в Святом Духе. Бог сотворил человека по своему образу, в соответствии со своими собственными бытием и сущностью»³². Поскольку Бог не одинок в себе, но существует в отношении, Он не желает, чтобы человек был один, и поэтому Он сотворил его по своему образу — как мужчину и женщину. Если так смотреть на человека, то «спор о том, утрачен ли вследствие греха в человеке божественный образ, обретает самоочевидное разрешение. Он не утрачен»³³. И, в конечном счете, вот что действительно важно: то, чем является человек в божественном образе, «как он есть человек со своим ближним, он есть в надежде бытия и действия» Бога, «Который суть первопричина этого отношения»³⁴.

³¹ Ibid., p. 320.

³² Ibid., p. 324.

³³ Ibid., p. 324.

³⁴ Ibid., p. 324.

Включение знаменитого бартовского обсуждения проблемы зла в этот том должно представлять особый интерес для тех философов и богословов, которые занимаются центральными вопросами философии религии. Проблема зла, которое Барт называет *das Nichtige* («ничтожное»), тщательно проанализирована в разделе «Бог и ничтожное». Это напоминает читателю о *magnum opus* Жан-Поля Сартра — «Бытие и ничто». Поэтому не следует удивляться, что Барт вовлекает в весьма длинную дискуссию о природе Ничто не только Сартра, но и Хайдеггера. Здесь читатель видит Барта во всем его ослепительном блеске как пронизательного и благожелательного интерпретатора, равно как и критика, современных тех философов и богословов, которые думали над проблемой зла. В экскурсе из 36 страниц, набранных тонким шрифтом при одинарном интервале строки (это можно опубликовать как отдельную монографию), Барт предлагает критический анализ Канта, Лейбница, Шлейермахера, Хайдеггера и Сартра, мимоходом разбирая и некоторых менее известных мыслителей.

Подступая к проблеме зла, Барт напоминает своему читателю, что здесь мы видим «исключительно ясную демонстрацию неизбежного надлома любой богословской мысли и ее выражения <...> Оно (богословие) никогда не может исходить из системы, постигая и, так сказать, “схватывая” свой предмет»³⁵. Коль скоро наличие и действие *das Nichtige* указывает на разрыв связи между Творцом и творением, «богословие должно установить общую модель действия (этого *das Nichtige*), соответствуя своему предмету “надломными” мыслями и выражениями»³⁶. Здесь Барт предупреждает читателя, чтобы тот не ожидал большего, нежели намеков, догадок и парадоксов перед лицом тайны зла. Хотя *das Nichtige* должно быть увидено со всем своим насилием как смертельная угроза, в действительности оно было полностью побеждено и отменено Христом на Кресте. Оно есть действие «левой руки» Бога, и нет власти,

³⁵ CD III/3, p. 293.

³⁶ Ibid., p. 294.

которую оно получило бы не от Него, и все же оно абсолютно противостоит и враждебно Ему³⁷.

Барт открывает свое обсуждение зла выяснением того, что он подразумевает под *das Nichtige*. «Это — противостояние и сопротивление Божьей власти над миром. Существует в мире <...> система элементов, которые не охвачены Божьим провидением <...> и поэтому не сохраняются, не сопровождают и не управляются всемогущим действием Бога <...>. Такому элементу Бог отказывает в благе сохранения <...> да он и сам сопротивляется тому, чтобы его сохраняли, сопровождали и им управляли»³⁸. Этот упрямый и чужеродный фактор, противостоящий Божьему провиденциальному управлению, и есть то, что Барт подразумевает под *das Nichtige*. Вопрос, который должно первым делом учитывать всякое обсуждение *das Nichtige*, звучит так: в каком смысле мы можем говорить о существовании Ничто? Барт ясно дает понять, что *das Nichtige* не есть «ничто». Какой бы реальностью оно ни обладало, его реальность явно иного рода, нежели реальность Бога и Его творений. Мы должны принимать его всерьез, так как и Бог, которому оно противостоит, принимает его всерьез. Бог принимает его настолько всерьез, что имел дело с ним «в полноте славы своего божества <...> и все свое существо предельно вовлек в него»³⁹. Ничтожность, жертвой которой стал человек как грешник, преодолена Христом. «Мы должны сказать изначально и окончательно, что ничтожность можно интерпретировать только в ретроспективе к тому факту, что она уже была осуждена, отвергнута и лишена силы милостью Божьей, явленной и действующей в Иисусе Христе»⁴⁰. Теперь *das Nichtige*, чем бы оно ни было актуально и потенциально, принимает форму фрагментарного существования. Оно не может быть чем-то большим, нежели «эхо, тень

³⁷ John Hick. *Evil and the God of Love* (London: Collins, The Fontana Library, 1970), p. 134.

³⁸ CD III/3, p. 289.

³⁹ Ibid., p. 349.

⁴⁰ Ibid., p. 366.

того, что было, но чего более нет, того, что оно могло делать и более делать не может. Ибо это факт, что оно сломлено, осуждено, отвергнуто и разрушено в самом своем средоточии могущественным актом спасения, осуществленном в Иисусе Христе»⁴¹.

Основополагающей в обсуждении Бартом проблемы зла является попытка различения между *das Nichtige* и тем, что он называет *Schattenseite*, теневая сторона, или отрицательный аспект космоса. Барт стремится исправить общую, но ошибочную тенденцию идентифицировать теневую сторону со злом в строгом смысле слова — как тем, что противопоставит власти Бога. Теневая сторона зла отлична от *das Nichtige* в той же мере, в какой теневая сторона есть необходимый антитезис и контраст внутри этого конечного и благого мира, который сотворил Бог. На теневой стороне творения, говорит Барт, «есть не только Да, но и Нет; не только высота, но и бездна; не только свет, но и мрак; не только продвижение и непрерывность, но и препоны и ограничения; не только возрастание, но и упадок; <...> не только красота, но и прах; не только начало, но и конец; не только достоинство, но и отсутствие достоинства <...>. И все же неоспоримо, что творение и тварь благи даже при том, что существуют при этом

⁴¹ CD III/3, p. 367. Барт дает свою наиболее полную богословскую экспозицию этой темы поражения *das Nichtige* в работе, которую некоторые считают его шедевром, *The Way of the Son of God into a Far Country* («Путь Сына Божьего на чужбину»), включенную в первый подраздел завершающего раздела данного русского издания. Через крест Иисуса «Бог вошел к нам, взломав порочный круг человеческого положения, взяв на Себя не только вину человека, но отвергнутость его и осужденность, взяв на Себя закономерные с точки зрения божественной справедливости последствия человеческого греха, не просто вынеся божественный приговор человеку, но и допустив, чтобы приговор этот свершился в Нем самом. Он, Бог вечный и спасающий, восхотел стать отверженным и погибшим человеком <...>. Тот, Кто живет вечно, сделался добычей смерти. Творец подвергся бешеному натиску того, чего нет (*das Nichtige*), и был им поборо́т» (CD IV/1, pp. 175-176). Барт ясно дает понять, что страдания и смерть Христа на кресте не следует понимать как принесение Христом «сагисфакции» для усмирения гнева Бога-Отца. Ибо подобный взгляд, утверждает он, совершенно чужд Новому Завету (CD IV/1, p. 253).

контрасте и антитезисе»⁴². Барт расширяет природу теневой стороны, чтобы включить многообразие и конечность творения. Ничто в творении не включает в себя все и не похоже ни на что другое. «Каждому принадлежит его собственное место и время, и все это — в своей собственной манере, натуре и существовании». Теневая сторона творения «состоит из «нет», которое, в своем двойственном отношении — как отличие от Бога и как своя индивидуальная характеристика, относится к тварной природе»⁴³. Барт соглашается с Августином и с католической традицией, рассматривающими теневую сторону как неизбежное следствие мира, сотворенного *ex nihilo* («из ничего»), мира, которому постоянно угрожает опасность рухнуть обратно в несуществование, так как он в своей конечности находится между бытием и небытием. Он охотно соглашается с этой традицией мысли, которая отказывается определять зло как неизбежные ограничения и несовершенства сотворенного мира. «К сущности тварной природы принадлежит и является воистину знаком ее совершенства то, что у нее действительно имеется эта отрицательная сторона, склоняющаяся не только вправо, но и влево, одновременно достойная своего Творца и, однако, зависящая от Него, которая есть не “ничто” (Nichts), но “нечто”, однако нечто на самой границе ничтожности (Nichts), защищенная и все же в опасности»⁴⁴. Легко по ошибке отождествить теневую сторону с *das Nichtige*, которое пребывает во враждебной оппозиции к творческой Божьей воле. Для Барта очевидно, что теневая сторона на самом деле выполняет творческую волю Бога. Когда Бога обвиняли за землетрясение в Лиссабоне, Барт в одном из наиболее возвышенных пассажей «Церковной догматики» призывает в качестве богословского авторитета Моцарта, чья музыка говорила о благодати творения и о гармонии в природе. Прекрасная дань, возданная Бартом Моцарту, заслуживает того, чтобы ее процитировать:

⁴² CD III/3, pp. 296-297.

⁴³ Ibid., pp. 349-350.

⁴⁴ Ibid. pp. 349-350.

Перед лицом этой проблемы теодицеи Моцарт видел мир Божий который превосходит всякий критический или спекулятивный рассудок, восхваляющий либо порицающий <...>. Он услышал и дает услышать тем, кто имеет уши, и сегодня то, чего мы не увидим до конца времени, — весь контекст Провидения. Словно в свете этого конца, он слышал гармонию творения, к которой принадлежит и тень, но в которой тень — это не тьма, недостаток — это не поражение, печаль не может стать отчаяньем, беспокойство не может выродиться в трагедию, а бесконечная меланхолия не возьмет окончательной и непреодолимой власти. Тем самым в этой гармонии радость не беспредельна. Но свет сияет тем ярче, ибо он прорывается из тьмы <...>. Слыша творение без возмущения и беспристрастно, Моцарт создавал не просто свою музыку, но и музыку творения, ее двойственную и все же гармоничную хвалу Богу⁴⁵.

Музыка Моцарта — свидетельство благодати Бога в Его творении. Для тех, кто имеет уши, чтобы слышать, музыка Моцарта возвещает красоту, порядок и совершенство Бога в творении даже на его теневой стороне куда лучше, чем могла бы это сделать любая научная дедукция. Теневую сторону никогда не следует смешивать с ничтожностью *das Nichtige*, в противном случае есть опасность приписать Богу и Его воле «угрозу и порчу творению со стороны *das Nichtige* или так понять Его работу»⁴⁶. Было бы фатальным заблуждением видеть в этой «угрозе и порче» со стороны *das Nichtige* неизбежный и терпимый аспект жизни в Божьем мире, ибо это означало бы позволить *das Nichtige* усилить над нами свою порочную власть.

Истинную природу *das Nichtige* во всей его злобе, во всем его ужасе и враждебных формах можно увидеть лишь в ее отношении к Иисусу Христу. А увидеть ее в отношении к Христу замкнутую в смертельной битве с Ним — значит увидеть поражение и проигрыш *das Nichtige*. Именно для победы над *das Nichtige* Бог избрал в этом мире человека и подчинил себя ему в Иисусе Христе. «Подлинное *Nichtige* есть то, которое привело

⁴⁵ CD III/3, p. 298.

⁴⁶ Ibid., p. 301.

Иисуса Христа ко кресту и которое Он победил на нем»⁴⁷. Христиане могут доверительно смотреть ретроспективно на победу Иисуса над *das Nichtige* на кресте. Но так как христиане все еще живут в промежуточный период между воскресением и возвращением Христа, *das Nichtige*, похоже, не утратило ни своей угрожающей опасности, ни вредящей силы, хотя через веру мы и знаем, что оно уже потерпело решительное поражение. Оно может выжить только в статусе парадокса, будучи абсолютно враждебно Богу и все же в рамках Его власти⁴⁸.

Исходя из этого, неудивительно будет узнать, что самая значительная из всех разнообразных форм *das Nichtige* — это человеческий грех. «В свете Иисуса Христа конкретная форма, в которой проявляет себя *das Nichtige*, — это грех человека как его личное деяние и вина <...>. В свете Иисуса Христа невозможно уйти от той истины, что мы сами, как грешники, стали жертвами и рабами *das Nichtige*, разделив его природу и творя и распространяя ее»⁴⁹.

Барт говорит, что, хотя грех есть конкретная форма *das Nichtige*, оно «не исчерпывается грехом». Страдание, причиненное грехом, реально, хотя оно не всегда ясно воспринимается. Что никогда не подлежит сомнению, так это то, что грех человека всегда губителен и никогда не благовиден. Грех как таковой есть не только оскорбление Богу; он разрушает человека и ведет к переживанию зла и к смерти, когда *das Nichtige* торжествует над нами в нашем бунте против Бога. Через царство *das Nichtige* смерть, которая по праву принадлежит к теневой стороне существования, становится «чем-то нестерпимым, разрушающим жизнь, к чему всякое страдание спешит как к своей цели, как к последнему нашествию и торжеству той чужеродной власти, которая уничтожает тварное существование и тем самым дискредитирует и отрицает Творца»⁵⁰. Теневая сторона

⁴⁷ Ibid., p. 305.

⁴⁸ Ibid., p. 302.

⁴⁹ Ibid., p. 354.

⁵⁰ Ibid., p. 310.

творения заражается от этого *das Nichtige* его реальным злом и реальной смертью, его реальным дьяволом и его реальным адом. Они реальны, потому что они противостоят всему благу Божьему творению. Ясно, что *das Nichtige* есть нечто большее, чем просто грех; оно есть враг Бога, принимающий формы греха и боли, страдания и смерти. То, к чему все это устремлено, есть трансформация отрицательного и отрицательных аспектов существования, таких, как болезнь и телесная боль, в рамках теневой стороны творения, в ужасающие манифестации *das Nichtige* в условиях греховного человеческого опыта. И потому мы видим Иисуса в Его целительном служении не только прощающим грехи, но и ниспровергающим работу дьявола посредством исцеления болезней и устранения источника человеческого страдания. Иисус противостоит власти зла своей собственной властью — трансцендентной властью Бога. «Он являет себя как абсолютный Победитель»⁵¹. Своей властью Он поражает *das Nichtige*.

Как объясняет Барт происхождение зла? Он не желает сказать прямо, что *das Nichtige* существует по воле Бога, так как это поставило бы под вопрос Божью благодать. Но Барт не желает также думать о *das Nichtige* как о предсуществующей реальности и власти. «*Das Nichtige* есть то, от чего Бог отделяет себя и перед лицом чего Он утверждает себя и осуществляет свою позитивную волю <...>. Бог избирает и, следовательно, отвергает то, чего Он не избирает <...>. Он — Господин как на правой стороне, так и на левой. Лишь на этой основе *das Nichtige* действительно “есть”»⁵². По мнению Барта, коль скоро Бог — Господин и на левой стороне, *das Nichtige* должно в известном смысле быть обязано своим существованием Божьей воле. Но оно существует как то, чего Бог не желает. Бартовское разрешение тайны *das Nichtige* выражается в том, что Божье отвержение его сообщает ему реальность. Именно это ясно подразумевается в словах Барта. «Так как Бог — Господин и на левой стороне, Он есть

⁵¹ CD III/3, p. 311.

⁵² Ibid., p. 351.

основание и Господин также и *das Nichtige* <...>. Следовательно, это не случайно. Оно не второй Бог и не самосотворено. У него нет власти, кроме той, что дозволена ему Богом. Оно тоже принадлежит Богу. Его “бытие” проблематично, так как оно лишь на левой руке Бога, под Его “Нет”, оно — объект Его ревности, гнева и суда. Оно “есть” не так, как есть Бог и Его творение, а лишь своим собственным ложным способом, как врожденное противоречие, как невозможная невозможность»⁵³.

Зло названо Ничтожностью, *das Nichtige*, потому что оно имеет существование того, что не существует. Что бы ни думали об этом, *das Nichtige* приходит к «существованию» вследствие решения Бога сотворить благой мир. Божья воля косвенно оказывается основанием для того, что противоположно Богу. Чтобы не понять неправильно бартовское учение о зле, для нас важно вникнуть именно в этот пункт рассуждений Барта. Разрушительная ничтожность, *das Nichtige*, есть результат Божьего отрицательного воления. Желая благого творения, Бог не пожелал его противоположности. *Das Nichtige*, чужеродное дело Бога, есть результат скорее Божьего нежелания, чем Божьего позитивного желания. *Das Nichtige*, говорит Барт, «основано на свободе и мудрости Божьего избрания»⁵⁴. *Das Nichtige* пришло к бытию как то, что Бог отверг, когда Он избрал свое благое творение.

Финальный пункт, который следует подчеркнуть в бартовском анализе *das Nichtige*, — это то, что оно потерпело поражение. «Ничтожность лишена даже мимолетного, временного бытия, которое у него имелось, <...> посредством победы Бога <...>. Это то, что уже совершилось в Иисусе Христе, в вознесении этого творения к правой руке Бога <...>. В свете Иисуса Христа нет такого смысла, в котором могло бы утверждаться, что ничтожность имеет объективное существование»⁵⁵. Если ее все еще боятся и если она все еще обладает деструктивной

⁵³ Ibid., p. 351.

⁵⁴ Ibid., p. 352.

⁵⁵ Ibid., pp. 362-363.

силой, то это потому, что наши глаза все еще слепы. В настоящее время, в промежуточный период, Бог позволяет *das Nichtige* иметь видимость реальности, чтобы использовать его фрагментарное существование для своей божественной цели. «В этой, уже безвредной, форме, как эхо и тень, оно есть инструмент Его воли и действия <...>. Побежденный, плененный и подчиненный враг Бога стал как таковой Его служителем»⁵⁶.

В этом втором томе русского издания «Церковной догматики», в трех подразделах, объединенных темой «послушания Сына Божьего», русский читатель сможет узнать бартовское истолкование рассказа о поражении зла, особенно в подразделе «Путь Сына Божьего на чужбину». Исследователи Барта склонны видеть в этой части «Церковной догматики» один из самых восхитительных образцов его богословия. Тут мы найдем лучшие образцы библейской экзегезы, как если бы Иоанн Златоуст, Августин, Кальвин и Лютер со своими самыми глубокими прозрениями соединились в едином симфоническом целом.

Кристер Р. Сауфсингх,
профессор интеллектуальной истории Европы,
НИУ «Высшая школа экономики»,
25 ноября 2010 года

⁵⁶ CD III/3, p. 367.

Творение*

* В этом разделе дается перевод § 45 «Человек и его назначение быть союзником Бога» оригинального немецкого издания.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО НАЗНАЧЕНИЕ БЫТЬ СОЮЗНИКОМ БОГА

Настоящему человеку Богом назначено жить с Богом. Это имеет свое полное соответствие в том, что тварное бытие есть встреча между Я и Ты, между мужчиной и женщиной. В этой встрече бытие становится человеческим бытием в надежде на своего Творца, и оно есть притча о Его бытии.

1. Иисус, человек для другого человека

Настоящий человек живет с Богом, будучи Его союзником. Ибо Бог создал человека для его участия в истории, где Бог трудится вместе с ним, а он — с Богом; они — партнеры в этой общей истории завета. Таким образом, настоящий человек живет не без Бога (не «безбожно»). Всякое «безбожное» понимание человека, отвлекающееся от его союза с Богом, может объяснить лишь некоторые человеческие феномены, но не может даже коснуться самого человека. Такое понимание проходит мимо и попадает в пустоту, в грех человека, если он порывает с Богом и тем самым отрицает и помрачает свою собственную природу. Но «безбожное» понимание не сможет объяснить и самого человеческого греха, потому что для этого, очевидно, необходимо сначала узреть человека в его принадлежности Богу, в той благодати, против которой он грешит. Настоящий человек действует в истории завета, являясь партнером Бога благодаря Его избранию и своему призванию. Он благодарит Бога за Его благодать, повинуюсь Ему, призывая Его, будучи свободен по воле Бога и для Бога. Человек отвечает перед Богом, то есть он дает ответ на слово Божье. Существование человека Иисуса является критерием, который позволяет судить о том, что есть реальность человека, а что нет. Существование Иисуса от-

крывает изначально и окончательно то, для чего Бог создал человека. Человек Иисус — это человек для Бога. Будучи Сыном Божиим, Он является уникальным человеком. Но тем, что Он существует для Бога, решен вопрос о реальности каждого человека, всех остальных людей. Бог сотворил человека для Себя. Поэтому настоящий человек предназначен для Бога, является союзником Бога, ему назначена жизнь с Богом. В этом особенность человеческого бытия посреди космоса.

Но именно этот настоящий человек действительно находится на земле, под небом. Будучи космическим существом, он является Божьей тварью, а не Богом. Одно не противоречит другому: если мы хотим понять человека как Божью тварь, то нужно сначала постичь то, для чего Бог его сотворил. Следовательно, человека нужно рассмотреть прежде всего с самой высокой позиции — с точки зрения Бога. В таком случае его нужно попытаться увидеть в качестве союзника Бога и тем самым в качестве настоящего человека. Это мы и сделали в предыдущей главе. Но если мы хотим понять, как человек может быть таким союзником, — и эта серьезная задача стоит перед нами теперь, — нужно вновь обратиться к тому, что он сотворен Богом. В таком случае человека нужно рассмотреть как особое космическое существо. В этом своем отличии от Бога, в своей человечности он как раз и выполняет свое назначение быть Его союзником. В этом продолжении богословской антропологии мы обращаемся ко всем проблемам, которые можно объединить под заголовком «человечность человека». Мы основываемся на том, что человек есть существо, которому Богом назначено жить в союзе с Ним. Он есть настоящий человек так, и только так. Но именно этого настоящего человека мы должны будем увидеть и понять как Божью тварь — существо, живущее здесь, внизу, на земле. Именно будучи не божественным, но космическим существом, человек назначен Богом для жизни с Ним. Ведь именно Божье установление реальности, отличной от Него самого, и есть внешняя причина и возможность союза с Ним. А союз, в свою очередь, есть внутренняя причина творения, а зна-

чит, и возможность существования реальности, отличной от Бога. Теперь и нужно спросить о том, что есть человек в своем отличии от Бога — и тем самым как раз в своей человечности. Иначе мы, увидев и поняв содержание человеческого бытия, все же не увидели бы и не поняли его формы.

Вопрос, который будет интересовать нас в этой главе, есть переходный и пограничный вопрос, помещающийся между двумя необходимыми способами рассмотрения. Ведь между назначением человека быть союзником Бога и его природой тварного космического существа явно имеется некое внутреннее отношение, поскольку речь идет об одном и том же субъекте. Не может быть такого, чтобы человечность, «гуманность» человека никак не соприкасалась с его правом существовать в истории союза, завета с Богом. Но не может быть и такого, чтобы человек совершенно не был узнаваем именно в своем отличии от Бога, как совершенно иное существо. Божье назначение и тварный вид человека суть две разные вещи, поскольку Творец и тварь отличаются друг от друга. Но они не могут быть и полностью противоположны, отделены, исключать или тем более враждовать друг с другом.

Впрочем, пожалуй, такая противоположность возможна: союзник Бога может ведь нарушить свой договор с Ним. Настоящий, реальный человек способен отрицать и помрачать свою природу. Об этом можно говорить только как о непостижимой, безумной способности человека грешить. Если он действительно грешит, то оказывается в непоправимом противоречии с самим собой и, можно сказать, разрывается на части: с одной стороны оказывается его реальность союзника Бога (которую он отрицает и помрачает), а с другой — его человечность, через такое отрицание и помрачение как бы брошенная в бездну.

Видя эту наводящую ужас возможность и реальность, Св. Писание даже говорит о двух людях: «первом» — из земли и «втором», происходящим с неба (1 Кор 15:47-48). Но в действительности этот первый стал вторым, а второй — первым, и это указывает

на реальную ситуацию путаницы. Ведь «внешний» человек тлеет, а «внутренний» ежедневно обновляется (2 Кор 4:16); мы должны совлечь с себя «ветхого» человека и облечься в «нового» (Кол 3:9-10). Следует вспомнить о том, что человек, названный здесь «ветхим» («старым»), есть на самом деле «новый», незаконно вышедший за рамки своей реальности. Значит, как раз в такого «нового» человека мы никогда и не имели право «облачаться», и точно так же было бы дерзновеннейшим грехом «разоблачаться» из первоначального человека (реально вовсе не «ветхого»). О путанице свидетельствует уже и сам тот факт, что апостолу приходится говорить о двух отдельных «человеках», противостоящих друг другу отчужденно и враждебно. Нужно заметить, что в Библии о такой противоречивости человека говорится относительно редко.

Благое творение Божье, которое нас здесь интересует, не имеет никакого отношения к принципиальному и абсолютному дуализму в этом вопросе. Мы не можем обвинять Бога-Творца в том, что грешный человек сам сделал с собой. Мы хулили бы Бога, если бы в вопросе о тварности Его союзника возводили в принцип противоречивость человека. Мы не можем игнорировать или отрицать следующее: человек по-настоящему существует в некоем внутреннем отношении между своим Божиим назначением и своим тварным видом. Человек отличается от всех прочих космических существ тем, что он наделен совершенно особой принадлежностью к Богу. Благодаря творческому действию Бога человек становится особенным существом, и он е с т ь именно в соотносительности со своим назначением. Если Бог дает человеку это назначение и определение (Bestimmung), то человек о п р е д е л е н (Bestimmter) им. Человек есть существо, для которого это определение не чуждо, а п р и с у щ е. Таким образом, человечность как раз не может быть чуждой и противоположной назначению и определению человека: это две стороны его бытия. Нас интересует сейчас вопрос именно о соответствии между человечностью человека и его бытием в качестве союзника Бога.

Это соответствие не может быть утрачено и р а з р у ш е н о. Правда, оно может быть скрыто человеческим

грехом, может стать нераспознаваемым, если мы не замечаем этот грех в себе самих и в других людях, в нашей общественной жизни. Но соответствие, о котором здесь идет речь, может быть известно нам лишь в искажениях, через которые его трудно ясно увидеть и верно истолковать. Мы просто отчаиваемся разобраться в этом, ибо человек действительно грешен. Таким образом, здесь определенно идет речь о тайне веры, раскрыть которую может только Божье откровение. Если наша человечность имеет сходство с нашим Божиим назначением, то это сходство не может быть утрачено или разрушено. Сила греха велика, но не безгранична: она может опустошить многое, но не человеческое бытие как таковое. Сила греха не может повернуть вспять Божье действие. Грех не обладает творческой силой, не может заменить творение Божье какой-то иной реальностью, не может аннулировать завет. Грех не может вести человека ни к чему, кроме как к сомнению в собственной реальности, в собственном назначении, хотя такое сомнение и чревато тяжкими последствиями. Человечность может оказаться в величайшей опасности превращения в бесчеловечность, образ «гуманности» может обратиться в насмешку над гуманностью. Но человек не может устранить или хотя бы изменить себя самого, как не может он сам себя сотворить. Если существует принципиальная форма человечности, соответствующая Божьему назначению человека, тогда мы имеем дело с н е п о к о л е б и м о й определенностью тварного человека. Эта определенность не исчезла и не утрачена даже в грешном человеке, но именно в нем сделалась нераспознаваемой. В таком случае задача богословской антропологии состоит в том, чтобы продемонстрировать эту непоколебимую определенность как таковую. Богословская антропология — учение о человеке как о твари Божьей — имеет дело со сплошными континуумами такого рода. Бытие человека есть континуум его бытия во времени: это антропологические тайны веры, о которых мы будем говорить ниже, в ходе нашего изложения. Но, прежде всего, непоколебима тайна веры, касающаяся соответствия и сходства между назначением человека и его человечностью.

Практическое значение этого вопроса весьма велико. Такое соответствие и сходство означает, что тайна веры не парит где-то в высоте, а подлинно относится и к человеку, живущему на земле. Тайна веры обнимает этого человека, она живет в нем самом. Человек и в своем отличии от Бога не может не быть направлен к исполнению своего назначения, к своему бытию в благодати Божьей. Человек и внизу, на земле, не существует нейтрально: он есть знак своей собственной реальности с точки зрения Бога. Таким образом, человек в полной мере сотворен для Бога, но нельзя сказать, что он познаваем в качестве такого знака. Мы скрыты сами от себя, и нам требуется слово Божье, чтобы познать себя. Но и в самой нашей человечности е с т ь нечто такое, что может быть познано. Она также подлинно причастна тайне веры в силу того соответствия и сходства, о которых мы говорим.

Но каков же верный путь к этой тайне? Все зависит от того, сумеем ли мы его найти при рассмотрении этого переходного и пограничного вопроса. А верный путь, как и повсюду в богословии, не может быть выбран произвольно, даже если он рекомендуется как весьма убедительный. Идя путем такого произвольного, «естественного» познания, мы определенно заблудились бы в чаще леса. Верный путь должен быть нам указан, и он может быть лишь одним: мы продолжаем обосновывать антропологию христологией. Мы задаемся вопросом о ч е л о - в е ч н о с т и И и с у с а, чтобы, исходя из этого, задаться вопросом о форме и существе человечности вообще, в целом.

То, что Иисус, истинный человек, есть при этом и истинный Бог (в единстве Сына с Отцом), не устраняет различия между Его божеством и Его человечеством. И если нужно говорить о Божьем определении также и человечества Иисуса, то это вовсе не значит, что оно лишено чистой человечности. Существует б о ж е с т в о человека Иисуса: оно состоит в том, что в Нем и с Ним, как с творением, прямо и непосредственно сосуществует и Бог-Т в о р е ц. Иисус есть воплощенный божественный С п а с и т е л ь, и именно поэтому в Нем тор-

жествует с л а в а Божья. Исключительно Он один в качестве живого с л о в а Божьего есть в то же время и человек — в силу того, что д е й с т в у е т Божья б л а г о д а т ь. Одним словом, божество человека Иисуса состоит в том, что Он есть человек д л я Б о г а. Но существует не только божество, но и ч е л о в е ч е с т в о Иисуса. То, что Он един с Богом, то, что Он сам Бог, не означает ведь, что божество заняло место Его человечества, которое оказалось как-то поглощено или стерто. Человеческий вид Иисуса не стал простой кажимостью, примерно как в римско-католическом учении о пресуществлении (о том, что облатка якобы превращается в тело Христово). Ибо тайна Иисуса Христа и состоит в том, что Он есть истинный Бог и в то же время истинный Человек, имея подлинный вид тварного человека. Поэтому, обращаясь к проблеме человечности, нам не нужно искать какого-то другого обоснования антропологии, помимо христологического. Напротив, мы должны ожидать, что экзистенция человека Иисуса станет достаточно поучительной как для вопроса о человеке вообще, так и для всей проблемы в целом.

На этот раз мы можем предпослать нашему исследованию сам его результат. Если божество человека Иисуса в сжатом виде описывается высказыванием: «Он — Человек для Бога», то о Его человечестве может быть столь же просто и определенно сказано: «Он — Человек для человека». Теперь мы смотрим и на Иисуса как находящегося «внизу», посреди космоса. Здесь Он, Сын Божий, — человек, выделенный своей божественностью. Но здесь Иисус предстает и космическим существом, тварью среди других тварей. И именно это характеризует Его как чистого, естественного человека. Существовая сам, Иисус существует в связи с другим человеком, причем не отчасти, не мимоходом и не во вторую очередь, а изначально, исключительно и всецело. Человечность (*Menschlichkeit*) Иисуса должна быть однозначно определена как Его связанность с ближним (*Mitmenschlichkeit*). Человек Иисус предстает для нас как такое космическое существо, которое принципиально существует для других, себе подобных.

Вернемся сначала к некоторым сделанным ранее утверждениям. Благодаря существованию человека Иисуса определенным образом происходит история, в которой действует Бог. И сам человек Иисус осуществляет в этой истории определенную функцию: Он совершает дело спасения. Иисус делает это во славу Божию, как Посланный для этого Богом. В Нем и через Него действуют исключительно Божье слово и Божья благодать. Он действует за Б о г а, и в этом проявляется Его божественность. А человечность Иисуса проявляется в том, что Он в той же целостности живет за л ю д е й (причем не в том смысле, что Он сначала живет за себя, а затем еще и за людей). Иисус живет не для какого-либо конкретного дела — не для того, например, чтобы культура овладела природой, чтобы дух все больше торжествовал над материей, чтобы человечество могло достичь более высоких стадий развития. В человечности Иисуса мы не найдем ни интереса к собственной персоне, ни интереса к подобным идеалам. Его интересует всецело и исключительно другой человек как таковой, нуждающийся в Нем, зависящий от Его помощи, от даруемого Им спасения. Ибо ради этого другого человека и занимает Он место Бога, защищая Божью честь. Ибо к этому человеку и относятся Божье слово, Божья благодать, а значит, и миссия Иисуса. Именно этой миссии Он всецело обязан своей человеческой реальностью, поскольку Он дышит и живет, исполняя волю Божию. Иисус изначально, будучи сам человеком, е с т ь ради ближнего; Он — Спаситель, дарованный нам Богом. И ничего более? Да, именно так, ибо все, что можно сказать о человечности Иисуса, сводимо к этому знаменателю. В этом — ключ к Нему и Его объяснение. Бытие Иисуса в Его обращенности к ближнему полностью соответствует именно Его божеству.

Вспомним еще раз краткие выразительные слова Евангелия: «Ныне родился вам (людям) в городе Давидовом Спаситель» (Лк 2:11). Иисус — это Сын Человеческий из 7-й главы Книги Даниила, который утверждает Божье право на земле, под небесами. Именно Он помогает обрести свое право человеку, бессильному, грешному, а потому погибшему. Он защищает Божье творение от

грозящей ему гибели, Он приносит человеку (тайно, а потом наконец открыто) новый облик, свободный от всякой угрозы со стороны дьявола, свободный от греха и смерти. Это божественная роль Иисуса. Но именно в этой роли Он одновременно и человечен, согласно изображению Нового Завета. Там достаточно отчетливо говорится о Его рождении, о том, что Он испытывал голод и жажду, о том, какие у Него были отношения с семьей, о Его искушении, о Его молитвах, о Его страданиях и смерти. Но эту частную жизнь Иисуса Новый Завет делает видимой для нас лишь постольку, поскольку эта жизнь прорывается в Его служение человеку и тем самым Богу. Поэтому частная жизнь Иисуса нигде в Новом Завете не может стать самостоятельной темой, как и Его жизнь с Богом. Даже в Евангелии от Иоанна, с его пространными рассуждениями об отношениях Отца к Сыну и Сына к Отцу, речь не идет об этих отношениях как самоцели. В сущности, цель данных рассуждений — показать, кем является Иисус для Его учеников, для народа Израиля и всего мира. Свое отношение Сына к Отцу Иисус не приберегает для Себя, как частное религиозное лицо. Именно это отношение Он открывает своим ученикам, а через их посредство — всему миру людей. Поэтому сказано: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба...» (Флп 2:6-7). И еще: «Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор 8:9). И еще: Иисус, «Который вместо предлежавшей Ему радости претерпел крест и не отверг посрамления» (Евр 12:2¹). И еще: «А как дети (Авраамовы) причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть дьявола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр 2:14-15). Здесь же, далее: «Посему Он должен был во всем уподобиться братьям, чтоб быть милостивым... Ибо, как сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр 2:17-18). Наконец: «Мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать (συμπαθησαί) нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр 4:15). К этой же теме относится и пространное подведение итогов жизни Иисуса в

¹ В синодальном переводе: «пренебрегши посрамление», но смысл тот же: «пренебрег, поэтому и не отверг». — *Прим. пер.*

кесарийской речи Петра (Деян 10:38); в ней говорится о том, что Иисус из Назарета, помазанный Духом Святым и силою, ходил по Иудее, благотворя (εὐεργετῶν) и исцеляя всех, кем обладал дьявол. Согласно Новому Завету, такое милосердие, участие, помощь Иисуса людям является коррелятом к Его помазанию Духом и силою, к Его равенству с Богом. Божественность Иисуса не может занять какого-либо особого места в образе Его человечности (например, в форме Его «религиозной жизни»). Человечность Иисуса действительно исчерпывается тем, что Он есть для каждого другого человека. Его пророческая весть и Его чудеса, Его жизнь и Его смерть в равной мере находятся под знаком этого отношения. Иисус в полной мере есть тот самарянин, который оказал милосердие человеку, ставшему жертвой разбойников, и который тем самым проявил Себя ближним этому человеку (Лк 10:29-37). Эта притча заключается словами Иисуса: «Иди, и ты поступай так же!», что равнозначно Его призыву: «Следуй за Мною!». Тем самым Он отвечает на вопрос книжника: «Кто мой ближний?» Ближний человека Иисуса — тот, кто последует за Ним. Наш общий тезис можно свести ко второму члену Никео-Константинопольского символа веры: *qui propter nos homines et salutem nostrum descendit de coelis et incarnatus est*². То, что Сын Божий стал тождествен человеку Иисусу, это произошло *propter nos*³ — ради ближнего, *propter salutem nostram*⁴, чтобы стать для него добрым самарянином.

Поясняя и углубляя, мы должны констатировать: бытие человека Иисуса имеет онтологическую природу. То, что Он является нашим Спасителем, проявляется, конечно, в Его словах и делах, во всей Его истории. Но это не означает, что в качестве свободного субъекта Иисус может интересоваться также самим собой или каким-либо другим делом. Это не случайность, что человечность Иисуса обращена именно к человеку, ибо Он есть изначально и подлинно Божье Слово, обращенное к человеку. Поэтому для Иисуса направленность на

² Ради нас, людей, и спасения нашего сошедшего с небес и воплотившегося (лат.).

³ Ради нас (лат.).

⁴ Ради спасения нашего (лат.).

другого человека есть не нечто внешнее и дополнительное, а необходимая внутренняя связь с ним. На основе этой вечной взаимосвязи Он и проявляет себя во времени как Ближний человека и как его Спаситель.

Иисус был Главою своей общины прежде, чем все было создано в Нем (Кол 1:17-18). Ибо Бог «избрал нас в Нем прежде создания мира» (Еф 1:4). «Кого Он (Бог) предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8:29). Иисус уже был этим первородным, когда пришел в мир (Евр 1:6). И потому существует неопределенное множество людей, которые заранее были Ему «даны» (согласно выражению, неоднократно встречающемуся в Евангелии от Иоанна). Они принадлежали Отцу, который дал их Ему — Иисусу (Ин 17:6). Поскольку это так, Иисус не допустит гибели своих, Божьих людей (Ин 6:39; 18:9). Никто не может похитить их «из руки Отца Моего» (Ин 10:29). Эти избранники слушают слово Божье, переданное через Иисуса (Ин 7:8), и Он прославляется в них (17:10). То, что происходит между Ним и Его людьми, подобно исполнению некоего устава их общего Отца и Бога. Воскресший Иисус велит передать им: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу моему и к Богу вашему» (Ин 20:17). Он делает это именно для того, чтобы приготовить своим людям место и потом вновь прийти и забрать их к Себе, «чтоб и вы были, где Я» (14:3). Но того, что решено о Нем и об этих людях, несомненно, хочет и сам Иисус: «Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною» (Ин 17:24, ср. 12:26).

Итак, солидарность, которой Иисус связывает Себя с ближними, совершенно р е а л ь н а. В Нем нет места (хотя бы глубоко сокрытого), где Он все же существовал бы для Себя или наедине с Богом. Иисус никогда не пребывает в стоическом спокойствии или в мистическом блаженстве — в стороне от ближнего, не заботясь о его состоянии и судьбе; у Него нет такого приюта покоя. Бытие ближнего затрагивает Иисуса прямо и непосредственно, поскольку человечность присуща Ему именно исконно, глубинно. Это какая-то возложенная на Него обязанность или добродетель, но Он сам я в л я е т с я человеческим и д е й с т в у е т по-человечески.

Здесь уместно вспомнить примечательный глагол *σπλαγχνιζέσθαι*, относящийся в Новом Завете к самому Иисусу и к трем образам, весьма Ему близким. Это греческое слово означает движение, происходящее во «внутренностях» человека, то есть именно в самой глубине, в основе его бытия. «Умилосердился», «сжалился», «посочувствовал» — это лишь приблизительные переводы данного слова, даже когда говорится о таком душевном движении у благородного царя по отношению к безнадежному должнику (Мф 18:27), у самарянина на дороге из Иерихона в Иерусалим (Лк 10:33), у отца блудного сына (Лк 15:20). И тем более неточен перевод, если о самом Иисусе сказано, что Он *ἐσπλαγχνίσθη*, увидев прокаженного (Мк 1:41), двух слепых в Иерихоне (Мф 20:34), мертвого юношу в Наине и его мать (Лк 7:13), а также проголодавшийся народ в пустыне (Мк 8:2). Прежде всего этим выражением передано состояние Иисуса перед лицом духовного бедствия народных толп, которые «были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф 9:36). Это означает, что горе, грех и вся незащищенность этих людей не просто тронули Иисуса, но вошли в Его сердце. Вся эта беда стала Его собственной бедой и была воспринята Им гораздо болезненнее, нежели самими этими людьми. Это слово означает, что Иисус даже прямо забрал эту беду у страждущих, сделал ее своим собственным делом. Поэтому здесь совершенно не имеется в виду пассивное участливое «чувство» созерцателя (к чему мог бы дать повод перевод этого греческого слова как «сжалился»). От такого понимания предостерегает мольба отца мальчика, страдающего падучей, обращенная к Иисусу: «Если что можешь, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς⁵» (Мк 9:22). Если Иисус приходит в такое внутреннее движение, то это имеет следствием Его деятельную помощь. Иисус прекрасно знает, что Он должен предпринять. Ведь и другие сцены, в которых встречается это выражение, говорят не только о Его немедленном вмешательстве, но и о том, что это происходит из самой глубины человека Иисуса.

И теперь мы можем двинуться дальше. Человечность Иисуса в полной мере, изначально и реально есть Его связанность с ближним. В обширнейшем, радикальнейшем смысле

⁵ Помоги нам, умилосердившись над нами (греч.).

Он есть Человек, существующий для других. Иисус не просто помогает ближнему извне, чтобы внести какой-то вклад в его жизнь, а потом отойти и предоставить его самому себе (возможно, до следующего случая, когда ближнему понадобится Его помощь). Это было бы не делом спасения — делом всей жизни Иисуса. Это не было бы служением чести и праву Бога. Это не помогло бы ближнему Иисуса обрести свое право, ибо не изменило бы его судьбу погибшего грешника: корень его беды остался бы в неприкосновенности. Угроза космосу со стороны хаоса, угроза человеку со стороны дьявола настолько серьезны и основательны, что никакая внешняя помощь, даже самая могучая, не может быть действенным оружием против них. Поэтому бытие Иисуса для ближнего означает действительно нечто большее: Он отдает за ближнего Себя самого, делает состояние и судьбу ближнего Своим собственным делом. При этом нужно помнить: суд над каждым грешным человеком праведен и гибель его неотвратима; поэтому Тот, кто действительно заступает место грешника, подлежит этому суду и должен претерпеть эту гибель. Следовательно, вмешательство на стороне грешного человека означает, что человек Иисус ж е р т в у е т Собой ради чужого дела. Речь идет не просто о том, что Он вручает ближнему какой-то великий дар, но о том, что Он отдает за него Себя самого, свою жизнь — умирает за этого ближнего. И если человеку действительно можно помочь, то это означает его новое начало, новое творение. Ибо Тот, Кто заступает место грешника, должен иметь волю и силу не просто исправить и облегчить его старую жизнь, но помочь ему начать принципиально новую жизнь. Таким образом, речь идет о том, что человек Иисус, вступаясь за ближнего, п о б е ж д а е т в этом деле. Он не только освобождает ближнего от греха, принимая на Себя его грех и его наказание (в этом случае ближний стал бы неким чистым листом). Дело в чем-то гораздо большем: благодаря Спасителю, ближний обретает свободу больше не грешить, быть покорным Богу. Поэтому Спасителю нужно было не только умереть за него, но и воскреснуть за него к новой жизни. Все это в целом есть спасительное деяние, благодаря которому

нападение дьявола на человека отражено, угроза космосу со стороны хаоса преодолена, а Божье творение приобрело новый облик. При этом честь и право Бога становятся подлинно безграничными, и больше их не может оспорить никакой враг. Человечность Иисуса подразумевает, что, исполняя свою миссию, Он становится вочеловечившимся Сыном Божиим в этом всеобъемлющем и радикальном смысле. Человечность Иисуса предполагает, что всякий другой человек может на Него положиться. Ведь Его жертва принесена раз навсегда, в том числе и за него; Его победа одержана раз навсегда, в том числе и для него; человек Иисус умер и воскрес раз навсегда, в том числе и ради него.

В сжатом виде новозаветная весть превосходно отражена в вопросе: «Если Бог за нас, кто против нас?» (Рим 8:31). Этот вопрос вполне созвучен началу проповеди Иисуса, как сообщают о нем синоптики: «Приблизилось Царствие Божие» (Мк 1:15 пар). Это значит, что Бог пожелал установить свое право среди людей и именно этим помочь им тоже обрести свое право. Но указанная реальность есть конкретный образ человека Иисуса. Он — Спаситель, как Сын Божий, Мессия, Сын Человеческий. «Бог за нас» в Новом Завете отличается от общего возвещения любви и готовности Бога помогать людям, так как в нем говорится без обиняков: «Иисус за нас». Ведь процитированный вопрос из Послания к Римлянам непосредственно продолжается так: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует и нам всего?» (8:32). Для этого центрального новозаветного высказывания характерен предлог ὑπέρ с родительным падежом⁶ (реже περὶ⁷ и διὰ⁸, лишь однажды употреблено ἕνεκα⁹ — в Мк 10:45). Это словосочетание может означать «в интересах», «на пользу», «на благо» кого-либо, а также — «по определенной причине», «ради определенной цели». Наконец, родительный падеж при этом предлоге может означать «вместо», «взамен»

⁶ За, для (греч.).

⁷ О (греч.).

⁸ Ради (греч.).

⁹ Вместо (греч.).

кого-либо. В многочисленных новозаветных текстах, где об Иисусе Христе говорится, что Он делал нечто ὑπέρ... это указывает (прямо или косвенно) на замещение Им каких-либо лиц. В большинстве случаев говорится просто «за н а с» или «за в а с», то есть «за своих», за людей общины, познающей и исповедующей Иисуса. В Еф 5:25 так прямо и сказано — за ἐκκλησία¹⁰, в Ин 10:11 — за овец (как добрый пастырь), в Ин 15:13 — за друзей своих. В Ин 17:19 говорится: «За них (своих учеников) Я посвящаю себя». В Новом Завете лишь один раз (в Гал :20) встречается это словосочетание в значении «за м е н я», что необходимо по контексту¹¹. Чаще всего речь идет о том, что Иисус действует н а б л а г о своих людей, действуя н а и х м е с т е. А значение «по какой-либо причине, ради какой-либо цели» используется там, где прямо говорится: «за г р е х и наши» (как, например, в Гал 1:4; 1 Кор 15:3; 1 Петр 3:18; 1 Ин 2:2). Смысл этого выражения в том, что люди, о которых идет речь, — грешники, которым Иисус хочет помочь избежать суда, искупить их грехи, устранить эти грехи из мира. В Послании к Галатам к словам: «за грехи наши» прямо добавлено: «чтобы избавить нас от настоящего лукавого века, по воле Бога и Отца нашего» (1:4). При этом в Новом Завете есть места, где явно расширяется круг лиц, к которым относится это выражение. Уже в Мк 10:45 и в параллельных местах речь идет о «многих», за которых Иисус пришел отдать свою жизнь как «выкуп»¹². Даже Кальвин не решился истолковать это πολλοί¹³ как относящееся лишь к христианской общине. В Ин 11:51-52 мы находим примечательные слова: «Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино». Еще явственнее этот прорыв вовне выражен в Первом послании Иоанна: «Он есть умиловительство за грехи наши, и не только за наши, но и περὶ ὅλου τοῦ κόσμου¹⁴» (2:2). В 2 Кор 5:14-15 дважды подряд повторено: ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν¹⁵; в 1 Тим 2:6 сказано, что Он отдал

¹⁰ Церковь (греч.).

¹¹ Ап. Павел говорит о себе самом. — *Прим. пер.*

¹² В синодальном переводе: «искупление». — *Прим. пер.*

¹³ Многие (греч.).

¹⁴ За весь мир (греч.). В синодальном переводе: за грехи всего мира. — *Прим. пер.*

¹⁵ Умер за всех (греч.).

себя во искупление ὑπὲρ πάντων¹⁶; в Евр 2:9 читаем: «дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть ὑπὲρ πάντων¹⁷». Наконец, наиболее широко сформулировано это в Ин 6:51: «хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам ὑπὲρ τοῦ κόσμου ζῶης¹⁸»; прямая параллель — в знаменитых словах о том, что Бог так возлюбил мир, что отдал Сына своего едиnorodного (Ин 3:16). То, кем является Иисус для узкого круга учеников и своей общины, тем же Он, очевидно, становится и за его пределами (в самом широком смысле — для «всех», для «всего мира»). Деятельность Иисуса «за» этих других в большинстве мест Нового Завета — это прежде всего Его страдания и смерть. В самых общих выражениях говорится о том, что Иисус сам предает себя на смерть, сам отдает свою жизнь за людей. Но нужно видеть весь контекст: с одной стороны, Иисус «предан (смерти) за грехи наши», но тут же сказано, что Он «воскрес для оправдания нашего» (Рим 4:25). Поэтому нельзя забывать о том, что преданный смерти человек Иисус с точки зрения Нового Завета тождествен живому и правящему у Господу, чье новое пришествие станет видимым для всего мира. Он пообещал смерть, претерпев ее. Он воскрес из мертвых. Именно в этой целостности Он — «за» людей. Иисус обезвреживает грех людей, когда берет его на Себя. По сильному выражению 2 Кор 5:21, Бог сделал Его «грехом»¹⁹, и потому Он умирает за нас. Но это «предание» Его на смерть, в котором достаточно удивительным образом орудием Божьей воли становится предатель Иуда, Иисус претерпевает во всемогуществе Сына Божьего, и Бог принимает эту Его жертву. Таким образом, Он не просто претерпевает, но Сам совершает свою жертву торжественно. В Нем осуществляется уничтожение человеческого греха, а значит, и смерти, вытекающей из этого греха. Действие, совершаемое Им в этой жертве, носит позитивный характер: Он открывает Себя в своем воскресении как Тот, Кто Он есть: праведный, справедливый, реальный человек, который соблюдает договор, нарушаемый другими. Это соблюдение завета именно в том и состоит,

¹⁶ За всех (греч.).

¹⁷ За всякого (греч.).

¹⁸ За жизнь мира (греч.).

¹⁹ В синодальном переводе добавлено в порядке смягчения: «жертвою за грех». — *Прим. пер.*

что Он умер за грехи всех людей. Божественное и человеческое соблюдение завета в этой покорности Иисуса, в этой вершине Его спасительного дела суть одно и то же. Он совершил это дело «за» людей, на их благо, ради их дела. Он принес «за» нас «приношение и жертву Богу, в благоухание приятное (для Бога)» — εἰς ὁσμὴν καὶ εὐωδίας (Еф 5:2). Тем самым Иисус в своем лице сделал нас приемлемыми для Бога, угодными Ему; Он представил нас такими, чтобы мы были оправданы пред Богом. Поэтому в Послании к Римлянам сказано, что против избранных Божиих нет обвинения, ибо их оправдывает Бог; нет осуждения, ибо Христос Иисус умер, но и воскрес, пребывает одесную Бога и ходатайствует за нас: ὁς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν (8:33-34). Это позитивное содержание предлога ὑπὲρ в особенности ясно и неоднократно демонстрируется в Послании к Евреям: Иисус πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν²⁰ вошел за завесу в Свята святых (6:19-20), Он предстал ὑπὲρ ἡμῶν²¹ пред лицо Божие (9:24), Он всегда жив, εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν²² (7:25). По сообщению Павла, предлог «за» употреблен и в словах Иисуса о хлебе при учреждении Им таинства причастия: τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν²³ (1 Кор 11:24). Согласно синоптикам, это же «за» употреблено в слове о чаше: τοῦτό ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν²⁴ (Мк 14:24 пар). «Тело и кровь», отданные ὑπὲρ ὑμῶν²⁵ или ὑπὲρ πολλῶν²⁶, здесь несомненно указывают на то, что жизнь Иисуса принесена в жертву. Но все же главное в причастии не воспоминание, а наше участие в нем: когда вы вкушаете от этого хлеба, Моя жизнь дает ся вам как ваша собственная. Когда вы пьете от этой чаши, вы можете жить в радости, а не в скорби, как невинные, а не как проклятые. Я отдал за вас Мою жизнь, и она принадлежит вам; вы не должны скорбеть, но можете жить ликуя. Сие творите, когда вы («в Мое воспоминание») едите хлеб сей и пьете чашу сию; так возвещайте смерть Господа, «доколе Он придет»

²⁰ Предтечею за нас (греч.).

²¹ За нас (греч.).

²² Чтобы ходатайствовать за них (греч.).

²³ Сие есть тело Мое за вас (ломимое) (греч.).

²⁴ Сие есть кровь Моя (нового) завета, за многих изливаемая (греч.).

²⁵ За вас (греч.).

²⁶ За многих (греч.).

(1 Кор 11:24-26), то есть до тех пор, когда Его присутствие станет явным для всех (а вы можете ощущать это присутствие уже здесь и сейчас, за этой трапезой).

В этом состоит связанность человека Иисуса с ближним (Mitschlichkeit), в этом и есть конкретная форма Его человечности (Menschlichkeit). Рассмотрим теперь, что означает сказанное до сих пор.

Во-первых, для Иисуса Его собственное бытие задается именно человеческим бытием другого. Иисус исходит не из самого Себя. Он не пребывает в какой-то особой человечности, в силу божественного назначения которой Он мог бы стать, скажем, самым великим человеком. Нет, величие Его человечности состоит именно в том, чтобы на Него заявлял свои права каждый ближний — в своей униженности, в своем бедственном положении. И у Него нет никакого другого дела, кроме рокового дела первого Адама, которого Он как бы пропускает вперед, чтобы в качестве второго Адама полностью настроиться на его спасение. Существует поистине могущественное «Я» Иисуса, которое полностью исходит из «Ты» — из падшего Адама, из рода человеческого, из истории Израиля как череды мятежей и неверности. Иисус исходит также из таких «своих», которые Его все время оставляли и продолжают оставлять. Он согласился с тем, чтобы они призвали Его и придали смысл Его жизни. Он согласился стать великим Скомпрометированным всеми этими людьми, стать Представителем и Носителем всей чужой вины и наказания.

Во-вторых, Иисус в полной мере устремлен к этому иному, чужому человеческому бытию; только в нем Он активен, сделав своей задачей спасение этого бытия. Он у с т р е м л е н к «Ты», и Он из него и с х о д и т. Позволяя этим людям распоряжаться собой, Иисус сам в полной мере распоряжается собой ради их блага. Он не ищет другой миссии и другой активности, которая была бы более достойна Его. Ибо что такое ближний? Что Ему все эти представители рода человеческого, более и менее благородные, более и менее благочестивые? Почему

Иисус не выберет себе какого-либо оригинального дела и не пройдет, совершая его, мимо этих жалких фигур, не перешагнет через них? Но, оказывается, Ему важен именно ближний и его спасение, и потому Он не бережет себя от этого ближнего, не отказывается быть ему равным, быть «за него» (в указанном широком смысле). Потому Он отдает, дарит себя ближнему. Потому у Него лишь одна цель: в смерти и попрании смерти вести дело этого человека, жертвовать за него своей жизнью, чтобы тот мог жить радостно. Потому Он действительно служит ближнему, не рассчитывая при этом на награду и воздаяние от людей, ведь ни у кого из них нет ничего такого, чего не было бы у Него, чем Он не был бы богаче. Потому Он просто замещает собой Адама, род человеческий, Израиля, своих учеников, общину.

«Кто хочет быть первым между вами, да будет вам всем рабом» (Мк 10:44). Человек Иисус и есть этот Первый. Он «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» (Мк 10:45). Об этом свидетельствует сказанное Им на вечере, согласно синоптикам, как и история омовения ног, согласно Иоанну. И нет никакого требования, которое Иисус обратил бы к своим ученикам, не сделав его прежде истиной своей жизни. При этом Его требования нельзя понять иначе, нежели возвешение и предложение благодати Божьей, явленной в Нем самом.

Совершенно невозможно было бы понять человека Иисуса, о коем свидетельствует Новый Завет, если бы мы сокрыли от себя эту двойственную ситуацию: Он и с х о д и т из ближнего и у с т р е м л е н к нему, и именно потому Он есть человек в свойственном Ему суверенитете. Если мызираем лишь на одного Иисуса, мы вообще не видим Его. Если мы видим Иисуса, то видим вместе с Ним (рядом и вокруг Него, на близком и самом дальнем расстоянии) Его учеников и Его врагов, Его народ, а также и бесчисленное множество людей, даже еще не слышавших Его имени. Тогда мы видим Иисуса как предназначенного для них, как принадлежащего каждому из них особым образом. Именно в этом Он — Учитель, Мессия, Царь, Господь.