

Карл АДАМ
ИИСУС ХРИСТОС

*Памяти Его Преосвященства высокочтимого
доктора Иоанна Баптиста Шпролля,
Епископа Роттенбургского.
† 4 марта 1949г.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга - о величайшем событии истории, с которого начинается наше летоисчисление.

О Божественной Тайне, открывшейся миру в лице Иисуса Христа.

О самом средоточии и сущности того всемирного явления, которое именуется христианством.

Автор книги, известный немецкий богослов, католический священник Карл Адам (1876-1966).

Он родился в Баварии. Получил высшее образование в университетах Мюнхена и Страсбурга. Ему было 24 года, когда он принял сан и стал приходским священником. После I Мировой войны он был приглашен на кафедру догматического богословия в Страсбург, а в 1919 году стал профессором Тюбингенского университета.

Труды Карла Адама были посвящены главным образом проблеме христологии и экклезиологии (учения о Церкви). Широта его взглядов, эрудиция и литературный талант завоевали ему много читателей как на его родине, так и за рубежом. Книга Адама «Дух католичества» (1924) была переведена на 11 языков. Однако его позиция, близкая к идее экуменического сотрудничества христиан долго вызывала недовольство в консервативных кругах. Только II Ватиканский Собор подтвердил ценность идей и духовных установок К. Адама.

Одно из самых популярных произведений Адама - книга «Иисус Христос», русский перевод которой выходит сейчас 2-м изданием.

Она появилась в печати в 1933 году в трагические для Германии дни, когда к власти пришли нацисты и когда, по выражению самого К. Адама, Гитлер желал «в бешеной ненависти ко Христу, сыну Давидову, разрушить не только царства мира сего, но и христианские алтари».

Книга явилась вдохновенным гимном Христу и исповеданием веры. За 16 лет она выдержала 8 изданий и была переведена на многие языки. Это доступные каждому размышления о Христе и Евангелии. Карл Адам подводит итог наиболее надежным данным по исследованию новозаветных текстов. Помогает читателю увидеть за ними живой реальный образ Спасителя, сначала как Наставника веры, а затем как Богочеловека. Делает он это с необыкновенным тактом, избегая крайностей и так

называемого модернизма, и боязливости отношения к научной критике. Рассматривая свою тему как строгий ученый, он в то же время остается на подлинно христианской почве. Этот синтез веры и знания создает в книге атмосферу свободы, укорененной в Предании.

Размышление над тайной Иисуса Христа - область богословия, в которой меньше всего сказываются конфессиональные различия. А широта автора книги делает ее особенно ценной для православного читателя.

Протоиерей Александр Мень

(к 8-му немецкому изданию)

Быстро следовавшие одно за другим издания моей книги «Иисус Христос» подтверждают живой интерес христианской современности к образу нашего Господа. Однако и для этого нового издания необходимо подчеркнуть, что оно только часть работы. Полнота Христа так богата, что один человек и в одной книге не может исчерпать ее.

*Тюбинген, сентябрь 1949г.
Карл Адам Глава I*

ГЛАВА I: СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА И СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК

1. В чем сущность христианства

Достоевский в набросках своего романа «Бесы» устами своего героя объясняет читателям, что в вопросе о вере «речь идет о самом насущном, а именно, может ли цивилизованный человек, и к тому же европеец, вообще верить в божественность Иисуса Христа, Сына Божия, в чем и состоит сущность веры». Таким образом у Достоевского основной вопрос веры - вопрос о божественности Христа; и мучительная религиозная проблема нашего времени в этом и состоит: может ли современный человек иметь такую веру?

Вопрос Достоевского совпадает в значительной степени с тем вопросом, который составил предмет наших докладов, но не вполне. Тайна Христа - не в Его Божественности, а в Его Богочеловечестве. Невероятное чудо состоит не только в том, что слава Божия сияет в чертах Его лица, но и в том, что Бог стал истинным человеком, что Он, Бог, явился в образе человека. Христианское благовествование говорит не только о восхождении тварного человека до высот Божественности, не только о просветлении, об обожествлении человеческой природы, но и главным образом о нисхождении Божества, Божественного Слова до рабского вида человека. В этом - цель первохристианской проповеди: «и Слово стало плотью и обитало среди нас (Ин 1.14)». Он «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Фил 2.7). Потому утверждение, что Христос - полный, совершенный человек, что Он при всем Своем сущностном единстве с Богом не только принял человеческое тело, но и человеческую душу, человеческое сознание, человеческую волю, человеческие чувства, что Он в полном и истинном смысле стал как один из нас, это утверждение столь же значительно, как и утверждение, что этот человек - Бог. В точном смысле, это слово о Божестве Христа получает свое подчеркнуто христианское содержание, свое существенное отличие от всех языческих

обогащении человека и всех мифов только в другом Его наименовании: Он есть полный, целостный человек. Вера в Божественное «Слово», пронизывающее творение, не была чужда и просвещенному язычеству. Даже больше, вера в возможность самооткровения в видимом образе, в человеке, была нередко жива в языческих мифах. Но во всех этих языческих воплощениях чисто человеческий момент терял свою значительность и свою самостоятельную ценность; он становился несущественной оболочкой, кажущимся образом Божества. Докетизм заложен в самой сути всех этих мифологий. Совсем иное - христианская тайна воплощения. Человечество Христа здесь не есть только призрак, не средство сделать Божество доступным нашему взору, не простая видимая форма, в которой Оно нам является, не только видимый пункт, в котором сияет Божественное. Наоборот, человеческое естество Христа имеет самостоятельное существование и свою самостоятельную функцию. Именно благодаря своему особенному человеческому бытию, Оно есть путь, средство, таинство, через которое Бог приближается к нам и нас спасает. Во всей истории религии мы не имеем ничего подобного этому основному христианскому учению о спасительности человечества Христа. Спасительная сила Христа заключается именно в том, что Он, бывший до этого у Бога, теперь стал полным совершенным человеком и через эту Свою человечность стал источником благословения для всех. Никто из апостолов не видел этого с такою отчетливостью и не подчеркивал с такой настойчивостью, как святой Апостол Павел. Единородный Сын Божий, приняв человеческую природу, вступил во внутреннее единство, в соборность человеческого рода, исключая его греховность.

Как человек, Он стал нашим братом, как творческое Слово Божие - первородным из братьев, не просто человеком, как мы, а Человеком с большой буквы, новым Человеком, вторым Адамом. Все, что этот новый Человек думает и чего Он хочет, все, что Он терпит и творит, - все это Он думает, хочет, терпит и творит в соборном единении с судьбою человечества, в реальной общности Своей жизни, смерти и воскресения с нашими.

По существу это - и наша мысль, наше творчество, наши страдания, и наше воскресение. И наше спасение состоит в том, что через таинственный акт крещения мы самой сердцевиной своего бытия, следовательно, не только своими мыслями, хотениями и делами, но и самим существом включаемся в Бога, ставшего человеком, во всю полноту его реальности, от яслей до креста, до воскресения и вознесения. Быть спасенным, стать христианином означает: быть принятым в Его жизнь, страдания и воскресение, стать реально единым с Первородным из братьев, с Главою Тела во всем, что Он делал и терпел, образовать новую соборность, единое тело, Его полноту и целостность. Спаситель - этот Тот Человек, Который Своим таинственным сущностным отношением к Богу, Своим личным тождеством с вечным Словом принял в Себя и несет в Себе все нуждающееся в спасении человечество. Он - живое единство спасенных, тот предельно высший принцип, которым основан и замыкается круг спасенных. Потому воочеловечение вечного Слова стоит действительно в центре христианства. Строго говоря, центр христианского интереса - в историческом времени, а не в сфере Божественного, не в довременном самодовлеющем Логосе, а в Человеке Иисусе, Который личной связью Своей человеческой природы с Божественным Словом и в силу этой связи Своей смертью и воскресением стал нашим Посредником, нашим Искупителем, нашим Спасителем. Святой Апостол Павел проник в этот центр христианства, торжественно возвестив: «един Бог, един Посредник между Богом и человеком, Человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим 2.5-6). Послание к Евреям использует литургические представления, чтобы выразить ту же основную сущность христианства: «Имея

Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия: будем твердо держаться исповедания нашего... Мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр 4.14-15).

Пока длится наше историческое время, для христианского благочестия самое существенное в образе Христа - не величие Божества, не Его небесная слава; подчеркиваем: в образе Христа. Само собою понятно, что бесконечно великое Божество, троичный Бог, Тот, Кого мы, люди, называем нашим Отцом, Творцом неба и земли, есть и остается единственным высшим предметом христианского благочестия и христианского культа. «Наша молитва всегда должна быть обращена к Отцу» - так уже Бл.Августин формулировал основное христианское литургическое положение. Уже наступил час, «когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Ин 4.23), но это поклонение Отцу не совпадает с культом Христа. Вочеловечившийся не есть последняя цель и основной предмет нашего поклонения. Он - наш *Посредник*. Христиане обычно молятся не Ему, а через Него: «во имя Отрока Твоего» - так молилась изначальная Церковь. «Во имя Иисуса», молился Апостол Павел. «Ради Христа, нашего Владыки», взывает современная католическая литургия к небу, не непосредственно ко Христу, но через Христа к Богу Отцу. Даже и там, где они непосредственно призывают Христа, литургические молитвы имеют в виду не довременное Божественное Слово Само по себе, но вочеловечившегося Посредника.

2. Искажение перспективы

Здесь - тот решающий пункт, где истинная сущность христианства выступает в полной ясности и где становятся очевидными все затемнения и искажения христианского исповедания. Так как сущность христианской веры завершается в парадоксе: истинный Сын Божий есть истинный человек; так как высота и смелость христианского исповедания как раз заключаются в том, что эти противоположные компоненты образа Христа должны восприниматься одновременно и охватываться единым взором, искажения образа Христа, а тем самым и сущности христианства, угрожают каждый раз, когда замечается и утверждается один только из этих компонентов.

К таким извращениям относится прежде всего иезуанизм так называемого либерального богословия. Он не учитывает Божественности образа Христа; Он не видит во Христе Богочеловека; он видит в Нем только человека Иисуса. Все высказывания о Божественности Христа он относит к области порождающей легенды коллективной веры, или к мифам. Он считает необходимым смело снять с простого назаретского Учителя «тяжелую парчевую ризу, сотканную Ему Его учениками», т.е. блеск и мерцание Божественности. Истинное христианское благочестие, с точки зрения иезуанизма, заключается в том, чтобы видеть в простой человечности Иисуса действенное проявление Божественной творческой любви. Поскольку для иезуанизма Иисус - только человек, Его высокий образ действует тем, что Божественное через него просвечивает. Он спасает нас не бесконечною ценностью *Своей Богочеловеческой Жертвы*, но одним Своим служением Богу и людям. С точки зрения иезуанизма, Иисус одним только Своим человеческим явлением на земле стал источником новой религиозности, нового человеколюбия, новой морали. Он дал человечеству новое сердце и новую совесть. Только в этом смысле мы можем и должны называть Его нашим Спасителем.

Все эти высказывания об Иисусе звучат так вкрадчиво и благочестиво и так искусно подогнаны под некоторые формулировки христианской веры, и все же они не имеют ничего общего с христианством и его догматами. Иезуанизм стоит вне христианского благовестия, а мы увидим, что его Иисус стоит и вне исторической правды. Если Иисус-только человек, а не Богочеловек, тогда историческое христианство, защищавшее в борьбе против арианства единосущность Сына с Отцом, а в борьбе против монофизитов Его единосущность с нами, было бы неслыханным обманом, и утверждения о нашем искуплении Им были бы поверхностной игрой с пустыми словами. Если бы Иисус был только человеком и больше ничего, Он мог бы дать нам только человеческое, со всей человеческой условностью и спорностью. Тогда на нас все еще тяготело бы наше глубочайшее бедствие, действие нашего греха и нашей смерти. Нет, иезуанизм - опустошенное и обездушенное христианство, -вера, из которой изъято сердце, хотя бы она и проповедовалась богословами.

Не такое искажение, но все же некоторое мало заметное затемнение христианской истины имеет место там, где хотя и исповедуется и проповедуется богочеловечество Христа, но ударение неправильно ставится на значении Его Божественного и человеческого элементов для нашего спасения: исключительно подчеркивается Его Божеская природа, а самодовлеющая ценность и спасительность Его человеческого естества оставляется без внимания.

Наш Христос, Христос христианства есть так же совершенный человек, как и совершенный Бог. Он - не с Богом только, но и с нами, людьми. Именно потому, что Он - совершенный Бог и совершенный человек, Он может быть нашим Посредником, через Которого мы приходим к Отцу. Поскольку вечное Слово Божие сошло к нам не в образе Бога, но в образе раба, мы воспринимаем в Нем нового человека, творческую первооснову нового человечества. С Ним началась новая человеческая реальность, новый образ существования, людей, наша человеческая природа отнесена к Богу, связана с Богом и наполнена Богом. Когда совершилось грехопадение Адама, наше человечество, в зародыше насажденное в Адаме, потеряло эту Богоустремленность и Богонаполненность, свои сильнейшие положительные свойства. Увядание и хирение наших морально-религиозных сил, ворвавшись как темное следствие первородного греха в наше бытие, опустошало его все больше под напором стремления к отрицанию, влекущего все дальше к последнему пределу, где находится уже только сатана и с ним осужденные, где для тварного существования не остается ничего положительного кроме последней возможности - по воле Бога удержаться на самой грани бытия, не впадая в «ничто». И таково было существование человечества до Христа, хиревшего и увядавшего под тяжестью первородного греха, приближаясь к пределу исчезновения. Новый вид существования, уготованный во Христе всем Его братьям - восприятие в Его святейшее человечество. Этим грех был изъят из нашей природы. Человек и грех уже перестали быть тождественными. Теперь уже для нашего бытия существенно не отмирание и разложение, а рост и становление нашего образа, рост до полного возраста Христа. В Его первородной человечности мы получаем новую основу жизни, новый жизненный простор, соединенную с Богом действительность, вполне положительную с Богом. Христос - наш Спаситель не потому, что Он Бог, и не потому, что Он - человек, а в силу Его Богочеловечества, в силу того, что Он - новый человек, новый Адам, Первороденный между братьями. В последующем изложении мы и будем говорить не только о Божестве Христа, но и о вочеловечившемся Боге, о Боге, стоящем перед нами в образе раба, о Христе, сказавшем Марии в пасхальное утро в саду: «восхожу ко Отцу Моему и ко Отцу вашему, к Богу Моему и к Богу вашему» (Ин 20.17).

Речь будет не только о вечном Слове в Его Божественном образе, о втором лице Троицкого Бога, но о Сыне Божием в человеческом образе, о возвеличенном Сыне Человеческом, сидящем одесную Отца, о Том, Кого Бог сделал Господом и Христом (Деян Ап 2.36), Кого «Бог возвысил десницею Своею в Начальника и Спасителя» (Деян Ап 5.31), о Том вочеловечившемся, Который о Себе Самом свидетельствовал: «Отец больше Меня» (Ин 14.28). Только тогда, когда речь идет об этом Вочеловечившемся, когда Его Божеская и человеческая природы рассматриваются и оцениваются всегда совместно, - только тогда есть уверенность в том, что речь идет о сущности христианского благовестия, о сущности христианства.

3. Три главных пути христианского благовестия

В этой сущности христианства даны три момента: прежде всего - эсхатологический характер, направленность на конец времени. Христианство не есть нечто готовое, завершенное; христианство растет, становится. Христианство - посев в поле, мессианское срединное время; оно растет и становится потому, что и Христос в Своей полноте, мистический Христос растет и становится. Эсхатологическая направленность есть в то же время и христологическая. Христианство есть пространственно-временное раскрытие человечества Христа. Воплотившийся, Глава Тела, непрерывно, через все времена и пространства, включает в Себя новых членов. Он непрерывно растет, восполняет Себя, пока не завершится Его целостность, Его полнота, все и во всех наполняющего (Ефес 1.23), и непрерывно Он несет в Своих членах образ раба. Только тогда, когда это историческое время, мессианское срединное время будет закончено по воле Отца, когда наступит день жатвы, новое вечное, непреходящее время, только тогда прекратится эсхатологическая, а с нею и христологическая напряженность. Вместо мессианского и христианского времени наступит тринитарное время, время Троицкого Бога. Христос, как Глава Тела, возвратит Отцу Свою мессианскую власть. «Когда же все покорится Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему все, да будет Бог все во всем» (1 Кор 15,28). Христианство по-существу есть направленность, устремленность к будущему совершенству, есть эсхатология.

Второй существенный признак христианства - Его *сакраментальное* своеобразие - учение о таинствах и участие в них. Христианство - не некое духовное откровение, христианство - явление Бога в видимом, человеческом. Оно - осуществление деятельности Сына Божия посредством Его человеческого естества. Богословы с полным правом определяют поэтому человеческое естество Иисуса как таинство по преимуществу, видимое посредничество в личной связи с вечным Словом, через Которое Бог дает нам Свою благодать.

Этой существенной *сакраментальной* основе христианства соответствует то, что отдельные благотворные действия и благодатные дары преподаются нам также видимым, наглядным, сакраментальным образом-через отдельные таинства. Особенно зрительно нагляден тот священный процесс, через который верующий однажды и навсегда включается во Христа, - таинство крещения. Также наглядно выступает для нас тайна нашей постоянной реальной связи с Главой в таинстве Его плоти и крови. Уже отсюда ясно: христианские таинства - не позднейшие заимствования из обрядов античных мистерий, или из культа Мандеев (древняя гностическая секта), наоборот, они с необходимостью даны с самого начала христианства, по самой его сакраментальной природе. Относительно отдельных подробностей таинств в христианстве могли возникать разногласия. Но никогда не было никакого сомнения в том, что они существенно связаны с видимым явлением Христа. Поскольку они

связаны с промежуточным христианским временем, они направляют наш взор к концу времен, когда Сын человеческий предаст Свою власть Отцу. Христианство, следовательно, будучи эсхатологично, в такой же мере и сакраментально, и иным оно не может быть.

Третий существенный признак христианства - Его общинный характер. Именно вследствие того, что Вочеловечившийся, как новый Адам, как личное «Мы» всех искупленных, охватывает в Своем лице множество нуждающихся в искуплении, христианство по существу есть связанность всех членов с их Главою, есть одно святое сообщество, одно святое Тело. Нет изолированных и отделенных христиан, потому что нет изолированного и отделенного Христа. Эта внутренняя и невидимая связанность членов с Главою по существу требует также внешнего единства и сплоченности. Потому христианство всегда есть одновременно и внешнее единство, как видимая община, как Церковь, явившаяся в пространственно-временном мире. Потому христианство всегда требовало воплощения и выявления своего внутреннего единства во временном. Христианство всегда было церковным христианством и без церковности никогда не существовала.

4. «Христос веры» и «Иисус истории»

Мы должны были установить эту сущность христианства со всеми вытекающими отсюда его признаками, чтобы наши последующие изложения получили надежный исходный пункт и ясную постановку вопроса. Если мы спрашиваем о Христе, то серьезно и осмысленно говорить можно только об этом - о Богочеловеке Христе.

Речь может быть только о возвешенном древнехристианскими догматами, о догматическом Христе. Только этот Христос стал реальной основой и содержанием исторического христианства. Только здесь - общая родина, страна нашей общей юности, всех христианских исповеданий. Только этот Богочеловеческий Христос жил с самого начала в сердцах верующих. Только Он основал общины и создал их символы и их священные книги. Только Он дал всем внутренним движениям в христианстве, всем его битвам, расколам и реформам, его культу, литургии, его науке и искусству решительный толчок и конечный смысл. Только этот «догматизированный» образ Христа оказывал через историю и в истории объективно доказуемое влияние, -нигде и никогда не чисто гуманистический образ Христа, хотя бы и написанный самыми жирными красками. Альберт Швейцер в своей истории исследований жизни Христа заключает: «Иисус из Назарета, проповедывавший... мораль царства Божия, основавший Царство Небесное на земле и умерший, чтобы освятить Свою жизнь, никогда не существовал. Это только образ, набросанный рационализмом, оживленный либерализмом и облеченный современными богословами в исторические одежды». Бесспорная заслуга так называемой мифологической исторической школы в том, что она довела людей, вне Церкви стоящих, до полной уверенности, что вся соответствующая первохристианская литература не знает и не признает другого образа Христа, кроме Богочеловека. С самого начала знали только одного Христа - воскресшего и творящего чудеса. «Совершенно верно утверждение, что образ Христа в Евангелиях дан от начала и до конца в свете пасхального переживания. Ни один из древних христиан не написал ни строчки без сознания о воскресшем из мертвых, вознесшемся из мертвых, вознесшемся и продолжающем присутствовать, Господе. «Христа по плоти» как такового, в Его героизме или Его трагедии, можно было бы с точки зрения первохристиан свободно предать сожжению. Если бы кроме такого Христа у них не было ничего, они были бы самыми жалкими из людей».

Вопрос о Христе с чисто научной точки зрения стоит в настоящее время так: необходимо или признать историческое существование Христа в его целостности со всеми Его чудесами, или рискнуть вопреки всем историческим данным утверждать, что евангельского Христа вообще не было никогда. Лазейка, которая заключалась в том, чтобы различать Христа нашей веры и Иисуса истории, т.е. признавать историческое существование человека Иисуса и отрицать сверхъестественность Его явления на земле и Его действия, - эта лазейка при свете современных знаний уже невозможна. Адольф Гарнак в настоящее время уже не имел бы мужества выпустить свою книгу «*Сущность христианства*» в которой сознательно опускалась Божественность Иисуса. То, что он изобразил, с полным правом было названо «сущностью иудейства». Непредубежденная и добросовестная проверка исторических источников, и прежде всего новозаветных книг, установила с несомненностью, что чисто «исторического Иисуса», т.е. Иисуса только человека, никогда не существовало в истории. Такой Иисус - чистая фикция, литературная выдумка; реально вдохновляя и увлекая, в истории жил и действовал только Христос Богочеловек.

Он - реальность в истории, поворотный пункт времен, начало нового человека. Ради Него проливались слезы и кровь. На Нем расходились убеждения и непрерывно расходятся до настоящего времени.

Поэтому для нас не может быть речи о таком образе Христа, который тот или другой писатель выдумал и сформировал на основе произвольно выбранных текстов. Мы ставим вопрос об объективном, историческом, «догматизированном» образе Христа. Имеем ли мы, европейски мыслящие люди, право и долг принять этого Христа? Мы возвращаемся к вопросу Достоевского, может ли европейский цивилизованный человек вообще верить? Цивилизованный европейский человек - уже не человек конца античного мира, не тот человек, который слушал Иисуса и Его учеников. Со времени Коперника и Канта он стал рассудочным, деловитым, критичным, даже разочарованным и умственно перезревшим. Его мысль привлекает и занимает не то, что в глубине, а то, что на переднем плане мира внешних явлений. Он видит и интересуется только им. Вопрос о сущности, лежащей в глубине этого мира явлений, о первопричине этих последствий, о последнем смысле этого бытия ему кажется никуда не ведущим и бесплодным. Его метафизическая способность поблекла. Платон сказал бы, что ему не хватает одного глаза, глаза для невидимого. Также ослаблен и его орган для божественного, сверхъестественного - того, что лежит еще глубже в лоне действительного, чем просто сверхчувственное. Потому современный человек в тайниках своей души отталкивается от всего, что врывается в этот мир внешних явлений, как абсолютная новизна, предъявляющая права божественной непосредственности и безусловности. Если для античного человека чудеса и знамения были нормальным явлением Божества, то у современного они вызывают досаду. Сверхъестественным силам нет места в закономерных связях феноменального мира, целиком исчисляемого и измеряемого. Современное мышление всем своим строением относится к сверхчувственному миру, а тем более к миру сверхъестественному, к миру веры, с полным безразличием и даже отрицательно, а то и враждебно.

5. Болезни европейского мышления

Страшная опасность для западно-европейской веры во Христа в том и заключается, что не только отдельные мыслители, но *само мышление*, даже мышление европейских христиан, сознательно отвернулось от Бога, стало атеистическим. Мы все идем путями воззрений и мышления, имеющих смысл лишь при чисто

натуралистических предпосылках, поскольку они принципиально и сознательно ограничиваются материалом чувственного опыта. Честертон сказал где-то: «Естественное может стать для человека самым неестественным». Мышление, сознательно ограничивающее себя природными данными, есть в действительности самое неестественное: оно признает действительным только малый, самый ограниченный отрезок действительности, а ее последние корни, связи в глубину и в ширину, связи с невидимым, сверхмирным, божественным оставляет без внимания или даже отрицает. Наше мышление перестало быть мышлением из целостности бытия, из полноты возможностей, потому что оно изолировало себя от творческого мышления Бога. Пожалуй, еще недостаточно обращают внимание на то, что Этьен Жильсон (современный французский философ) отметил в своей книге о святом Бонавентуре: прямо-таки страстное сопротивление гениального францисканца теории познания Аристотеля, которую восприняли (в XIII веке) св.Альберт Великий и Фома Аквинат.

Конечно, и философии, и богословию было оказано подлинное благодеяние, когда, в борьбе против платоновско-августиновского учения об «озарении», считавшего излучение божественного света условием всякой безусловной уверенности, и таким образом ставившего в теснейшую связь тварное и божеское знание, средневековые последователи Аристотеля предоставили человеческое знание самому себе и, следовательно, резко разграничили знание и веру, естественное и сверхъестественное. Но с другой стороны, этим были созданы предпосылки, при которых в дальнейшем вся совокупность человеческого мышления занялась миром, все больше отходившим от примата веры, и поэтому само это мышление эманципировалось от творческого мышления о Боге. Тем самым был искусственно ограничен некоторый сектор действительности, который назвали природой; и этим создавалась и поддерживалась ложная видимость, будто остальная действительность, сверхприродная, Божеская привносится как бы со стороны и носит более или менее случайный, вторичный характер. Природа оказалась словно поврежденной, поскольку ее, по крайней мере в теории познания, выделили из фактической связи со сверхприродным и способствовали возникновению фикции, будто природа есть «вещь в себе» и должна быть познаваема всецело, без остатка, из себя самой. Так повреждено было наше общее мышление: у всех нас под рукою или вернее у всех нас в душе - схемы, которые ведут не к божественному, не ко Христу, а наоборот, от Него уводят.

Препятствие не в одной только нашей злой воле; вся наша духовность оказалась искривленной и потому верить нам стало несравненно труднее, чем античному или средневековому человеку. Глаза западного человека состарились и уже не могут видеть действительность в целом; или вернее - они испорчены длительным неправильным употреблением. Вследствие того, что их установили только на мир грешных явлений ослабела способность видеть сверхземное, небесное. Таким образом зло - не столько в нашей злой воле и в особенности не в трудности объекта, не в таинственной и парадоксальной сущности христианского Откровения, сколько в основной установке европейского человека. Он разучился видеть.

6. Духовное познание.

Что следует отсюда? Отсюда следует, что вопрос о Христе для нас вопрос не только нашего интеллекта, но всей нашей духовности; если мы утратили веру во Христа или отягчили ее тяжелыми сомнениями, то нам не помогут уже известные уяснения и аргументы. Нам необходима прежде всего совершенно новая установка по

отношению к сверхземному и сверхприродному. Мы должны вновь серьезно проникнуться убеждением, что возможности современного человека еще не исчерпывают полностью возможностей познать Бога, что наше мышление обусловлено и ограничено временем и потому ни в каком отношении не совпадает с абсолютным мышлением о Боге. Мы должны снова осознать, сколь мы малы перед Богом. Нужно прежде всего очиститься от исторически обусловленных предрассудков западного духа, очиститься от духа высокомерной автономности и самопревознесения, от узколобого рационализма, от плоского просвещенства, от всего этого чисто материалистического мышления. Мы должны снова расширить и открыть наш дух для осознания всех Божиих возможностей, для всех полных смысла откровений и оформлений действительности на небе и на земле. Мы должны побороть в себе самих западного человека, судорожно замкнутого в себе самом в силу своей своеобразной истории, чтобы освободить из всех временных сцеплений первоначального, настоящего, истинного живого человека. Мы должны снова вернуться к самим себе и к нашей сущности, к детскому в нас. Пожалуй, никогда еще в духовной истории Запада не имело такого судьбоносного значения, как теперь, слово, сказанное Христом своим ученикам: «если не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф 18.3).

Глава II. ПУТЬ ВЕРЫ

1. Найдти верный подход.

Так как наш глаз стал невосприимчив к невидимому, святому и божественному, мы, современные люди, прежде чем обратиться к вопросу о действительности Христа, должны сначала упорядочить и подготовить нашу духовность. В нашем случае это значит, что нашим христологическим изучением должны предшествовать некоторые предпосылки, относящиеся к теории познания, по крайней мере в том смысле, что прежде всего мы должны вспомнить о той духовной установке, которая одна допустима по отношению к божественным возможностям. Мы должны поэтому поставить вопрос, как современный человек должен быть душевно настроен, какие субъективные условия должны быть с его стороны подготовлены, чтобы слушать весть о Христе не внешне только, но и внутренне. Какие духовные установки религиозный акт уже предполагает в душе для живого исповедания Христа? Бесцельно говорить о Христе прежде чем станет ясным особый способ Его познавать.

Немалая заслуга феноменологической школы в том, что она обратила наше внимание на существенную связь акта и предмета, на внутреннюю связанность познания и познаваемого. Каждый познавательный процесс определенного предмета требует особой установки к нему. Применим это к вопросу, как приходит к вере во Христа. Мы получим следующее: если существует возможность, что Божественное явилось во Христе, если - иными словами - это Божественное во Христе признается хотя бы только возможным предметом исследования, то эта возможная Божественность своей особенностью и своим своеобразием налагает соответствующую окраску и на познавательный акт, на весь ряд познавательных актов, а этим и на самый метод, с помощью которого мы пытаемся подойти к этому Божественному. Свообразие Божественного, даже если мы примем во внимание только его сущность, еще не останавливаясь на Его действительности, лежит в его предполагаемой абсолютности, в безусловности, с которой Оно себя утверждает, и нас, вопрошающих, принуждает осознать нашу безграничную обусловленность, наше творческое и моральное бессилие. Когда в наше поле зрения попадает Божественное,

хотя бы только как возможность, тогда человек сразу, прежде даже чем он установит что-либо определенное о Его бытии, уже принужден оставить чисто внешнюю, безличную, чисто научную постановку вопроса и усвоить установку личного, заинтересованного подхода. Его вопрос неизбежно становится вопросом о *спасении*, практическим вопросом, следовательно, не из тех, которые подсудны только теоретическим соображениям, не только проблемой мышления и знания, но экзистенциальной проблемой, то или иное решение которой определит все наше бытие. Уже одна возможность думать о Самом Боге возлагает на человека обязательство прислушаться, действительно ли говорит Бог? Если действительно Он говорит, то это не кто-то такой, к кому можно и позволительно оставаться равнодушным, но Господь, мой Господь, которому я, если Он действительно существует, обязан всеми фибрами своего существа... Простая возможность, что Бог может открыть Себя в человеческой природе, открыть Себя до самой ее глубины, до вочеловечения Своего Сына, имеет для человека нечто до того потрясающее, вдохновляющее, внушающее трепет и столь чудесное, что он, если только не хочет грешить против основ своей собственной сущности, не может просто пройти мимо этого и перейти к порядку дня. Вопрос о воплощении Бога в человеке стоит по определению совершенно в другой плоскости, чем вопрос о строении муравьев или об образе жизни насекомых.

Какое значение имеет это обстоятельство для нашего исследования о Христе? Мы хотели прежде всего добиться ясности в вопросе об основном, о подходе исследователя. Далее мы должны выявить, каков должен быть конкретный акт искания и нахождения Христа, какова должна быть наша вера.

Так как этот вопрос - не просто вопрос знания, но вопрос нашего спасения и вопрос нашей совести, то добросовестность, моральная серьезность, благоговение и полная правдивость постановки и разрешения проблемы составляют не только научную, но и морально-религиозную обязанность. Поверхностная возня с мелкими гипотезами и мимолетными мыслями, несвободное от литературного тщеславия желание блеснуть разительными теориями, не считающимися ни с какой трезвой критикой коверкания, искажения, порчи первоначальных текстов, дикая безудержная критика этих текстов, - все это составляет не только погрешность против исторической истины и реальности, но и легкомысленно-кощунственную игру с возможностью злоупотребить Словом Божиим, вочеловечившимся Словом Божиим, и даже отвергнуть Его. Если со времени Вольфенбюттельского исследования фрагментов радикальные исследования жизни Иисуса расцениваются с той точки зрения, насколько предлагаемые теории излагаются с моральной серьезностью и благоговением, которых их высокий предмет безусловно требует от всякого порядочного человека, все-же нельзя удержаться от замечания, что здесь зачастую с жуткой поверхностностью прикасаются к самому святому. Мы имеем здесь в виду не самих богословов, которых не нам судить, а их методы работы. Столько когда-то смело выдвинутых теорий, как например, о литературном и анонимном происхождении христианства, о противоречиях в образе Христа у синоптиков и у святого ап. Павла, о чисто эсхатологическом характере учения Иисуса, рассыпались все вместе и каждая в отдельности; безмерная критика евангельского текста не только затрудняет понимание исторического христианства, но делает его совершенно невозможным, настолько, что сама критика запуталась в своих собственных построениях и от развалин исторического образа Иисуса вынуждена искать спасения в метаисторическом образе Христа: сами эти факты вызывают подозрение, что критическое богословие в изучении и оценке библейского текста не проявило той тщательности и добросовестности, которые подобают исследованию о священном.

Все скрытые источники ошибок этой критики - отсутствие должного пиетета, недостаток благоговения - осветились как молнией тогда, когда такие авторы как Кальгоф, Смит, Ненсен, Древе перешли от предпосылок этой критики к выводу о том, что Иисус никогда не существовал. Само собой понятно, что возмутительный способ, с каким эти люди, Древе особенно, свой крайний, можно сказать, бессмысленный скепсис по отношению ко всем христианским высказываниям и пояснениям соединяли с постыдным отсутствием какой бы то ни было критики по отношению к собственным открытиям и утверждениям, вызвал моральное возмущение «против наглости их неприкрытой постыдной тенденции» именно в кругах критиков же. Все же эти люди довели до конца им свойственным способом то, начало чему было положено «критической» богословской школой. Они были «дух от ее духа». Кто слеп к существу религиозного, святого, тот по природе неспособен оценить основные религиозные писания, в особенности же Евангелия во всей значительности их содержания. И кто вследствие этой же слепоты ко всему священному не может принять всерьез притязание Евангелия на то, чтобы быть принятым как Слово Божие, как весть о вочеловечившемся Сыне Божиим, кто подходит к Иисусу Евангелия с установкой юриста, которому предстоит судить подозрительного обвиняемого, тот с самого начала лишает себя всякой возможности углубиться в тайну Божественного. Где для человека, для твари, для грешника издали появляется хотя бы только возможность Божественного, там уже бессмысленна иная установка, кроме благоговейного, смиренного вопрошания, возникающего не из научной любознательности, а из нашей реальной потребности в спасении и достижении блаженства, из нашего изначального сознания собственной недостаточности и изломанности... Кто не прочувствовал этой изломанности до последней глубины, для того весть о Христе всегда остается внешним словом, а не вестью для сердца, для внутреннего человека. Пробуждающееся уstraшенное сознание и есть то подходящее плодородное место, где Евангелие Христа пускает корни и поражает цветы. И только здесь также и то место, где научный подход к Евангелию обещает успех. Исследователь или критик, который не молится, не взывает из глубины своего сердца: «Господи, научи меня молиться! Господи помоги моему неверию», тот не должен заниматься Евангелием.

Другое, что связано с особенностью вопроса о Христе, как вопроса о спасении и совести, это честная открытость, чистая, нелицемерная непредвзятость по отношению ко всему, что дано возможностью Божественного. Поистине свободен от предвзятости в этом смысле только тот, кто готов все, связанные с явлением Христа, сверхприродные факты сейчас же признать, если только они засвидетельствованы достаточно для его знания и сознания, безразлично, соответствуют ли они или нет привычному механически-техническому мышлению. Здесь пункт, где проявляется дальнейшая специфическая слабость критического метода: основные положения вульгарно-исторического метода не задумываясь переносят на исследование жизни Иисуса, не принимая во внимание того, что здесь идет речь о качественно иной области - Божественной. Бог, если мы допускаем Его даже только как возможность, есть по существу начало существенно-новое, по существу ничем непосредствованное, никогда не стоящее в бытийственной зависимости от тварных вещей и их возникновения. Если этот Бог явился во Христе, тогда заранее нельзя допустить, что Его исторический образ может быть исчерпывающе понят из предыдущей истории и среды на основе обычного для историков закона соотношения. Если так, то Он должен был засиять в истории мира как нечто новое и непосредственное, как наступление нового дня. И тогда напрасна попытка, обычный для историка принцип аналогии, неосмотрительно применять ко Христу, т.е. судить о жизни и деятельности Иисуса по тому, имеются ли аналогичные им явления в

мировой истории. Если Христос обладает божественной природой, то именно поэтому его сущность и деятельность должны превышать все человеческое и тварное и должны взрывать все нормы опыта, притом в самых решающих отношениях. Боязнь необычного, всего, что совершенно ново во Христе, имеет своим источником дурное непонимание своеобразия Божественного. Историк может остановиться перед этим новым и заявить, что его научные средства не позволяют ему проникать дальше; он может и даже должен с точки зрения своих предпосылок тщательно исследовать, нельзя ли все же это новое включить в цепь исторических событий и на этом основании истолковать. Но он не имеет права предвзято и принципиально оспаривать возможность непосредственного прорыва Божественного в тварный мир. Иначе он подвергается опасности во имя предвзятых мнений, во имя слепой веры в свою собственную идеологию искажать факты истории, реальность Бога. В принципиальном отрицании чудесного в истории, *Deus mirabilis* (Бога чудес), лежит новый и особенно опасный источник ошибок для исследований истории Христа. Если разобраться в «критических» постановках вопросов и решениях с точки зрения скрытых интимных намерений, то в большинстве случаев мы натолкнемся на боязнь чудесного, проистекающую из деистически-монистических установок. Окажется, что именно эта боязнь чудесного стала для многих критиков решающим гносеологическим принципом, основным средством, будто бы позволяющим отличать изначальное предание от позднейших и легендарных наслоений. Этим из евангельских первоисточников устраняют на деле то, что составляет их сердцевину, и это делают, даже их еще не исследовав. Усваивается такое представление о Боге, которого не было и не признавалось никогда и нигде, где только процветала живая религия. Человек молитвенно преклонялся только там, где перед его душой стоял Бог чудес, тот Бог, чей огонь во дни пророка Илии попалил жертвенных животных: «И весь народ пал на лице свое и сказал: Господь есть Бог, Господь есть Бог» (III Цар 18.38-39).

2. Путь христианской веры.

Тот факт, что вопрос о Христе есть вопрос о спасении, определяет не только общую установку исследователя, но влияет также и на самый акт познания, т.е. на тот акт, в силу которого я верю во Христа. Это качественно отличает религиозное познание от светского, прежде всего тем, что в нем участвует весь человек, а не только его сухое мышление, не только его рациональные, но и его эмоциональные силы. Светские науки построены чисто рационально в том смысле, что их вопросы и ответы вытекают только из объектов, из предметного мира и ими определяются. Они принципиально отказываются как бы то ни было учитывать субъективные потребности и интересы.

Светское знание имеет своим источником только стремление к истине, потребность установить и выяснить внешний и внутренний мир опыта. У религиозного же исследователя действует не только стремление к истине. Так как тут речь идет о возможности Божественного и святого, в нем будятся также и те стремления и предрасположения, которые направлены на Божественное. Человеческая душа не «чистая доска». Как конечное и обусловленное бытие, она направлена на последнее в себе самом находящееся Абсолютное, и она ощущает эту направленность в глубине своего жизненного чувства как мучительную загадочную незаконченность, как внутреннее беспокойство, как тоску по вечности и целостности, - по Богу. Августин выражает эту основную в опыте данную боль в предложении: «беспокойно наше сердце, пока не успокоится в Боге». Эта метафизическая тревога человека возникает из ощущения космического целого, его первоосновы и того, что есть за

ним, из целостного охвата его отдельных элементов в их последнем по смыслу и ценности единстве. Другими словами: наша метафизическая тревога предполагает некий метафизический смысл или, по меньшей мере, метафизическую потребность. У нормального и пробудившегося к моральному сознанию человека эта тревога и эта потребность приобретают своеобразную окраску, или точнее внутреннюю углубленность и утонченность вследствие присоединения чувства своей вины, тревоги перед нравственным и святым, ясного сознания того, что мы отпали от заданной нашему существу и предначертанной высочайшей ценности личности. Пронизывая друг друга, метафизический и этический трепет пред высшим бытием и высшей ценностью, создают в человеке религиозные чувства, то, что древние философы и богословы называли «врожденною верой», ту особую, качественно отличающуюся от всех других человеческих чувствований, способность восприятия Божественно-святого, которая совсем по особому реагирует на проявление Божественного и только на него, и останавливается на том, в чем это проявление подлинно.

Мы не будем усложнять наше изложение вопросом, первично ли и заложено ли в самой нашей природе это чувство святого, возникшее из слияния метафизического и этического стремлений, или же оно приобретено в течение более чем тысячелетнего человеческого развития: установим только, что оно было всегда живо в историческом человеке. Оно было так живо, что, согласно свидетельству истории религии, оно проявляло творческую силу и из себя самого порождало фиктивные реальности. Из этой метафизической потребности возникали пестрые образы богов старых культурных религий и их богатые мифы, которые, в свою очередь, пробуждали и оплодотворяли античное мышление. Моральная потребность и ею вызванное чувство вины проявлялись не только в широко распространенном среди примитивных народов обряде покаяния, но прежде всего в той поразительной жажде искупления, которая почти во всех религиях породила искупительные обряды и жертвоприношения, а также веру в искупителя и в посредника у старых и новых религиозных мистерий. Взаимопроникновение метафизической и этической потребности, т.е. религиозное чувство было так сильно и плодотворно, что оно изолировалось от здорового и трезвого мышления, стало самостоятельным и овладело человеком так, что он, как в горячем бреду, воображал осуществленными свои им порожденные потребности и идеалы, чего в действительности не было. Можно признать характерной чертой языческой религиозности, что она и возникла только из этой потребности, как дикая поросль, буйно разросшаяся в иррациональном, чисто эмоциональном порядке.

Какова познавательная ценность этой религиозной потребности? Насколько она повлияла на веру во Христа?

Нам нет надобности в настоящее время входить в разбор теории, заложенной Шлейермахером и разработанной Ричлем, согласно которой это религиозное чувство должно было рассматриваться как единственный орган всего религиозного опыта. Мы имеем право сказать, что учение о чувстве ценности и на нем основанная чисто психологическая оценка откровения принадлежат уже прошлому. Этому в значительной степени способствовали и представители «диалектического богословия», которые разрушили его прямым фронтальным ударом. Оно и в самом деле было незащитимо как с точки зрения теории познания, так и с богословской стороны, и в себе самом носило зародыш смерти. С точки зрения критики познания - простые оценки, которые не базируются на отчетливо объективных суждениях, необходимо остаются в субъективной сфере, следовательно, не являются источником объективной уверенности. В познании действительности примат принадлежит не ценности, но бытию, и потому руководящую роль здесь имеет не чувство, дающее

оценки, а мыслящее познание. С богословской же точки зрения теория чувства ценности потому неприемлема, что основой и содержанием христианства, согласно этой теории, оказался бы чисто человеческий, тварный факт - именно это религиозное переживание ценности - а не вечная действительность Слова Божия. Слово Божие было бы профанировано, низведено из возвышенной трансцендентности до места человеческого успокоения. Образ Христа был бы тогда не откровением и делом Божиим, но откровением и делом нашего религиозного чувства, которое, как синтетическая категория, априорно истолковало бы и оформляло бы в религиозном смысле тот опытный материал, который дается Евангелиями.

Объективный образ Христа при таких условиях был бы невозможен. Но именно потому, что в вопросе о Христе речь идет о действительности, об объективном установлении фактов, находящихся вне меня, мое субъективное переживание не может иметь решающего значения; решающим может быть только то человеческое свойство, которое создано и приспособлено для мысленного овладения действительностью, для объективного опознания и критической оценки, т.е. наблюдающий рассудок, критическое мышление. Таким образом, и вопрос о Христе стоит в отчетливом, ясном, холодном свете Логоса, а не в смутном полумраке ощупью продвигающегося чувства.

С другой стороны, столь же бесспорно, что религиозное познание, именно как всего человека охватывающее экзистенциальное познание, теснейшим образом переплетено с оценивающими религиозными чувствами. И эта переплетенность имеет место как в начале, так и в конце познавательного акта. В начале постольку, поскольку религиозное чувство дает интересу к истине вполне определенное направление, а именно туда, где следует искать Божественно-священное. Оно, следовательно, предъявляет миру явлений определенные конкретные вопросы. Оно подсказывает мышлению определенные возможности и побуждает его обследовать мир явлений с точки зрения этих возможностей. Таким образом, оно дает толчок познавательному акту - поскольку это человеческий акт - и направляет его в определенную сторону. Но в тот момент, когда исследующий интеллект встречает следы присутствия Божия, такие факты, которые вызывают у него предположение о действии сверхтварной силы, следовательно, разум оказывается перед непонятным, перед прерванной цепью причинности, перед некоторой пустотой в тварном бытии и перед фактами, которые он не может объяснить натуралистически, а лишь действием Бога, там - дело религиозного чувства подкрепить это объяснение непосредственным жизненным переживанием и оценить его как откровение Божественного всемогущества, справедливости и любви. Следовательно, в то время как рассудочное мышление судит только о фактической стороне событий, о их связи с прошлым и будущим, о их особом месте в совокупности опыта познаваемой действительности, - даже тогда, когда это особое место можно определить лишь негативно как пустоту, как выпад из этой действительности, и на этом основании становится необходимым допустить причинность сверхъестественную, - религиозное чувство воспринимает живую полноту сверхприродной ценности содержащейся в этих фактах. Интеллект, например, может судить о воскресении Христа, поскольку оно относится к области пространственно-временного опыта и имеет свою внешнюю историю; он может также ясно установить пункт, где прерваны все возможные эмпирические отношения, где зияет пустота, где обнаруживается неслыханное, обнаруживается чудо, он может даже собственными силами установить с очевидным правдоподобием, что теперь и здесь имеет место действие необъяснимое в природной причинности, действие сверхприродной силы. Но он не в силах проникнуть во внутреннее религиозное содержание, в возрождающую силу, в возвышающую полноценность воскресения из

мертвых. Здесь дополнительно выступает религиозное чувство, которое проникает в глубину раскрытого разумом фактического положения вещей. Оно высвобождает его внутреннюю жизнь, теплоту и пыл, и этим осуществляет самую интимную, раскрывающую ядро личности встречу с тем или другим фактом, объединение объекта и субъекта, познаваемого и познающего, и лишь в глубине религиозного чувства - с человеческой точки зрения - совершается решающее внутреннее приятие познанной истины. Предварительно осуществленное интеллектом философское или историческое понимание превращается при воздействии религиозного чувства из вещного безличного знания в личную наполненность. Истина «в себе» становится пережитой истиной, моей, твоей.

Религиозное чувство в процессе религиозного познания имеет, таким образом, свою особую функцию; только она ни в каком случае не ведущая, но завершающая, дополняющая и потому внутренне постоянно зависящая от предшествующих рассудочных суждений. Там, где функция чувства отделяется от рассудочной как, например, при переживаниях искупления в языческих мистериях, она с необходимостью теряет свою укоренность в удостоверенных фактах, свою истинность, надежность и теряет вместе с этим характер настоящего, истинного длительного переживания. Мир христианских переживаний отличается от внехристианских именно тем, что он базируется не на самом себе, а имеет рациональное основание и поэтому способен прочно привязывать к себе души.

3. Синтез.

Тот факт, что в религиозном познании, в отличие от светского, с ведущими рациональными элементами переплетены также элементы и эмоциональные, и что лишь во взаимодействии тех и других, в их соответствии друг другу обеспечивается личная наполненность, пронизанность истиной, - этот факт отнюдь еще не исчерпывает сущности религиозного акта. Собственно говоря, этот факт объясняет лишь одно предварительное чисто человеческое условие настоящего религиозного знания, - устанавливается наличие необходимого орудия, которое только со стороны человека делает возможным возникновение религиозного акта - веры во Христа. Сам религиозный акт не может быть понят с человеческой стороны, но только с божественной. Так как объект религиозного познания - живой Бог, - так как христианская теология своей особой целью имеет свидетельствовать о том вечном троичном движении любви, которое вырывается из таинственных глубин Божественной жизни, и открыто нам Богом в Сыне; так как речь идет, таким образом, об установлении реальности, превышающей границы чисто человеческого опыта и возможной лишь благодаря абсолютной свободе не поддающихся учету божественных воли и любви; то и знание всех этих обстоятельств ни в какой мере не может исходить от человека, но может иметь своим источником только Бога. Коротко говоря, тут возможен только один путь познания: от неба к земле, а не от земли к небу. Так как Бог один только знает о Своем Божестве, о бесконечном богатстве Своей внутренней жизни, о «тайне от века сокрытой» (Рим 6.25), и так как от Него одного, от Его свободной благодати зависит, можем ли мы и насколько можем знать об этом Божественном, - это знание, если оно вообще должно иметь место, возможно только путем благодатного самооткровения со стороны Бога и благодатно данной веры со стороны человека. Бог в этом смысле - вечный Субъект, вечно творчески одаряющий, по благодати Себя открывающий. Нам не подобает никакая другая установка по отношению к Нему, как вера и доверие, когда Его слово доходит до нас. С одной стороны, благодатное Божественное откровение, с другой - наша вера - вот единственные пути, на которых мы можем встретить Христа.

Отсюда ясно, насколько превратна претензия «критического» исследования, одними средствами филологического и исторического метода, т.е. от земли и данного на ней, «окончательно» и решительно раскрыть божественную тайну Христа и Его искупительного дела - или, по крайней мере сделать вид, что оно их раскрыло. Критический бурав переламывается как раз там, где настоящий вопрос только поднимается, - вопрос о сверхприродном бытии и действии Христа. Критический метод, пригодный только для области опыта, всегда и неизменно остается только по сю сторону этой линии. Он как раз не может проникнуть туда, где находится царство сверхприродной действительности Бога и Его Христа, которое, если может быть найдено, то только иным путем. Именно поэтому «критическая теология» была вынуждена своего «Иисуса истории» внутренне отделить от «Христа веры» и даже поставить обоих в непримиримую противоположность друг к другу, и Христа полноты, целостности, стоявшего в сердце молящейся первообщины, принести в жертву мифу. Можно сказать, критическое богословие с необходимостью потерпело крушение потому, что оно к вопросу о Христе принципиально применило метод, которым можно было продвинуться только до порога настоящей тайны.

Его трагическая вина состояла в том, что оно, несмотря на недостаточность своего метода исследования, скудные знания попадавшиеся на его пути безоговорочно выдавало за сумму всех знаний об Иисусе, за исчерпывающее, законченное знание о Нем; оно останавливалось там, где, собственно, было начало, и это начало оно принимало за конец.

Сама особенность предмета приводит к тому, что о Христе и о Его сверхприродной тайне, если она вообще открывается миру, мы можем знать только, поскольку Бог Сам открыл Себя Самого в Своем Слове, следовательно, только на пути откровения и веры. Изначальное исповедание богословия «Credo Deo Deum» стало «Credo Christo Christum» (Верю в Бога через Бога; верю во Христа через Христа). Только верою мы объемлем Христа.

И даже эта вера в тайну Христа, в вечное рождение Сына от Отца, в вочеловечение Божественного Слова, в спасительную смерть Вочеловечившегося не есть во всех отношениях наше собственное свершение. Правда, эта вера с внешней точки зрения принадлежит человеку. Человеческая воля, захваченная величием Бога, дающего откровение, понуждает наш ум сказать твердое «да» тайнам Христа, хотя они и после откровения еще остаются далеко непроницаемыми. Но наш интеллект, который может быть удовлетворен только ясным усмотрением, не поддавался бы такому принудительному воздействию воли, требующей от него превозмочь всю неясность, он не мог бы поэтому сказать твердое «да» откровению Бога, если бы он, благодаря особой сверхприродной одаренности, не был сделан восприимчивым к этому, (ср. S. Thomas, De Verit., qu. 14 ad 4; 2 ad 10).

Богословы поэтому говорят о влитой в нас способности к вере (*habitus fidei infusus*). Наша воля также никогда не могла бы решиться на принятие царства сверхприродной действительности, если бы божественная благодать не приготовила ее внутренне для этого (S. Thomas, Summ. Theol. 2, 2, qu. 6 ad 1). Поскольку *благодать* раскрывает, таким образом, наши природные способности для царства сверхприродной действительности, св.Фома называет ее «главнейшей и действительнейшей причиной» (1.с.), а наше познание по вере называет предвкушением (*praelibatio*) небесного созерцания (Comp. Theol. ad Regin. C ?),

Еще лучистее сияет это благодатное состояние в той вере, которая стала живой, плодотворной, сверхприродной благодаря любви. «Дары Св. Духа», прежде всего дары «разума» и «знания» сообщенные душе вместе с влитой в нее святой любовью, делают наш дух «как бы родственным божественным вещам» и углубляют нашу полную решимости веру до радостного переживания очевидности.

Таково начало каждого настоящего, полного, целостного познания Христа, своего рода его сверхприродное априори: тот основной факт, о котором Сам Иисус засвидетельствовал, когда Петр в первый раз назвал Его Христом: «не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой небесный» (Мф 16.17).

Вера во Христа не есть непосредственно прозреваемый результат трудного исследования, не вывод из какой-либо предпосылки. В отношении к тайне Христа нет никакого в строгом смысле убедительного, доказательного богословия. Вера во Христа в своем возникновении и бытии есть дело Божие, поцелуй его свободно дарящей любви, Его творческое слово к нам. Нет истинной веры в Него как только в Духе Святом. Всякое чисто научное познание с этой точки зрения - только введение, только подготовительная работа. Оно может пристроить только ступени к святилищу или скорее обнаружить их. Оно никогда не может ввести в само святилище. Это может только Отец Небесный и Его Дух Святой.

Отсюда сейчас же возникает вопрос: в таком случае не есть ли вера во Христа нечто совершенно иррациональное, - непонятное мистическое событие, которое Бог непосредственно насаждает во мне, без подкрепления моими человеческими усмотрениями и переживаниями, без углубления с моей стороны в чрезвычайные Божественные удостоверения, в Его знамения и чудеса? Если в своем существе вера во Христа «влита» (*fides infusa*), есть непосредственное собственное дело Бога, то не отпадают ли тем самым все чисто человеческие натуральные исторические удостоверения, все то, что богословы называют «основаниями возможной веры» (*motiva credibilitatis*)?

Некоторые представители «диалектического богословия» считают необходимым сделать эти выводы. Разбирая под конец эту точку зрения, мы одновременно можем в известной мере выяснить отношения рационального и эмоционального элементов веры к ее сверхприродной сущности.

Решительно отклоняя «психологическое» богословие Шлейермахера и его школы, выводящее религию из переживания ценностей, «диалектическое богословие» считает своей задачей во что бы то ни стало сохранить трансцендентность Бога, Его самодовлеющую действительность, независимую от всяких субъективных переживаний. В этом своем стремлении оно несомненно встречается с благороднейшими намерениями католического богословия. Но оно сейчас же опять удаляется от него вследствие особого и своеобразного способа, которым оно описывает и утверждает Божественную трансцендентность. Оно обращается в этом случае к кальвинистическому наследству. Если Лютер и Кальвин старую истину о вседейственности Бога исказили в положение о единодейственности Бога, то диалектические теологи заострили в духе Кальвина это положение в том смысле, что Божественная едино действенность коренится в бесконечном качественном отличии Бога от мира, в таком отличии, которое метафизически делает невозможным какую бы то ни было «воплощенность». Мир и все, что с ним дано, вся этика и культура, вся богословская наука, даже видимая Церковь, даже слово Библии и даже самое человечество Иисуса, поскольку оно есть частичка мира, стоят в скобках с

отрицательным знаком, в полной сомнительности, в пределах линии смерти, так что отсюда, с плана земного бытия, ни в каком смысле нельзя перекинуть мост познания или переживания к потустороннему Богу. Поскольку и Евангелия также находятся в плену пространства и времени, их голому тексту, их буквальному смыслу, а, следовательно, и данному ими образу Христа свойственен признак проблематичности, спорности. С точки зрения мира, нет никаких оснований историческое явление Иисуса, особенно Его знамения и чудеса, понимать иначе, как по аналогии с прочими основателями религий и их чудесами, следовательно, в большинстве случаев, как продукт мифа и благочестивой фантазии. И потому всякая попытка вывести из одного библейского текста, чисто научным человеческим усилием, исторический образ Иисуса и от этой исторической основы продвинуться дальше к вере в Небесного Христа, иными словами, всякая попытка получить из Евангельских повествований основания для веры - с самого начала безнадежна и для веры ошибочна. Она тем более безнадежна и бесплодна, что человек, отягченный первородным грехом, даже и после оправдания и прощения остается по самой своей природе грешником и, как грешник, уже не имеет органа для восприятия святого и божественного. Он и по этой причине не может открывать в Евангелиях следы Божественного, познавать и переживать их. Таким образом, с точки зрения «диалектического богословия» не только таинственный мир христианской веры, содержание откровения, но и самый акт откровения Бога, самый факт, что Он Себя открыл, становятся достоверными для человека не через человеческое познание и переживание, но исключительно через данную Богом благодать. Для чисто человеческого взора, на плоскости евангельской истории лежат только обломки. Ищущий человек подобен потерпевшему кораблекрушение на северном полюсе, который только по колеблющимся обломкам льда, друг с другом сталкивающимся, раскалывающимся, громоздящимся друг на друга и друг от друга отталкивающимся, ищет свой путь с ослепленными светом глазами и с окоченевшими руками. Если же он тем не менее ищет путь и находит, то он обязан этим «тем не менее» только Богу и Его благодати. И потому его вера не содержит ничего человеческого, ничего от познания и ничего от переживания. Это - только дело Бога, Богом произведенное метафизическое событие в душе, без всякой психологической связи или основы.

Здесь не место проверять в подробностях это понятие веры «диалектического богословия». Мы устанавливаем здесь просто и без хитростей, что ни первые христиане, ни Сам Христос никогда и нигде не рекомендовали этот путь, на котором не должно быть ничего кроме одной благодати. Вся проповедь Иисуса, тем более Его чудеса и знамения имеют своим высшим намерением призвать человека к самостоятельному суждению о Его изречениях и притязаниях.

«Исследуйте писания... они свидетельствуют обо Мне» (Ин 5.39) «Если вы не верите Моим словам, то верьте по самим делам» (Ин 14.11). Уже воскресший из мертвых, Он апеллирует не к одной благодати, но к моральной обязанности эммаусских учеников исследовать писания (Лука 24.25).

Сами евангелисты хотели одного - выдвинуть в исторической жизни Христа те признаки, которые ведут мыслящий рассудок к тайне Христа. Они сознательно становились на путь апологии, чтобы, как говорится в прологе Евангелия от Луки (1.4), убедить верующих в «непреложности слов», которым их учат. В этом отношении весьма значителен факт, что апостолы после самоубийства Иуды считали чрезвычайно важным на его место избрать такого ученика, который был свидетелем, своими ушами и глазами, «за все то время, когда Господь Иисус ходил между нами от крещения Иоаннова до того дня, когда Он был взят от нас» (Деян Ап 1.21 и далее).

Очевидно, они не знали никакого другого пути к тайне Христа, как только Его историческую жизнь и деятельность. Следовательно, вера, которую имели в виду Иисус и Его евангелисты, не была лишенной корней. Бесспорно, что содержание Его притязаний, Его божественность и спасение Им мира, в их существе и их сверхприродности должны быть отнесены к сверхисторической сфере, следовательно, к области веры; но столь же бесспорно, что и само притязание, вместе со свидетельствами о Себе, которыми Он его подтверждал, принадлежат к исторической действительности и нуждаются, как и всякое другое историческое явление, в рационально-критическом исследовании и обосновании. Я могу и имею право, как мыслящий и сознательно ответственный человек, сказать «да»

Божественному откровению только тогда, когда исторический факт этого откровения мне достаточно засвидетельствован, когда он представлен вероятным моему сознанию и моей совести. Говоря языком богословов: сверхприродная, Богом данная вера в тайный мир Христа, имеет своей предпосылкой рациональное усмотрение достоверности «исторического» Иисуса и Его свидетельства. Только если мне исторически известно, что однажды был человек, который сознавал себя Сыном Божиим и искупителем человечества, и если далее я исторически убежден в том, что этот человек безусловно заслуживает доверия, я имею право и даже обязанность своим сознанием и совестью доверять также и тому отягченному тайной, простирающейся до глубин триединого Бога, самосвидетельству этого человека, которое я бессилён исторически проконтролировать. Путь к тайне Христа не идет, следовательно, через недоступные контролированию тайны сверхисторического, мимо бездны парадокса и невероятности, но он идет через ярко освещенную ясную равнину исторической жизни Иисуса. Это - путь веры: через Иисуса ко Христу, или говоря еще яснее словами блаженного Августина: «через человечество Христа к Его Божеству».

Но с другой стороны, как бы решительно трезвое раздумье ни противилось всякой преувеличенной мистике веры, оно столь же далеко от искушения доверять исключительно чисто природному углублению в мотивы, оправдывающие веру. Скорее оно придерживается разумной середины, т.е. того, что благодать и сознательное мышление, Бог и человек совместно действуют и здесь. Правда, чисто на себя опирающееся, здоровое человеческое мышление с помощью надежного метода, пробужденное и воспламененное религиозным чувством, может и от себя с уверенностью высказать нечто об Иисусе и Его делах и утверждать достоверность Его личности и Его высказываний о Себе Самом, доходящую до очевидности. Бесспорно, что неиспорченное человеческое сознание на основе этих очевидных усмотрений может быть непосредственно призвано и побуждено к свободному решению обратиться ко Христу и к обусловленному этим полному перевороту и обновлению своего внутреннего человека. Но с другой стороны бесспорно также, что человек, отягченный первородным грехом, человек с дурными наклонностями, обычно не проявит сразу эту геройскую свободу решения, что он скорее и здесь, т.е. на пути к вере, будет нуждаться в спасительной силе благодати, чтобы освободить себя от своих земных пут, из сети опутавших его дух чувственных похотей и представлений и получить ту независимость и свободу мысли, с которыми должно быть совершено дерзание веры. Только то таинственное движение и та таинственная сила Божественной любви, которые наш дух, наш особый способ чувствовать, познавать и желать освобождают от всех эгоистических пут и снабжают более чистым и тонким чутьем к особенностям божественного самооткровения, к действующим в глубине силам истории - только они и дают нам способность воспринять и со всею силою, невинностью и уверенностью до глубины души просвещенного и поэтому решившегося человека признать в ткани природного, исторического, изменившегося

черты сверхприродного, вечного, неизменного. В путанице тысяч тварных, человеческих голосов мы можем под влиянием этой освобождающей благодати с новой неслыханной восприимчивостью к святому и небесному прислушаться к голосу Отца и с несравненной уверенностью исповедовать: аминь, аминь. Он, Он один. Господь и Бог говорил.

Обобщая сказанное, мы получим следующее:

1. К сверхприродной тайне Христа, к исповеданию цельного Христа мы приходим только путем веры, а не знания. Эта вера - дело Божие, сверхприродная как по своему предмету, так и по своему происхождению, «дар Божий» (Ефес 2.8).

2. Эта сверхприродно-рожденная вера в тайну Христа отнюдь не лишена корня. Напротив, она базируется на ясных исторических усмотрениях Иисуса, и Его дела внушают доверие. Через Иисуса ко Христу. Доказывая что Иисус внушает доверие, богословы, если не обеспечивают сверхприродную веру в Него, то имеют возможность ее подготовить.

3. Даже и это установленное на основе историко-рациональных соображений правдоподобие получает для нашего духа, отягченного следствиями первородного греха, свою убедительную и непреодолимую силу только тогда, когда спасительная Божественная благодать освобождает человеческое мышление и волю от их земной связанности.

Итак, в начале и конце нашего пути ко Христу стоит *благодать*. Стоит Отец светов, не человек, не человеческое слово, но Божественная истина и любовь.

Когда-то, в четвертую стражу ночи, ученики плыли через Геннисаретское озеро. Там они увидели Иисуса, идущего по воде. «Все Его видели» (Мк 6.49). Видели Его отчетливо. И тем не менее их охватил страх: не призрак ли это, не привидение ли? «И они закричали». Но Иисус Сам тотчас заговорил с ними: «Ободритесь; это - Я, не бойтесь!» В следующих главах мы будем переправляться через бурное море чисто человеческих, хотя и религиозных знаний. Мы будем видеть Христа, будем Его видеть отчетливо.

Но, может быть иногда страх охватит и нас: не призрак ли это, не привидение ли это только? Где только человеческое, там возможна ошибка. Только когда Сам Иисус заговорит, только когда Его божественное слово и Его благодать коснется нас, только тогда все возможности ошибки и весь страх исчезнут. «Мир вам - это Я! Не бойтесь!».

ГЛАВА III: ИСТОЧНИКИ ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ИИСУСА

Путь к небесному Христу ведет через явление Иисуса в истории. Иисус и Христос неотделимы друг от друга, как уже первые христиане в святом имени Иисуса Христа торжественно исповедовали: Иисус есть Христос.

Эта теснейшая сплетенность Иисуса и Христа со времен Бруно Бауэра не давала умолкнуть голосам, которые считали себя обязанными отрицать целостный образ Христа, земной и небесный. Именно, вследствие невозможности отделить «исторического Христа» от небесного «пневматического Христа», для тех, кто с Христом чудес, с небесным Христом не знал, как поступать, не оставалось другого

выхода, как вычеркнуть целиком весь образ Христа... Критическое «нет» Божественному Христу должно было с этой точки зрения превратиться в критическое «нет» и по отношению к историческому Иисусу. Чтобы выбраться из жуткой дилеммы «Иисус или Христос», тут приходилось рискнуть на вывод: Иисус Евангелия фактически никогда не существовал. Существовали только известные идеи и идеалы, которые своей собственной творческой силой конкретизировались и выразились в образе Христа. Происхождение христианства оказывалось анонимным. Чем больше гегельянская философия начинала влиять на историческое исследование, тем охотнее принималась эта возможность объяснить христианство не из одной творческой личности, а из победного прорыва определенных могучих идей. С точки зрения одних образ бедного распятого Иисуса оказывался продуктом и кумиром пролетарско-мессианского массового движения. Другие сообщали даже о религиозных общинах в передней Азии, которые будто бы в дохристианское время уже чтили культового бога по имени Иисус. Хотя уже доказано точно, что главная основа этого мнения - запись на папирусе - была написана только около трехсотого года по Р.Х. и что настоящий культ Иисуса появился уже только в эпоху распространения христианства, еще делались попытки связать этот анонимный дохристианский культ Иисуса с распространенным будто бы на Востоке мифом об умирающем и воскресающем боге и спасителе, и этим разоблачить Евангельский образ Христа, как простое порождение легенды. Договорились даже до утверждения, что христианская легенда Христа - простое повторение древне-вавилонского сказания о Гильгамеше. Она принадлежит будто бы той группе параллельных эпизодических систем, существование которых в культурной истории человечества в течение тысячелетий будто бы доказано и которые не стоят ни в каком отношении к действительной истории.

При такой постановке вопроса: существовал ли евангельский Христос? - наша задача должна состоять в проверке свидетельств христианской и, если возможно, нехристианской литературы, удостоверяющих историческую действительность Иисуса. Представляют ли собою эти свидетельства исторически серьезные документы об истории самого Иисуса или только документы об истории веры в этого Иисуса?

Говорит в них живая история или только живая вера культовой общины? Внехристианские свидетельства уже сами по себе свободны от подозрения будто они представляют собою продукты творения христианской веры, и поэтому они особенно доказательны против эксцессов мифологической школы. Имеются ли такие внехристианские, языческие или иудейские свидетельства об Иисусе?

1. Нехристианские источники

Если мы, с одной стороны, примем во внимание, что все литературные источники времен римских императоров до Тацита и Светония потеряны, и что, с другой стороны, мессианское движение казненного плотника из Назарета, как казалось с самого начала рухнувшее, было слишком жалко и ничтожно в шуме тогдашних сменявшихся событий, чтобы привлечь внимание тогдашних историков, таких как Юст из Тиверии, написавший теперь тоже затерянную хронику иудейских царей от Моисея до Агриппы II, то нам придется скорее признать изумительной и счастливой случайностью, что, как у Тацита, так и у Светония, остались сведения о Христе и первоначальном христианстве. Тацит в своих *Анналах* (летопись около 116 г. после Р.Х.) рассказывает, что Нерон, чтобы рассеять слухи о том, что он сам поджег Рим, свалил вину на неких людей, ненавидимых за их преступления и называемых в народе христианами, и подверг их утонченнейшим наказаниям. Он продолжает дословно: «положивший начало этому имени «Christos» в правление Тиверия был казнен

прокуратором Понтием Пилатом. Но это гибельное, на мгновение подавленное суеверие снова прорвалось наружу, но не в области Иудеи, где возникло это нечестие, а в городе Риме, куда, как известно, стекаются со всего мира все грубые и постыдные вещи и где они находят успех». Это место - типично Тацитовское по сжатости и краткости. Обозначение христианства как «гибельное суеверие», как «нечто грубое и постыдное» возможно только в устах нехристианина. О христианской вставке поэтому не может быть речи. Точное указание места и времени, в особенности уточнение о прокураторе Понтии Пилате и об императоре Тиверии, не могло быть почерпнуто из народных верований. Тацит или заимствовал это сообщение непосредственно из сенатских протоколов, или получил свои сведения, как многие думают, у консула Клувия, служившего при Калигуле. Возможно также, что он почерпнул свое знание у наместника Плиния, с которым был в дружественных отношениях и который в одном из своих писем императору Траяну писал о распространении культа христиан. Во всяком случае Тацит еще ничего не знал об анонимном христианском движении и о культовом боге Иисусе. Такой культовый бог и не мог бы показаться чем-то особенным его языческому мышлению. Что он узнал и записал, было только это: христианское движение ведет свое начало от некоего Христа. И это должно быть постыдное движение так как его основоположник был казнен римскими властями. После Тацита Светоний, около 120 года, упоминает о Христе; правда, в отличие от Тацита и в соответствии со своей обычной неосновательностью, в довольно расплывчатой форме, которая сама по себе выдает весьма недостаточное знание о положении вещей. По его словам, во времена императора Клавдия по поводу некоего Хреста (*impulsore Chresto*), между проживающими в Риме иудеями возникли волнения. Это - те самые волнения, о которых сообщается в Деяниях Апостолов (18.2). И по другим источникам, имя христиане вместо христиане установлено документально.

Поэтому не удивительно, если Светоний говорит о Хресте. Этого Хреста он считает иудеем и думает, что он действовал в Риме. Как ни ошибочно это предположение, все же оно доказывает, что тогда, по крайней мере в общих чертах, должно было быть известно о Христе, как основателе иудейской секты. Поблекшие исторические воспоминания лежат в основе и здесь. И показательно, что они относятся не к культовому богу Иисусу, но к конкретному иудею по имени «Хрестос». Об этом Хресте идет речь и в только что упомянутом письме императору Траяну Плиния Младшего в 112 или 113 году. Плиний описывает здесь быстрое распространение христианства и его культа в Малой Азии. Этот культ, по его словам, состоит в том, что христиане воспевают свои песни некоему Христу, как бы Богу (*quasi Deo*). Таким образом, Плиний молчит о культовом «Боге» Иисусе, он знает только о Христе, которого верующие почитают как Бога.

Если мы обратимся теперь от языческих к иудейским источникам, то прежде всего можно было бы указать на данные Талмуда о Христе и о христианстве, которые в частности подобраны Стракком. Но так как эти предания, хотя во многих случаях восходящие в основе ко временам Христа, тоже перерабатывались литературно уже только в более позднее время христианской эры и поэтому не могут быть точно датированы, их невозможно привлечь, как исторические источники в строгом смысле слова. Во всяком случае они свидетельствуют, по меньшей мере, о том, что в иудейском представлении Христос и христианство тесно связывались между собой, а об анонимном культе Иисуса ничего не было известно. «В судный день перед праздником Пасхи», - отмечает вавилонский Талмуд, «был повешен Иисус из Назарета, так как он колдовал, прельщал и совращал израильтян». Подобное же иудейское суждение передал потомству и философ Иустин, который, как уроженец

Палестины, был хорошо знаком с иудейством начала II века. В своем диалоге с иудеем Трифоном он так передает суждение иудеев об Иисусе: «Галилеянин - основоположник безбожной и незаконной секты. Мы его распяли. Его ученики ночью украли тело из гроба и соблазняют людей, говоря, будто Он воскрес из мертвых и вознесся на небо». Уже около первой половины второго столетия раввины обычно хулили Евангелие называя его «нечестивая книга» (Avengillayon) или «греховная книга» (Avongillayon). Они должны были, следовательно, очень рано близко познакомиться с христианством и его Евангелием. Для установления историчности Иисуса и Его посланничества неизмеримо важнее, чем оценки этих талмудических текстов, вопрос о подлинности того свидетельства, которое дает о Христе иудейский историк Иосиф Флавий. В своей книге «Иудейских древностей», которую Иосиф Флавий обнаружил на греческом языке около 93 или 94 года, он называет Иакова младшего «братом Иисуса, называемого Христом». Это место ввиду его сухой объективности не вызывает подозрения в христианской интерполяции. Однако, оно предполагает, что читателю уже раньше было сообщено об этом Христе. Действительно, уже в 18 книге дается подробная заметка: «к этому времени выступил Иисус, мудрый человек, если его должно вообще назвать человеком, ибо он был совершителем выдающихся дел, учителем людей, с радостью принимающих истину. Он привлек к себе многих иудеев, но также и многих язычников. Он был Мессия».

Подлинно ли это место? Перед нами здесь, в отличие от сухо изложенного места об Иакове, ясное исповедание Христа, которое кажется странным в устах иудея, тем более, что во всех своих письменных работах он тщательно избегал каким-нибудь одобрением иудейско-мессианских надежд возбудить неудовольствие своих языческих покровителей, как Веспасиана и Тита. Против подлинности этого места были выдвинуты соображения литературно-критического порядка, а именно, источник, которым Иосиф пользовался для своих «Древностей», освещает время правления Пилата с точки зрения непрерывных политических волнений (δόρυφοι). В этой композиционной схеме совершенно непонятным было бы такое чисто догматическое заявление о Христе, не находящееся уже ни в какой связи с историей волнений. На этом основании этот текст «Древностей» следует приписать более поздней христианской руке. Остается только вопрос, имеем ли мы здесь только христианскую переработку или же все это место есть христианская вставка? Принимая во внимание, что Иосиф Флавий прямо говорит о казни Иакова, брата Иисуса, и что он так же упоминает и другие важные факты иудейской истории, как например, выступление Иоанна Крестителя, полное молчание с его стороны о христианском движении было бы странным.

На этом основании мы не можем согласиться с резким суждением, что все свидетельство Иосифа о Христе - только более поздняя христианская вставка. Вероятно, речь может быть только о христианской переработке, относящейся лишь к догматической оценке: «он был Мессия», и также в другой фразе: «он был учителем людей с радостью принимающих истину». Все остальное сообщение вполне возможно в устах иудея, который тщательно остерегается стать на сторону своих соотечественников. Таким образом, остается вполне вероятным, что Иосифу Флавию мы обязаны древнейшим историческим сообщением о Христе с нехристианской стороны.

2. Христианские источники

От вне-христианских источников жизнеописания Иисуса обратимся теперь к христианским. С самого начала по здравому смыслу ясно: наиболее обстоятельные и

заслуживающие доверия сообщения об Иисусе нужно искать там, где Иисус влиял на свое окружение, т.е. в кругу Его приверженцев и учеников. Правда, этот круг должен быть тщательно изучен с той точки зрения, заслуживает ли он доверия, состоит ли он из духовно уравновешенных, морально безупречных, порядочных, правдивых свидетелей? Самые древние воспоминания об Иисусе записаны в четырех Евангелиях. Они дышат на больших протяжениях свежим духом лично пережитого и в целом являются непосредственным отголоском апостольской изначальной проповеди. Все же литературное фиксирование этих рассказов об Иисусе состоялось позже записи посланий Ап.Павла. С чисто литературной точки зрения не Евангелия, а послания Ап.Павла, особенно к Римлянам и Галатам, а также два послания к Коринфянам, являются древнейшими свидетельствами из христианских уст.

Что узнаем мы от Павла об историчности Иисуса? Ставя так вопрос, мы в самом же начале новозаветного учения наталкиваемся на ту характерную двойственность знания о Христе, о которой мы уже принципиально распространились выше. Павел не имел никакого исторического интереса к Иисусу в современно-научном смысле, т.е. его внутренняя заинтересованность направлена не на тщательное собирание известий об Иисусе, не на полноту описания Его общественной деятельности, даже не на восстановление Его исторически точного образа. «Если мы знали Христа по плоти (т.е. в его чисто человеческом виде), то теперь уже не знаем Его так» (II Кор 5.16). Перед его верующей, молитвенно настроенной душой стоит не *Ἰησοῦς κατὰ σάρκα* (Иисус по плоти), т.е. не Иисус в Своем земном человеческом образе, но *Χριστός κ. πνεύμα* (по духу), т.е. *божественный* Христос, Христос веры. Но именно потому, что этот Христос веры в то же самое время есть в его глазах Человек Иисус, Которого он до сих пор преследовал в лице Его последователей и, следовательно, тайна Христа для Павла завершается тем, что Он, как Божий «собственный Сын» (Рим 8.3; 8.32); Гал 4.4) «в образе раба», в человеческом образе явился на земле (Фил 2.7), потому, что вследствие этого его представление о Христе равномерно охватывает Его Божественную и человеческую природу, - поэтому его догматический интерес, интерес его веры относится не только к Божеству, но также к человечеству Иисуса, притом именно к Его человечеству в конкретном историческом образе, к тому Человеку Иисусу, Который как потомок Авраама (Гал 3.16) из племен Давидова (Рим 1.3) родился от женщины и был под иудейским законом (Гал 4.4). Здесь, в этом догматическом интересе к «Человеку Христу Иисусу» (I Тим 2.5) лежит главное побуждение к историческим высказываниям апостола об Иисусе. Образ Христа у ап.Павла состоит не из эллинской спекуляции без плоти и красок и не из иудейско-апокалиптических мечтаний. Наоборот, это - образ Христа из плоти и крови. Павлу мы обязаны обстоятельнейшим и вернейшим описанием воскресения Христа (I Кор 15.3 и след.). Точность и тщательность, с которыми он перечисляет явления Иисуса, показывают его заботу об исторической достоверности. В том же месте он категорически подчеркивает, что эти свои сведения он получил из предания (I Кор 15.3). Насколько он озабочен правильностью и исторической наглядностью своего учения об этом, свидетельствует его замечание в послании к Галатам (3.1), что он как бы «написал перед их глазами» распятого Христа.

Павел-же точно рассказывает нам среди прочего о последней тайной вечери, о предании Господа, об Его аресте в ту темную ночь (I Кор 11.23). Постоянно возвращается он к страждущему Христу, чьи раны он носит на своем теле (Гал 6.17). С точностью цитирует он отдельные изречения Господа (I Кор 7.10; Рим 14.14), как передает в своей редакции и известие о тайной вечере (I Кор 11.23 и д.). Он напоминает рассеянные в разных местах изречения Иисуса, от которых у евангелистов сохранился только общий смысл, как например, о том, что проповедники Евангелия от

Евангелия должны и жить, отдельные изречения Господа, о которых молчат (I Кор 9.14; ср. I Тим 5.18). Он сообщает даже другие источники (сравн. I Фес 4.15). Подчеркнуто напоминает он своим общинам слова Господа (I Тим 6.3; Деян Ап. 20.35), «закон Христа» (Гал 6.2; I Тим 5.18). И подчеркнуто отличает он свои слова и советы от слова Господня (I Кор 7.12). Несравненно чаще, чем у кого-либо другого из апостолов, повторяются у него основные слова евангельской проповеди, - о Царстве Божиим и Отце небесном. И его песня песней о любви (I Кор 13.1 и д.) не только напоминает нам возвышенные мысли Иисуса, но и с волнующей силой живописует перед нашей душой светлый образ Самого Господа. Таким образом вся его проповедь о Христе ориентирована на строго исторических контурах Личности и учения Иисуса. Откуда черпал Павел эти знания об Иисусе? Известно, что он не был действительным учеником Иисуса в первоначальном смысле слова, и поэтому не мог сослаться на свидетельства своих глаз и ушей. Однако, замечание апостола во втором послании Кор (5.16), что он знал Иисуса «по плоти», позволяет думать, что он по крайней мере издали видал Иисуса и слышал Его. Более точные сведения получил он впоследствии из уст тех первых христиан, которых он преследовал «до смерти» (Деян 22.4). Эти сведения он еще углубил через три года в устных беседах с первоапостолами, прежде всего с Петром (Гал 1.15 и д.). Таким образом, ап.Павел имел возможность пролить на образ Господа немало света, полного и яркого, так, что мы уже благодаря ему одному можем проникнуть в сущность проповеди Иисуса.

Но *достоверно* ли это свидетельство св.ап.Павла? Мы можем спокойно ответить, что ему присуща высшая степень человеческой достоверности и что едва ли есть другое историческое свидетельство, которое было так засвидетельствовано кровью сердца, как его. Первоначально он, ведь, был в высшей степени возмущен свидетельством такого же рода. Он «преследовал и связывал» всех, кто держался его (Деян 22.4). Преследовал их «до смерти». Христос, Которого они любили, был ему чужд, вызывал у него даже досаду и ненависть. Правда, в апокалиптических ожиданиях его народа Мессия выступал перед ним как «небесный человек» (ср. Кор 15.48 и д.). И он знал, что в иудейских книгах Премудрости Мессия описан как «Премудрость Божия» (I Кор 1.30; 2.7). Его образ Мессии с самого начала носил поэтому, в отличие от идеала фарисеев, черты духовности и небесности. Тем не менее Мессия постоянно оставался для него окруженным небесной славой и блеском, и не был Мессией распинаемым и умирающим. Он воспринял христианскую проповедь о распятом Христе, как хулу и опорочивание. И вот этот распятый Христос, вопреки его самым затаенным желанием и всем его самым святым надеждам и ожиданиям, пришел к нему извне, одолел его и покорил тогда, когда на пути в Дамаск «озарил его сердце, дабы просветить познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (ср. 2 Кор 4.6). Ни один другой апостол не восставал с такой дикостью и необузданностью против этого свидетельства. И ни один, ни Петр, ни Иоанн, не был в дальнейшем так переполнен и пронизан этим свидетельством. Павел после обращения ни о чем не говорит с такой гордостью и с таким счастьем, как о том, что он -«апостол Иисуса Христа», Его «раб», Его «слуга». Что прежде было его ненавистью, стало теперь его новой великой любовью. Ненависть зряча, но еще более зряча любовь.

Так именно Павел в своей ненависти и в своей любви сделался верным свидетелем Христа.

От Павла обратимся к Евангелистам, и прежде всего к трем синоптикам Матфею, Марку и Луке. Прежде всего все сводится к тому, чтобы нам в основном уяснить возникновение синопсиса и его литературный стиль, потому что только тогда мы можем решительно высказаться об их ценности, как исторических источников.

Вполне правильно утверждение, что толкование синоптиков начинается с сознания, что они содержат некое *общее достояние*. Матфей, Марк и Лука не собирались писать оригинальные произведения, в которых они, на основе и в меру исследования своих источников, изложили бы свое личное представление о Христе. Напротив, их цель была просто и объективно собрать и систематизировать все передававшееся о Христе, что было уже известно общинам из рассказов Петра и других апостолов, или из сообщений Матери Иисуса.

Эти рассказы, до их записи, существовали без определенного литературного стиля.

Но так как каждый апостол имел обыкновение передавать их в лично свойственном ему стиле, они уже застыли в характерные формы и своеобразную последовательность и в этих формах и типах передавались из уст в уста. Дело было не так, что евангелисты исчерпывали только содержание имевшихся рассказов, отливая форму и выражения во вполне самостоятельной литературной работе. Напротив, и содержание, и форму они широко переняли от уже имевшегося устного предания, так что из синоптических Евангелий мы узнаем не только, *что* проповедовали ученики об Иисусе, но и *как* они проповедовали, каким образом они обыкновенно делали наглядными для верующих дела Иисуса и отдельные части Его учения. При всей согласованности в существенном, Матфей проповедовал все же иначе, чем Петр, Петр иначе, чем Павел и Иоанн. Ученики переняли у своих учителей этот особый способ их проповеди. Так образовались особые типы, традиции, точь в точь так, как в выработке раввинистического предания, где «старые Галакот» (т.е. нормированные религиозные положения) учились в школах не в определенной словесной формулировке и не в зафиксированной последовательности, но где одно и то же содержание каждым «танаитом» (учителем закона) преподносилось слушателям на своем языке и в им излюбленной связи. Евангелисты стояли перед этим единством и разнообразием типов традиции, когда они начинали свою собирающую и упорядочивающую деятельность. Под давлением принятого иудейско-раввинистического способа обучения и под влиянием несравненно более высокого благоговения перед полученными через предание словами Учителя, они не могли поступить иначе, как в соответствии с местными и временными обстоятельствами и согласно своим особым интересам выбрать отдельные части из передаваемого учения и связать их в целостное Евангелие об Иисусе, руководствуясь некоторыми более или менее внешними точками зрения. Нет ничего более безличного, более простого и объективного, как этот способ евангельского композиционного искусства. Авторская личность евангелистов - ничто; материал, переданный преданием, - все. Даже там, где на высших точках рассказа, в истории Страстей, евангелист, казалось бы, побуждается высказаться и занять определенную точку зрения, он тем не менее остается лично совершенно в тени. В свете такого способа передачи учения так называемая синоптическая проблема теряет свое значение для вопроса о достоверности Евангелий. Она по существу представляет только литературно-исторический интерес. Так как, если даже, например, основу теперешних, канонических Евангелий составляют написанный по-арамейски «Источник речей» и Марково Евангелие Петра, если, следовательно, наш канонический по-гречески написанный Матфей, так же как Лука, являются независимыми друг от друга переработками и развитиями этой предполагаемой «основы», т.е. этих двух первоисточников, то эти Евангелия ни в коей мере не теряют вследствие этого силу исторического доказательства, раз содержащиеся в них предания, как и «Источник речей», так и предание Марка, уже до их евангельской переработки были в ходу в христианских общинах и выражали их древнейшие воспоминания. С этой точки зрения все четыре источника: «Источник речей» Матфея, Марк, по-гречески

написанный Матфей и Лука, по своей ценности, как источники, лежат на одном и том же уровне; так же, как нельзя доказать наличия в них какого бы то ни было поступательного движения, каких бы то ни было следов развития. Только письменное изложение отдельных преданий в евангелиях появлялось одно раньше, другое позже; сами же предания одной и той же древности, одинаково ценны как по содержанию, так и по их словесной оболочке. Ибо все они содержат воспоминания о Христе первого поколения христианства. На основе тщательного историко-филологического анализа выдающийся американский ученый Ч. Торрей считает возможным доказать, что все четыре Евангелия возникли до 60-го года и что Матфей, Марк и Иоанн первоначально были написаны по-арамейски. Некоторые исследователи идут еще дальше и полагают, что «Источник речей» т.е. по-арамейски написанный основной текст Матфея, был составлен еще при жизни Иисуса, так как в нем, по-видимому, еще не упоминалась история страданий Господа, и так как все говорит за то, что уже Павел знал и использовал этот источник. С того времени, как Е. Литтман установил, что арамейский первоначальный текст молитвы «Отче наш» построен четырехстопными стихами с рифмами на конце, представляется весьма вероятным, что эта ритмическая форма была выработана самим Иисусом и что в арамейском тексте молитвы мы имеем «собственные слова Господа в их первоначальном звучании». Точка зрения отдельных исследователей, что вследствие разнообразия преданий до нас не дошло ни одного изречения Господа в первоначальной форме, уже не выдерживает критики в настоящее время. Е. Сивере считает возможным с помощью анализа звуков доказать, что особенно апостолы Иоанн и Петр «приняли близкое участие в тексте евангелия», так что содержание евангелий и их литературная форма восходят главным образом к этим двум ученикам.

Как бы то ни было, неопровержимым остается тот факт, что именно то, что при сравнении отдельных евангелий может вводить в соблазн неискушенного читателя, - их многочисленные совпадающие места, параллели и зависимости друг от друга, с другой стороны их явные разногласия в известных подробностях, их дублирование, чисто внешний характер их построения, схематичность их способа изложения - именно все это и дает нам безусловное ручательство что перед нами первоапостольское, первохристианское предание. В этом своеобразном способе передачи сказывается не неумелость писателя. Напротив, в этом, как нигде больше, прямо и явственно проявляется в трогательной наглядности верность преданию, простирающаяся до буквальной точности даже в мелочах. В этом проявляется тщательное старание евангелистов передать распространенное в общинах предание, поскольку оно содержало апостольские воспоминания, со всеми привходящими обстоятельствами, не заботясь о шероховатостях, противоречиях и повторениях, которые могли в нем встречаться. Они хотели быть только верными свидетелями предания. Так добросовестно и с полным сознанием ответственности относились они к верности преданию, что, например. Лука, грек, там, где он, как в рассказе о детстве Иисуса, привлекает иудейско-христианские пояснительные источники, не решается передавать содержание этих источников чистым греческим языком. Наоборот, он переводит буквально имевшиеся в его распоряжении арамейские источники, так что его евангелие «во многих частях по словообразованию и построению предложений носит строго палестинский характер». Тут проявляется то удивительное обстоятельство, что именно Лука, хотя он и грек, сохранил первоначальный текст семитских источников в большей чистоте и верности, чем те евангелисты, которые, как Матфей и Иоанн, при более совершенном владении палестинским наречием, могли позволить себе более свободную передачу.

То, что Павел строго внушал своему ученику Тимофею: «храни добрый залог Духом Святым, живущим в нас» (II Тим 1.14) - это глубокое благоговение перед тем, что принято от Христа, эта чистая и сильная воля к простой, свободной от личных интересов «передаче» и только к ней, - можно сказать, что это и есть то, что воодушевляло евангелистов и тем самым уже в чисто природном порядке превращало их в достоверных свидетелей первохристианской проповеди.

Этой сознательно ответственной верности преданию, а не каким-либо литературным и художественным намерениям нужно приписать то, что синоптические Евангелия точно отразили не только внешние рамки истории Иисуса, политические, хозяйственные, общественные и социальные отношения в иудействе, вплоть до пошрины и поденной платы рабочим, хотя эти внешние рамки уже через немного лет навсегда были разбиты разрушением Иерусалима, но также и душу тогдашнего иудейства, его религиозные и политические идеалы, его священный и повседневный язык, притом передали все это с такой точностью, какой уже невозможно было достичь немного десятилетий спустя, когда эта душа умерла с рассеянием иудеев по всему миру. Показательно, что Евангелия без стеснения употребляют понятия и выражения, которые были ходкими во времена Иисуса, как «сын человеческий», «сын Давидов», «царство небесное», хотя ко времени евангельской записи эти выражения уже выходили из употребления в апостольских общинах, а под конец были совершенно забыты. И с другой стороны характерно, что излюбленные представления и важнейшие выражения начавшейся после Иисуса апостольской проповеди, как слово о Святом Духе и Его благодатных действиях, о церкви святых, об искуплении драгоценной кровью Христа, очень мало или вовсе не применялись евангелистами. Стоит только подумать, как легко такие едва заметные анахронизмы могли бы проникнуть в евангельские записи, - так легко, что это не вызвало бы никакого удивления, раз евангелисты, записывая жизнь Иисуса, исходили из верований и переживаний апостольских общин, а не времен самого Иисуса, - чтобы отдать себе отчет в исключительной и в своем роде единственной чистоте исторического стиля Евангелий. Конечно, объяснение такой исторической точности лежит ни в чем другом, как во внутренней связанности евангелистов с Иисусом и с Его словом, в их верности Иисусу, благодаря которой они трепетно заботились о том, чтобы ничего не прибавлять к передававшимся словам Господа и ничего не пропустить в них. Их литературная верность была верой в Иисуса, примененной на деле.

До сих пор мы говорили о синоптиках. Но и Евангелие от Иоанна есть бесценный, необходимый источник жизнеописания Иисуса. Правда, его литературный стиль совершенно иной, как и его учительная цель направлена не на то, чтобы подобно синоптикам от человечества Иисуса восходить к Божеству, но чтобы светом Его Божества ярче осветить Его человеческую жизнь. Оно содержит поэтому не только общедоступное, но оно опирается на личную увлеченность, на страстное стремление показать славу Единородного, полную благодати и истины, уже в Его земной жизни и деятельности. Отсюда подробные речи Иисуса, отражающие Его живое сознание Богосыновства. Отсюда описание Его чудес как просвечивание Божественности, и отсюда преображающий свет и величественный блеск, в которых евангелист видит всю деятельность Иисуса и Его страдания до победного «совершилось» (Ин 19.30). Здесь не место подробно распространяться об особенностях Евангелия Иоанна. Мы хотим только вкратце осветить ценность его свидетельства, достоверность его предания.

С тех пор, как Г. Мюллер к своему «немалому удивлению» должен был признать, что законы ритмической речи господствуют в Евангелии от Иоанна, так же как и у пророков, в Нагорной проповеди и в Коране, и с тех пор как С.Ф. Бюрней подобно своему предшественнику А. Шлаттеру в систематически проведенном анализе иоанновского языка и стиля доказал, что здесь мы имеем работу думающего по-арамейски и пишущего по-гречески автора, исчезло основание утверждать, что это Евангелие не имеет ничего общего с апостолом Иоанном и возникло на почве эллинистически-переднеазиатского синкретизма. Вообще было бы ошибочно смотреть на Палестину - не только на Галилею, главные города которой лежали всего в нескольких часах пути от эллинистических областей, но и на Иерусалим, - как на своего рода арамейский языковой остров; ее правильнее рассматривать как двуязычную страну, где большинство жителей одинаково хорошо понимали народный греческий язык, как и один из многих арамейских диалектов. Когда Христос разговаривал с ханаанской женщиной (Мф 12.20 и др.) или с прозелитами из язычников (Ин 12.20) в Иерусалиме, то очень вероятно, если не достоверно, что Он говорил с ними не на арамейском, а на греческом языке. Но в Палестину вместе с греческим языком необходимо должны были проникнуть и греческий способ мышления и греческие представления, которые становились не на много менее родными, чем арамейские. Тщательное сравнение синоптических писаний и иоанновского ведет к заключению, что автор Иоанновского Евангелия не только знал три синоптических, но и преследовал определенное намерение дополнить их, а местами и слегка исправить, там, где грозили ошибки в понимании. Без Иоанна мы ничего не знали бы о прежних отношениях отдельных учеников Иисуса с Иоанном Крестителем, о неоднократных путешествиях Иисуса в Иерусалим, о точном дне Его распятия. Мы не имели бы важных указаний о таинственной, внутренней жизни Иисуса, о светлой ясности, с которой он открывал свое предсуществование и свое сознание Богосыновства. То, что в рассказах синоптиков еще оставалось отчасти недостаточно связанным, божественное и человеческое в бытии и сознании Иисуса, только у Иоанна получает полное жизни единство и последнюю психологическую истинность, так что мы можем сказать: без Иоанна синоптический образ Иисуса остался бы незавершенным как раз в психологическом отношении. Только его Евангелие дарит нам образ живого Христа в Его целостной внутренней жизни. Таким образом, оно стоит не во внешней только, но и в необходимой объективной связи с прочими Евангелиями и не может быть от них отделено. Его автором должен был быть человек, которому не просто были известны распространенные в общине рассказы об Иисусе, но который именно сверх того с необыкновенной нежностью и любовью прислушался к внутренней жизни Учителя и настолько сжился с Ним, что его собственный язык невольно отождествлялся с языком Учителя. В синоптиках сохранились только немногие разрозненные отрывки этого нежного, полного *теплого чувства* и вместе с тем сдержанного и обдуманного языка Иисуса (ср. Мф 11.25 и далее-Лук 10.21.22). Если мы хотим знать, как Иисус говорил - не как народный проповедник, обращаясь к крестьянам, виноделам и рыбакам на озере, но как друг среди друзей, как жених среди участников брачного торжества, и как Он говорил, обращаясь к интеллигентным людям своего времени, необходимо обратиться к Евангелию от Иоанна.

Кто этот Иоанн, этот по-арамейски думающий и по-гречески пишущий ученик, этот человек с неслыханной уверенностью в себе уже в позднее время решающийся писать четвертое Евангелие, хотя уже многие годы были распространены три первые, человек, который мог иметь смелость в этом четвертом Евангелии совершенно отрешиться от традиционных приемов синоптических Евангелий и дать совершенно новый смелый набросок образа Христа, - человек, который, как бы легким движением

руки, привычные евангельские эпизоды ставит в совершенно новую связь, присоединяет новые объяснительные данные, знает нечто совершенно интимное, личное о Христе и который все это говорит с такою задушевностью, нежностью и любовью, что даже теперь звучание этой души все еще трогает читателя, - кто он, этот автор четвертого Евангелия?

Сам евангелист постоянно подчеркивает, что он хочет дать только им самим пережитое (1.14; 19.35), и подчеркивает это почти теми же словами, какими автор первого послания Иоанна выдвигает свое самосвидетельство (I посл. Ин 1.1-3). В многочисленных указаниях он выдает свое тождество с любимым учеником и круг его собственных учеников подтверждает это свидетельство: «мы знаем, что его свидетельство истинно» (21.24). Вместе с самим Евангелием, христианское предание также указывает на Иоанна, -ученика, которого «любил» Иисус.

Особенно важно свидетельство Иринея, так как Ириней был учеником Поликарпа, который в конце первого столетия был уже в пожилом возрасте и потому причислялся к свидетелям первого поколения.

Совершенно независимо от Иринея, во втором столетии епископ Феофил антиохийский, далее так *называемый «мураторский фрагмент»* - *древнейший перечень новозаветных писаний* - и Климент Александрийский также называют автором четвертого Евангелия св.Иоанна. Свидетельство Климента заслуживает тем большего внимания, что у него была особенная чуткость к стилистическим своеобразиям четвертого Евангелия. Против этого свидетельства предания не может быть выдвинуто никакого решительного возражения. Предположение, что Иоанн еще задолго до конца первого столетия был убит, не выдержало критики при свете исторических свидетельств. Еще во время апостольского собора 49-50 г. Павел упоминает о нем как об одном из «столпов первой иерусалимской общины» (Гал. 2.9). По древнейшему преданию Иоанн провел последние годы своей жизни в Ефесе. Если даже евангелист не соприкасался уже в двуязычной Галилее с эллинизмом, то самый факт, удостоверенный преданием, что он свои позднейшие зрелые годы жил и действовал именно в Ефесе, где скрещивались восточное и западное мышление, мог бы объяснить эллинистический характер восприятия и описания Иисуса Иоанном. Таким образом, мы должны сказать: за последним Евангелием Иисуса стоит ни кто иной, как личность и дух Его любимого ученика. Возможно, что только кружок учеников Иоанна издал Евангелие, как целое, присоединив некоторые дополнения. Указание на это можно видеть в последней 21 главе. Но его существенное содержание и его характерная форма несомненно идут от Иоанна.

Мы имеем, следовательно, если не считать особо вышеупомянутого «Источника речей», четыре источника жизнеописания Иисуса, притом такие источники, в которых вода чиста и свежа. Поскольку эти источники содержат общее достояние, они тем самым обеспечивают непосредственность и неподдельность своих показаний. Между ними и Иисусом нет никакого третьего фактора, - ни литературы, ни литературного искусства. Мы имеем здесь голое, неприкрашенное апостольское свидетельство. И хотя четвертое Евангелие представляет собою плод личного исповедничества, поскольку оно своим существенным содержанием восходит к самому Иоанну, оно - также дает сведения из первоисточника, сообщения непосредственного свидетеля.

3. Достоверность источников

Утверждая подлинность и первоначальность этих источников, мы непосредственно подходим к первым ученикам. Мы как бы присутствуем при их свидетельствовании и слышим их говорящими. Можем ли и должны ли мы им верить? Наш вопрос касается уже не чисто исторической, а психологически-этической области. Это - собственно вопрос о доверии; мы ставим его не столько евангельскому тексту.

не столько евангелистам, сколько всем их поручителям, тем, кто за ними стоит, всем первоученикам. Но и эти первоученики интересуют нас не как отдельные индивидуумы, не как одиноко-стоящие, чисто случайно выступающие свидетели. Они с самого начала предъявляют свое свидетельство, как ученики Иисуса, как члены одной общины верующих как, части целого.

Углубляясь в прошлое истории христианства, никогда и нигде мы не встречаем апостола или евангелиста проповедующего и действующего в одиночку, изолированно от апостольской общины. Это - характерная черта евангельской литературы с самого начала и это существенно отличает ее от мирской: общинный дух, общность свидетелей, связанность всех отдельных «я» и «ты» в одно живое общее «мы». Это - проповедь тысяч, имеющих одно сердце и одну душу.

Итак, в Евангелиях мы слышим не только евангелистов и не только первоучеников. Здесь бьет пульс всей первохристианской Церкви. Мы имеем в них церковное свидетельство, исповедание веры одной единственной культовой общины, собравшейся около Воскресшего.

И как раз эта общинность, это единство первейшего исповедания веры во Христа дает им высшую степень надежности. Понятно, мы поступили бы несправедливо, даже непорядочно, если бы встречали каждого отдельного первохристианского верующего с предвзятым недоверием и считали бы его без дальнейшего рассмотрения обманщиком или полу идиотом в виду веры в чудеса. В свете древнейших христианских документов, прежде всего апостольских посланий, захватывающе выступает, напротив, с какою неслыханной серьезностью первые христиане ставили вопросы о смысле своего существования и своих задач, и при каких тягчайших обстоятельствах они рисковали ради этих задач своей жизнью. Сознательный обман, сознательную неправду невозможно приписать этому кругу. Но поскольку дело касается отдельных лиц, взятых самих по себе, было бы еще возможно допустить самообман по крайней мере в том смысле, что данный человек стал жертвою идеалов, мечтаний и представлений, которые возникают из неисследованных глубин собственного духа или из экзальтации чужого духа и не имеют разумного обоснования и контроля. История дохристианского и христианского гностицизма доказывает, что одиночное, изолированное религиозное мышление всегда сопряжено с опасностью заблудиться и потеряться в диких спекуляциях и мечтаниях.

В противоположность этому, христианская проповедь с самого начала была делом сплоченной общины, и именно такой общины, которая в трезвом сознании особо тщательно и даже больше всего заботилась о вернейшем охранении апостольского предания; и эта община еще до пастырских посланий, во всяком случае еще до Ап. Павла, формулировала сущность, зерно апостольских преданий в ясных положениях, в своего рода крещальном символе веры, и самым решительным образом реагировала против всякого уклонения от утвержденных преданием «путей во Христе» (ср. 1 Кор 4.17), от «здорового учения» (1 Тим 6.3). В значительной степени из этой воли общины быть верными апостольскому учению родилось и благоговение

перед епископским саном, который в силу рукоположения был одарен особыми дарами «благодати истинности» («charisma veritatis»), чтобы непогрешимо передавать дальше норму церковной веры, - «правило истины». Поскольку мы можем исторически уловить первохристианское религиозное движение, оно было общиной и как община оно держалось в единстве учительским авторитетом, который непосредственно восходил к апостолам и тщательно заботился о хранении апостольского предания. Именно это отличает его от параллельных явлений буддизма и магометанства. Внутри этой общинности, основанной на словах Иисуса и Его апостолов, отдельные обособлявшие себя умы заранее обрекали себя на неудачу. Здесь было взаимное соприкосновение и обмен и, следовательно, возможность постоянного взаимного и служебного контроля, а тем самым и безусловная обеспеченность против духовных эксцессов внутри или проникновения чуждых мыслей и переживаний извне.

Таким образом, первохристианская проповедь никогда не предоставлялась отдельным лицам или отдельным группам и школам, но всегда в целостной общине, прочно укорененной в предании апостольского слова, и передавалась дальше как общая апостольская вера; это и составляет надежнейшую гарантию того, что христианская вера с самого своего начала остается верной самой себе, что она и в литературный период не подпадала никаким обманам, что в Евангелии мы имеем изначальную проповедь Иисуса в ее совершенной полноте и чистоте.

После этого представляется исторически и психологически чудовищным, когда на том именно основании, что мы имеем в Евангелиях исповедание культовой общины, считают возможным говорить о «творческой общинной догматике» и играть с подозрением, будто в евангельских сообщениях мы уже имеем преувеличение, преобразование, трансформацию образа Иисуса культовой общиной. При этом закрывают глаза на ту неслыханную сознательность и ясность, с которой первые верующие и прежде всего апостольские ученики и их преемники единодушно объединялись в своем исповедании апостольского наследия, и их прямо страстную волю хранить предание; не сознают и охраняющей нормирующей силы, которая свойственна каждой религиозной верующей общине.

Эта нормирующая сила так велика, что она скорее несла с собою опасность отодвигать на задний план или по меньшей мере ослаблять несущественное и периферическое в проповеди Иисуса, чтобы существенное и решающее подчеркнуть с тем большей силою. Не без основания последнее время указывают на возможность, что нивелирующая сила общинной веры там и сям скорее ослабила и исказила, чем усилила и преобразила некоторые мессианские свидетельства Иисуса с их особым назначением.

Как общность одной веры, так и возвышенность ее предмета, содержание этой общинной веры служит гарантией неповрежденности первохристианского благовествования. Речь идет как для евангелий, так и для проповеди Павла о том, чтобы проникнуть через Иисуса ко Христу, через Его исторический образ к Его сверхисторическому, Божественному существу. Речь идет о вере в вочеловечившегося Сына Божия, в живого Бога, Который из любви к нам сделался человеком.

Ни один трезвый исследователь не сомневается более в том, что все Евангелия предполагают уже веру в истинное Божество Иисуса и на основе этой веры написаны. Эта подлинная сущность христианской общинной веры сверхприродна также и в том смысле, что в ней нет и не может быть никаких природных корней, ни в тогдашней

духовной настроенности иудеев, ни в эллинизме, ни в какой другой мыслимой духовной настроенности: она - нечто новое, исторически совершенно неподготовленное и потому ни в каком смысле не может рассматриваться как человеческое творение, как продукт веры самой христианской первообщины. Конечно, само по себе было бы мыслимо, что силы легенды или благочестивая вера и мечтательное почитание героев, или даже сознательное литературное искусство могли поднять и преобразить чисто человеческий образ в Божественную личность, что, следовательно, мог произойти естественный или искусственный процесс апофеоза человека. Но как раз никакому апофеозу нет места на почве христианских представлений. Ибо в христианской вере речь идет не о постепенном преображении, обожествлении простого человека, но об исповедании Существа, Которое полностью и целиком есть и остается простым человеком и тайна Которого состоит именно в том, что эта простая человеческая природа лично соединена с Богом. Именно в этом парадоксе: целый истинный человек и в то же время Сын Божий - состоит ядро христианской веры.

Поэтому у евангелистов, апостолов и в их верующих общинах отсутствовало всякое догматическое побуждение как бы то ни было преобразить человеческий образ Иисуса и поднять его до Божественного. Как раз наоборот: догматический интерес сосредоточивался на униженности человека, на том, что этот человек Иисус так же как и мы родился и умер, как мы переживал голод и жажду, как мы падал духом и плакал.

В истории религии нет ничего параллельного этой вере в неповрежденную человечность Сына Божия. Всюду, где имеет место обожествление, там человечность поглощается Божественным и в нем растворяется. Когда Антиной, любимец императора Адриана, утонул в Ниле, он сейчас же стал почитаться как скрытый в человеческом теле Озирис. То же самое имело место в культе Симона, Менандра и Элхасая. Результатом метаморфозы был не Богочеловек, а одно Божество, полнота божества. Ни один «господь» (Κύριος) мистических общин не стоит подобно Вочеловечившемуся *между* Богом и людьми. Ни один из них не есть путь к Отцу, не посредник. Они сами - явления божества. Потому и основная цель языческой мистики спасения - не онтологическая связь с Посредником, чтобы через Него достигнуть Божества, но обожение в абсолютном смысле миста (участника мистерии): посвященный сам становится Изидой или Митрой. Для такого обожения в христианстве отсутствует всякая основа, так как Христос - весь полный, целый человек, таковым остается и производит спасение именно через свое человечество.

А с другой стороны Бог, соединенный с этим действительным человеком, не есть для христианина один из многих богов или богинь, один из тысячи возможных переходов от земного к сверхземному. Бог Христос, соединенный с Отцом и Святым Духом, есть единственный Бог неба и земли, Deus solus. Один и единственный Бог Ветхого Завета является в одном и единственном образе Сына Божия на земле. Этот единственный Христос нигде во всей истории религий больше не встречается. В этом христианском понятии Бога заключается второй признак отличающий от всех религиозно-исторических параллелей. Во всех античных легендах, где божество выступает в человеческом образе, речь была о богах, а не об одном и единственном Боге. Все эти образы богов выросли из политеистических (многобожие) и пантеистических основных представлений. Все они были проекцией в бесконечность сил природы, одной сплоченной природы, а не Господом Творцом природы. Потому все они находились в принудительной связанности своим только природным бытием

и, точь в точь как и другие тварные существа, они зависели от неизбежных природных процессов, от судьбы и ее велений.

Совершенно иначе вечное Слово, которое, согласно христианскому исповеданию, явилось во Христе. Это - Бог от Бога, свет от света. В Божественном вечном жизненном процессе рождается Оно сегодня и завтра и во все времена из недр Отца и выражает в субстанциальной самости Его сущность, как равносущный Сын Отца, как Его отображение и отблеск. В этом, с точки зрения христианской веры, состоит тайна Христа: в том, что Его человеческая природа Свою самость. Свое особое личное бытие воспринимает от этого Божественного Слова, единосущного Отцу и Духу. Христос остается полным и цельным человеком, но Свою глубочайшую действительность Он имеет в Божественном Слове. Если христиане называют Вочеловечившегося Богом, то этот «Бог» бесконечно отличается от всех языческих божеств. Он субстанциально - *по ту сторону* всех природных сил и природных образований, всех богов и богинь, всех ангелов и людей, Он - вечная, в Себе Самом покоящаяся Самость, не стоящая ни в какой зависимости к этому миру и потому никогда не могущая стать частью этого мира. Именно потому этот христианский Бог не может *претвориться* подобно эллинистическим богам и богиням в другие божественные образы. Вместе с Отцом и Духом Он - великий Единый, исключительный по существу, *Deus solus*. Здесь - никаких точек соприкосновения с языческими верованиями в богов. Нужно назвать грубым смещением смысла, даже подделкой понятий, когда эллинистическое « θεός » попросту смешивают с христианским « θεός ». Их содержание настолько же различно, даже противоположно, как понятия христианства и язычества, теизма и пантеизма. Три столетия из-за этой резкой противоположности христиане переносили кровавые гонения. И каждый раз, когда эллинистическое понимание стремилось в скрытой форме проникнуть в христианство у того или иного апологета, а в дальнейшем, сбросив всякие покровы, проявилось в арианстве, - старая вера реагировала всей своей жизненной волей и жертвовала в казавшейся безнадежной борьбе с государственными и духовными силами жизнью, честью и родиной ради самого высшего, пока не была достигнута победа и догмат о равносущности Сына Божия не стал общепризнанным. Просмотреть это и на основании тождества выражения « θεός » поставить в тесную связь воплощение Христа с языческими воплощениями, это - научный скандал.

Но как нельзя веру в Сына Божия объяснить из эллинизма, так нельзя объяснить ее и из иудейства. Насколько иудейский народ со святою ревностью относился к своей вере в Бога, настолько же ревниво оберегал он среди языческого многобожия строжайший монотеизм, как свое драгоценнейшее национальное достояние, и поэтому его чисто человеческое суждение было настолько же далеко от мысли, что этот единственный Бог имеет единосущного Сына, что Он от вечности живет троичной жизнью как Отец, Сын и Дух Святой. Благочестивые иудеи ежедневно молились в своем «щ'ма»: «слушай Израиль, Господь, твой Бог, - Бог един». С силой и глубоко в течение тысячелетий было вкоренено в их сознание: Ягве не имеет ни жены, ни детей.

Поэтому весть первых христиан о «Сыне Бога на земле», который как «Начальник жизни» явился среди людей и был убит ими, должна была казаться им неслыханным кощунством. Если они прислушивались только к самим себе, они не могли воскликнуть ничего другого, как только: «соблазн, кощунство! и разорвать свои одежды. И первые христиане, бывшие иудеи, сами по себе никогда не дерзнули бы, никогда не могли бы и никогда не захотели бы исповедывать это, *если бы* новая вера не пришла в их души непреодолимо-убедительной силой извне, от исторического Иисуса.

Как весть о человеке Христе - Сыне Божиим, так же специфически отличается от иудейских и языческих мессианских ожиданий и другое святое слово, охватывающее в одно целое Бога и человека: Искупитель, Бог-Спаситель. Этого не вывести из всех тех ожиданий. Правда, в одном маленьком ответвлении иудейского народа, в кружке апокалиптиков, была мечта о небесном Сыне Человеческом, который должен придти на облаке с неба. И временами раздавались голоса, которые провозглашали этого небесного Сына Человеческого «рабом Господним», по описанию Исаяи выступающим за свой народ. Однако, эти голоса оставались не услышанными. Громадная масса народа иудейского, особенно его фарисейские и саддукейские вожди, со всею мощью своего национального эгоизма исповедывали такого Мессию, который придет в могуществе и славе и все языческие народы покорит под ноги свои. Страждущий Мессия был совершенно чужд иудейскому богословию того времени. И потому, когда этого Мессию с позором в оковах повлекли к народу и Он тем не менее продолжал говорить о Своем будущем пришествии на облаках небесных, это было в их восприятии доведением кощунства до крайних пределов, на это у них был только один ответ: «распни Его!» Крест Иисуса с кровавой убедительностью показывал, как чужда, как даже враждебна была христианская вера в Искупителя иудейскому мышлению и чувству. Поэтому психологически невозможно, чтобы эта вера возникла из недр иудейства, из недр иерусалимской первообщины.

Но также и языческий эллинизм ни в какой мере не мог этому содействовать. Что для иудейства было соблазном, то для язычников было безумием. Как мог единосущный Сын Божий, этот Бог, признаваемый христианами, единственный и единственный, страдать и умереть! Правда, в древних и новых мистериях были известны страдающие и умирающее боги-спасители. Но в этих мифах говорила не христианская вера в одного, единственного Бога, но политически-монистическая мысль о несовершенных, способных меняться, подчиненных судьбе высших небесных силах, богах и богинях. Они, далее, не относились, как в христианстве, к Искупителю человечества, добровольно отдающему Свою жизнь за многих, но расплывались в смутных фантазиях о несчастных небесных существах, для которых смерть и воскресение были трагическим роком, возложенным на них судьбою, и которые не добровольно принимали на себя смерть для спасения человечества, а переносили ее вопреки своей воле. И, наконец, все эти образы искупителей расплывались в сером тумане легенд. Они пришли из глубочайшей доисторической старины, и в них не было ничего, что можно было бы уловить исторически. Что христиане и не хотели подобных фантастических мечтаний, что они самым серьезным образом исповедывали о плотнике из Назарета, о человеке недавнего прошлого, человеке, который только что был распят при Понтийском Пилате как преступник: этот человек есть Бог-Искупитель, - это и было для язычников невероятным, неслыханным сумасбродством и безумием.

Нет, ни иудеи, ни эллинисты сами по себе не могли придти к такому образу Христа, который светит и сияет в Евангелиях. Разговор о творческой вере общины и культе героев, с исторической точки зрения, - фальшивый, обманчивый разговор.

Добавляем к этому: если бы эта потрясающая действительность, единственность несказанно возвышенного события - жизни Иисуса не была широко запечатлена на галилейской земле, человеческий ум никогда не был бы в состоянии выдумать такую жизнь, ни человеческое искусство скомпонировать ее. Лафатер когда-то говорил: «Бесчисленны и страшны сомнения мыслящего христианина, но они все побеждаются невозможностью изобрести Христа». И действительно, невозможно изобрести этого Сына Божия, Который вопиет на кресте: «Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня

оставил?» (Мф 27.46; Мк 15.34). Невозможно изобрести этого всесвятейшего, этого Единого Святого, сотрапезника сборщиков податей и грешников, позволяющего всеми презираемой падшей женщине помазать елеем Его ноги. Невозможно изобрести этого восставшего из мертвых, Господа славы, Который целует предателя и молчит, когда Ему плюют в лицо... Никакой иудей, никакой римлянин, никакой грек или германец никогда не был бы в силах, не мог бы сфантазировать такой образ Искупителя. И мы, дети XX столетия, мы - европейские люди, - разве мы привыкли к этому образу Спасителя? Не остался ли Он для нас и теперь совершенно непохожим на все нам привычное, одиноким, чуждым?

Нет, нет, этот Евангельский образ Мессии неземного происхождения. Мы не можем объяснить его с точки зрения истории религий, и тем более не можем изгладить Его таким объяснением. Жуткий образ этот Христос Евангелий, поставленный в нашем настоящем как *tremendum mysterium* (мистический трепет). Он стоит перед нами, требовательный, как загадка, которую нужно решить, как вопрос, на который нужно ответить. Он стоит перед нами как наша судьба. Да, это так: Иисус - наша судьба, наш кризис, наш суд. Тексты написаны, свидетели выступили. Мы должны смотреть и не можем закрыть наших ушей. «Господи, приклони сердце мое к откровениям Твоим!» (Пс 118.36).

ГЛАВА IV ДУХОВНЫЙ ОБЛИК ХРИСТА

В Евангелиях мы имеем неискаженные апостольские предания об Иисусе, такие предания, которые в том, что составляет их существенное ядро, в их исповедании Бога Искупителя, совершенно самобытны, разработаны и утверждены в сознательной противоположности ко всем окружающим иудейским и эллинистическим религиозным представлениям. Евангелия по их глубинному намерению представляют собою письменные исповедания, и не отдельных учеников, но целой первохристианской общины, одушевленные и несомые, с одной стороны, страстной волей к верности преданию, к апостольскому наследию, а с другой - сильным тайным отталкиванием от всего нехристианского, иудейского, эллинистического. Это их своеобразие возбраняет нам объяснять их христианскую веру из иудейских и языческих корней. Здесь, именно здесь, нет ничего производного и вторичного; здесь все изначально, - изначально вера, изначально вероисповедание.

Что говорят нам эти Евангелия об Иисусе? Чтобы уверенно продвигаться, попробуем сначала уяснить себе все, что в историческом явлении Христа нам дано наглядно, что в Нем предлежит, что может быть точно установлено о Его внешнем виде, о Его духовном облике, далее о Его внутренней жизни, Его внутренних движениях, о Его влияниях и делах в плоскости истории. И только после этого, когда мы будем иметь сколь возможно более ясное и законченное представление о впечатлении, которое Иисус произвел на Своих учеников и современников, когда Иисус будет стоять перед нами таким, каким Его действительно видели Его близкие, тогда мы будем иметь право спрашивать о тайне Его личности, о том, что определяло Его внутреннее и внешнее поведение. Это - вопрос о *самосознании* Иисуса. Только когда мы ответим на этот вопрос, мы подойдем к рубежу того царства, где открывается как потрясающая действительность незримое, сверхприродное, *Божественное*, где всплывает чудо за чудом и откуда нам звучит то слово, вызывающее благоговение и трепет, что когда-то услышал Моисей: «Сними обувь твою с ног твоих, ибо здесь святая земля» (Исх 3.5). Первый вопрос, который занимает нас, есть, следовательно, вопрос о внешнем и внутреннем облике Иисуса.

1. Образ Христа

Так как интересы евангелистов, так же как и интересы святого Павла, сосредоточивались не столько на земном, человеческом явлении Иисуса, сколько на величии Христа, Сына Божия и Искупителя, заранее не приходится ожидать от Евангелий точного и исчерпывающего образа Иисуса или даже только попытки приблизить к нам Его исторический образ в конкретной наглядности. Иисус, стоявший перед учениками и первыми христианами, был Христос воскресший, просветленный, небесный Христос. Потому евангелисты описывали Его земную жизнь только на фоне Его небесной сущности. Но они ее описывали тем не менее. Они описывали ее прямо и просто, не стремясь как бы то ни было ее приукрасить, потому-что слава Его воскресения еще больше выделяется на фоне бедной, приниженной человеческой жизни Иисуса.

Рождество Иисуса, как уже Кеплер установил и как по-видимому подтверждается новыми исследованиями, приходится по всей вероятности на осень седьмого года до нашего летоисчисления. Тогда планеты Юпитер и Сатурн находились в одной точке небосвода. На основании тех же исследований смерть Иисуса следует отнести на 7 апреля 30 года. Ему было таким образом 37 лет когда Он был казнен. Если считать, что Его общественная деятельность продолжалась три года, Ему было 34 года когда Он покинул Свой родной городок и направился к Иордану, чтобы креститься от Иоанна. Следовательно, Он был в полном расцвете Своей жизни и Своих сил, когда начал свою проповедь. Как выглядел Он тогда с внешней стороны? Разумеется, Он не выделялся Своим одеянием от иудеев и раввинов своего времени. «Он сделался подобным человекам и по виду стал как человек». (Филип 2.7). Во всяком случае Он не носил особой, бросающейся в глаза одежды, как Его предтеча Иоанн, который по примеру пророков был подпоясан поясом из верблюжьей шерсти. Подобно Своим землякам Он носил обычную шерстяную рубашку (хитон), пояс, служивший Ему одновременно сумкой для денег (Мф 10.9), и сверх того-плащ (Лук 6.20), а также обувь-сандалии (Деян 12.8). Из истории Его страданий мы узнаем (Ин 19.33), что Его хитон был «не сшитый, а весь тканый сверху». По предписаниям Закона (Чис 15.38 и дальше) Его верхнюю одежду украшали четыре шерстяные голубые, пурпурными шнурами обвитые кисти («воскрилия») (Мф 23.5; Лук 8.44). По обычаям Его времени для утренней молитвы Он повязывался также «молитвенными ремнями» («хранилищами»), на верхней части руки и на лбу. По крайней мере Он никогда не порицал фарисеев за самый обычай, но за то благочестивое тщеславие, с которым они «расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих» (Мф 23.5). В Своих дальних путешествиях Он защищал Себя от палящих лучей солнца обычным белым «сударом» - платком, окутывавшим голову и шею. Позднее Петр нашел этот плат в Его гробу (Ин 20.7). Впрочем, Иисус осуждал всякую тревожную заботу об одежде (Мф 6.28). Он и в отношении тела избегал всего бросающегося в глаза, необычного. Несомненно, Он носил по обычаю страны бороду. В отличие от назореев, у которых волосы буйными мотками свисали с головы, Его волосы были убраны и подстрижены на затылке. Ибо Павел свидетельствует (I Кор 11.14), что в то время считалось «постыдным, если мужчина носил длинные волосы». Вообще, как, достаточно ясно свидетельствуют Евангелия, Ему отнюдь не были чужды заботы о теле.

Если Он предостерегал от распространенной в Его народе переоценки культовых омовений и осуждал фарисеев, когда те «очищали внешность чаш и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды» (Мф 23.52), то это не мешало Ему придавать большое значение чистоте и разумному уходу за телом. Даже на время

поста и покаяния, и особенно на это время, Он рекомендует мыться и помазывать тело. «Если ты постишься, то помажь главу твою и умой лице твое» (Мф 6.17). Он сам моет Своим ученикам ноги перед пасхальной трапезой (Ин 13.5) и слегка упрекает фарисея Симона за то, что он «ни воды Ему на ноги» -при входе его в дом - ни «головы маслом Ему не помазал» (Лук 14.7 и след.); Он проявлял тонкое чувство того, что приличествует. Его физический облик должен был быть чрезвычайно располагающим к себе и привлекательным, даже обаятельным. Правда, у нас нет никаких определенных сообщений об этом, что отмечает уже Ириной («*Adv. Haer.*» 1.25) в конце второго века. Однако, свидетельство Луки (2.52), что Иисус в детстве «преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков», указывает не только на Его душевный рост, но и на Его телесную привлекательность. На это, по-видимому, указывает также и странно звучащее замечание Иисуса о выразительности здорового человеческого глаза: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло» (Мф 6.22).

Это, несомненно, было высказано Иисусом на основе Его личного опыта. Таким образом, нечто светлое, сияющее должно было исходить из Его образа, что привлекало к Нему и приковывало всех тонко чувствующих людей, в особенности женщин и детей. Если у женщины из народа совершенно непосредственно вырвалась восторженная похвала: «Блаженно чрево, носившее тебя, и сосцы, тебя питавшие» (Лук 11.27), то исправляющий ответ Иисуса: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк 11.28) дает понять, что эта женщина рядом с Его духовными преимуществами имела в виду и телесные. Если впоследствии Иустин, а затем, по поводу враждебных замечаний Цельсия, также Климент Александрийский и Ориген приписывали Иисусу некрасивый, уродливый или по крайней мере невзрачный внешний облик, то они делали это по догматически-экзегетическим соображениям, так как пророк Исайя предрекал о «рабе Божием», что у него не будет привлекательного образа и красоты; то, что пророк предрекал о жалком виде страждущего, по улицам Иерусалима влекомого Христа, они не задумываясь отнесли к его человеческому облику вообще. Более глубоко это их объяснение вытекало из их эллинистических - неоплатонических установок, по которым тело, всякое тело, рассматривалось как нечто недолжное, нечто недостойное человека, как темница души, а прекрасного тела надо было опасаться как дьявольского искушения.

Потому они и не могли поступить иначе, как приписать Искупителю безобразное тело. Евангельские свидетельства дают прямо противоположные указания. Сильнейшее впечатление, которое Иисус сейчас же, первым же своим выступлением производил на простой народ, особенно на больных, грешников и грешниц, было следствием не только духовных и религиозных сил, но отчасти, несомненно, и Его увлекательного внешнего облика, который пленял всякого и удерживал в сфере Его обаяния. Особенно поразительны должны были быть глаза Иисуса, Его зажигающий, будящий, укоряющий взгляд. Показательно, что Марк нередко, сообщая то или иное значительное слово Господа, прибегает к такому обороту речи: «И Он взглянул на них и сказал» (сравни Мк 3.5.34; 5.32; 8.33; 10.21; 23.27). В Его взгляде было нечто властное и покоряющее.

С этим внешним благообразием соединялось впечатление здоровья, окрыляющей силы, дисциплинированности во всем облике Иисуса. По согласному свидетельству Евангелий Иисус был весьма выносливым, закаленным, насквозь здоровым человеком. Уже одним этим Он отличается от других выдающихся основателей религий. Магомет, когда он развернул знамя пророка, - был больным человеком, с тяжелой наследственностью, с расшатанной нервной системой. Будда покинул мир,

когда он был уже внутренне развит, перебушеввался, истощил свои жизненные силы. Об Иисусе мы не имеем никаких указаний, чтобы Он был когда-либо чем-либо болен. Все страдания, которые постигли Его, были следствиями Его призвания, лишениями и жертвами, возложенными на Него Его мессианским посланничеством. Его тело было необычайно закалено. Об этом говорит уже Его обыкновение с самого раннего утра приступать к выполнению Своих задач. «А утром, встав весьма рано, вышел и удалился в пустынное место, и там молился» (Мк 11.35)». Когда же настал день, призвал учеников Своих и избрал из них 12» (Лк 6.13). Таким же здоровьем, свежестью, нерастраченностью дышет Его радостно светлое отношение к природе. Особенно любил Он горы и море. После напряженной дневной работы Он любил взойти на безлюдную вершину, или же поздно вечером дать увести Себя в ночную тишину по мерцающим водам Геннисаретского озера (ср. Мк 4.35; 6.23). Мы знаем далее, что вся Его общественная жизнь была жизнью странника: хождение и странствование по горным долинам Своей родины; хождение и странствование из Галилеи в Самарию и Иудею или даже до стран Тира и Сидона (Мф 15.21). И эти странствования Он проделывал при самом простом снаряжении, так, как требовал от своих учеников: «Ничего не берите на дорогу: ни посоха, ни сумы, ни хлеба, ни серебра, и не имейте по две одежды» (Лук 9.3). В силу этого Его спутниками часто были голод и жажда. Не без основания указывают, что при этих обстоятельствах Его последнее восхождение из Иерихона в Иерусалим было замечательным достижением. Под палящими лучами солнца, по тропинкам ничем не затененным, через дикое нагромождение скал, Он должен был в шестичасовом переходе совершить восхождение более чем на 1.000 метров. И самое удивительное - Иисус не был утомлен. В тот же самый вечер Он принимает участие в пиршестве, приготовленном для Него Лазарем и его сестрами (Ин 12.2). Значительнейшая часть общественного служения Иисуса протекает вообще не в домашнем уюте, а в открытой природе, подверженной всем превратностям погоды.

Он родился и умер вне заселенных мест. Между вифлеемским загоном для скота и Голгофским холмом протекла жизнь более бесприютная и бедная, чем жизнь птиц, имеющих гнезда, и лисиц в норах. Если Он заходил в дом, то это был дом Его знакомых или друзей; сам же Он не имел, где голову преклонить (Мф 8.20). Нет сомнений, что Иисус сотни раз ночевал под открытым небом, и отчасти поэтому так близко знал лилии на полях и птиц в небе. Только в корне здоровое тело могло соответствовать всем этим требованиям. К тому же эта жизнь странника была полна трудов и необычных напряжений. Святой Марк неоднократно подчеркивает: они не имели времени даже поесть (Мк 3.20; 6.31). До глубокого вечера к нему «шли в великом множестве» больные (Мк 3.8); а с больными шли и коварные враги, фарисеи и саддукеи. Слово сталкивалось со словом, дух с духом. Произносились речи в возбуждающем споре, шла опасная словесная борьба и росло напряжение. К этому прибавлялись утомительные объяснения с собственными учениками, - та тяжелая обуза, которую они возлагали на Него своим непониманием и себялюбием. Любая болезненная или только слабая конституция не могла бы выдержать этого и сломилась бы. Но Иисус никогда и ни перед чем не терялся, даже в самых тяжелых и опасных положениях, как например, во время бушующей бури на Геннисаретском озере, когда Он спокойно спал на своей подушке, пока ученики не разбудили Его и Он, очнувшись от глубокого сна, мгновенно понял обстановку и овладел ею. Все это доказывает, как чужды Ему были распушенность и суетливость, как твердо владел Он своими чувствами, как внутренне здоров Он был. Была ли в этом здоровом теле также и здоровая душа? Этот вопрос должен быть поставлен. При необычности Его выступлений и неслыханности Его высказываний и притязаний, само собой понятно, что именно средние люди, занятые повседневными делами и неспособные

воспринимать исключительное и героическое, обычно меряющие все на среднюю человеческую и только человеческую мерку, негодовали на Иисуса, и, не задумываясь, легко могли приписать Ему душевную ненормальность. Первые, кто поносил Его, говоря, что Он «вне себя», были Его собственные родственники (Мк 3.21). И Его противники из фарисеев выражали по-своему то же самое, когда утверждали, что в Нем действует злой дух (Мф 12.24). Эти толки о болезненном и злом духе прошли через века и опять были жадно подхвачены в новейшее время, чтобы таким простым и грубым образом покончить с загадкой Иисуса. Уже поэтому необходимо возможно отчетливее выяснить чисто человеческое духовное своеобразие Иисуса. Только в том случае, если мы достаточно четко увидим ведущие линии, основные очертания Его духовного облика, мы сможем ответить, стоял ли Его образ в линии упадочничества, или же в линии высокой, даже наивысшей, просто несравненной, абсолютной. Божественной ценности. Мы ставим таким образом вопрос о характерной духовной сущности Иисуса. Как выявлял себя Иисус в качестве просто человека? Как Он представляется нам по Своей чисто человеческой духовной структуре? Евангелисты дают нам на это однозначный ответ. Что особенно бросалось им в глаза в человеческом существе Иисуса, и что они постоянно подчеркивали, - это исключительно ясная целеустремленность Его мышления и основанная на этом строгая выдержанность и законченность Его воли. Если попытаться сделать невозможное и свести к одному всеохватывающему конечному выражению духовное своеобразие Иисуса, то скорее всего следовало бы говорить о твердой целеустремленной мужественности, с которой Он видел и принимал волю Отца, как Свою задачу, и ее выполнял до последнего предела, до пролития Своей крови. Уже в Его речи, в постоянно повторяющихся выражениях: «Я пришел, - Я не пришел» проявляется это ясное по цели, полное решительности, твердое «да» и «нет» Его жизни: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф 10.34). «Я пришел призвать не праведных, но грешников к покаянию» (Мф 9.13). «Сын человеческий пришел взыскать и спасти погибшее -» (Лк 19.10). «Сын человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу свою за искупление многих» (Мф 20.28; Мк 10,45). «Не думайте, что Я пришел нарушить закон, или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5.17). «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк 12.42). Иисус знает, чего Он хочет, и знает это с самого начала. Уже в 12 лет, в Иерусалимском храме, Он дает Своей жизненной программе ясное и отчетливое выражение: «Или вы не знаете, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк 2.49).

Три искушения в пустыне представляют собою с психологической точки зрения победную борьбу с богопротивной, сатанинской возможностью свою мессианскую силу использовать для самовозвеличения, для эгоистических целей, а не для построения владычества Божия. Здесь мы убеждаемся непосредственно, как ясно Иисус с самого начала Своей общественной деятельности видит новый путь, и как решительно Он идет по этому пути - самоотдачи и жертвы ради небесного Отца. Впоследствии не только Его враги пытались отвлечь Его от этого пути. По меньшей мере в трех местах заметны влияния из Его собственного окружения, которые хотели свести Его с раз навсегда принятого пути, ведущего Его к страстям. Уже в Капернауме они начались тайным противодействием Его собственных последователей (Мк 3.21 и след.). Эти стремления сгустились в определенном протесте Петра у Кесарии Филипповой: «Будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою!» (Мф 16.22). Они привели в конце концов к тому, что отпала масса Его учеников, когда Иисус заговорил о еде Своего тела и питии Своей крови (Ин 6.57). «С того времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин 6.66). Но Иисус продолжал идти своим путем, решившись, если нужно, идти совершенно один, в

полном одиночестве. В этом пункте у Него не было ни одного успокоительного слова для учеников, - один только острый сжатый вопрос: «Не хотите ли и вы отойти от Меня?» Вот Иисус, - с ясной волей, с целеустремленным делом. Во всей Его общественной жизни нельзя найти ни одного мгновения, когда бы Он раздумывал, колеблясь в нерешительности, или тем более взял бы обратно хоть одно Свое слово, отказался бы хоть от одного Своего действия. И от Своих учеников Он желает такой же твердой, целеустремленной воли. «Возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для царствия Божия» (Лк 9.62) «Кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек (Лк 14.28). «Какой царь, идя на войну против другого, не сядет и не посоветуется прежде, силен ли он... противостать идущему на него?» (Лк 14.31). Это Его собственный личный образ действий, который Он хочет вкоренить в души учеников. Необдуманно-попешная деятельность, неуверенные колебания, или тем более соглашательство, поиски компромиссов - Ему совершенно чужды. Его существо и жизнь, это-да! или нет! и ничего другого. Иисус всегда целен, всегда готов, так как Он никогда не говорит и не действует иначе, как в цельном, светлом сознании и с полнотой сильной жизненной воли. Потому Он и только Он один имеет право повелевать: «Да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх того, то от лукавого» (Мф 5.37). Его существо и жизнь есть полное единство, законченность, светлость, изначальная ясность и правда. Он в такой степени был отмечен подлинностью, правдой, прямоотой и силой, что даже Его враги не могли избавиться от этого впечатления. «Учитель, мы знаем, что Ты справедлив и не заботишься об угождении кому-либо» (Мк 12.14).

Здесь, в этом единстве, чистоте и светлости Его внутреннего человека, лежит тот психологический пункт, где начинается Его жизненная борьба против фарисеев, против снаружи побеленных гробов, против всех этих представителей поддельного, мишурного, внешнего, судорожно-неискреннего в религии и жизни, и отсюда Его путь непосредственно вел ко Кресту. С психологической точки зрения это Его трагический рок: правдивость и подлинность Его существа, верность Себе Самому в служении Отцу.

Иисус - всецело героический, рыцарский характер, вочеловечившееся геройство. Он требует и от своих учеников этого геройского чувства, готовности отдать свою жизнь за узнанную истину. Героическое для Него само собою разумеется. Богатому юноше, который выполнил все заповеди закона, недостает только одного: продать все, что он имеет, и следовать за Христом (Мк10.21). Таким храбрым, таким способным на полную решимость должен быть настоящий ученик Иисуса, что он не должен даже оставлять себе времени на похороны собственного отца. «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф 8.22; Лк 9.60). Нужно думать не о мертвых, но о живых. Ученик благодаря тому делается учеником, что «ненавидит» отца и мать, жену и ребенка, брата и сестру, даже и свою собственную жизнь, что в арамейском словоупотреблении означает -отодвинуть все это на задний план, чтобы следовать за Иисусом (Лк 14.26; Мф 19.29; 10.29).

Эта сжатая, на своей цели сконцентрированная воля, эта ипостазированная инициативность и энергия делали Иисуса прирожденным вождем. Он призывает Симона и Андрея , и те сейчас же оставляют свои сети (Мк 1.16 и далее). Он призывает Иакова и Иоанна, и они оставляют отца своего вместе с работниками (Мк 1.20). Он гонит торгующих из преддворья храма и никто не осмеливается сопротивляться. Он - прирожденный повелитель, царственный образ.

Ученики чувствовали это. Отсюда их боязливая почительность перед Учителем, сильное чувство расстояния, на котором они держатся от Него и считают должным держаться. Евангелисты постоянно отмечают, как они изумлялись, как ужасались Его речами и поступками (Мк 9.6; 6.51; 4.41; 10.24.26) и не осмеливались говорить с Ним (Мк 9.32). Марк описывает начало путешествия Иисуса в Иерусалим на смерть замечательными словами: «Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе» (10.32).

Эта трепетная боязливость сковывала и народные массы. «И они боялись», это было первое, изначальное чувство, которое возникало у них при виде Иисуса (Мк 5.15.33.42; 19.15). Он не был как один из них. Он не был также похож ни на одного из их вождей, как книжники и фарисеи. Он был, как власть имущий. Так сильно было это впечатление превосходства, чрезвычайного мужества в облике Иисуса, что люди обращались к высшим, им известным образам и именам, чтобы выразить его: «Креститель Он? Илия? Иеремия или один из пророков?» (Мф 16.14). Иисус знал об этом Своем существенном отличии от народа и от всех прочих. В дальнейшем нужно будет еще остановиться на том, как дорого было Ему это знание и как вся Его жизнь и смерть из этого сознания получали свое побуждение и содержание, теплоту и силу. Иисус знал, что Он не был, как все. Потому Он любил одиночество. Проповедуя, исцеляя, Он отдавал Себя массе, но едва окончив это Он уходил в Себя Самого, направлялся в уединенное место или на молчаливую вершину горы. Евангелист подчеркнуто отмечает: «Отпустив народ, Он взшел на гору помолиться наедине, и вечером оставался там один» (Мф 14.23). Мы еще услышим, что это было одиночество «в недрах Отца», следовательно, - уединенность вдвоем. Но это был тем не менее уход от толпы, молчание сосредотачивающейся силы, молчание из которого, как из скрытого источника, брызжет вода жизни.

Психологически необходимо, что эта неслыханно концентрированная и дисциплинированная воля, эта сжатая психическая сила должны были разряжаться вовне суровым словом и смелым делом, когда злостные враждебные силы выступали против Него. Тогда Иисус мог воспылать гневом не меньше любого из пророков Ветхого Завета, как Осия и Иеремия, или как Моисей, бросивший в гнев на землю скрижали Завета. Нужно уметь видеть и это, чтобы узнать Иисуса. В Иисусе живет не только сдержанная сила, не только дисциплинированная воля, но и огонь священной страсти. Нужно только взвесить эмоциональное содержание Его слов и действий. «Отойди от меня, сатана!» - так гонит Он от Себя искушающее явление (Мф 4.10). «Отойди от Меня, сатана! Ты Мне соблазн!» - так властно говорит Он Петру, когда тот хочет сломить Его волю к страстям (Мф 16.23). «Отойдите от Меня, делающие беззаконие, Я никогда не знал вас!» Так скажет Он тем, кто не сделал доброго на земле своим страждущим братьям (Мф 7.34). Здесь не тихая, спокойная сдержанность души, здесь - из глубины идущее движение, страсть. Этим пламенным движением внутреннего человека дышат и многие из его притчей. В них гремят и грохочут громы и сверкают молнии. Так, в притче о сорной траве, «Сын Человеческий пошлет своих ангелов, и они соберут из его царства все соблазны и делающих беззаконие и свергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов» (Мф 13.41). Также и в притче о неводе: «Ангелы выйдут, отделят злых из среды праведных и свергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов» (Мф 13.49 и сл.). Тем же судом гнева заканчиваются притчи о десяти девах, о талантах, об овцах и козлищах (Мф 25.1 и дальше; 25.14 и дальше; 25.33 и дальше). В притче о немилосердном рабе царь, «полный гнева», отдает немилосердного раба истязателям, пока тот не отдаст своего долга полностью (Мф 18.34).

И на браке сына царя, царь тоже «гневен» и высылает свое войско перебить убийц и города их сжечь. И после, когда царь видит в брачном зале человека не в брачной одежде, он приказывает в полном негодовании: «Связав ему руки и ноги, бросьте его в тьму кромешную; там будет плачь и скрежет зубов» (Мф 22.13). В притче о добром и злом управителе хозяин дома неожиданно возвращается и приказывает бессовестного управителя «рассечь и подвергнуть его одной участи с неверными» (Лк 12.46).

Нет сомнения: совокупность чувств и настроений, из которой родились эти притчи, полна непреодолимой динамики. Ни малейшего следа сентиментальной чувствительности. И еще больше речи Иисуса, направленные против фарисеев и книжников, против господствующей касты, против учителей Израиля и творящие суд над ними, прямо горят пламенным негодованием: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь: зато примете тем еще большее осуждение... Вожди слепые, отцеживающие комара и поглощающие верблюда... Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды» (Мф 23.14,24,25). Здесь нельзя представить себе Иисуса иначе как с пламенными глазами и пылающими щеками. Та же живость и тот же пыл его внутренних переживаний прорываются с неменьшею силою и в Его действиях, особенно незадолго до Его страданий при очищении храма. Он изгнал продавцов и покупателей из храма, опрокинул столы менял и скамьи торговцев голубями и не допускал, чтобы кто-нибудь пронес через храм какую-либо вещь (Мк 11.15 и дальше). То же самое проявляется затем в Его проклятии бесплодной смоковницы, не принесшей никакого плода, так как еще не было время для смокв (Мк 11.13 и дальше). В обоих этих случаях возбуждение Иисуса принимает формы, которые, если эти эпизоды рассматривать отдельно, могут удивить. Торговцы во дворе храма считали себя совершенно правыми. Они, ведь, с ведома и согласия иудейского начальства арендовали право торговать у первосвященника Анны. Совершенно безвинно было и фиговое дерево, когда оно раннею весною еще не имело плодов. Потому и не преминули, основываясь именно на этих двух фактах, говорить о тяжелой эмоциональной напряженности, о маниакальной депрессии, указывающей на какое-то ненормальное предрасположение.

Все это можно было говорить, пока не обращалось внимания на своеобразие евангельского предания, которое хочет видеть и показать жизнь Иисуса только на пророчески-мессианском фоне и основании. Евангелисты заняты как раз мессианскими откровениями их Учителя, отчетливо выделяя все то в Его жизни, что указывает на Него как на владыку всех пророков и Мессию. Настоящий признак пророка и тем более Мессии в том и состоял, чтобы действиями, которые кажутся парадоксальными и непонятными, возвестить совершенно новое, совершенно другое, восхищающее и совершающее мессианский переворот. Именно парадоксальность поступков должна была привлекать внимание к пророку и Его деятельности, означающей настоящий переворот. Потому у евангелистов и был особый интерес к очищению храма и они несколько раз сообщают об этом (Мф 21.12 и далее; Мк 11.15 и дальше; Лк 19.45 и дальше; Ин 2.14 и дальше); и Марк тщательно отмечает в эпизоде проклятия смоковницы, что еще не пришло время для созревания плодов (Мф 66.13).

Мессия открывался им в необычном. В кажущейся несправедливости и произвольности изгнания продавцов из храма они видели торжественное, размалывающее все земные человеческие желания, провозглашение открывающегося мессианского поклонения Богу в духе и истине, -новый мессианский храм и разрушение старого. И кажущаяся бессмысленность проклятия смоковницы именно

своей жестокой непонятностью становилась для них пророчески-символическим выражением надвигающегося ужасающе-жуткого проклятия Израиля, той смоковницы, которую насадил Господь и которая оставалась бесплодной и в благоприятные, и в неблагоприятные времена. Оба эти факта означают также конец мессианской деятельности Иисуса и ведут к катастрофе, к концу Ветхого Завета и к смерти Мессии. Так ощутительно, как нигде в другом месте Евангелий, тут становится ясным пророчески-мессианский фон, на котором в свете евангельского благовестия разыгрывается жизнь Иисуса. Кто этого фона не видит, тот понимает Иисуса неправильно.

Но поскольку несомненно, что Иисус здесь, и именно здесь выступает как Мессия и как Мессия хочет быть понят, то столь же несомненно с другой стороны, что Он знает себя как Мессию божественного гнева в смысле старых пророков и ни в каком случае не как Мессию в цветочках. И в других местах евангелисты сообщают об этом «гневе» Христа, так например, когда Он становится недоволен своими учениками, препятствовавшими маленьким детям подходить к Нему (Мк 10.44); или когда фарисеи «в слепоте сердец своих» отказывались прозреть и замыкались в упорное молчание (Мк 3.5). Тогда могло случиться, что внутреннее недовольство, уязвленное чувство истины и правды, оскорбленное моральное чувство разряжались в сильных и жестоких словах о лицемерах, «о змеях и порождениях ехидны» (Мф 23.33), и Он даже не страшился владыку своей собственной страны, царя Ирода назвать «лисицей» (Лк 13.32). Иисус не ходил на цыпочках, не был боязливым и дряблым, когда нужно было свидетельствовать об истине. У Него была натура бойца. Но и здесь, среди борьбы, Он всегда остается самим собой, Он не забывает и не теряет себя. Его гневность - всегда выражение высшей моральной свободы, дело знающего, который только для того «пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (Ин 18.37). Так как Иисус был так непоколебимо верен воле Отца и Самому Себе, так как Он был только или «Да», или «Нет», Он и реагировал с несравненной силой против всего безбожного и противобожественного, где бы оно ни было - в закостеневших богословских формулах или в славе могучего правителя. И история Его жизни доказала, что Он в каждый момент готов был вместе с силой и чистотой своих слов ввести в борьбу саму свою жизнь и умереть за Истину.

Первое, что в Его человеческой сущности бросается в глаза психологу, это ясно, целеустремленная мужественность, захватывающая правдивость, резкая прямота, одним словом, героичность личности Иисуса. Это же было первое, что приковывало к Нему Его учеников. Это закаленное как сталь «Да» и «Нет» Его существа ярко выразилось в кратких и сжатых изречениях Иисуса. Они наряду с Его притчами были непосредственным излиянием Его неустанной воли к целостности, последовательности, и внутренней чистоте, до такой степени, что с полным правом именно в них ощущается дыхание изначальности и неподдельности. «Если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» (Мф 18.9). «Кто потеряет свою душу, спасет ее» (Мф 10.30). «Никто не может служить двум господам» (Лк 16.13).

Отсюда, исходя из этого героического «Да» и «Нет», может показаться, как будто Иисуса должно причислить к типу радикальных, неуклонных людей, или же по крайней мере поставить в ряд чуждых реальности мечтателей, для которых серая повседневность с ее людьми и делами утопает в блеске их упоительного идеала или только легкою тенью покрывает окраину их сознания. Так ли это? Как относится Иисус, этот одинокий, неслышанно героический дух к вещам и людям своего окружения, к данностям и требованиям момента, к «здесь» и «теперь»? Как раз при ответе на этот вопрос нам открывается новая перспектива в далях и глубинах Его

человеческого существа. И мы замечаем, что человечество Иисуса нельзя сравнивать со средним типом человека и что напрасно пытаться включить Его в какой-либо типический ряд; наоборот, мы имеем в Нем единственный человеческий образ, который может быть понят не из исторических аналогий, но только из Него Самого. Мы ставим, следовательно, вопрос о чувстве реальности у Иисуса, о степени Его близости к жизни. Как относится Иисус к вещам и людям этой земли? Были ли Его мышление и воля мышлением и волей мечтателя или экстастика? Начнем с последнего: Иисус не был экстастиком подобно Магомету или подобно также св.Павлу. Магомет значительную часть своей жизни провел в сомнамбулическом состоянии. Павел с радостной гордостью описывает свои экстатические состояния, когда он был восхищен до третьего неба и слышал неизреченные слова (2 Кор 12.2 и дальше). Ничего подобного мы не узнаем об Иисусе. Как ни высоко ставила первохристианская община экстатические дары, видения, дар языков, пророчества; как ни решительно Павел запрещал приглушать это духовное цветение (1 Фес 5.10), и как в этом ни видели явления духа и силы (1 Кор 2.4), - об Иисусе никогда не рассказывалось ничего столь странновозвышенного и это - ясное и решительное доказательство того, что в жизни Иисуса видения, молитвы и речи экстатического характера действительно никогда не имели места. Кстати, это также ясное и решительное доказательство того, что первохристианской общине было совершенно чуждо стремление свои собственные идеалы искусственно переносить на Иисуса и Его образ рисовать собственными красками. Правда, был час жизни Иисуса, когда Его облик выступил из теневой и мгlistой области земного, когда Его одежды засветились блистающей белизной, как «на земле белильщик не может выбелить» (Мк 9.3), и когда восхищенным глазам учеников явились Илия и Моисей, говорившие со Иисусом. Но здесь идет речь не о внутреннем восхищении, не об уходе духа Иисуса в иной мир, не об экстазе в собственном смысле, но о сверхземном просветлении Его внешнего облика. Это было предвосхищением чуда воскресения, это было делом божественной силы, которое должно было помочь ученикам преодолеть непосредственно предстоявшие тяжелые часы страданий Иисуса. Это было откровение не в субъективном, но в объективном смысле. Мы ничего не узнаем при этом о внутренних процессах в сознании Иисуса. Если говорить об экстазе, то он имел место не у Иисуса, а у Его учеников, и прежде всего у Петра, у которого этот неожиданный прорыв божественного в Иисусе вызвал восторженный возглас: «Равви, хорошо нам здесь; сделаем три кущи» (Мк 9.5), «ибо не знал, что сказать, потому что они были в страхе» (Мк 9.6).

Если взять экстаз в его первоначальном узком смысле слова, как состояние души, исключаящее, если не сознание, то всю чувственно-духовную активность, так, что можно говорить об «обезличенности», при которой душа, отказавшись от себя самой в пассивной самоотдаче, в действительности тем не менее бодрствует в высшей сознательности, в сильнейшей степени концентрируя аффективную жизнь на божественном, и так захвачена этим Божественным, что в чистой непосредственности созерцает его, сопереживает и соприкасается с ним, - если взять экстаз в этом узком, всю чувственно-духовную активность исключаящем смысле, то Иисус не был экстастиком. Евангелисты не знают ни одного момента в Его жизни, когда Он, человек исключительной активности, отказался бы от нее и в состоянии чисто пассивного восхищения стал бы одно с Богом.

Поэтому невозможно также говорить о зрительных или слуховых *экстазах* в жизни Иисуса. Разумеется, Иисус видел и слышал скрытое от обыкновенного человека. При крещении в Иордане Он видел отверстое небо и слышал небесный голос: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мк 1.11; Мф

3.17; Лк 3.22). В пустыне Он боролся с искушающими явлениями (Мф 4.1 и дальше). Потом приступили к Нему ангелы и служили Ему (Мф 4.11). Незадолго перед Его страданиями опять голос с неба обещал приближающееся прославление (Ин 12.28) и на Елеонской горе ангел подкреплял Его (Лк 22.43). В жизни Иисуса таким образом имели место сверхъестественные феномены. Приходят и уходят ангелы и сатана, совершаются воспринимаемые чувствами воздействия с неба, и они также непосредственно доступны Его опыту, как нам предметы видимого мира.

Что думать об этих явлениях? Евангельские источники не дают ни малейшего основания объяснить их чисто психологически, например, из чрезмерного напряжения чувств Иисуса и связанного с этим раздвоения личности. Именно там, где они возникают, Иисус ни в малейшей степени не производит впечатления внутренней разорванности человека, переживающего какой-либо тяжелый душевный конфликт, борющегося с самим собою. Именно здесь Он вполне Он Сам, совершенно на высоте сознания Своего призвания и Своей жизненной воли. Особенно ярко выступили эта полная законченность и совершенное единство Его воли на Иордане, когда после крещения Иоанном, Он вышел из воды и увидел отверстые небеса (Мк 1.10). Здесь Он - полнота, завершенность, с бодрствующим сознанием приступающая к великому делу. Но и Его борение с искушителем в пустыне не обнаруживает никакого неуверенного колебания, здесь нет никакого метания туда и сюда между взаимно исключаящими друг друга возможностями, но немедленное, ясное, решительное, смелое: «Отой-ди от Меня, сатана!» И, хотя на Елеонской горе страх смерти напал на Него и «был пот Его как капли крови падающие на землю» (Лк 22.44), Его моральная воля и в этот тяжелый час твердо коренилась в воле Отца: «Не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26.30). В этих необычных встречах с ангелами и нечистыми силами открывается не больной и разбитый, но в самой основе здоровый, сильный, героический дух. От обычных зрительных и звуковых галлюцинаций, с которыми имеет дело психиатр, эти феномены в жизни Иисуса отличаются так же, как Сам Иисус с Его стальной волей, с Его ипостазированной сознательностью и единством, отличается от всякого разложившегося и больного духа.

К этому необходимо присоединить и другое важное наблюдение. Эти необычные события появляются в евангельском повествовании не как внешние случайности в жизни Иисуса, не как арабески на Его образе, но стоят в теснейшей, *органической* связи со всем исключительным и необычным в Его личности. Они - необходимый элемент в целом Его необычного явления. Они возникают как раз в поворотные или высшие моменты Его общественной жизни, - когда начинается Его проповедь, при крещении Иоанна, когда эта проповедь с полным сознанием цели отвергает все противобожественное, при искушении в пустыне; и наконец, тогда, когда она устремляется к своему высшему пункту, при начале Его страстей. Таким образом, все эти необычные события органически укладываются в остальной, чудесный, сверхъестественный ход жизни Иисуса. Там, где Чудо-Христос, там с самого начала нужно ожидать, что ангелы и злые силы выступят в его жизни. Отношение к этим явлениям определяется в конечном итоге отношением ко всей чудесной стороне в жизни Иисуса и только отсюда получает свое решающее освещение. Уже здесь нужно настойчиво подчеркнуть: чрезвычайность явления отнюдь не дает основания, во имя так называемого достаточно проверенного опыта, заранее отрицать его объективную действительность и насильственно объяснять его душевным расстройством. Точное исследование обязано как раз ради точности не выносить предвзято отрицательного приговора на основании одной только возможности бесчисленных обманов чувств в оккультной области, но должно производить тщательную проверку каждого конкретного случая. Вообще очень сомнительно, и даже составляет признак все еще

не преодоленного наивного просвещения, когда грандиозное царство действительности, с его безмерными глубинами, втискивают целиком в формы предвзятых воззрений и мышления. Действительность всегда оказывается богаче, глубже и шире, чем все сети, которые стараются на нее наложить философы, чтобы внести порядок в хаос. Как раз в области парапсихологии мы стоим сейчас перед явлениями, к которым невозможно подойти нашими принятыми тысячелетними приемами. Повседневная действительность, повседневный опыт не есть вся действительность. Это должно сказать также и прежде всего о действительности религиозного опыта. Где только была живая религиозность, а она была там, где были живые люди, дело шло всегда и всюду о сверхъестественных феноменах, о неземных, сверхземных восприятиях бытия. Здесь прорывается действительность, которую нельзя определять обычными масштабами земного опыта и этим путем нельзя овладеть ею. Здесь слово принадлежит только человеку религиозного склада. Потому и чрезвычайные явления в жизни Иисуса должны быть рассматриваемы и объясняемы только из целостности этого религиозного человека. И тем самым мы опять возвращаемся к историческому образу Иисуса.

2. Его отношение к миру

Мы снова ставим вопрос: как относился Иисус к вещам и людям окружающей действительности? Уже неслыханная целевая устремленность, сознательность, мужественность Его явления, которую мы установили, не позволяет поставить его в ряд фантазеров и мечтателей. Наоборот, в Нем нужно предположить четко выраженное предрасположение к пониманию реальности. Насколько художественно-интуитивен взгляд Иисуса, когда Он охватывает целое действительности и ее глубочайшее, последнее смысловое содержание; настолько рационально без прикрас и трезво в логической последовательности его мышление, когда дело идет об установлении логических последовательностей и отношений, об утверждении и обосновании отдельных истин. Сколько ни старались Его враги поймать Его на словах, они должны были со стыдом отступать, так как не могли ничего противопоставить остроте Его мысли, прозрачной ясности, с какою Он вскрывал следствия содержащиеся в их собственных предпосылках. Он умел уличить, например, саддукеев, отрицавших воскресение мертвых, благодаря прозрачной ясности ими самими принятого понятия о Боге. Если они признают Бога Богом Авраама, Исаака, Иакова, то это признание имеет смысл только в том случае, если Авраам, Исаак, Иаков не мертвы, а живы, - так как Бог не есть Бог мертвых, но живых (Мк 12.27). Так же использует Он против фарисеев их собственное мессианское истолкование одного стиха из Псалма (109.1): «Сказал Господь Господу Моему», и как бы легким движением руки Он именно из этого факта, что Давид собственного потомка называет «Господом», доказывает сверхземное происхождение Мессии из рода Давидова: «Если Давид называет Его Господом, как же Он - сын ему?» (Мф 22.45). И как Иисус здесь логическую четкость, смелую ясность Своего мышления впрягает в схему раввинистического школьного доказательства, так же поступает Он обычно и по отношению ко всяким другим данным в любой обстановке; и поэтому Его доказательства всегда действуют как вспышка молнии, как прямая очевидность, и этим приводят противника к молчанию. Когда фарисеи возмущаются тем, что Он исцеляет больных в субботу, Он сводит всю, для их мышления почти неразрешимую, проблему к ясному и простому вопросу: «Должно ли в субботу добро делать или зло делать? Душу спасти или погубить?» (Мк 3.4). «Если у кого из вас осел или вол упадет в колодезь, не тотчас ли вытащит его и в субботу?» (Лк 14.5).

Можно даже сказать, что вся Его борьба против законнического благочестия фарисейства была борьбой ясного, простого, прямого, сущностного мышления против извилистости и тупой предвзятости казуистической диалектики и против невероятно узкого и закостеневшего толкования Писания. Его афоризмы, направленные против фарисейства, стремятся свести и сосредоточить религиозно-моральные требования к их существенному смыслу. Иисус Своею мощной рукой сбрасывает со святыни внешние человеческие прикрасы, все «человеческие установления» (Мф 15.9; Мк 7.7), все «предания старцев» (Мф 15.2; Мк 7.3.5), как Он выражается, чтобы открыть взору ядро, сердцевину святого и морального: «Лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставляете важнейшее в законе: суд, милость и веру» (Мф 23.23). Освобождая святое от всех человеческих добавлений и отягощений, Он достигал того, что святыня начинала сиять всей своей глубиной, всей своей силой, захватывающей человека, с его тайными мыслями и глубочайшими влечениями. «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй; а Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5.27). «Древним сказано: не убивай... а Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Мф 5.21).

Взор Иисуса не может задержаться только на внешней стороне человеческого поступка, Он видит и знает весь поступок до его корней, до его возникновения из сердца. «Изнутри, из сердца человеческого исходят злые помыслы» (Мк 7.21). Отсюда его горячая борьба против внешнего формально-юридического понимания и истолкования фарисеями Десятисловия. Отсюда его страстное отстаивание лучшей, совершеннейшей правды (Мф 5.20), далеко от всякого послабления и не допускающее «нарушения» ни одной, даже самой малой, из заповедей, данных Моисеем (Мф 5.19), но требующее каждую из них переживать и осуществлять изнутри, как веления сердца. Человек, действующий как моральная личность на основе изначальной, неиспорченной совести, есть тот человек, которого хочет Иисус, не человек внешних законов и предписаний, не внешне приукрашенный легализированный человек. Представим себе страшное парализующее действие многовековых преданий, «преданий старцев», ложившихся на совесть людей и настолько искажавших первоначальное, простое и чистое восприятие морального и святого, что его в конце концов уже не мыслили иначе, как в культовых законнических формулировках, перемешанных с множеством посторонних представлений: нам тогда, именно в этом отношении, станет понятным, до какой совершенно необычайной степени дух Иисуса должен был быть чист, ясен, пронизателен и независим, чтобы уверенно подняться над этими закостеневшими в жизненные нормы предрассудками Своего народа и вернуть человечество себе самому, к его врожденному, здравому, нравственному чувству, к настроению прямого, простого, не дифференцированного ребенка. Призыв «назад к детству», характерный для учения Христа, решительность, с которой Он ставил ребенка своим ученикам в образец и мерило (Мк 9.35; 10.13), происходят из такого мышления, которое сквозь толщу всякой культурной лакировки, сквозь все сплетения заплесневевшего богословия пробивается и прорывается к неподдельному и изначальному, - такого мышления, которое остается сущностным и до последней степени чуждо всяких преувеличений, всякой фантастики и взвинченности.

3. Иисус и окружавшие Его люди

Это умение схватывать в вещах их сущность имеет основой и необходимой предпосылкой острейшую наблюдательность Иисуса, необычную способность отчетливо видеть. Его дух героически отдается самым высоким и самым далеким целям, но это ничуть не мешает Ему просто и без оговорок обращаться к малому и

даже самому малому в жизни. Стоит только припомнить Его притчи. Так наглядно, живо и тепло изображают они в сжатых чертах занятия крестьянина, рыбака, виноградаря, торговца жемчугами, арендатора и купца, поденщика, плотника и садовника, домашней хозяйки и одинокой вдовы, и выше по социальной лестнице вплоть до судьи, до полководца и царя. Так пестро и разнообразно, с такими переливами света и тени изображает Он повседневность, шумно играющего ребенка на улице, широкие воскрилия и длинные кисти книжников, свадебное шествие в тихую ночь, веселые пиршества, строгий этикет за праздничным столом, бедного покрытого ранами нищего на улице, безработных, стоящих на углу и вдоль заборов, так как никто их не нанял, боязливого сборщика податей в углу храма, бедную женщину в комнате, зажигающую свечу, чтобы найти затерявшийся грош, счастливую родильницу, забывшую при виде своего ребеночка все перенесенные ею страхи, богатого крестьянина, который с удовольствием, уютно ложится спать, так как его сараи наполнены, - вся жизнь и быт его времени, вплоть до мельчайших подробностей, так наглядно, конкретно и живо выступает перед нами в притчах Иисуса, что в их свете легко было бы описать совершенно точно весь мещанский мирок того времени. Как жизненно мыслит Иисус и как сознательно Он исходит из непосредственно данного, это видно из того, что следы Его собственной профессии плотника отчетливо заметны в притчах: например, когда Иисус говорит о занозе и о бревне в глазу, или о краеугольном камне, которым пренебрегли строители, или о твердо заложенном фундаменте, которого не повредят ни проливной дождь, ни буря, или о дополнительных расходах, необходимых, когда хотят строить башню.

Такое же понимание действительности и такая же близость к жизни господствуют в Его установке по отношению к общественным, хозяйственным и политическим обстоятельствам и порядкам. Иисус видит их и берет их такими, каковы они и в действительности, а не такими, какими они могли бы быть, или какими Он хотел бы их видеть. Он не думает о том, чтобы насильственно разбить внешние рамки, в которых движется жизнь Его народа. Искусителю в пустыне, который хотел бы внушить Ему политическое преобразование, установление мирского, полного блеска и славы мессианства, Он бросает свое: «Отойди от Меня!» «Отдавайте кесарю» (Мк 12.17). «Петр, вложи меч в ножны!» (Мф 26.52). Он принципиально отклоняет от Себя вмешательство в правовые тяжбы. «Кто поставил Меня судить или делить нас?» (Лк 12.14). Даже в Своей, Ему самой ближайшей, религиозно-культурной области Он утверждает старые Моисеевы установления и порядки: храм, синагогальные богослужения, посты, обрезание. Сам носит рекомендованные законом (Числ 15.38) кисти на своей одежде (Мф 14.36; Мк 6.56) и уплывает причитающуюся с него храмовую подать (Мф 17.27). Конечно, Ему ясно, что «никто к ветхой одежде не приставляет заплату из небеленной ткани» (Мк 2.21) и «нового вина не вливают в мехи ветхие» (Мк 2.22). Он знает, что новые люди, которых Он пробудит, «новый завет в Его крови» создадут и должны создать свое собственное выражение, свои особые формы жизни, свой особый вид бытия. Потому у Кесарии Филипповой Он говорит о Своей Церкви, которую Он созиждет на скале-Петре (Мф 16.18). Но знаменательно, что Он эту Церковь предвозвещает только для будущего, но не устанавливает формально уже для настоящего. Сначала должны быть избраны и подготовлены новые люди, Его «братья» (Мф 12.50; Мк3.35), Его «домашние» (Мф 10.25), «сыны чертога брачного» (Мк 2.30) и «сотрапезники» (срав. Лк 22.30), сначала должна их потрясти и опалить буря духовной Пятидесятницы, тогда только может вступить и вступит в жизнь новая община.

Не извне внутрь, а изнутри вовне, от нового живого человека должно возникнуть и расти новое тело, новая община, Церковь. Дух Иисуса слишком конкретно мыслит,

слишком близок к реальности, чтобы витать в пустых идеологиях и ожидать спасения только от новых порядков и установлений, или даже только преимущественно от них. Они в его глазах не первое, а уже только второе. Только когда будет новое вино, понадобятся и новые меха. Ничто не чуждо так Иисусу, как идолопоклонство перед окоченевшими, мертвыми формами и порядками. Не они составляют то последнее и высшее, на что направлено его благовестие, но только живой человек.

Только живой человек. Тут мы приступаем к вопросу об отношении Иисуса к людям, о том, как именно Он на них смотрел и судил о них и как с ними обходился.

Нет более превратного понимания Иисуса, как брать в отдельности его бессмертную весть о любви, самое возвышенное и самое нежное, что было когда-либо сказано человеком, особенно его слова: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас» (Лк 6.27; Мф 5.44) и, отрывая это от Его духовности и Его установок в целом, в этой изолированности, принимать все это за героические, но эксцентричные, переступающие всякую меру, невозможные требования Его человеколюбивой души, за учение человека, который, как выразился однажды Ницше, «выше всех взлетел и прекраснее всех заблудился».

Благовествование Иисуса о любви, и именно оно, укладывается в его чувство действительности, близкое к жизни. Оно может быть правильно понято и истолковано только отсюда.

Его любовь к людям ни в каком случае не мечтательная, преобразующая, идеализирующая любовь. Она ни в каком случае не простой культ человечности.

Иисус, наоборот, видит человечество во всей его сомнительности и слабости. Оно для Него «злой и прелюбодейный род» (Мф 16.4). Те галилеяне, кровь которых пролил Пилат, и те 18 несчастных, которые были убиты при падении Силоамской башни, «не были виновнее всех, живущих в Иерусалиме» (Лк 13.4). Он видит таким образом весь Иерусалим под грехом. Даже там, где самообман был бы наиболее понятен - по отношению к собственным ученикам, от Него ничуть не ускользает ущербленность, извращенность их существа, настолько, что временами ему трудно оставаться с ними (Мк 9.18; 8.17.18; 8.13 и 18; 7.18). Даже в самом доверенном из своих учеников, в Петре, он замечает нечто злокачественное, даже дьявольское (Мф 16.23). Хотя Он никогда с такою выразительностью, как например святой Павел, не говорит о первородном грехе, Он тем не менее видит, как в человеке действует слишком человеческое и ниже, чем человеческое, и Он говорит, как нечто само собою разумеющееся, что все Его слушатели «злы» (Мф 7.11). У Него ясный глаз (Мф 11.16 и дальше) и на слабости детей, которых он очень любит, на их капризность, своеволие и поверхностную игривость. В их детскости отражается, с Его точки зрения, вся духовная незрелость Его времени. Потому его первое слово, сказанное человечеству, было словом о покаянии: «покайтесь» (Мф 4.17). Нельзя об этом умалчивать: в любви Иисуса к людям есть легкая сдержанность, даже временами сдержанное неудовольствие и отталкивание.

Иисус страдает за человечество. Его любовь несет на себе тайные раны. Это знающая любовь.

Но именно потому, что она - знающая любовь, она видит не только темную глубину человеческого сердца, но знает также о человеческой обусловленности и хрупкости. Потому она запрещает всякое поспешное суждение и осуждение. «Не

судите, да не судимы будете» (Мф7.1; Лк6.37). «И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в своем глазе не чувствуешь?» (Мф 7.3; Лк 6.41 и дальше). Иисус упрекнул Своих учеников, когда они хотели низвести огонь на неверующие города (Лк 9.55). Нельзя преждевременно и своевольно выполоть сорную траву на пшеничном поле (Мф 13.29). Бог сам озаботится об этом и для этого пошлет своих ангелов в день жатвы. Когда к Нему привели застигнутую на месте преступления прелюбодейцу и требовали от Него ее осуждения, тогда Он, наклонившись к земле, стал писать пальцем на песке. А когда они и после этого осаждали Его своими вопросами, Он дал им многозначительный ответ: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин 8.7). Это - слова насыщенные знанием человека, полные жизненности и совершенной объективности. И это не только Его слова; это - Его сущность, Он Сам весь в этих словах. Когда солдаты плевали на Него, и били, и надели на главу Его терновый венец, Он молчал. Нет ничего красноречивее этого молчания. Глаз Иисуса видит сквозь покрывало Майи, сквозь самое толстое покрывало человеческих страстей, ту глубину, где человек один сам с собою, где он беден и наг, в своей незаконченности, в своей зависимости от тысячи телесных, душевных, общественных влияний, - незавершенный, незрелый человек. И потому Иисус не хочет судить даже тогда, когда они Его мучают и оскорбляют. Он хочет только простить, постоянно прощать: «Не говорю тебе, Петр, до семи, но до седмижды семидесяти раз» (Мф 18.22).

Любовь Иисуса коренится в этом объективном знании психологической обусловленности всех человеческих действий, а не в болезненной экзальтации духа. Когда Он требует подставить левую щеку, если кто-либо ударил в правую, за этим резко заостренным оборотом речи стоит глубокое понимание нелогичности, недостойной человека животности всякого слепого проявления аффектов. Аффект, повреждающий любовь, возникает из глубины животного, темного подполья, где лают псы, а не из лучезарного царства неповрежденного Духа, не из светлой, ясной объективности, которая вопреки всем диким чувственным наводнениям, вопреки всему вою страстей утверждает и сохраняет более глубокое, существенное. Богом заложенное, изначальное отношение человека к человеку. Только тот есть цельный, прямой, сильный человек, кто молчит там, где шумит чернь, и кто ради высшего элемента в человеке жертвует животным элементом. Никогда Иисус не был более высок и непредвзят, благороден и героичен, как в часы Своих страстей, когда Он молил со креста: «Отец, прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23.34).

Так как любовь Иисуса к людям была до такой степени реалистична, она не имеет ничего общего ни с любовью мечтателя, который обожествляет чисто человеческое, ни с любовью фанатика, который считает чисто человеческое дьявольским. Это-любовь знающего, любовь человека, который знает как никто другой все возможности человеческого существа вплоть до высочайших высот и до последних глубин, и все же всею душою объемлет это человечество. Это «и все же» делает Его любовь к людям настолько несравненною и единственною, настолько матерински нежною и жертвенною, что она остается навсегда запечатленною в памяти человечества.

Особая радость - отмечать в духовном облике Иисуса отдельные проявления этой Его любви к людям. Основа Его любви - сострадание к людям в первоначальном смысле этого слова. Отличие Его любви от гуманитарности мудрецов и философов в том, что это - не просто учение, но жизнь, и даже страдание и смерть вместе с людьми. Эта любовь не просто видит нужду человека и размышляет о том, как ей помочь. Она входит в эту нужду. Она не может перенести простого знания этой нужды без того, чтобы лично взять ее на себя. Любовь Иисуса взрывает границы Его собственного

сердца, чтобы принять в него других, или вернее, чтобы Себя Самого излить другим, изжить и исстрадать. Эти «другие» прежде всего - беднейшие из бедных, сборщики пошлин и грешники. Потому Он так охотно бывает среди них, Он не только зовет их к Себе, но и им предоставляет звать Его к себе в гости, что больше. «Закхей, сойди скорее, ибо сегодня надобно Мне быть у тебя в доме» (Лк 19.5). Своими «братьями» он называет самых малых среди людей, обездоленных, потерпевших крушение в жизни. Он сознает себя так внутренне тесно, совершенно лично сплетенным с их судьбой, что считает лично ему сделанным то, что делается самому меньшему из Его братьев (Мф 25.40). Эта личная связанность с бедными и угнетенными побуждает Его, незадолго до самого торжественного момента Своей жизни, перед началом пасхальной трапезы, как слуга, как батрак, как раб склониться перед ними на колени и вымыть им ноги. Он «не пришел, чтобы Ему служили, но Сам другим послужить». И когда затем Он благословлял хлеб и смешанное вино, Его чувство братской солидарности, Его горячая потребность все множество людей, их горе и грехи воспринять в Свое собственное чистое существо, в Свою жизнь и смерть и в них освятить - выразились в таинственном и властном повелении: «Ядите, пейте все от предлагаемого Мною; это Мое тело и это Моя кровь».

С бедными он хочет быть бедным, с гонимыми - гонимым, с искушаемыми быть искушаемым, с умирающими - распятым. Он хочет принять в Себя и в Себе нести все человеческое горе, так как Он один способен его преодолеть. Здесь - тот психологический пункт, где спасающая деятельность Иисуса имеет свой природный корень, где его любовь к людям вспыхивает как любовь Искупителя.

Мы незаметно приблизились к тайне Мессии. Начало солидарности, точнее - творческого материнства Его любви, которое в себя принимает всю нужду многих, как свою собственную и несет ее до кровавого конца, есть нечто единственное и новое в истории человечества, настолько для всех нас возвышающее и увлекающее, что остается сказать: если есть где-либо место, где каждый человек может найти свою родину и успокоиться душой, то это - здесь.

Этот дух чистой, себя забывающей, творческой любви и повлек Иисуса, - человека героической исключительности, великого Одинокого, - с солнечной высоты его лучезарных мыслей и целей, в низину грязной, серой, человеческой, слишком человеческой повседневности. Евангелисты постоянно подчеркивают: «Ему жалко народа» (Мк 8.2; Мф 9.36; 14.14; 15.32; Лк 7.13). «Он сжалился над ними, потому что они были как овцы не имеющие пастыря» (Мк 6.34).

Неслыхано, что Человек, Который с крайней напряженностью направляет все Свои силы на служение возвышенной идее и со всю страстностью Своей пламенной воли стремится прочь от земли, от людей, к попросту сверхчеловеческой, к сверхземной цели, - что этот же самый Человек все же берет на руки деток, ласкает их и благословляет, и проливает слезы над приговоренным к гибели Иерусалимом, или над гробом своего друга Лазаря. И был пункт в широкой мировой действительности, где Его сердце особенно трогалось, где Он становился нежным и мягким, как мать заботящаяся о своем больном ребенке, и с Его уст сходили нежнейшие слова и глубочайшие сравнения, как в притче о блудном сыне, о потерянной драхме, о добром пастыре, о милосердном самарянине. Это бывало у больных и у грешных. Он не мог сказать «нет» там, где горе вопило к Нему, даже если это было горе язычницы, Сирофиникиянки (Мк 7.26 и дальше). Он должен исцелить больного даже если Его за это обвинят в нарушении субботы (Мк 1.21 и дальше; 3.2; Лк 13.14). Он должен быть сотоварищем сборщиков податей и грешников, даже если благочестивые и праведные

возмущаются этим (Мк 2.16). Он должен распятому справа разбойнику сказать, хотя Его собственные смертные муки едва позволяют ему это выговорить: «Сегодня же будешь со Мною в раю» (Лк 23.43).

На этом основании можно воистину сказать: любовь к людям Иисуса в своей глубине есть любовь к страждущим и угнетенным. «Ближний» для Него тот, кто лежит перед Ним в нужде и ранах (Лк 10.29 и дальше). И тут опять раскрывается реализм его мышления, воли и ощущений. Его дух всецело живет потусторонним и божественным, приближением Царства Божия - о чем мы еще будем говорить подробнее, - но эта устремленность к Царству Божию и его радостям не затемняет и тем более не вытесняет сознания нужды данного момента. Он ясно видит и переживает жестокость полного страданий настоящего, с такой непосредственностью, что преодоление всего этого стало существенной частью Его радостного благовестия. Именно оттуда Его проповедь берет свои ярчайшие краски и свое радостное сияние, что она не только грешникам, но и угнетенным, всему объему земного горя обещает спасение. Она приносит избавление от всякого зла. Значительная часть Его жизненного дела и состояла в благодеяниях без числа и в исцелении больных. Лука лучше других евангелистов отмечает эту внутреннюю направленность посланничества Иисуса, когда он в заповедях блаженства в Нагорной проповеди особенно подчеркивает именно освобождение от земных бед: «Блаженны нищие, так как вам принадлежит Царство Небесное. Блаженны алчущие ныне, так как вы насытитесь. Блаженны плачущие ныне, так как вы воссмеетесь» (Лк 6.20 и дальше). Было бы напрасно не слышать пролетарского звучания этих заповедей блаженства и насильственно перетолковывать их в этическом смысле.

И в то же время было бы совершенно ошибочно в связи с этим предполагать в Иисусе социального реформатора в современном смысле слова. И здесь, как везде, Его взгляд проникает слишком глубоко, чтобы от внешних социальных преобразований ожидать спасения. Особенно нужно помнить, что нет никакого всеисцеляющего средства от бедности. «Нищих всегда имеете с собою» (Ин 12.8). Спасение, избавление от всех зол осуществляется не в настоящем, но только в будущем. Это область эсхатологии. И потому речь не может идти о том, чтобы уже в этом временном мире уничтожить бедность и страдания. Наоборот, дело обстоит так: поскольку земная нужда может служить к тому, чтобы отвлечь человеческое сердце от земных вожделений и открыть его для будущей славы Царствия Божия, поскольку она, иными словами может пробудить и углубить у человека потребность в искуплении, постольку она - верное средство и прямой путь к Царствию Божию. Таким образом, Иисус любит бедных, точнее говоря, не за их бедность, а потому, что они более, чем богатые, способны душою слушать слово о грядущем царстве и алкать и жаждать правды. Даже если они были прежде «мытарями и блудницами», они, тем не менее, подобны тому сыну, которому отец сказал: «Сын мой, пойдя сегодня, работай в винограднике моем». Но он сказал в ответ: «Не хочу», а после, раскаявшись, пошел (Мф 21.28 и дальше).

Наоборот, богатство угрожает настолько прельстить человеческое сердце, что оно уже не стремится больше к небесным благам. «Дети, как трудно надеющемуся на богатство войти в царство Божие. Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство Божие» (Мк 10.24 и дальше). Иисус высказывает здесь суждение по существу дела. Ему важно установить с полной определенностью, что бедность по самому существу своему несравненно больше, чем богатство, делает человека восприимчивым к благой вести,

Это суждение везде и всегда имеет силу. Но тем не менее всегда и везде будут бедные и богатые, действительное поведение которых отклоняется от этого. Иисус это знает. Его пронизательная установка и не выдается Им за практическое суждение об отдельных бедных или богатых. Его любовь к людям не знает никаких исключений и не имеет ни малейшего уклона в борьбу классов. Она охватывает и богатых. Мы знаем об Его общении с фарисеем Симоном (Лк 7.36 и далее) и с членом Синедриона Никодимом (Ин 3.1). Богатый Иосиф Аримафейский прямо упоминается среди Его учеников (Мф 27.57). В странствованиях Его сопровождает Иоанна, жена Хузы, домоправителя Ирода, и Сусанна и многие другие, которые служили Ему имением своим (Лк 8.3). Насколько можно судить, и Его апостолы происходили не из низшего слоя населения, а из среднего, подобно Ему самому. Следовательно, не всегда владеющие и богатые, но всегда богатство затрудняет доступ в Царство Божие. У большинства выступавших против Иисуса фарисеев и саддукеев, этих типических представителей владеющего и господствующего класса Его страны, опустошающие следствия служения маммоне проявлялись устрашающим образом. То, что их удерживало от следования Ему и отдаляло от Царствия Божия, было их корыстолюбие и высокомерие, поставившее на службу их национальному эгоизму и фанатизму даже самое драгоценное, что было вручено израильтянам: принадлежность к избранному народу и потомству Авраама; этими своими чертами они до такой степени свели религию к одной только внешности и настолько обременили ее тысячами человеческих постановлений и запретов, что она стала делом богатых, а все бедные и малые, у которых не было достаточно времени и денег для точного выполнения всех этих обязательств, объявлялись попросту «явными грешниками» (Мф 23.4 и д.). Рожденная из богатства и богатством питаемая, религиозная установка среднего фарисея могла быть только такою, какою ее с изумительной наглядностью изобразил Иисус в Своей притче о мытаре и фарисее (Лк 18,10): полною самодовольства своими достижениями (во внешнем выполнении внешних предписаний), и полною презрительной безлюбности в отношении к мытарю в углу храма. Здесь не было алкания и жажды правды, не было и потребности в искуплении. Они были сыты. Потому борьба Иисуса против фарисеев носит черты и борьбы против богатства. «Никто не может служить двум господам... не можете служить Богу и маммоне» (Мф 6.24). Отсюда кажущийся «пролетарский» оттенок в отдельных притчах Иисуса, принадлежащий не одному только Евангелию Луки. Он не есть продукт какого-либо социально-экономического идеала. Он - увлекательное выражение той глубокой любви Иисуса к людям, которая не ослепляется никакими соображениями государственного и классового положения, не знает никакого «смотрения» на лицо, но ищет и находит живого человека даже там, и именно там, где унаследованные религиозные или социальные предрассудки неспособны видеть ничего кроме упадка и отверженности. Всякий раз, когда речь идет о любви Иисуса, нужно помнить Его притчу о блудном сыне, которого отец обнимает и целует (Лк 15.20). И образ бедного Лазаря, который «был отнесен ангелами на лоно Авраама», в то время как богатый должен был переносить большие муки в аду (Лк 16.22.24), останется всегда запечатленным в человеческой памяти. Богатый и бедный будут помнить о том радостном пире, на который богатые не пожелали придти и к которому «нищие и увечные, хромые и слепые», а в конце концов «стоящие по дорогам и изгородям» были призваны (Лк 14.21-23).

И опять это предпочтение Иисуса к бедным и убогим проистекало не из чисто рациональных соображений, не из простого сознания, что они имеют большую душевную восприимчивость к благовестию. Оно скорее нечто изначальное, - первичное чувство его сердца, вытекающее из той сильной потребности сострадания, которое не может вынести насыщенности, если другие голодают, и радости, если другие печальны. Потому Он Сам не хочет иметь, где главу преклонить, и потому Он

требует от всех, желающих быть Его учениками: «Иди, продай все, что имеешь, и раздай нищим» (Мк 10.21). Любовь Иисуса к страждущим - не только требование его рассудочного мышления, она - глубочайшая внутренняя потребность, вырывающаяся из последней глубины, это - мука Его сердца. Иисус весь выразился в словах: «Будьте милосердны, как Отец ваш милосерден» (Лк 6.36). Если оценивать эту любовь с психологической стороны, то опять перед нами выступает героизм, невиданный доселе на земле. Но это героизм не по вертикали, но по горизонтали, героизм широчайшей открытости для живого человека, нежнейшей преданности его внутренней душе и его внешней судьбе. Как далек тут Иисус от типа фанатического подвижника, мечтательного пророка или отошедшего от всего земного мечтательного мистика. Их интересы целиком всасываются и поглощаются их кумирами. Они проявляют к людям внутреннее участие лишь постольку, поскольку эти люди привержены к тем же мечтам. Сердце Иисуса принадлежит людям, каждому человеку, всему человеку, его страданиям и его радостям.

Что Иисус открыт для радостей людей, что Он - не человек пустыни, подобно Крестителю, не носит волосяной одежды, не питается саранчей и диким медом, что Он ходит среди людей и заходит в их храмы и дома не в повседневном платье, а в несшитой (Ин 19.23) одежде, украшенной кистями (Мф 14.35; Мк 6.56; Лк 8.44), что Он не только свободно принимает участие в их празднествах и пиршествах, что Его враги поносят его как «обжору и пьяницу» (Мф 11.19); что Он не стесняется совершить для веселых гостей Свое первое чудо; что Он не заставляет Своих учеников поститься, пока «жених с ними» (Мк 2.19); что Он к одному из Своих особенно сердечно расположен и предоставляет ему возлежать на Своей груди (Ин 13.23), что, наконец, Он всю эту подвижную и пеструю жизнь вставляет в такие привлекательные, очаровательные и прекрасные рамки, что по одному этому в Нем нельзя не узнать очень крупного, великого поэта; что Он умеет одним творческим жестом заставить природу звучать и петь, с ее фиговыми деревьями и лилиями, с горчичными рощами и виноградными лозами, воробьями и лисицами, сверкающими лучами солнца и яркими бурями, - все это указывает на такое великодушие, открытость, широту и вместе с тем способность реагировать на все, такие нежность и тонкость души, какие как раз не встречаются у героических или строго аскетических натур.

Кто этот Иисус? Не кажется ли, что его человеческое существо устремлено в противоположных направлениях, вверх, к небу, и вниз, к человеку, к земле? Не двойственна ли (не биполярна ли) Его духовность, не вращается ли она вокруг двух полюсов? Не был ли Он внутренне неуравновешен, в постоянном беспокойном напряжении и движении?

Мы видим, что ярко выраженные линии его существа указывают в одном определенном направлении.

Так решительно и мощно, так настойчиво они берут это направление, что их легко можно принять за характернейшее, основные линии Его существа. Однако и другие линии, не менее четкие и не менее выразительные, идут в противоположном направлении, и с нашей до сих пор принятой точки зрения совершенно невозможно увидеть тот пункт, где все они соединяются в жизненно-полное единство. Иисус - Властитель по природе, царственный Образ, и в то же время Он моет ноги Своим ученикам. Бурно стремительна Его воля, тверда до жестокости, и все же Он может любить так кротко и нежно, как свойственно только матери. Он весь - Божий, освящен молитвой долгих ночей, и все же Он так охотно пребывает у мытарей и грешников. Он

отдается неземной бесконечности, созерцанию небесных далей, и все же Его взор видит малое и мельчайшее на земле, а Его сердце радуется полевым цветам. Он пламя пожара, вспыхивающее в пророческом гневе, и вместе с тем Он молча переносит грубейшую брань. Он - единственный и одинокий, и все же Он любит людей, как никто еще их не любил, и умирает за них.

Кто же этот Человек? Где тот пункт, из которого проистекают все эти противоположности, и из которого они становятся понятными нам?

Чтобы найти и рассмотреть этот пункт, мы должны оставить нашу прежнюю точку зрения, откуда нам был виден духовный облик Иисуса только в Его внешних очертаниях. Мы должны подняться выше, на Его душевные вершины, туда, где Он взывает «Авва, Отче»! Мы должны обратиться к внутренней жизни Иисуса, к Иисусу в часы тишины, когда Он входит в Себя Самого. Мы должны идти к Иисусу во время Его молитвы.

ГЛАВА V ВНУТРЕННЯЯ ЖИЗНЬ ХРИСТА

1. Преданность Отцу

«Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк 11.28). В этих словах возвещает Иисус свое собственное отношение к ценностям бытия. «Блаженство» людей, высшая ценность, заключается в том, что человек усваивает слово Божие. В ряду личностей по их ценности религиозный человек занимает высшую ступень.

Мы теперь попытаемся дать простое описание религиозной внутренней жизни человеческой души Иисуса. И здесь мы пока еще сознательно оставляем в стороне Его Божественную тайну. Мы хотели бы знать, какие живые и святые силы, какие движущие религиозные представления, мысли и переживания приливали и отливали в глубине, внутри этого дивного человеческого строения, которое до сих пор мы рассматривали с Его формальной духовно-этической стороны, что Им владело и одушевляло Его, что было последней и собственной побудительной силой Его деятельности.

Чтобы сразу дать ответ: это была беспредельная преданность *воле Отца Небесного*. Ничто не подчеркивается пером евангелистов так взволнованно и настойчиво, так широко и наглядно, как сильная, пламенная любовь Иисуса к Своему небесному Отцу. Мы не знаем ни одного человека в доступном нам историческом мире, который библейскую заповедь: «Ты должен Господа Бога твоего любить от всего сердца, от всей своей души, от всего своего чувства» воспринял бы так во всей глубине, пережил бы так во всей широте, так исключительно и так мощно ввел бы в свою жизнь и осуществил бы в ней, как Иисус. Первые Его слова, которые нам известны, напоминают о доме Его Отца: «Разве вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк 2.49). И Его последнее слово - о переходе к Отцу: «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лк 23.46). Евангелисты постоянно отмечают, как погруженно Он жил и действовал в Отце, и как эта Его теснейшая связь выливалась в молитве. Все крупные события Его жизни освящены молитвою и от нее получают силы. Когда Иисус был крещен, Он «молился, и отверзлось небо» (Лк 3.21). Когда Он начал избирать учеников, Он прежде всего «взошел на гору помолиться, и пробыл всю ночь в молитве к Богу. Когда же наступил день Он призвал Своих

учеников» (Лк 6.12). Большая часть Его чудес, как например, исцеление глухо-немого (Мк 7.34), бесноватого мальчика (Мк 9.28), воскрешение Лазаря (Ин 11.41), умножение хлебов (Мк 8.6; Мф 14.19), распускались из Его молитвенной жизни, как благоухающие цветы. На вершине Его деятельности, когда Его ученики вернулись после плодотворной миссионерской деятельности, «возрадовался духом Иисус и сказал: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли» (Лк 10.21; Мф 11.25). В особенности великие события в Его страстях дышат духом и благородством молитвы. В зале Тайной Вечери Он посвящает Себя и Своих Отцу, и, вознося благодарение и благословляя, Он кладет начало Новому Завету в Своей крови. В Гефсимании Он падает на лице Свое и молит: «Отче Мой, если возможно, да минует Меня чаша сия, впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26.39). Его мучительная смерть на Голгофе была, во все новых и новых молитвенных призываниях, победоносной борьбой за волю Отца. Если спросить, что было самым внутренним, постоянным и неизменным среди потока мыслей и действий Иисуса, просвечивающим, как золотое дно, во всех Его словах и делах, то это - Его неразрывнейшая внутренняя связь с Отцом. Это - существеннейший элемент Его жизни. Здесь мы приближаемся к центру, к ядру Его жизненной воли. Уже теперь мы можем предполагать, что здесь берет свое начало тот святой источник, из которого проистекают Его одинокий героизм и Его всеохватывающая, ко всем людям сострадательная любовь, и здесь они имеют свое последнее единство.

Высочайшее наслаждение, вместе с тем необходимое для знания внутренней жизни Иисуса - прислушаться к Его молитве и уловить ее своеобразие. Только при этом условии мы можем проникнуть в самое внутреннее побуждение Его человеческих аффектов и увидеть Иисуса там, где Он-совершенно Он Сам, Один с Отцом.

Что особенно характерно для молитвы Иисуса, это - мужественное целомудрие и *сокровенность*, в которых она протекает. Если Он требует от Своих учеников: «Когда ты молишься, войди в комнату свою и помолись Отцу своему, который втайне» (Мф 6.6), то прежде всего так поступал Он Сам. Он никогда не молился так охотно, как в одиночестве, там, где нет ни одного другого человека, где только Отец. «И отпустив народ, Он взшел на гору помолиться наедине и вечером оставался там один» (Мф 14.23; Мк 6.46; Ин 6.15). В ночном одиночестве, когда спят и солнечные лучи и травы, когда великое таинственное молчание окутывало Его, - Он находил Своего Отца, Его Одного. На горе Преображения Его связанность с Богом просвечивает и сквозь Его внешний облик, Его лицо сияет как белизна снега на Ермоне. Если мы оставим в стороне молитву «Отче наш», которую Иисус создал не для Себя, а для Своих учеников и потому преднамеренно облек в рифмованную форму, сохранившиеся от Него молитвы дышат до сегодня крепким теплым ароматом личной захваченности, непосредственного полнокровного переживания. «Благодарю Тебя, Отче, что Ты услышал Меня» (Ин 11.41), «Отче, не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26.39). «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных, и открыл младенцам; ей, Отче, ибо таково было Твое благоволение» (Мф 11.25 и дальше). Именно вследствие этого они, в отличие от молитв св.Павла, просты и несложны, коротки и сжаты, как молитвенные возгласы.

Но эта одинокая молитва Иисуса вытекала не только из Его благочестивой потребности молиться сконцентрированно, собранно. Здесь скрыто еще нечто гораздо большее. Мы снова соприкасаемся с Его тайной. Иисус переживает не просто обычное одиночество благочестивого человека; у Него - полное тайны одиночество Сына. Хотя о Его сознании Сыновства более подробно речь будет только в дальнейшем, тем не

менее мы должны уже теперь на это указать, так как только это позволяет понять до конца Его человеческую молитвенную жизнь. Когда Иисус молится, Он полностью выходит из круга людей, чтобы исключительно стать в жизненный круг Своего Отца.

Это своеобразие сказывается и вообще: Иисус не нуждается в людях. Ни в одном из них. Ему нужен только Отец. Уже почти три года ученики живут вместе с Ним, но внутренне Он не нуждается в них. Никогда Он не советуется с ними о Своих планах и решениях; никогда не спрашивает у них совета. Он никогда не ищет у них утешения или успокоения. Когда Он некоторых из них взял с Собой на Елеонскую гору и внушал им «оставайтесь здесь и бдите со Мною» (Мф 26.38), Он делал это не ради Себя, но ради них: они должны подготовиться к надвигающейся опасности и закалить себя. «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Мф 26.41). Ученики ничего Ему не давали. Он давал им все. А как было с Его Матерью? Разумеется, Он любил Ее, как только дитя может любить свою мать. Умирая, Он думает о Ней на кресте (Ин 19.26 и дальше). Но нельзя отстранить впечатление, что Его сыновняя любовь к Матери всегда была сдержанной самоотверженной любовью. Как будто бы слово, сказанное Им в утро воскресения Марии Магдалине, всю жизнь имело силу и по отношению к Матери: «Не прикасайся ко Мне» (Ин 20.17). Уже из уст двенадцатилетнего мальчика Она услышала удивленный вопрос: «Разве вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк 2.49). Мария и Иосиф потеряли тогда в Иерусалиме Отрока из виду.

Потерял ли их также и Отрок? Слова 12-летнего звучали уже так же, как в Капернауме слова тридцатилетнего, когда Его хотели отвести из толпы к ожидавшей Его Матери, а Он отклонил это на таком основании: «Кто Моя мать, и кто Мои братья?» (Мк 3.33). При этом Он взглянул на Своих учеников и сказал: «Вот Моя мать и братья Мои» (Мк 3.34). Так же нужно понять и Его слово, прозвучавшее в Кане на свадьбе: «Что Мне и Тебе, Жено? Еще не пришел час Мой» (Ин 2.4). В Иисусе было внутреннейшее святое святых, куда даже Его Мать не имела доступа и где был только Его Отец. В Его человеческой душе был пункт, и именно глубочайший и внутреннейший пункт, где не было места ни для одного человека, пункт, совершенно свободный от всего земного, совершенно отрешенный от всех земных отношений, в совершенно неземной и сверхземной девственности всего существа посвященный Отцу.

Это был Его мир, Его реальность, Его жизнь - Отец. Только через Отца Его одиночество становится общностью, плодотворнейшей общностью жизни. Евангелист Иоанн неоднократно приводит Его странное слово: «Я не один» (Ин 8.16.19). В последний раз Он произносит его перед лицом смерти: «Вот наступает час и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного; но Я не один, потому что Отец со Мною» (Ин 16.32). Здесь ощутим внутреннейший жизненный круг Иисуса, Его существенное и жизненное отношение к Отцу. Его молитва - ничто иное, как постоянно новое соприкосновение с Отцом, осчастливливающее понуждение разрешить и освободить одиночество своего «Я» в «Ты» Отца. Как раз в молитве Он включает Себя в то единство с Отцом, в котором не участвует никто из людей, даже ни один из Его учеников. Когда Иисус говорит о людях и их отношении к небесному Отцу, Он тщательно избегает включать Себя в их число. Бог - «их» Отец, «ваш» Отец. Один только Иисус молится: «Мой Отец». Отец, Которого Он призывает, принадлежит Ему совершенно в особенном смысле. Молитва Иисуса - своеобразная молитва, так как она - уединенность Сына с Отцом. В этой уединенности коренится в конце концов уединенность Его геройства, то сознание безусловного превосходства,

та наполненность и пронизанность высшими целями и задачами, та закаленность и решительность Его воли, о которых мы говорили выше.

С этим связано еще и дальнейшее своеобразие молитвенной настроенности Иисуса. Если молится человек, если молится святой, то у них это прежде всего «помилуй мя», зов из глубины человеческой немощи и моральной вины, молитва трепета перед тайной Бога и Его сущностной святостью. Чем больше человек ищет чистой жизни, тем отчетливее и ужаснее выступает перед ним в свете Божественного потрясающая сомнительность всего его существования.

Совершенно иначе ощущает и молится Иисус. Правда, Он влагает в молитве «Отче наш» в сердце мольбу: «Отец, прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим, и не введи нас во искушение». Но лично Он не знает таких молений. От Него никогда не исходила мольба: «Отец, прости Мне». Даже тогда, когда смертная тень окружала Его и безграничная оставленность тяжестью легла на Его душу, Он так не молился. И тогда можно было слышать только: «Отец, прости им» (Лк 23.34).

Он молится как незнающий греха. В этом причина, почему Его молитвы по большей части были не молитвой прошения, но хвалы и благодарности, ликующим потоком Его благодарной радости об Отце: «Слаблю Тебя, Отче, что Ты открыл это младенцам (Мф 11.25). «Отче, благодарю Тебя, что Ты услышал Меня» (Ин 11.41). И даже тогда, когда Он просит о чем-нибудь, это не опасливая смиренная просьба, а скорее радостно доверчивое выражение пожелания, стремления и воли ребенка, уверенного в том, что он будет услышан. Это - как бы скромный стук, напоминание о своем природном праве. «Отче, которых Ты Мне дал, хочу, чтобы там, где Я и они были со Мной» (Ин 17.24). Поэтому Его молитва почти всегда - просьба за других. Иисус молится о Петре, чтобы его вера не колебалась (Лк 22.32). Он молится о Своих учениках, чтобы Отец послал им Утешителя и чтобы они были с Ними едино (Ин 14.16). И даже тогда, когда Он молится как бы за Себя, как на Елеонской горе, в конце концов и это - воля и прославление Отца. «Не как Я хочу, но как Ты» (Ин 12.27). Иисус стоит перед Своим небесным Отцом не как нищий и ни в коем случае не как блудный сын. С откровенными сияющими глазами, как ребенок, взирает Он на Него и смыкается с Ним самым естественным образом во внутреннейшее личное сообщество, сообщество Я и Ты. Еще никогда с того момента, как мы знаем о молитвах и жертвах, так не молились ни грешник, ни благочестивый человек, ни святой.

2. Молитва Христова

Теперь мы обратимся для большей ясности от субъективного акта молитвы Иисуса к рассмотрению объективной религиозной действительности, которую Иисус в своей молитве утверждает и принимает. В глубине это вопрос об Образе Божиим, который светит в Его человеческой душе и определяет Его мироощущение. На переднем плане религиозной действительности Иисуса стоит все производящий Бог - Творец. Тот, Которому Он молится, не есть далекий от мира, строго потусторонний, в молчание погруженный Бог современного Иисусу эллинизма; это и не Бог мистики - место успокоения блаженных, до которого в состоянии подняться только восхищенный дух. Это - все творящий и все производящий Бог Моисея и пророков. «Отец Мой доньше делает и Я делаю» (Ин 5.13). Его Бог одевает лилии, питает воронов. И как жизнь природы, производит Он и жизнь истории. Им посланы все водители человечества, пророки и Креститель. Как овцы пастырю, принадлежат и люди своему Богу (Лк 15.6). Все потрясения и войны, все великое и малое в истории

мира есть дело Божие. Вся история человечества есть для Иисуса раскрытие живого Бога.

И так как Иисус во всех вещах и людях встречает творческую волю своего Отца, потому Он и видит эти вещи и этих людей не извне, в их сомнительных проявлениях. Он видит их изнутри, в их сущностном отношении к воле Бога, как откровение Его творческой воли, как опредмеченную волю Своего Отца. Потому и принимает Он вещи и людей в Свою любовь, которою Он любит Своего Отца. Его любовь к миру - прикладная любовь к Отцу. Отсюда становится понятным и парадокс, что Иисус одной любовью может охватить бесконечного Бога и конечные вещи, вечность и время, потусторонность и посюсторонность и что Его героизм в вертикали сочетается с героизмом в горизонтали. Иисус любит все вещи и всех людей, так как они для Него не просто знак, но *проявления* Божественной воли.

Но этим не все еще сказано: если Иисус говорит о действующем Боге, то это слово имеет у Него гораздо более глубокое и полное звучание, чем у обычного благочестивого человека, в особенности у современного, у которого объяснения помрачили и даже расстроили всю непосредственность религиозного переживания. Иисус не останавливается, как они, на посредствующих причинах, которыми Бог производит возникновение и развитие бытия. Еще менее эти посредствующие причины смыкаются у Него в постоянный, в себе самом покоящийся, природный порядок, который располагался бы между Творцом и творением, как функционирующая по своим собственным законам совокупность сотворенных причинных рядов. Иисус никогда не разделял такой веры в устойчивый порядок природы. Таковой представился бы Ему вернее всего только идолопоклонством перед чисто человеческими понятиями и системами. Ибо в конечном итоге эти законы и системы созданы и постоянно вновь творятся людьми, чтобы с их помощью овладеть безмерною, бездонною, неисчерпаемою тайной действительности и в них на короткий миг отдохнуть. Иисус не нуждался в этих искусственных средствах, чтобы подойти к миру вещей. Его подход к ним - со стороны Бога, а не со стороны людей. Иисус видит вещи не там, где они для человеческого мышления уже застыли в неподвижно-твердом значении и бытии; наоборот Он видит их там, где они только лишь проистекают из рук Творца. Он видит их в их связанной с Богом внутренней динамике, в живом потоке творческого возникновения, в творческой подвижности их происхождения от Бога. И потому эти вещи принципиально в каждое мгновение подчинены Божественному зову. Они не могут бежать от Него в скорлупу или панцырь какого бы то ни было природного порядка. Нагие и открытые лежат они в руке Творца и не имеют никакой земной поруки за свое бытие, кроме Его всемогущей воли.

Устанавливая это, мы касаемся существенной черты Его благочестия. Это - знание о свободе и безусловности Божественной воли, знание о том, что в основе вещей и по ту сторону их находится не мертвая, бездушная механика, не какой-либо «фатум», слепо проявляющийся в законах природы, но абсолютная Жизнь и Дух, абсолютная подвижность и самостоятельность, свобода Бога. Иисус живет этой свободой. Бог для Него абсолютно свободная воля; абсолютно свободная мощь, перед которой распыляются всякая другая воля и мощь. «Для Бога все возможно» (Мк 10. 27). Кто доверяется этой абсолютной мощи, тот может, «если не усомнится в сердце своем, сказать горе сей: «поднимись и ввергнись в море, и сбудется по словам его» (Мк 11.22 и дальше; Мф 21.21 и дальше; 17.19; Лк 17.5 и дальше). Иисус мог с доверием ждать от Своего Отца самого невероятного, так как Он видел действующего Бога всюду и всегда непосредственно в деле. Бог для Него самое близкое, самая ошутительная

действительность, самое первое, что открывается Ему в вещах и людях, таинственный и коренной смысл всего бытия, реальность из реальностей. Творческую деятельность Бога Он схватывает непосредственно в вещах, «сейчас и здесь». Это - уже не вера; это - созерцание и потому в этом нет уже ничего судорожного и насильственного, это для Него столь непосредственно понятно и естественно, что ничто не болезненно для Его души так, как неверие или маловерие людей. В этом созерцающем переживании всемогущего Бога основывается уверенность, с какой человеческое сознание и человеческая воля Иисуса преодолевают возможности тварного, чтобы осуществлять возможности Бога, осуществлять чудеса и знамения, не только изгнание бесов и исцеление больных, но даже воскрешение мертвых. «Я знал, Отче, что Ты всегда услышишь Меня» (Ин 11.42). Его человеческая воля настолько вошла в божественную творческую волю и ею воспринята, словно это уже одна единственная воля. С психологической точки зрения Его чудеса - невозможное свидетельство и доказательство безусловного единения Его человеческой воли со всемогущей волей Отца, горы передвигающая вера, штурмующее небеса доверие.

Отсюда и благоговейная сдержанность, благочестие, чистота, скромность Его чудотворчества. Иисусу было чуждо притязание быть чудесным врачом-исцелителем. Совершение чуда если бы оно не означало совершенной преданности Божественной воле и, следовательно, как-либо служило собственной или сторонней корысти, Он в пустыне решительно отвергает как сатанинское искушение. Где замешан эгоизм, как у Его соотечественников, «там Он не мог совершить никакого чуда» (Мк 6.5; Мф 13.58). Он не мог этого, так как Его Отец произносит свое «нет», а воля Отца - начало и конец Его собственной человеческой воли и возможности. Чудеса Иисуса - неслыханное, единственное в своем роде «да», сказанное действующему, творящему Богу; они - молитва, но, разумеется, такая молитва, которая, как никакое человеческое слово, проникала в сердце Бога и раскрывала глубины тварной природы.

Итак, благочестие Иисуса в Его первом аспекте: непосредственное созерцание и переживание вседействующего Бога; но с этим одновременно тесно связана Его другая уверенность: во все святости Бога. Абсолютная воля Бога к возникновению и существованию вещей есть в то же время и абсолютная воля к ценности, к высшей ценности, чистоте и святости, к благу и совершенству, какими обладает Он Сам. Человеческая душа Иисуса так проникнута трепетом «Единого Святого», что в свете этой бесконечной полноценности Бога ее собственная человеческая ценность, собственная доброта расплываются в ничто. «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мк 10.18).

Для нас, рожденных из праха, невыносимо страшно видеть, в каком лучистом сиянии стоит этот святейший Бог в душе Иисуса, как Он ярче молнии сверкает в Его благовестии и преображает Его собственную жизнь. Его благоговение в большей своей части есть извещение о все святейшей воле Бога и Его побуждающей и принуждающей мощи. Ради этого единого на потребу, ради той драгоценной жемчужины, ради этого сокровища в поле следует отдать все остальное. Иисус стоит здесь совершенно в линии Ветхого Завета, особенно пророков. Он очищает ветхозаветную проповедь от всего внешнего, законнического, чисто культового, в особенности от тех культовых добавлений, которые современный ему раввинизм присоединил как «человеческое предание» к закону. Не десятина мяты, аниса и тмина - самое важное в законе, но суд, милость и вера (Мф 23.23).

И если речь идет о том, чтобы обеспечить родителей, то никакая жертва на храм не может освободить от этого долга. Воля Бога есть по существу воля к нравственно-

доброму, к тому, что Господь Бог требует в Своих десяти заповедях от человека, особенно то, что в Своей «первой и наибольшей заповеди» (Мф 22.38) Он возвел в обязанность из обязанностей: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мф 22.37). И как Иисус здесь выделяет святую волю Бога в ее полной красоте, освобождает ее от всех человеческих примесей, и тем самым неслыханно упрощает нравственный закон - «на этих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф 22.40), - так же Он углубляет и исполняет с другой стороны этот закон в сознательном, резком отвержении всех внешних дел раввинов, исполняет до последних возможностей, до его таинственнейших и тончайших требований. Воля святейшего Бога проникает до самых внутренних корней человеческих склонностей и дум. Хороший человек там, где хорошее сердце. И там плохой, где испорчено сердце (Мк 7.15-20).

Если человек сознательно замкнет эти свои последние глубины от воли Бога, он не принадлежит больше царству Бога, но царству сатаны. Для Иисуса не существует переходов между добрым и злым. И грешники и мытари, которых Он любит, остаются для Него действительно грешниками, неправедными и больными. Блудный сын для Него действительно заблудший. Добро и зло, добрых и злых Иисус видит в резкой противоположности, разделенными на «да» и «нет». Героичность Его существа переносится без малейшего ущерба для себя в область этики. Религия для Него - безусловное послушание до крайнего предела. Потому в ней существуют заслуга и награда, вина и наказание, небо и ад. Напрасный труд - стараться вычеркнуть эти понятия из проповеди Иисуса и снизить ее до одного из видов автономной морали. Нагорная проповедь и также немало Его притч развиваются в представлениях о достижении и награде. Как раз в противоположностях награды и наказания, неба и ада, раскрывается Ему абсолютная противоположность добра и зла, вечных «Да» и «Нет» Божией святости. С неумолимой силой ставит Иисус человека перед этим «Да» и «Нет». Не одна только эсхатологичность Его проповеди, но в значительной степени и эта резкая исключительность Его требований поражала сознание людей. Он проповедовал как власть имущий, как имеющий право судить, даже как Сам являющийся судом.

И как Он проповедовал, таким Он и был - воплощением воли всесвятейшего Бога. Как животный человек - хлебом, так Он жил этою волей. «Моя пища есть творить волю пославшего Меня» (Ин 4.34). Где бы мы в евангельском повествовании ни видели и ни слышали Иисуса, в пустыне, у постели больного, на свадебном пиру, на кресте, Он постоянно занят выполнением воли Отца. Постоянно словом и делом распространяет Он семена слова Божия, хотя бы они падали на каменистую почву. Даже когда Он усталый сидит у колодца, Он черпает для самарянки воду живую. Даже в гостях Он больше дает, чем берет, Его путь есть непрерывно продолжающийся путь вверх. И Он идет по нему именно там, где этот путь особенно крут, и идет точно по равнине. В истории людей, даже великих и величайших, неизвестен такой путь вверх. Иеремия, Павел, Августин, Будда, Магомет - их путь невозможно описывать без упоминаний о грандиозных потрясениях и переменах, и о их духовных поражениях. Единственно жизнь Иисуса протекает без кризисов и без духовных поражений. Его первый и Его последний день светят в четкой ясности всесвятейшей божественной воли.

Поэтому в свете исторического предания об Иисусе приходится высказать нечто чрезвычайно смелое. Однако, это впечатление святости, исключительной безгрешности и чистоты еще усилится и дополнится, если мы переведем наш взор с Его внешних дел на Его внутренние желания и стремления, на подсознательные

проявления Его наклонностей и желаний. Какие бы внутренние низшие закоулки Его желаний мы ни исследовали на основании Евангелий, мы не найдем там абсолютно ничего кроме одной только воли Его Отца. Верно, что Он проливает слезы, когда внутренне видит Иерусалим и его будущую гибель: Он любит Свою родину и Своих соотечественников (Лк 19.41). Его собственное благовестие не обходится без национальной окраски (Мк 7.27; Мф 10.5). И тем не менее Он оставляет Своих ради Отца, и тем не менее Он видит и внутренне принимает в разрушении Иерусалима гневную, наказующую волю Своего Отца. И как связи с отечеством и семьей, так отпадают от Него и остальные земные узы.

Он - свободнейший из свободных, так как Он, как никто другой, - раб Божий. Золотые цепи имущества и богатства не обременяют Его. «Сын человеческий не имеет где главу преклонить» (Мф 8.20; Лк 9.58). Земные почести, признание толпы Его не соблазняют. Он запрещает рассказывать о Своих чудесных делах (Мк 1.44; 3.12; 5.43; 7.36 и дальше). Исцеленные должны благодарить не Его, но Отца (Лк 17.18). Когда Его хотят провозгласить царем, Он скрывается (Ин 6.15). Он не ищет радостей семейной жизни. Есть «сделавшие сами себя скопцами ради царства небесного» (Мф 19.12). Он никогда не ищет Своего. Он отклоняет даже сострадание, которое оказывают Ему плачущие женщины на Его крестном пути (Лк 23.28). Он предоставляет предать Себя и ставит предателю только один вопрос, который должен пробудить у того совесть и спасти его (Мф 26.50). Он предоставляет Петру отказаться от Него и тем не менее настойчиво и доверчиво спрашивает: «Петр, любишь ли ты Меня больше этих? Паси агнцев Моих» (Ин 21.15 и дальше). Где бы мы ни искали в душе Иисуса, мы не найдем чисто земных влечений и вожделений. Даже самое сильное стремление, какое только может иметь человек, - стремление к жизни преодолено и поглощено Его волей к Отцу. «Потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф 10.39). Земная жизнь ничего не может ни дать Ему, ни взять у Него.

В человеческой душе Иисуса нет таким образом никакой точки приложения для искушения. Зло могло приблизиться к Нему только извне, и в Нем не было ничего, что могло бы реагировать на это согласием. Холодное, деловое свидетельство истории заключается в том, что Иисус всюду, где только Он вступал в сферу ее света, был ни чем иным как явлением святости. Никакое другое впечатление не врезалось так глубоко в память древней общины, как это. Оно показывало Его «непорочным и чистым Агнцем» (1 Петр 1.19), «Первосвященником, святым, непричастным злу, непорочным, отделенным от грешников в превознесенным выше небес» (Евр 7.26).

Серьезно и строго, свято и возвышенно смотрит на нас отсюда образ Иисуса. И тем не менее это не весь образ и не все Его благочестие. Насколько осязателен и близок Иисусу всемогущий Бог в Своих делах, и насколько Его самые внутренние стремления полны трепетом перед всесвятейшим Богом и служением Ему, настолько же радостно и блаженно, непосредственно и нежно познает и переживает Его душа этого же Бога, как бесконечно благого, как любящее всемогущество и любящую святость, как Отца небесного. Здесь в сердце Иисуса прорываются источники, которые в Ветхом Завете больше предчувствовались, чем виделись, и которые к Его времени были почти полностью засыпаны. В этом заключается творческое дело Иисуса, что Он ветхозаветное слово о благом и милосердном Боге (Исход 34.6 и д.; Пс. 103.13) и об Отце небесном (ср. Иер 3.4 и дальше) из окраинной зоны благочестия опять поставил в центр и скрытые там истины и ценности с их освобождающей силою и сияющей радостью сделал доступными непосредственному знанию и переживанию. В этом - вершина Его благовестия: Бог - наш Отец. «Так молитесь: Отче наш, Который на небе». Этим маленьким словом «Отец» Иисус шлет теплый солнечный

свет на отношения человека к Богу и прогоняет все те темные тени, которые дикий демонический страх язычников и холодная, застывшая иудейская вера в воздаяние набросили на образ Божий.

Да, Бог - всемогущий и всесвятой. Да, в Его свете зло остается злом, больной - больным, грешник - грешным. «И будет препоясанием чресл Его правда» (Исайя 11.5). Кто упорствует в своей вине не оставит тюрьмы, пока не выплатит свой долг до последнего гроша (Мф 13.34). Но так как всемогущий, всесвятой Бог есть в то же время и всеблагий, так как Он - Отец, то Он не оставляет человека должником. Как только человек погрузится в себя и воззовет из глубины своего сердца: «Отец, я согрешил перед небом и тобою» (Лк 15.18), Отец склоняется к блудному сыну, чтобы опять одеть его в праздничные одежды. Религия есть любовь и благодать. Где только человек, подобно мытарю в углу храма, ударяет в грудь, или как Мария Магдалина плачет о своих грехах, там близок Отец и отцовское прощение.

Если всмотреться глубже, то Отец и Его любовь находятся даже не в конце спасительного пути, но в его начале. Всемогущество Божие и Его всевятая воля есть могущество и воля любви. Они не витают в бесконечности, но основаны на любви и в ней коренятся. Любовь, которая есть Бог, стоит в начале и конце всего бытия. Воробей на крыше и лилия в поле охраняются ею, тем более человек, которому дозволено сказать Богу «Отец». Подобно светлomu облаку, которое указывало в пустыне путь народу, бодрящая благодать Отца, Его требовательная и дарящая любовь предшествует всем человеческим достижениям. «Предваряющая благодать», называют богословы эту драгоценную силу, которая всякому религиозному деланию только и дает содержание, освящение, блеск и радость, и которую святой Иоанн облек в восхитительные слова: «Бог прежде возлюбил нас» (10.4.19). Здесь в этом знании о предваряющей, всемилосердной любви Бога коренится любовь Иисуса к бедным грешникам. С такою силою признавая всемогущего и всесвятого Бога также и Богом благодати и милосердия, Иисус высказал глубочайшее и последнее слово о тайне божественной спасительной воли, слово, которое ранее доносилось как-бы только издали, а отныне пронеслось по всей земле с новым чистым звучанием.

И еще более потрясает, с какою же душевностью и теплотою, с какой доверчивостью и убежденностью передает Иисус Себя Самого в руки Отца. Пусть любовь Отца ведет Его через Гефсиманию и Голгофу: «Отец, не как Я хочу, но как Ты». В беспредельном доверии к Отцу лежит счастье, радость, ликование Его благочестия. Для Иисуса немислимо, решительно невозможно, чтобы Отец мог оставить без ответа настойчивую просьбу, неотступное стучание в Его дверь (Лк 18.1 и дальше; Мф 7.7). Это -невозможность в тысячу раз большая, чем та, где земной отец, который своему собственному ребенку, просящему яйцо, подал бы скорпиона (Лк 11.12). Из этого безусловного доверия к Отцу истекает жизненное мужество Иисуса. Иисус редко удивляется; но Он удивляется тому, что люди могут бояться. «Где ваша вера?» - спрашивает Он своих учеников среди бушующей бури (Лк 8.25). «Не бойтесь, только веруйте» - так говорит Он отцу, стоящему у трупа своего ребенка (Мк 5.26). Самое худшее, самое ужасное, что может случиться с человеком, с отцом, для Иисуса еще не основание для страха и озабоченности. Озабоченность по существу нечто чуждое Ему, нечто несвойственное, и она должна и Его настоящим ученикам быть и оставаться такой-же чуждой.

Разумеется, Он не обманывает Себя относительно опасностей, которые угрожают Его последователям: «Вот, Я посылаю вас как овец среди волков» (Мф 10.16). Но сильнее всех опасностей - доверие к Отцу. Он «заповедал им ничего не брать на

дорогу, кроме одного посоха; ни сумы, ни хлеба, ни меди в поясах» (Мк 6.8; Мф 10.9; Лк 10). «Не заботьтесь и не говорите: что нам есть? Или что пить? Или во что одеться? Потому что всего этого ищут язычники, и потому, что Отец ваш небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» (Мф 6.31 и дал.; Лк 12.29 и дал.).

3. Кто же Он?

Мы у предела и дальше идти не можем. Кто этот Иисус, способный так свято молиться, с таким доверием жить и так безвинно умереть? Здесь святое безумие, избыток веры и доверия, расточительность нравственных сил, невероятность чистоты и доброты. Да, безумием кажется эта жизнь. И тем не менее она лежит перед нами как Божий праздник. Являлся ли человек на земле, Ему подобный? Здесь уже не применимы никакие человеческие масштабы. Как духовно-моральный облик Иисуса, так и Его религиозный облик перерастают в измерение, стоящее по ту сторону всего человеческого. Его жизнь - как бы изумительная поэма из иной земли.

И тем не менее - это полнокровная реальность. Все, что о нем рассказывают, не чисто внешне ложится на Его исторический образ, как благоухающий венок из прекрасных изречений, жизненных правил и примеров, подобно тому, как это было, например, с Эпиктетом или Лаоцзе. Все это, напротив, непреднамеренно, неподражаемо и без возможности выдумки запечатлено в Его конкретной жизни, в Его повседневности, действительности данного момента, «здесь и сейчас», так запечатлено, что мы только через живого, действующего Иисуса можем проникнуть в Его внутренний мир. Мы стоим, таким образом, на гранитной скале истории. Однажды действительно был человек, который сознавал себя в теснейшей связи любовью и жизнью со своим Отцом небесным, видел как бы невооруженным глазом творческую деятельность Бога, и всем Своим историческим явлением был явлением святости.

Кто же этот человек Иисус? Никто не может с уверенностью ответить на этот вопрос - кроме Него Самого. Как обстоит дело с Его внутренними жизненными отношениями, с последними глубочайшими корнями Его бытия, с Его тайной, - этого никто не может знать достовернее Его Самого. Мы должны, следовательно, обратиться к Самому Иисусу. Ничье сознание не яснее, ничье сердце не чище, ничьи уста не правдивее, чем Его Самого. Господи Иисусе, что говоришь Ты о Себе Самом?

ГЛАВА VI ВЫСКАЗЫВАНИЯ ХРИСТА О СЕБЕ САМОМ

1. Тайна Царства Божия

Духовно-моральный и религиозный облик Иисуса стоит перед нами как нечто совершенно новое. Он не имеет ничего аналогичного в истории человечества, и не может быть без остатка понят из предшествующей и современной Ему исторической обстановки. Последнее и решающее понимание Его личности может нам дать только Сам Иисус. Он один знает, что Он Собою представляет, какое место Он занимает в многосложной реальности, каков смысл Его жизни.

Что говорит Иисус о Себе Самом?

Если представить себе образ Иисуса, как Он светит нам из Евангелий, то с самого начала следует ожидать, что Его высказывания о Себе носят точный отпечаток Его

личности, - Его правдивости; чистоты и простоты, что они тем самым - в полном контрасте к шумному, назойливому апофеозу выступавших в эллинистическое время чудодеев, царей и князей (Деян 12.22), не имеют в себе ничего насильственного, судорожного и неестественного, но истекают, при всей их драгоценности, как нечто само собой разумеющееся, из самого Его существа, подобно нежному аромату чудесного цветка.

Его первое взрывающее душу слово и было не откровением о Себе, но радостной вестью о приближении царства Божия. Если Креститель в пустыне звал еврейский народ: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 3.2), то благовестие Иисуса гласит: «Исполнилось время и приблизилось Царство Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1.15). Из этого благовестия органически вырастают Его свидетельства о Себе. Они не составляют в истории какого-либо отдельного, самостоятельного сообщения людям, но являются частью Его вести о Царстве Божиим.

Что понимает Иисус под Царством Божиим, под Царством небесным? Оба выражения обозначают одно и то же. Если Матфей писавший для христиан из иудеев, так же как и апокрифическое евангелие евреев, обычно предпочитали говорить о Царстве небесном, чем о Царстве Божиим (Мф 6.32; 12.28; 21,31.43), то они делали это из поздней иудейской боязни прямо называть имя Божие. Они охотнее употребляют поэтому описательное выражение «небо». Впрочем и Сам Иисус употребляет иногда то же слово, чтобы обозначить Бога (Мф 21.25; Лк 15,7.18). Во всяком случае оба наименования обозначают всегда одно и то же самое-Царство, господство Бога.

Показательно, что Иисус никогда не старается точнее объяснить это основное, руководящее слово Его благовестия. Он нередко просто говорит о царстве (Мф 6.33; 8.12; 13.38; 25.34 и дальше), следовательно, просто предполагает, что слушатели уже знакомы с его смыслом и содержанием. Действительно, со времени пророков, в особенности со времени Исая (40.1 и дальше; 59.2 и дальше; Мих 2.12 и дальше; Зах 14,9.16) было укоренившимся иудейским верованием, что Него а в конце времени установит Свое господство во всех концах мира. Позднейшие ветхозаветные писания, как Даниил (2.14) и Товит (13.1) точнее обозначали это царство, как царственное господство Бога. Поэтому со времени Даниила царство Божие, первоначально означавшее господство Бога над сердцами людей, стали понимать в конкретном узком смысле, как властное господство Бога, как точно ограниченное, в себе замкнутое царство святых, которое сойдет с неба и вытеснит все чисто земные царства.

Это царство имеет в виду Иисус, когда Он возвещает: «... исполнилось время и приблизилось Царствие Божие». Его посланничество и Его посланническое сознание стоят на службе этого Божьего Царства.

Каким путем Он хочет приготовить это царство Божие? Его проповедь гласит: «Покайтесь и верьте благовестию». Задача Иисуса, следовательно, есть прежде всего задача проповедника покаяния, который, подобно Иоанну Крестителю, должен пробудить совесть у людей и подчинить святой воле, господству Бога. Ибо Бог может действительно начать свое господство только там, где Его всесвятая воля достигла власти над совестью людей. Призыв Иисуса к покаянию есть, таким образом, в положительном смысле благовестие о всесвятая воле Божией. Вот что Он хотел запечатлеть в совести людей: «Да будет Твоя воля на земле, как и на небе». Тот Ему брат и сестра, кто выполняет волю Бога (Мф 12.50). Тем самым Его проповедь о

царстве Божиим имеет определенный этически-религиозный характер и значительно отличается от той веры в царство Божие, которое господствовало в Его время.

Когда благочестивые иудеи в Его окружении говорили о грядущем царстве, они мечтали о чувственных благах и радостях этого царства. Слишком печально и угрюмо было их настоящее, чтобы они могли представить себе грядущее царство иначе, как совокупностью всех земных благ и осуществлением всех своих земных влечений. По сирийскому апокалипсису Варуха (29.5), «земля будет давать десятикратноурожай. На одной лозе будет висеть тысяча виноградных кистей, на каждой кисти будет тысяча виноградин и каждая виноградина даст боченок вина». Потусторонние ожидания иудейских апокалиптиков были таким образом полны чувственной эгоистической заинтересованности, страстного желания более счастливой и богатой жизни.

Страстью Иисуса была воля Его небесного Отца. Потому на передний план Его благовестия и выдвигаются до такой степени этико-религиозные требования, так, что Его проповедь, с первого взгляда, представляется проповедью не столько о новой блаженной жизни, сколько о новой нравственно-улучшенной жизни. У Него речь идет о «пути праведности» (Мф 21.32), и притом «более совершенной» праведности (Мф 5.20), которая сквозь внешние дела проникает в самую внутреннюю настроенность и в основе есть совершенная любовь к Богу и к ближним. Кто, подобно тому книжнику, который спрашивал Его о высшей заповеди в законе, знает об этой новой высшей нравственной цели царства, тот по крайней мере «не далек от царства Божия» (Мк 12.34). Кто с желанием голодных питает, жаждущим дает пить, тот будет обладать царством. Кто хоть малейшую заповедь исполняет и научит исполнять, тот назовется большим в царстве небесном (Мф 5.19).

А кто при этом остается, как дитя, мал и прост, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф 18.4). Так внутренне срослись друг с другом в проповеди Иисуса приближающееся царство Божие и праведность, что они образуют единую цель жизни. «Ищите прежде царствия Божия и правды Его» (Мф 6.33).

Когда Иисус, подобно своему Предтече Иоанну, в виду приближения царства зовет к покаянию, Его проповедь царства превращается в проповедь о воле Бога и о новой, лучшей праведности. Иисус возобновляет здесь линию пророков, Исаяи, Иеремии и Осии, и доводит ее до конца. Он - ее исполнитель и завершитель. Иисус знает это. И потому сознает Себя также прирожденным *Учителем Израиля*, единственным Учителем, Которого никто не может заменить: «Вы зовете Меня Учителем и Господом, и вы правильно говорите, ибо Я точно то» (Ин 13.13). «Не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник Христос» (Мф 23.10). Но как серьезно ни настаивает проповедь Иисуса о царстве на покаянии и праведности, как ни существенна эта часть Его учения, покаяние и праведность все же не высшее и не последнее слово, которое Он имел сказать человечеству. Дело отнюдь не обстоит так, как будто для Него праведность и новое царство - одно и то же, как будто Его благовестие о царстве имеет целью приготовить только общение душ, стремящихся к правде Божией, вследствие чего самосознание Иисуса исчерпывалось бы стремлением стать провозвестником новой морали. Когда Его благовестие истолковывали в этом моралистическом смысле, из поля зрения выпадало специфически религиозное содержание этого благовестия, точнее - *сверхприродный и эсхатологический элемент* нового царства. Покаяние и праведность для Иисуса - *путь* к приближающемуся царству, а не само царство. Они относятся к царству Божьему как человеческие достижения к стократной награде (Мк 10.30; Мф 16.27).

Они, следовательно, -подготовка, условие и предпосылка для вступления в это царство. А само царство, стократное вознаграждение, будет дано одним только Богом, оно - Божье дело. Это - царство «уготованное от создания мира благословенным Его Отца» (Мф 25.34). Это - сад, который насадил Отец Небесный (Мф 15.13). Радости этого царства - «радости Господа». Это - «возлежание с Авраамом, Исааком и Иаковом» (Мф 8.11), «питие от плода сего виноградного в царстве Отца Моего» (Мф 26.29). Это -«блаженство», которым Сам Бог отвечает на верное служение человека, на голод и жажду праведности, - блаженство, лежащее по ту сторону всех природных человеческих возможностей.

В синоптических Евангелиях не достаточно ясно, какие же конкретные блага принесет царство. Иисус ограничивается краткими словами: с царством человек «наследует жизнь вечную» (Мф 19.29; Мк 10.17), человек «войдет в жизнь» (Мф 18.8). В Евангелии же Иоанна Он ясно говорит: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17.3). Следовательно, Иисус понимает царство Божие как непрерывное, вечное жизненное общение с Отцом и Собою Самим.

Так как оно в строгом смысле сверхприродное царство, которое prepares Отец, оно есть в то же время эсхатологическое царство, т.е. царство, наступление которого лежит еще в будущем и о котором надо молиться: «Да при-идет царствие Твое». Сердце Иисуса воспламенялось и горело, речь Его была пламенно-красноречивой, потому именно, что царство Божие ворвется с неба к людям как мощная все переиначивающая новизна и даже, что оно уже приближается. «Исполнилось время и приблизилось царствие Божие» (Мк 1.15). Иисус, Учитель, становится здесь Пророком, перед Которым будущее лежит открытым, и Который с волнением и силой Осии или Исаии свидетельствует об этом. Нельзя понять Иисуса, Его посланничества и посланнического сознания, если не почувствовать во всей первоначальной силе эту Его переполненность тем неслышанно-новым, что уже возникает, этого Его знания о непосредственно предстоящем вмешательстве Бога. Его посланническая весть свою непреодолимую зажигающую силу черпает в значительной степени в том, что все это должно совершиться теперь в последний двенадцатый час, что решение предстоит непосредственно, здесь и теперь.

«Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи» (Лк 12.35). «Не пройдет и этот род как все это случится» (Мф 24.34). «Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти как уже увидят царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк 2.39; Мф 16.28). Нет никакого сомнения, что Иисус видит пришествие царства в близком, ближайшем будущем; больше - для Него это пришествие уже началось. Вся задушевность и весь пыл, с какими Он любит Отца и людей, сосредоточились на той близкой точке, в которой откроется сила царства Божия. Это - живой Иисус, так сказать Иисус в действии, в движении: эсхатологический Иисус, Иисус в Его экзистенциальной обращенности к уже наступающему господству Бога.

Как это понять? Может-быть Иисус, подобно апокалиптикам его времени, был охвачен безумной мыслью, что конец концов, последнее время, с крушением старого эона, с гибелью мира, с судом над ним, с небом и адом, стоит непосредственно при дверях? Не связывает ли и Иисус, как и многие из Его современников, конец мира с близким разрушением Иерусалима? Не из этой ли тесной связи во времени конца мира с разрушением Иерусалима можно объяснить героическую доблесть Его благовестия, острый пафос Его требований и потрясающую силу, с какой Он призывал человечество: «будьте готовы»?

* * *

Не много времени прошло с тех пор, как отчасти под впечатлением тревожной книги Альберта Швейцера «От Реймаруса до Вреде», на этот вопрос не задумываясь отвечали утвердительно, считая, следовательно, необходимым рассматривать Иисуса как экстатического пророка, в духе Крестителя, к тому же как такого пророка, который *ошибся* в самой основе своей проповеди. В настоящее время в этом вопросе стали гораздо осмотрительнее.

Если известные особенно бросающиеся в глаза высказывания Иисуса, например, о том, что: «некоторые из стоящих здесь не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого в царствии Своем» (Мф 16.28), или что апостолы, посланные на проповедь «не успеют обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Мф 10.23), - если эти высказывания предрекают скорое пришествие Сына Человеческого, то ни в какой мере нет оснований это скорое пришествие принимать только как пришествие к концу мира и к Страшному Суду. Таких оснований нет потому, что Иисус определенно и принципиально отказывается высказаться точно о «дне и часе» конца мира. На вопрос учеников об этом Он без обиняков и ясно отвечает: «О дне том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, только Отец» (Мк 13.32). Именно здесь перед нами - один из древнейших элементов Евангелия, который не может быть порожден верованиями первой общины, обеспокоенной тем, что Его, Им Самим обещанное, пришествие не осуществляется: потому уже не может быть, что первые христиане не стали бы приписывать своему «Господу», «Сыну Божию», «Судье мира» такое бросающееся в глаза несовершенство, как незнание дня суда. Отсюда по меньшей мере следует, что точное время и час суда для благовестия Иисуса не имеет никакого значения. В то время как апокалиптическая литература его времени, как например, «Книга Эноха» или «4-ая книга Ездры» пытается точно вычислить день и час конца мира с помощью таинственной мистики чисел, для Иисуса хронология конца мира была совершенно безразлична.

Даже больше, евангельские источники вынуждают к еще более важному утверждению.

Иисус не только умалчивает о дне и часе последнего суда, Он решительно считается также с возможностью, даже вероятностью, что наступление последнего дня волею Отца еще будет сильно отсрочено. В той же эсхатологической речи, в которой Он как будто предсказывает конец еще при современном Ему поколении, Он вместе с тем подробно говорит о внешних и внутренних потрясениях, которые перед этим поразят народы. Он указывает на предшествующую проповедь царства Божия «во свидетельство всем народам» (Мф 24.14), на ненависть к имени христианина, которая возникнет у всех народов (Мф 14.9), и на постепенный процесс духовного разложения внутри христианства, «где охладает любовь многих» (Мф 24.12). Собственной мыслью Иисуса не могло быть, что все эти процессы, по самой природе своей более длительные, разыграются при жизни одного поколения. На это же указывают и некоторые из Его притчей.

Жених, которого ожидают девы, явится только в полночь (Мф 25.6). Далеко уехавший хозяин дома вернется только «после долгого времени», чтобы потребовать отчета от своих слуг (Мф 25.19). И лишь потому, что господин «медлит возвращением», бессовестный управитель растрчивает вверенное ему имущество (Мф 24.48).

Если искать господствующей тенденции этих эсхатологических притчей, то оказывается, что они говорят не о немедленном, скором, но только *внезапном*, неожиданном пришествии Сына человеческого. Как во времена Ноя люди будут есть, пить, наслаждаться, - и вот Сын человеческий уже здесь (Мф 24.37 и дальше).

Потому притчи отнюдь не заканчиваются предупреждением: «Будьте готовы, так как Сын человеческий придет сейчас, Он придет при жизни этого поколения». Напротив, они черпают побуждающую силу именно из неизвестности последнего дня: «Будьте готовы, так как неизвестно, когда придет хозяин дома, перед вечером, или в полночь, или при пении петуха, или утром. Только бы он, внезапно придя, не застал вас спящими» (Мк 13.35). Иисус желал жизнь каждого человека поставить именно в сумрачную неопределенность последнего дня и суда. В каждый момент каждая человеческая жизнь стоит у кризиса, перед потрясающей возможностью немедленного суда. Но только перед возможностью. Когда осуществится эта возможность - об этом Иисус принципиально избегает высказываться.

Нужно эти и подобные евангельские тексты полностью вычеркнуть или насильственно исказить, если серьезно хотят поддерживать мнение, что Иисус Сам определенно рассчитывал на самое быстрое наступление последних времен, на совершение суда над миром еще при жизни этого поколения, и что Он «пришествие Сына Человеческого», Им возвещенное, понимал исключительно в этом узком хронологическом смысле. Однако, не менее ясно, что Его взор был направлен на ближайшее будущее, что Он со всею силою Своего внутреннего человека ожидал вмешательства Бога с неба, пришествия Сына Человеческого в самое ближайшее время, еще при этом поколении. Он знал о пришествии Сына Человеческого, для суда над миром, сроки которого зависят только от решения Отца. И тем не менее Он возвещал пришествие Сына Человеческого еще при этом поколении.

Как разрешить эту антиномию? Она разрешается в свете Его посланнического сознания. Иисус сознает Себя сейчас и здесь одновременно охватывающим в Своей личности будущее и настоящее, последнее время и теперешнее поколение. Он сознает Себя уже сейчас, в конкретное мгновение, Тем, Кто некогда воссядет на престоле Славы, окруженный всеми Своими ангелами, соберет перед Собой все народы, и разделит, как пастырь отделяет овец от козлов. «Овец поставит Он по правую, а козлов по левую сторону от Себя». Он сознает Себя уже здесь и сейчас как «Царь» нового Царства, который стоящим по правую сторону от Него скажет: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное нам от создания мира» (Мф 25.33 и след.).

Это - смелое, в устах человека невообразимое слово, которое дает нам ключ к пониманию Его посланничества и объясняет кажущуюся парадоксальность Его благовестия. Свидетельствуя о Себе, как о будущем Судье мира и Царе нового Царства, Иисус в Своем сознании каким-то образом это будущее Царство уже вводит в Свое настоящее. В Его Самосознании настоящее и будущее, время и вечность уже встречаются. *В пророческом созерцании*, непонятном для нас, обычных смертных, Он одновременно охватывает, в одном переживании действительности, Судию в настоящем и будущий суд, Царя в настоящем и Его будущее Царство, поколение настоящего времени и приближающийся новый эон. Великое грядущее для Него уже как-то здесь, в Его Лице, и оно мощно откроется уже в настоящем поколении. Силы нового Царства в Его Лице уже в самом ближайшем будущем, с истинно творческой новизной, начнут раскрываться и действовать. Если Иисус уже здесь и сейчас «перстом Божиим» преодолевает демонские силы, Он этим доказывает, что Царство

Божие и Его силы находятся в действии уже в этой зоне (Лк 11.21). Они творят незримо. Их нельзя определить по месту в пространстве, как определяют, например, звезды в небе.

Царство Божие «не есть здесь или там». Оно «внутри вас» (Лк 17.20). Это значит: Он стоит среди иудеев со Своими невидимыми силами. Незаметно от Него исходят все новые благодатные дары и непрерывно растут, подобно горчичному зерну (Мф 13.31) и заквашенному тесту, которое женщина смешивает с мукой (Мф 13.33). Царство Отца в этом смысле есть также и Его Царство, «Царство Христово» (Мф 13.41; 16.28; 20.21; Лк 23.24). Где двое или трое молятся во имя Его, там Он посреди их (Мф 18.21). В Нем Его ученики уже здесь и сейчас едино. Его домашние, Его брачные гости, которые когда-то в Его царствии за Его столом будут радоваться на мессианском пиршестве (Лк 22.29-30).

Разумеется, еще нет полной окончательной победы, окончательного прорыва господства Бога. Его Царство в этом смысле - по существу становящееся, постоянно приближающееся. Потому Иисус есть и остается в постоянной внутренней напряженности и направленности в будущее. Он есть и остается эсхатологически направленным. Но так как Он сознает Себя Тем, в Ком это великое грядущее уже в самое ближайшее время забьет ключом во все новых откровениях и явлениях силы, Тем, от Кого уже в этом поколении берет свое начало и продолжение тот последний суд и то господство Бога, - поэтому Он может предвозвещать в истинном и глубоком смысле пришествие Царства на самое близкое, на ближайшее время.

Таким образом Его слово о Царстве и его пришествии в силе имеет двойной смысл. Оно равномерно относится как к последнему времени, так и к настоящему и внутренне связано с концом времени и с ним слито. Его пророчески-мессианскому замыслу соответствовало - открыть не столько их хронологическую последовательность, сколько существенную связность и соподчиненность. Очень показательно, что именно евангелист Иоанн, стремившийся как никто другой приблизить к нам внутреннюю жизнь Иисуса, выдвигает в своем литературном изложении эту интуицию внутренней связи. Гораздо отчетливее, чем у синоптиков, у Иоанна эсхатологическая настроенность Иисуса включает в себя также и настоящее. Не так нужно думать, будто князь века сего будет судим только в конце времен; «Он уже осужден» (Ин 16.11). «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин 12.31).

2. Сын Человеческий

Мы не можем обойти этого факта: все благовестие Иисуса и именно Его таинственный парадокс коренятся в Его *сознании*, что Он, Галилеянин, сегодняшний человек, есть вместе с тем будущий Судья мира и Царь приближающегося Царства Божия. Здесь в совершенно *новом свете* выступает перед нами Его образ. Мы видим Иисуса уже не среди цветов, детей, больных и грешников, но на Божьем Престоле Судьи и Царя. Падающие звезды - Его одеяние. Он не только высокий Учитель и пламенный Пророк, но Господин нисходящего конца времен. Он - развязка нашей судьбы, судьбы мира.

Иисус выразил это сознание в тесной связи с тем обозначением себя Самого, которое нам, теперешним людям, кажется странным. Он назвал Себя «Сыном Человеческим». Этим Он подводит нас к глубинам Своей личности, которые нам следует теперь точнее раскрыть.

Что имеет в виду Иисус, называя Себя Сыном Человеческим?

Выражение «Сын Человеческий», которое первоначально обозначало просто человека, какого-либо человека, со времени Даниила, впервые говорившего о «подобном сыну человеческому» (Даниил 7.13), который явится на облаках небесных по правую руку «Ветхого деньми», получило у иудеев, в особенности в Апокалиптическом ответвлении этого народа, подчеркнуто религиозное, даже мессианское звучание. Это выражение никогда не стало собственным, торжественно догматически признанным обозначением грядущего Мессии, тем не менее оно направляло религиозное мышление к тому таинственному образу, который, по верованию лучших, однажды, как царь последних времен, освободит Израиль. Намеренно называя Себя Сыном Человеческим и присваивая это наименование исключительно Себе, Иисус в Свою очередь придал ему своеобразную таинственную окраску.

Это было загадочное слово, заставлявшее прислушиваться и направлявшее мысль в сверхземную божественную сферу, к облакам небесным, о которых говорил Даниил, направо от Ветхого деньми, в отличие от выражения «Сын Божий», с которым тогдашний иудей связывал чисто земные или по крайней мере тварные представления.

Если бы Иисус с самого начала присвоил Себе святейшее имя Ягве, то Его соплеменники, воспитанные в строгой вере в несравненную единственность и возвышенность Бога, без дальнейших размышлений побили бы Его камнями как богохульника, прежде чем Он начал бы по-настоящему Свою проповедь. И если бы Он, основываясь на мессианской терминологии Своего времени, назвал Себя просто Сыном Божиим, ничего к этому не прибавляя, то это выражение скорее скрыло бы Его Божественную тайну, чем раскрыло, так как тогдашний иудей это святое имя применял к тварным существам, преимущественно к ангелам Божиим, дальше к самому избранному народу Божию, к его помазанному Царю, даже к отдельным благочестивым людям, и тем самым имел в виду лишь тварное существо, называя и ожидаемого Мессию «Сыном Божиим». Чтобы уклониться от обеих опасностей, Иисус оперся на пророчество Даниила. Как только Он начинал говорить о последнем времени, Он говорил и о Сыне Человеческом, сидящем одесную Силы Божией и являющемся на облаках небесных (Мк 13.23; 14.62; Мф 24.30; Мк 8.38).

С самого начала Он знает с исключительной уверенностью, что это пророчество на Нем исполнилось. В образе Даниилова Сына Человеческого Он открыл Себя миру как грядущий Судья мира и Царь нового, с неба сходящего Царства. Сознание Его призвания и посланничества завершается, следовательно, в сверхвременном и вечном. Его деятельность во времени осуществляется в тесной связи с миссией, начинающейся в чистой трансцендентности, по ту сторону всякого времени, и имеющей своим содержанием абсолютное господство Бога.

Отсюда Его земная жизнь - только пролог, план или, скорее, временно-пространственное просвечивание вечной последней действительности. Его действительное глубочайшее поле деятельности есть Царство невидимого, сверхземного, Божественного, - там, где трон Ветхого деньми. В Его лице прорывается вечность во время, сверхисторическое в плоскость истории, Божественное в человеческое. В этом смысле притязание Иисуса на имя «Сын Человеческий» лежит в той же линии, как и учение Иоанна о Слове Божиим, ставшем плотью. Речь идет о явлении десницы Силы Божией, о явлении небесного в человеческом обличий. Только оно рассматривается здесь, в рамках пророчества

Даниила о Царстве Божиим, не в настоящем, но в будущем, в своем социологическом действии, как явление Царства Божия, нисходящего Слова в частности.

В Нем, в Сыне Человеческом, уже явился вечный суд Божий и вечное Царство. Потому Он - кризис (суд) для людей, «лежит на падение и восстание многих в Израиле и в предмет пререканий» (Лк 2.34). Он- камень, отвергнутый строителями и ныне ставший краеугольным (Мф 21.42). Отношение к Его личности во времени имеет решающее значение на всю вечность. «Кто исповедует Меня перед людьми, того исповедаю и Я пред Отцом Моим Небесным; а кто отречется от Меня перед людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным» (Мф 10.32). «Блаженны вы, когда возненавидят вас люди за Сына Человеческого» (Лк 6.22).

Здесь ясно как день: если Иисус относит к Себе пророчество Даниила о Сыне Человеческом, Его сознание переступает границы всех человеческих возможностей. Его притязание простирается до облаков небесных, «одесную Бога».

Оно простирается даже еще дальше. Вообще знаменательно, что осознание себя Сыном Человеческим у Иисуса не покрывается и не исчерпывается пророчеством Даниила. Действительность в Нем живущая так высока, глубока и богата, что она устремляется дальше Даниила, и древнему слову о Сыне Человеческом дает более глубокий смысл и новое содержание. Иисус берет слово о Сыне Человеческом не только в эсхатологическом смысле. Меньше половины Его самовысказываний о Сыне Человеческом относятся к последнему суду. Их большая часть относится к Его искупительному делу в настоящем, совершенно соответственно внутреннему взаимопроникновению будущего и настоящего, вечности и времени, что так характерно для Его проповеди о Царстве.

Когда Иисус это настоящее с Его нуждою и грехом ставит в яркий свет последнего суда и в блеск нового Царства, Он сознает Себя Тем, Кто снимет эту нужду и грех и спасает людей для нового Царства. Как Сын Человеческий, Он в одном Лице Судья и Спаситель. Потому Его посланничество и в отношении к настоящему времени есть посланничество радости. «Блаженны очи видящие то, что вы видите, ибо сказываю вам, что многие пророки и цари желали видеть, что вы видите, и не видели» (Лк 10.23). Так как Он, Сын Человеческий, будет Владыкою и Царем будущего Царства Божия, Он уже и в настоящем есть действительное прибежище. «Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные и я успокою вас» (Мф 11.28). Его эсхатологическая задача предполагает, следовательно, мессианскую.

Или точнее, они взаимно обуславливают себя.

Потому Иисус предпочитает именовать Себя Сыном Человеческим именно тогда, когда Он начинает говорить о Своей спасительной деятельности в настоящем. «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк 19.10). «Сын Человеческий сеет доброе семя, детей нового Царства» (Мф 13.37). Дело Сына Человеческого освободить нравственно-религиозную волю от всех посторонних уз, даже если речь идет о такой святыне, как суббота: «Сын Человеческий господин и субботы» (Мк 2.28).

Сын Человеческий делает даже то, что один только Бог делает, и чего некоторые иудейские книжники не хотят допустить даже для ожидаемого Мессии. Он отпускает грехи. «Чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, говорит Он расслабленному: тебе говорю, встань, возьми постель твою, и иди в дом

твой» (Мк 2.11). Таково же Его слово грешнице: «Прощаются тебе грехи» (Лк 7.48). Здесь, в прощении грехов, спасительное дело Сына Человеческого, охватывающее нынешний посюсторонний мир, достигает своей высшей и прекраснейшей вершины, а Его мессианское притязание - самого сильного, самого подчеркнутого выражения. Здесь Иисус проникает не только одесную Бога, но в самое сердце Божие.

И так как Он переполнен сознанием, что спасительное дело Сына Человеческого должно завершиться по воле Отца в страдании на кресте, что Он, Господь и Царь нового Царства, должен приобрести Своих Своей собственной Кровью, - то Он постоянно называет Себя Сыном Человеческим и тогда, когда Он говорит о Своих страданиях. Везде в Своих предсказаниях о Своих страданиях Он подчеркивает: Сын Человеческий должен пострадать (Мк 7.31; 9.12; Мф 16.21; Лк 9.22). «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20.28; Мк 15.45). Когда Иисус говорит это, образ страдающего Раба Божия у Исайи и пророчество Даниила о Сыне Человеческом сливаются в одно грандиозное видение. Он, Который с беспримерной уверенностью видит Себя в дали времен Судьей мира и Царем нового Царства, сознает Себя одновременно в смысле Исайи (53.11 И след.). Тем, Кто «грехи многих на Себе понесет и предаст душу Свою на смерть».

В одном кратком наименовании Сына Человеческого, в самом простом, что Он мог сказать о Себе, в имени «Человек» таятся самые гигантские напряжения Его самосознания. Иисус сознает Себя вознесенным до неба и видит Себя низведенным в прах земли. Он пришел, чтобы судить и господствовать. И вместе с тем Он пришел послужить и умереть за людей. Он Царь Небесный и вместе с тем раб людей. Понятно теперь, что Иисус, предпочитая выражение «Сын Человеческий», намечает и предсказывает в нем, как в простом символе, все то, чем Он хочет быть для людей: человеком между людьми, тем, кто служит, и вместе с тем их Царем, Судьей, Спасителем, Человеком с неба.

3. Сын Божий - Мессия

Оттого новый смысл приобретает и другое выражение, которым Его современники высказывали свою веру в Царя последнего времени: «Мешиях», т.е. «Помазанный», «Христос». Если иудеи, молясь о пришествии Христа в своей ежедневной, из восемнадцати прошений состоящей, молитве, думали при этом о восстановлении царства Давида во всей Его славе, то Иисус видел этого «Христа» не иначе, как в знаке грядущего Сына Человеческого, как Спасителя и Судью мира. В этом смысле принял Он исповедание Петра: «Ты Христос» (Мк 8.29; Лк 9.21), и объяснил его, в виду Его таинственной глубины, внушением свыше: «Не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах» (Мф 16.17). В этом смысле приняли это первые христиане от Петра и с тех пор нет сладчайшего имени ни на небе, ни на земле, как имя «Иисус Христос». Если прежде выражение «Христос» было отягчено иудейскими представлениями, что грядущий Мессия будет земного происхождения, то теперь оно направляло сердца к Сыну Человеческому, одесную Ветхого деньми, к Спасителю настоящего времени, к будущему Судье и Царю.

В этом новизна и потрясающая сила притязания Иисуса. Оно стояло в самом резком противоречии к тому, во что иудеи Его времени верили относительно Мессии и на что надеялись под влиянием своего эгоистического национального инстинкта. Здесь лежит и побуждение к Голгофской драме. Если бы Иисус объявил Себя Христом в иудейском национальном смысле, Он не был бы распят, даже и в том

случае, если бы Его претензия встретила отпор и была бы отвергнута; ибо согласно действующему иудейскому праву такая претензия, даже и необоснованная, не составляла богохульства и потому не была преступлением, заслуживающим смертной казни.

В серьезнейший час, на торжественный вопрос первосвященника: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» Иисус дал не просто утвердительный ответ, но в самом решительном исповедании, с тою исключительностью и ясностью, которая была самим Его существом, добавил: «Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных»; вопрос первосвященника все же мог, в общей связи иудейских представлений, пониматься различно, - но Своим ответом Иисус придал ему совершенно определенный смысл и дал на него совершенно определенный ответ.

Закованный в цепи, Он видит Себя одесную Силы. Стоя перед земным судьей, Он знает, что Сам Он восседает на судилище Божиим. Был ли когда-либо больший парадокс и более страшный соблазн? «Тогда первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует; на что еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его. Как вам кажется? Они же сказали в ответ: повинен смерти. Тогда плевали Ему в лицо и зашали Его» (Мф 26.65 и д.).

Иисус умер, должен был умереть, потому что люди были слишком ничтожны и узки, слишком тупы и низки, чтобы уверовать в Его небесную тайну. Он умер, потому что Он был Сын Человеческий.

Для самосознания Иисуса, для его ясности и глубины показательны, что с первого мгновения Своей общественной деятельности Он без малейшего колебания и без постепенного внутреннего развития знал, что Его призвание Судьи мира в будущем и Его искупительное призвание в настоящем коренятся в самой Его сущности, и в одном простом слове «Сын Человеческий» выразил, сокровенно, но и достаточно ясно, обе эти задачи, превосходящие все человеческие масштабы, достигающие до небес и даже до самого сердца Божия.

Не Павел впервые показал нам «небесного Человека» и Спасителя мира. К тому же послания этого апостола нигде не применяют выражения «Сын Человеческий». И не иерусалимская первообщина изобрела догмат о Сыне Человеческом, будто бы для того, чтобы в силу своей эсхатологической настроенности выразить свою веру в возвращение Воскресшего как Господа последнего времени и Судии мира.

Ведь выражение «Сын Человеческий» никогда, даже в словоупотреблении Иисуса, не имело собственно догматического содержания. Оно не было формулой исповедания веры. Это было загадочное выражение, которое должно было привлекать внимание иудеев к сокровенной реальности в явлении Иисуса. Что это за реальность, вытекало лишь из общей связи, в которой Иисус применял это выражение: «Сын Человеческий». Потому Иисус и хвалил Петра совсем не за то, что тот признал Его «Сыном Человеческим», а за то, что в Сыне Человеческом Петр узнал и исповедал Христа.

И речи Петра в Деяниях Апостолов доказывают, что в первохристианской общине не «Сын Человеческий», а воскресший «Господь», «Христос», «Отрок Божий» ставился в центр проповеди.

Выражение «Сын Человеческий» стало осмысленным и заняло особое место только и единственно в особом положении Иисуса. Это была защитная формула по отношению к злонамеренным и вместе с тем приглашение, обращенное к тем, кто имел добрую волю. В этом смысле, это было *понятие переходного момента*, имевшее смысл и практическое значение лишь до тех пор, пока Иисус оставался со Своей тайной один, в величавом одиночестве. Это выражение возникло из того конкретного, неповторимого положения, в котором Иисус находился тогда и которое, действительно, никогда больше не повторилось. Этим и удостоверяется его изначальность и подлинность. И только отсюда можно понять, почему выражение «Сын Человеческий» скоро было забыто в иудео-христианских кругах, а в особенности в эллинистических общинах, и уже с начала второго столетия перестало быть понятным.

Так именно историческая обусловленность этого выражения вскрывает и исторически обусловленный элемент в проповеди Иисуса. Иисус стоит не по ту сторону Своей эпохи и ее людей. Он - в ней и среди них. Поэтому Он принял и те представления, в которые облекались религиозные надежды и идеалы Его окружения, в том числе и в особенности эсхатологическую схему о мессианском Царе.

Но Он принял все это для того, чтобы все это исполнить в Своей собственной Личности, претворить в творческое дело силою Своего сознания что Он бы послан и обогатить новым содержанием. Сквозь легко разбивающуюся и уже разбитую форму исторически обусловленного идеала мы видим вневременные дали, мир сверхъестественный и небесный, откуда потоки света в обратном движении струятся в Его присутствие. И этот свет горит в Его словах и делах.

Итак, если бы даже мы рассматривали Иисуса только в пределах Его проповеди о Царстве Небесном и о Сыне Человеческом, только в связи с мессианскими движениями его времени, мы уже не могли бы изгладить из Его исторического образа вневременное и небесное притязание.

Нельзя признавать в Иисусе только благородную, чистую человечность, т.е. любить в Нем только вочеловечение невинности, правдивости и доброты, предоставляя богословским идеологиям Его сверхъестественные притязания.

Исторический Иисус выступает с ясным, четким сознанием сверхвременного призвания и посланничества и даже присущего Ему небесного образа бытия и существования.

Место, где Он стоит и где Его должны видеть согласно Его воле, это - престол Ветхого деньми на облаках небесных в окружении ангелов Его. Вся Его земная деятельность освящается этим потусторонним и эсхатологическим мотивом и в этом черпает свою спасительную силу.

Исторически дело обстоит даже так, что *сущность* его проповеди лежит в этом благовестии, т.е. именно в том, что Царство Божие со всей своей силой приблизилось в Нем Самом, в Его личности.

Эту сущность отнюдь не следует искать в первую очередь в Его учении о морали. В очень многом и важном, Его проповедь большей праведности имеет в Ветхом Завете, как и в современном Ему еврейском богословии и в эллинистической философии, параллели, которые можно найти. Верно, что эти унаследованные

ценности Иисус высвободил из всевозможной человеческой шелухи и впервые показал по-настоящему их блеск, сводя их к концентрированному, сжатому выражению. И тем не менее, в своих самых важных чертах все это уже было как-то дано, как-то существовало уже ранее. Следовательно, не в этом лежит то собственноновое, что Он хотел принести и принес.

То новое, на чем преимущественно сосредоточивалось Его внимание, - это была благая весть о том, что с Его пришествием вечность вступает во временное, что спасение приближается, наступает «лето Господне благоприятное» (Лк 4.19). Поэтому сверхъестественное, небесное притязание Иисуса невозможно изъять из Его благовестия, не разрушая самого этого благовестия.

Кто этого не видит или это отрицает, тот исторически лишает себя права трогаться человеколюбием и невинностью Иисуса. Все Его высокие человеческие качества вырастают, напротив, непосредственным образом из Его сверхземной сущности и призвания. Исторически они могут быть поняты только как излучения и откровения человека, по своей глубинной сущности и по своему жизненному ощущению стоящего не на стороне людей, а на стороне Бога. Да и как могла бы из окружавшего Его мира, переживавшего внешний и внутренний распад, закостеневшего в религиозном буквоедстве, в кастовой ограниченности и в материалистическом благочестии, а с другой стороны, раздиравшегося нерешенными проблемами, скептицизмом и легкомыслием, возникнуть такая несравненно-чистая, связанная с Богом, святая, благодатная, внутренне цельная, свободная, подлинная человечность, - такой святой росток из порочного корня? Кто одно принимает, не имеет права отвергать другое. Нам нельзя закрывать глаза на Его небесную тайну.

* * *

В чем самая глубина этой тайны? *На чем* основывается самосознание Иисуса, когда Он называет Себя Сыном Человеческим, тем самым свидетельствуя, что Он - Судия и Царь последнего времени, Искупитель и Спаситель в настоящем? Когда Он притязает быть выше всех пророков и царей, выше всех ангелов и людей, быть возвышенным одесную Бога -то каково Его отношение к этому Богу? Сознает Он Себя отделенным от Него, или единым с Ним? Кто Он, Сын Человеческий: творение Божие, или Он -*Сам Бог?*

Вопрос неслыханный, даже ужасающий. Перед нами -человек, состоящий из тела и души, с человеческим сознанием, с человеческими волей и чувствами, и мы спрашиваем: не Бог ли этот человек? И все же этот вопрос должен быть поставлен. Потому что все то, что мы видим в этом Человеке, нельзя понять до конца на основании одной только Его человечности. Он всему указывает одно направление: туда, где Бог. Если лишить нас права искать в этом направлении, то исторический образ Иисуса остается для нас мучительной загадкой. Именно поэтому все наброски образа Иисуса, делавшиеся «либеральным» богословием, половинчаты и отрывочны, - потому что они принципиально оставляют в стороне Его божественную природу. И было только логично, что их безудержные продолжатели уже не знали, что делать с этими отрывками, поэтому грубо порвали их и дерзко объявили: этого Иисуса никогда не было.

В известном смысле, они при этом говорили правду. *Того* Иисуса, которого имели в виду они и их учителя, действительно, не было никогда. Было бы, действительно, противно всякому опыту и всем историческим аналогиям, если бы когда-либо в

простом человеке явились те несказанные чистота и величие, которых даже самым острым резцом нельзя изгладить из нарисованного Евангелиями образа Иисуса. Такой человек фактически не существовал никогда. Существовал только один человек - Человек Иисус, - сознательно, в Своей самой подлинной и самой глубокой сущности, ставивший Себя как-раз не на сторону людей, а на сторону Бога. Исходя из этого, окончательно решить загадку Его исторического явления можно только, если пойти дальше и поставить вопрос: если Иисус стоит на стороне Бога, то как точнее определить Его отношение к Богу? Небесное ли Он существо, посланное нам Богом, или Он - Сам Бог, явление Бога в человеческом образе?

Чтобы полностью измерить всю щекотливость, всю трудность этого вопроса, мы должны также помнить о том, что по Своему человеческому происхождению Иисус был членом иудейского народа, придерживавшегося строжайшего единобожия и ежедневно молившегося: «Слушай, Израиль! Господь, Бог твой, есть Господь один» (Втор 6.4); и Сам Иисус в Своих молитвах и в Своем учении свидетельствовал на каждом шагу о Едином Боге неба и земли, о едином Отце. Памятуя об этом, наш вопрос - приписывал ли Себе Иисус божественную сущность - может иметь смысл только в том случае, если он не исходит из предпосылок многобожия и не может сбиваться на многобожие, т.е. только в том случае, если, в противоположность эллинистическому политеистическому представлению о божестве, *единство Бога и Его единственность* при этом сохраняются во всех отношениях.

Следовательно, речь не может идти о том, что Иисус сознает Себя божеством равным Ягве, или о том, что Он ставит Себя, как Сына Божества, под Ягве или рядом с Ним. Речь может идти только о «Сыне Божием», Который полностью единосущен Ягве, о «Сыне Божием», Который *Сам есть Ягве* и так нерасторжимо принял в Себя человеческую природу, что она уже не принадлежит себе самой, но стала совершенно Божией, превратилась в явление Бога в человеке.

Ясно, что как сам вопрос, так и эта возможность могли вырасти только на почве единобожия, т.е. *иудейских* представлений. Поэтому при нашей постановке вопроса нельзя и нет надобности прибегать к идейным построениям эллинистического многобожия, если мы не хотим упускать из вида или отрицать основной догмат иудейского народа, из которого вышел Иисус, и Его собственное основное исповедание Единого Живого Бога неба и земли.

Тем самым, необосновано и ошибочно утверждение, будто наш вопрос о божественности Иисуса и сама вера в эту божественность могли иметь смысл только на почве эллинистических мистерий, которые одни допускали существование сынов Божиих в натуралистическом значении этого выражения. Иисус именно не был Сыном Божиим в этом натуралистическом эллинистическом смысле и не желал им быть. У Него *не могло* быть такого сознания уже и потому, что в основе всей Его проповеди о приблизившемся Царстве Божием лежит вера в *Единого* Бога Живого. И столь же твердо единобожие соблюдалось и соблюдено всем христианством, за всю его многовековую историю, до сего дня. Для политического и эллинистического понимания образа Христа здесь не было места. Каждый раз, когда такое понимание пыталось, как в арианской ереси, вторгнуться в Церковь, оно преодолевалось и уничтожалось именно живой верой в Единого Бога.

Таким образом, при строго монотеистическом характере проповеди Иисуса, формулировка нашего вопроса может быть только следующей: как представлял Себе Иисус, как выразил Он в Своем учении отношение Своего человеческого существа,

Своей человеческой природы, к *единому* живому Богу? Сознал ли Он Себя, в вершине Своего существа, *единосущным* этому Богу? Был Он, или не был, телесным явлением Единого Бога живого? Что говорит нам об этом Его дело? Что Он об этом высказал словом?

* * *

Если на *деятельность* Иисуса посмотреть в ее исторической перспективе, т.е. в связи с предшествующей проповедью пророков и с благовестием Иоанна Крестителя, то прежде всего бросается в глаза, как сознательно и уверенно она от них отдалается и отличается. Она стремится быть *исполнением* и завершением. По отношению к ней, все предшествующие откровения - только подготовка, все они только уготовляли путь. «И вот, здесь больше Ионы... И вот, здесь больше Соломона» (Мф 12.41 и д.). Таким образом, самые славные образы пророков и царей - меньше Иисуса. Блаженны очи учеников, видящие то, что видят, ибо «многие пророки и цари желали видеть, что вы видите, и не видели» (Лк 10.24). Авраам «рад был увидеть» день Иисуса (Ин 8.56; ср. также 12.41). Верно, что Креститель больше всех рожденных женами, больше, следовательно, всех ветхозаветных пророков и царей; и тем не менее: «Меньший в Царстве небесном больше его» (Мф 11.11). Здесь Иисус ставит Свою деятельность не только в относительном, но и в абсолютном смысле выше всей предыдущей деятельности пророков и царей. Согласно Его сознанию, с Его проповедью началось нечто ни с чем несравнимое и совершенное. «Ныне»-в день, когда Он впервые выступает в Своем родном городе, - исполняется обетование Исаяи, несущее исцеление сокрушенным сердцем, измученным и пленным освобождение, слепым прозрение (Лк 4.18-21).

Эта новизна, это безусловное превосходство Его проповеди коренятся, в конечном итоге, в несравненном превосходстве, в беспредельной *авторитетности* Его собственной личности.

В Ветхом Завете нет ничего высокого и священного, -будь то даже храм, или суббота, или сам Закон, -что не было бы подчинено Его воле и Его власти. «Говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма» (Мф 12.6). Верно, что субботу установил сам Бог (Исх 20.8 и д.; Втор 5.12 и д.), но «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мф 12.8). Верно, что всеятой Бог дал Закон через служителя Своего Моисея. Но Тот, Кто здесь стоит, постигает этот Закон еще совершеннее, чем Моисей, выявляет и исполняет его до самых сокровенных глубин, дальше Моисея и даже вопреки Моисею. Не менее шести раз Иисус исправляет предписания Моисея во имя нового духа внутренней жизни и любви. При этом Он не ссылается, как древние пророки, на особое полномочие от Бога. Он действует по *собственному* праву. Никогда из Его уст не раздаются те слова, которыми пророки обычно указывали на свое посланничество от Ягве: «Так говорит Господь». От Него слышны только слова, выражающие собственную ответственность, собственную совесть и собственное право: «Я же говорю вам» (Мф 5.18. 20.22 и пр.). Если принять во внимание, что в иудейском сознании Ягве не мыслился без храма и субботы, без Моисея и Закона, то притязания Иисуса на высшую власть нельзя понять иначе, как только в том смысле, что Он сознает Себя, в конечной глубине Своего существа, совершенно единым с Ягве. Он - там, именно там, где по иудейской вере есть только Один: Сам Ягве.

Такое же впечатление сущностного единства с Богом производят *чудеса* Иисуса. Сколько бы ни возражала предвзятая критика против чудес Иисуса, невозможно отрицать, что не только Его ученики, но и Его самые ожесточенные противники

находились под сильнейшим впечатлением от деяний силы, неустранимо присутствующих в Его жизни.

Ведь даже иудейский Талмуд упоминает о чудесных исцелениях именем Иисуса.

Но Свои чудеса Иисус совершал не так, как остальные чудотворцы. Для Его чудес характерна та царственная уверенность, с которой Он их творил, по единогласному свидетельству Евангелий. Не мало чудес сообщали и о пророках. Илия и Елисей даже мертвых возвращали к жизни (I Ц 17.19 и д.; II Ц 4.32 и д.; IV Ц 13.21). И раввины изгоняли бесов. Сам Иисус на это ссылается (Мф 12.27). Но все эти деяния силы совершались с призыванием Всемогущего и в Его имя. В чудесах же Иисуса поражает то, что во многих случаях они представляются не как услышанная молитва, а как естественное излучение Его собственного существа. Действие исходит не от Отца, а от Него Самого: «Хочу, очистишься» (Мк 1.41); «Еффафа, отверзись» (Мк 7.34); «Талифа куми, девица, тебе говорю, встань» (Мк 5.41); «Тебе говорю: встань, возьми постель твою, и иди в дом твой» (Мк 2.11). *Здесь не полномочие, а всемогущество.*

Правда, мы говорили о том, что человеческая воля Иисуса нераздельно слилась с божественной волей, и что все, Им совершавшееся, Он совершал в моральной связи Его человеческой воли с божественной. Но если вдуматься глубже, то эта моральная связь была все же лишь орудием, посредством которого он действовал, а не источником, из которого Его действия вытекали. Его единение с волей Отца охватывалось и пропитывалось единством более высокого порядка. Его личной связью с Богом. Оно коренится в личном «Я», Которое было Самим Богом.

На это Его сознание единства со всесвятим Богом яркий свет проливается той уверенностью в Себе и свободой, с которой Иисус, читая пророчески-мессианские тексты Ветхого Завета, ставит *на место Бога* Свое собственное «Я» всюду, где пророки имеют в виду действие Божие.

Только сознавая Себя тождественным с Ягве Он может по праву относить к Своим собственным действиям все то, что пророки ожидают от действий Ягве. Он Сам - тот «Господь сил», Которому согласно Малахии (3.1) особый предтеча уготовит путь (Мф 11.10; Лк 7.27). Он Сам - тот чудотворный Ягве (Мф 11.5), действие Которого предрек Исая (35.4 и д.). В Нем Самом жива та пастырская заботливость (Ин 10.11), которой Исая (40.11) и Иезекииль (34.11) чают от Ягве. К Нему Самому применимо (Мф 21.16) написанное о «Господе»: что из уст младенцев и грудных детей Он вызвал хвалу, дабы сделать безмолвным врага (Пс 8.3). В Его сознании, Ягве и Его собственное Я - едино. Потому Он и называет Себя Женихом Своих верных (Мк 2.20) в том самом смысле, в каком Ягве есть жених Израиля (Иер 3.14; Ез 16.8).

Это сознательное отождествление с Ягве особенно ярко проявляется в исцелении расслабленного (Мк 2.10 и д.). Так решительно приписывая Себе власть прощать грехи, принадлежащую согласно иудейскому верованию одному только Богу (ср. Ис 34.25; Ез 36.25), при этом вовсе даже не упоминая о Боге и торжественно подтверждая исцелением расслабленного Свое собственное, чисто личное притязание, Он показывает с полной ясностью, что Он сознает Себя явлением Ягве и что именно в Его единстве с Ягве - основа его власти, спасающей и прощающей грехи.

Но тем самым и Его духовно-нравственный и религиозный образ предстает перед нами в новом свете, и только исходя из этого, становится нам понятным до самых корней. Эти корни - ничто иное, как единство Иисуса с Самим Словом Божиим.

Только от Божественного Слова Его человеческая воля получает ту смелую, уверенную и безусловную целеустремленность, то внутреннее единство, ту цельность в действиях и ту крайнюю готовность на святое и божественное, которые характеризуют Его образ. Именно в том своеобразие Его совершенной человечности, что в ней нет постепенного развития и достижений, приобретаемых в борьбе, она, напротив, несет на себе печать изначальности, так, что несовершенства, грех чужды не только действиям Иисуса, но и Его природе, чужды настолько, что Он в точном смысле слова имеет власть над грехом, побеждает его в других и прощает; но происхождение этой вполне новой, несравненной, чистой и святой человеческой природы можно осмысленно искать только там, где есть сущностная святость - Сам Бог. Лишь потому, что Иисус есть Бог, Его человеческий образ есть также явление святости. Только божественность Иисуса может до конца объяснить чудо Его *святейшей человечности*.

Только при этом всякая невнятность исчезает и в Его благовестии о *Царстве Божием*. Лишь потому, что Иисус сознавал Себя, в глубине Своего существа, явлением вечного Бога, становится психологически понятным, что Его благовестие в равной мере охватывало конец времен и современность, что вечность и время встречались в Его сознании, что Он ощущал Себя Спасителем и Судией мира одновременно и что Царство Божие было вместе с тем Его собственным Царством. Притязание быть Сыном Божиим лежит таким образом в основе Его проповеди Царства Божия. Это притязание нельзя отсюда изъять, как нечто постороннее и внешнее, объявляя его более поздней добавкой. Его происхождение там же, откуда исходит и благовестие о Царстве Божием: в знании и совести Иисуса.

В единстве Иисуса с Ягве коренится далее и та исключительность и сила, с которыми Он Свое собственное Я, Свою собственную личность, ставит в центр Своей проповеди. Верно, что ее непосредственный, ближайший предмет составляет Царство Божие. Но это Царство неотделимо от Его личности, ибо оно открывается в Нем.

Ничего подобного мы не встречаем больше нигде в истории религий. Где бы еще ни основывались религиозные учения историческими личностями, эти основатели всегда выступали не как предмет веры, а лишь как ее посредники. Не личность Будды, Магомета или Моисея была настоящим содержанием новой веры и нового культа, а их учение. В каждом из этих случаев, учение можно вполне отделить от личности и изложить, как таковое.

Совсем иное в христианстве. Христианство это - Иисус Христос. Христианская проповедь это: Иисус есть Христос. «За кого вы Меня почитаете?» - это был решающий вопрос, поставленный Иисусом, когда приблизилось Новое Царство. Поэтому и живой центр и источник творческих сил новой общины - только в Его личности. «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Мф 18.20). В последние часы, когда Он должен покинуть круг учеников. Он «очень желает» (Лк 22.15) дать Своим «в воспоминание» Себя Самого, Свои спасительные тело и кровь. «Приимите, ядите, сие есть тело Мое». «Пейте из нее все; ибо сие есть кровь Моя нового завета». Это Его последнее, высшее желание: чтобы те, кто Ему принадлежат, оставались соединенными с Ним в теснейшей общности плоти и крови.

И с самого начала Иисус ничего не требовал от Своих учеников так настоятельно, как безусловного присоединения лично к Нему, *последования* Ему до крайнего предела, до несения Его креста включительно. «Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф 10.38). Это - та же настойчивость, с какой Иисус

обычно требует исполнения воли Божией. То, чего Он добивается для Своего Отца Небесного, Он ищет и для Себя Самого: в Него должны верить непоколебимо и должны Его беспредельно любить. «Блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф 11.6). «Блажен ты, Симон, сын Ионин» (Мф 16.17). «Веруйте в Бога, и в Меня веруйте» (Ин 14.1). «Неверующий уже осужден» (Ин 3.18). Если Иисус говорит, что «первая и наибольшая заповедь» - любить Бога всем сердцем и всею душою, - то в том же духе и в таком же повелительном тоне Он ставит и новое требование: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф 10.37; Лк 14.26).

Где и когда был простой человек, обязывавший и имевший право обязывать своих современников, и даже все человечество, к такой крайней самоотдаче лично ему? Здесь прорывается такое сознание, которое превосходит все тварные масштабы. Иисус не только становится рядом с Богом и одесную Его, Он - Сам Бог. Против этого факта можно внутренне восставать, против него можно протестовать, но его нельзя устранить. Дело Иисуса и Его учение это - дело и учение Человека, Который сознает Себя лично единым с Богом.

* * *

Мы подходим к последнему вопросу: как Сам Иисус судит о Своем личном отношении к Богу? От Его дел мы переходим к Его словам.

Уже при разборе Его молитвенной жизни нам пришлось заметить, в какой непосредственной внутренней связи Иисус сознает Себя с Отцом и как четко Он Свое молитвенное отношение к Отцу отграничивает от отношения всех других молящихся. Он один молится: Отче «Мой».

Для учеников Бог- «их» Отец, «ваш» Отец. У Иисуса это сыновнее сознание дано изначально, это - сама собою разумеющаяся предпосылка всей Его жизни, дающая счастье, внутренняя потребность, которая уже в отроческом возрасте влечет Его в те места, которые принадлежат Его Отцу (ср. Лк 2.49). Двенадцати лет, в храме, на вопрос и на жалобу Матери - «Отец Твой и я с великою скорбью искали Тебя» - Он отвечает: «Или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» - ответ, который составляет также, не прямо, но косвенно, возражение на слова Матери: «Отец Твой и я». Его истинный, настоящий отец - Отец Небесный.

Уже здесь прорывается глубочайшая реальность Иисуса, реальность Его в своем роде единственной соединенности с Отцом, Его Богосыновство. Возражение, будто здесь перед нами не подлинное свидетельство Господа о Себе, а позже добавленная культовая легенда, произвольно. Оно так же недопустимым образом ставит под вопрос строжайшее правдолюбие Луки, который в самом начале своего Евангелия заявляет, что он «сначала тщательно исследовал все», что пишет. И оно противоречит стилю всего рассказа, простоте и сдержанности, с которыми на тайну Иисуса не указывается прямо, а скорее лишь намекается; такие простота и сдержанность чужды настоящим культовым легендам, как например «Евангелию от Фомы» о детстве Иисуса. Сомневаться в достоверности сообщения Луки нет оснований. Это означает, что Иисус с детства ощущает Себя в особом смысле Сыном Отца.

В начале Его общественного служения при крещении Его Иоанном, это сыновнее сознание *подтверждается* Ему голосом с неба. «Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение» (Мк 1.11; Мф 3.17; Лк 3.22). Все богатство любви, которое Ягве

теми же словами некогда выразил Своему избранному народу (ср. Пс 2.7; Ис 42.1), теперь в новом и более высоком смысле изливается на Иисуса, в самый момент, когда Он получает Свое посвящение, как Мессия. «Отец Мой» - с детства взывал Он к небу с несравненной внутренней силой. «Сын Мой возлюбленный» - раздается теперь Ему в ответ, как не раздавалось еще никогда ни для кого из смертных.

Это сознание Иисуса, что Он - *возлюбленный Сын Отца*, составляет Его тайное счастье, сокровенное блаженство Его жизни, сияющее в Его взгляде и придающее всему Его человеческому явлению отблеск сверхъестественного, святого, божественного. Эту «славу Божию» евангелист Иоанн видит на Его лице, «славу, как Единородного от Отца» (Ин 1.14; 3.16; 5.23; 17.1). Это впечатление божественности в прямом смысле слова и побуждало бесноватых кричать : «Ты - Святой Божий» (Мк 1.24; ср. 5.7), оно вложило в уста язычнику, Капернаумскому сотнику, слова: «Я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой» (Лк 7.6), - и оно повергло Петра на колени: «Выйди от меня. Господи, потому что я человек грешный». (Лк 5.8).

В чистой и победоносной ясности этого сознания тонули все темные призраки искушения в пустыне, все сомнения, подсказывавшиеся Ему дьяволом: «Если Ты Сын Божий». Но в ней же потонули и все черные тени Его страданий. Ибо через шесть дней после того, как Он начал говорить Своим ученикам о предстоящих страданиях Сына Человеческого, Он Сам и некоторые из них, на горе Преображения, вновь услышали те же радостные слова: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте» (Мк 9.7). Для Иисуса это были самые сладкие и самые дорогие слова, золотым светом осенявшие отныне и Его приближавшиеся Страдания.

Что понимает Иисус, более точно, под словом «Сын»? Каково содержание Его *сыновнего сознания*?

В свете того факта, что Он сознавал Себя Судией мира и Царем последнего времени, заранее не подлежит сомнению, что Свое сыновство Он разумел в сверхземном, в своем роде неповторимом смысле. Как «единственный», «возлюбленный Сын», он стоит над «слугами», т.е. пророками Ветхого Завета (Мф 21.33 и д.; Мк 12.1 и д.; Лк 20.9 и д.). Когда Он заявляет (Мк 13.32), что «никто, ни ангелы небесные, ни Сын» не знают о дне и часе последнего Суда, он этим заметным усилением ставит Сына не только выше людей, но и выше ангелов. А Матфей (22.41 ид.) сообщает о споре Иисуса с фарисеями, во время которого Он прямо отверг распространенное иудейское мнение о Мессии как о простом человеке, являющемся всего только отпрыском Давида. Мессия не может быть чисто земного рода - аргументирует Иисус в обычной форме раввинических доказательств, - раз сам праотец Его Давид в одном из своих псалмов (109.1) называет Его своим «Господом». Впрочем, как бы крепко ни держалась основная масса иудеев Его времени за представление о земном происхождении Мессии, были все же с другой стороны благочестивые круги, которым, как это видно из четвертой книги Ездры (ср. 7.28 и д.), не была чужда вера в Его сверхземное происхождение. Поэтому свидетельство Иисуса о том, что Он «Сын» Отца в трансцендентном, сверхземном смысле, не было вполне лишено исторических предпосылок.

Как же истолковывает Сам Иисус эту сверхъестественность Своего Богосыновства? Ответ, устранивший сомнения, исчерпывающий, дан в знаменитом тексте, который с малыми различиями приведен у Матфея (11.25ид.) и у Луки (10.21 и д.); по своей глубине и силе полностью соответствующий духу Евангелия от Иоанна, он должен рассматриваться, как высшее и последнее слово Иисуса о Его тайне.

Сдержанности, с какой Иисус обычно излагал Свое учение, всегда тщательно избегая «метать бисер перед свиньями» (ср. Мф 7.6), вполне соответствует то, что этот заключительный, высший акт Своего откровения о Себе Самом Он совершил не перед иудейской толпой, а в кругу Своих доверенных.

Иисус разослал Своих 72 учеников, чтобы всюду возвещать приближение Царства Божия. Вернувшись, они сообщили, ликуя, что злые духи повинуются им, когда они призывают Его имя. Иисус сказал им в ответ, что они должны еще больше радоваться тому, что их имена записаны на небе. В тот час возрадовался духом Иисус и сказал: «Слаблю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоволение. Все предано Мне Отцом Моим; и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть». И, обратившись к ученикам, сказал им особо: «Блаженны очи, видящие то, что вы видите! Ибо сказываю вам, что многие пророки и цари желали видеть, что вы видите, и не видели» (Лк 10.21 и д.).

Иисус говорит здесь в доведенном до высшей степени радостном и победном сознании. Успех семидесяти двух доказывает Ему, что мессианские семена начинают произрастать, что вера в Его тайну пробуждается. И то, что именно «младенцы» верят в Имя Его, дает Ему почувствовать благодать и милосердие Отца. Увлеченный этой любовью. Он и обращается к Своему внутреннему существу, чтобы черпать из богатства этой любви там, где она засвидетельствована с такой творческой силой, как нигде больше.

Три великие славы вложил в Него Отец. «Все предано Мне Отцом Моим» - все, всякая честь и всякое величие, всякое полномочие и сила, все ангелы и люди. Не существует по-просту ничего, что принадлежало бы Отцу и не принадлежало бы вместе с тем и Ему. В этих словах объята бесконечность. Евангелист Иоанн поясняет и дополняет это дальнейшими высказываниями Иисуса, которые он приводит из сокровищницы своих воспоминаний: «Все Мое Твое, и Твое Мое» (Ин 17.10). «Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца» (Ин 5.21 и д.). «Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную» (Ин 17.2).

Вторая слава лежит еще глубже. Она и есть, в сущности, источник первой. «Кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына». Сын есть реальность, в своей последней глубине недоступная никому кроме Одного Отца, и обратно, реальность Отца открыта Одному Сыну. Отец и Сын находятся таким образом в совершенно единственной, исключительной жизненной общности, в которой не участвует больше никто, и эта единственность жизненной общности основана на том, что Они - Отец и Сын. Иисус выражает здесь Свое сущностное отношение к Отцу в рамках представлений и понятий, получивших распространение среди иудейского народа и, более широко, в мистике окружающего эллинистического мира. Согласно этим представлениям, человек не может иметь совершенного познания Бога. Только Бог может иметь такое познание о Себе Самом. Человеку возможно только быть познанным Богом (ср. 1 Кор 8.11; Гал 4.9). Совсем иное - в отношении к Богу Иисуса, и Он это здесь подчеркивает. Он, и только Он один, имеет об Отце такое же совершенное познание, какое Отец имеет о Нем. И это познание присуще Ему, потому что Он, Он Один, есть Сын. С другой стороны, для человеческого взора реальность Сына таинственна не менее реальности Отца. Она столь сокровенна и недоступна, что только Один знает ее, Один Отец, и потому знает, что Он - Отец.

Если выделить это свидетельство Иисуса о Себе Самом из его мистической оболочки, то его ядром оказывается ничто иное, как ясное, недвусмысленное свидетельство о единственном в своем роде и природном сущностном отношении Его личности к Отцу и Отца к Нему. Только у Них есть взаимное знание, обладание и проникновение до самых глубин Их существования, и именно потому, что только Они стоят во взаимоотношении Отца и Сына. То, что Иисус здесь открывает с высочайшей простотой, по сути дела совпадает с теми Его возвышенными и величавыми свидетельствами о Себе Самом, которые приводит Иоанн, евангелист глубины и интимности. «Видевший Меня видел Отца. Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?» (Ин 14.9-10). «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего: если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (Ин 8.19). «Знаю Моих и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца» (Ин 10.14-15). «Верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем» (Ин 10.38).

Из этой сущностной общности Сына с Отцом как бы сама собою вытекает третья слава, присущая душе Иисуса и в том же Его свидетельстве о Себе выраженная в кратких, но исчерпывающих словах: «Кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть». Таким образом, только Сын открывает нам Отца. В этом - содержание, глубочайший смысл Его благовестия и всего христианства: через Сына к Отцу. Нет иного пути к Отцу, кроме Сына.

И здесь опять сквозь синоптическое изложение мы слышим голос Иоанновского Христа, - отчетливое доказательство того, что именно Иоанн, любимый ученик, с наибольшей верностью сохранил и передал нам самые внутренние переживания Иисуса и способ, каким Он их доводил до сознания Своих учеников. Когда Фома Его спрашивает: «Господи, как можем знать путь?» ~ Иисус отвечает ему: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14.5-6). «Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня» (Ин 17.25).

Таким образом, спали последние покровы с тайны Иисуса. Начав с чисто человеческого, с Его духовно-нравственного образа и его религиозного внутреннего мира, мы дошли до Его сверхъестественной тайны, до небесной стороны Его существа, до *Сына Человеческого*, как Судии и Господа в будущем и Спасителя в настоящем. Мы увидели, что земное в Нем укоренено в этом сверхземном и только в этой связи становится исторически понятным. А Его сверхземная сущность в свою очередь открывается нам в самом конечном итоге как тайна *Сына*, как непосредственное участие в сущности Отца, как природное единство с Ним. Загадка Его исторического явления тонет в лучезарном свете Его слов: «Кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына»; «Я и Отец одно».

* * *

Когда мы это высказываем, мысль грозит остановиться и отняться язык. Пот прошибает. Не чудовищно ли представить себе, что однажды в историческое время был человек, совершенно здоровый физически и духовно, наделенный необычайно трезвым взглядом на все явления бытия, от самых великих до самых малых, и обладавший необычайно пронизательным умом, - человек, который, как никто другой на земле, был чужд эгоизма и самоотвержен, всю свою жизнь отдавая служению бедным и обременным, - и этот здоровый, трезвый духом, самоотверженный Человек с самого начала и всю Свою жизнь сознавал Себя единственным возлюбленным Сыном Отца, Тем, Кто знает Отца так, как не знает Его больше никто.

И еще более того: однажды во времена доступные историческому знанию, был человек, который, как сын иудейского народа, признавал только Единого Бога неба и земли, Единого Отца Небесного, и до глубины души благоговел перед этим небесным Отцом, - человек, хлебом которого была именно воля этого Отца, только эту волю искавший и любивший, начиная с самой ранней юности, во все свои как счастливые, так и тяжелые дни, превративший всю свою жизнь в молитву, - человек, до такой степени всем своим существованием соединенный с этой божественной волей, что ее всемогущею силой он исцелял больных и воскрешал мертвых, - человек, который, наконец, всю свою жизнь отдавался этой воле с такой внутренней силой и исключительностью, что не отклонился от нее никогда, никогда не омрачился ни малейшим сознанием греха, никогда не произнес за себя ни одного слова покаяния или просьбы о прощении, даже в смертный час просил прощения не себе, а только другим, и который из глубины своего единения с Богом говорил, обращаясь к измученным людям: «Прощаются тебе грехи твои». И этот без остатка отдавшийся Богу, перед Богом благоговейший, в Бога погруженный святой Человек, говорит всю жизнь, как нечто само собою разумеющееся и вполне естественное, что Он - Судия нашего мира, страждущий слугитель Божий и даже едиnorodный и единосущный Сын Божий: «Я и Отец одно».

Можем мы, дерзнем мы, имеем мы право поверить этому Человеку? Когда речь идет о вочеловечении Бога, о том, что Бог Сам унизился до того, что до полной опустошенности совлек с Себя Свою божественную славу, как пишет Св.Павел (Фил 2.7), не обязаны ли мы предположить, что человек, будь он хоть самый святой, сам заблуждается, скорее, чем допустить такое бесконечное самоуничужение Самого Бога? Не противостоит ли здесь человек Богу? Не будет ли по существу неверием, если поверить? Само наше пробужденное благоговейное сознание единственности Бога и Его бесконечной высоты - не повелевает ли оно нам сказать «Нет» и либо, как Каиафа, разодрать свои одежды и закричать «Он богохульствует», либо, как Его родственники, говорить с грустью: «Он вышел из Себя»? Именно в свете и в силу нашего понятия о Божестве, не следует ли думать, как писал Честертон, что скорее «трава иссохнет и птицы мертвыми попадают с воздуха», чем то, что заявляет этот странствующий плотник, «беспечно, как бы между прочим»: «Я и Отец одно»?

Да, это так. Тот, кто тут ужасается, не может дальше идти и рушится перед этим парадоксом всемогущего, всесвятого, бесконечного Бога, с одной стороны, и человека, иудея, плотника, осужденного, распятого, с другой стороны, - тот может - быть ближе к живому благочестию, чем тот, кто невозмутимо принимает все это к сведению и безучастно повторяет слова Символа Веры, или, тем более, тот, кто дерзает слова Иисуса о Нем Самом выдавать за невинную болтовню, за безвредные «представления о Божестве»? Не человеком ли душевности, отвечивая вместе с тем поклон Его благородной человечности.

И все же, человеку ли, с его верой и с его представлением о Божестве, принадлежит последнее слово в этом вопросе всех вопросов? Что значит: «представление о Божестве»? Не человеком ли оно создано? Разве Божий мысли - наши мысли? Разве человеческая мудрость не безумие перед Богом? А что, если Бог хотел явить Себя Богом, хотел показать бесконечность Своего всемогущества и безмерность Своей любви именно тем, что Он из любви к нам стал творением, человеком, и таким человеком, который отдал себя на распятие? В бесконечности Божиих возможностей заключены все осмысленные возможности, в том числе и возможность Вифлеема и Голгофы. Что, если Бог требует от людей именно этой веры в невероятное? Если именно в этой невероятности Его возможностей Он хочет

сломить человеческую гордость, сокрушить человеческие возможности и масштабы и Себе, Себе Одному, покорить нас, наше мышление и наше бытие? Пройти мимо Иисуса мы не можем. Он - возможное для Бога. И мы ясно видим, что если такая возможность вообще существует, если возможно явление Бога в Его Сыне на земле, то единственное место, подобающее такому Богоявлению, можно найти только в *человечности Иисуса*.

Ибо нигде, как в ней, не сияет так чисто и незатемненно то, что присуще Богу: Божий слава и всемогущество, святость и праведность, милосердие и благодать. Если Бог является на земле, если он является в человеке, то Он мог явиться только в Иисусе. И мы видим даже больше того. Сверхприродное, божественное светит нам из жизни Иисуса в такой полноте, с такой неиссякающей жизненностью и с такой убедительной ясностью, что мы должны были бы надеть повязку на глаза и принципиально отрицать возможность всякого исторического познания, если бы захотели его отрицать. Перед нами - реальность, столь очевидно правдоподобная, что в своем знании и в своей совести мы не можем с ней не считаться.

Но *имеем ли мы право* поверить, если бы даже захотели? Разве наша оценка правдоподобия не основана в конечном итоге все еще только на свидетельстве одного человека, притом на свидетельстве о нем же самом? Как бы ни был он свят и высок, и как бы ни было ясно то, что он говорил о своем единстве с Отцом, - разве он все же не чисто человеческий образ, выступивший перед нами со всей человеческой спорностью, со всевозможными исторически временными и преходящими чертами?

Действительно, когда речь идет о столь грандиозном, потрясающем, возвышенном и святом, о божественном и о Самом Боге, только Сам Бог и может дать нам решающий ответ. Боже, где Твой «аминь», Твое свидетельство? На коленях у ног Иисуса, не выпуская Его святых рук из своих, нам остается с жаждущей верой и с горячей мольбой взывать: Боже, Боже, где Твое свидетельство, Твое ясное «да», Твой «аминь»? Боже, Боже, «прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя!» (Ин 17.1).

ГЛАВА VII ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТА

1. Непонимание учеников

Значительным доказательством верности и подлинности евангельских повествований является то, что евангелисты рассказывают не только в общих чертах, как медленно и трудно, и даже с каким непониманием большинство учеников внимали проповеди Иисуса, но и в частности не скрывают того, что ученики, бывшие непосредственными свидетелями Иисуса, по-настоящему никогда не проникали во время его земной жизни в полную и подлинную глубину Его тайны. Они слышали, конечно, что Иисус называл Себя «Сыном» и говорил о Своих страданиях, смерти и воскресении, но они слышали все это только наполовину. Они «не поняли слова сего, оно было закрыто от них, так что они не постигали Его, а спросить Его о сем слове боялись» (Лк 9.45; ср. Мк 32 и дальше). Петр, Иаков и Иоанн были, вероятно, единственными, которые внимательно и напряженно вслушивались. В свете особого откровения от Бога, Петр заглянул во внутреннейшее святая святых Иисуса, когда он, возле Кесарии Филипповой, исповедал Его как Христа. Но и его способность восприятия была ограничена; мысль, что этот Христос должен пострадать, была для

него невыносима. И он взял Иисуса, «и, отзвав Его, начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! Да не будет этого с Тобою» (Мф 16.22).

То, что связывало мысль и желания учеников, был полученный ими через предание идеал славного и всеильного Христа, того Мессии, Который в ближайшее время должен взойти на престол Своего отца Давида и в праведности и мудрости господствовать над всеми народами. Это был идеал, соответствовавший их собственным эгоистическим инстинктам власти и господства, идеал людей, человечески возможный. Но он вкоренился так глубоко и сильно в их духовность, что уже не оставалось места для возможностей Бога, тех возможностей, о которых Иисус не переставал говорить - возможностей страдающего Христа. Эти возможности воспринимались ими как тягостные и мучительно тормозящие, и эмоционально вытеснялись на периферию их сознания. «Их сердце окаменело», говорит евангелист, чтобы обозначить их слепоту для оценки Божественного замысла (Мк 6.52). Незадолго до страданий Спасителя, Иаков и Иоанн послали свою мать, чтобы своевременно обеспечить себе в новом царстве почетные места по правую и левую руку Мессии (Мф 20.20 и след.). И когда Иисус, на последней вечери, указал на приближающийся решительный момент и до крайнего предела обострил смысл грядущих событий, символически говоря о мечях (Лк 22.38), они так мало поняли Его, что - деловито принесли два меча. «И кто со Мною, Меня не поняли», жалуется фрагментарно сохранившееся слово Господне. Мы не можем достаточно ясно представить себе те препятствия, которые были тесно связаны с иудейским понятием Мессии, даже со всей иудейской установкой Его учеников и мешали им проникнуть в глубочайшую действительность Иисуса, в действительность распятого и страдающего Сына Божия.

Воспитанные в застывшем иудейском единобожии и, как чистые галилеяне, с юности мыслящие о боевой инициативе и политических успехах, они должны были пройти к распятому Богу-Спасителю более далекий путь, чем мы. Этот путь был для них и потому еще более далеким и трудным чем для нас, что чисто человеческое в Иисусе, впечатления от его тварности и обусловленности, воспринимались ими несравненно сильнее, чем нами, отделенными от Него многими столетиями, сильнее даже, чем апостолом Павлом, который соприкоснулся не с чисто человеческим естеством Иисуса, голодавшего, жаждавшего, плакавшего, страдавшего, но только с прославленным Христом.

Были только моменты особой охваченности Богом, когда они проникали в Божественную тайну их Учителя (ср. Мф 16.16). Обычно же самое высшее, куда могло их поднять мудрое, любящее руководство Иисуса, это то, что они видели и чувствовали в Его Человечестве силу Божию, знали Его единственную в своем роде святую жизнь, его особое отношение к Богу и избранничество, и это свое знание выражали в самой возвышенной форме, какая только была в их распоряжении, называя его Пророком, Мессией, Христом. «Он был Пророк сильный в слове и деле перед Богом и всем народом... а мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля». Этими простыми словами ученики шедшие в Эммаус высказали сумму того, чем стал для них Иисус за время Своей жизни (Лк 24.19-21).

Когда же Христос в ту ужасную пятницу был вознесен не на престол Давида, а на древо крестное, это для тогдашнего сознания учеников было внезапным крушением большей части их надежд. Меньше всего у них было душевных сил не только полагаться на обетование Иисуса о Своем воскресении, но даже думать о нем. Все же это было крушением *всей* их веры в Иисуса. Слишком ясно они видели перст Божий в

Его жизни и деятельности, и слишком Он открылся им внутренне, чтобы в несколько часов они разуверились в Нем совершенно. Ученики Иисуса и после Его ареста оставались вместе в Иерусалиме, и жены ранним пасхальным утром посетили Его гроб; это показывает, что тайники их душ, несмотря ни на что, оставались связанными с Иисусом, и что их вера была потрясена, но не искоренена. Но полностью рухнула и в прах превращена была та земная человеческая форма в которую они своевольно и эгоистично втискивали свою веру. Представление о Мессии внешней мощи и внешнего господства, который в ближайшее время взойдет на престол Давида, - эта надежда распалась у креста и запечатанного гроба, а вместе с нею распались и все тайные эгоистические ожидания и мечты, которыми они осенили свое собственное настоящее и свое ближайшее будущее, царство человеческих возможностей. Чего не мог живой Иисус, то совершил умерший Иисус: окончательное исцеление от их наивно детской веры, что путь Божий должен быть путем по человеческому образцу, путем, покрытым цветами, полным блеска и солнечного света, а не путем страдания и креста. В первый раз, в виду креста, коснулось их дыхание вечного, совершенно другого, дыхание той мудрости, которая есть безумие в глазах мира. Пустота возникла в их душах, свободное место для возможностей Бога. Только смерть Иисуса раскрыла их души для бездонных глубин и неисчислимости Божиих решений и проложила путь для поистине духовного понимания Христа. Но что действительно вызвало это духовное понимание Христа и нерушимою уверенностью укрепило духовно учеников, это были грандиозные и потрясающие события Пасхи и Пятидесятницы, Воскресения и ниспослания Духа. Пасху и Пятидесятницу нужно упоминать только вместе, только нераздельно. В них подобно двум светящимся пучкам лучей воссияло то дело Божие, которое и до настоящего времени изливает свой радостный, победный свет на совесть людей.

2. Свидетельство Св. Павла

Если не касаться апокрифических евангелий, то мы имеем в общем шесть библейских сообщений о воскресении Господа: повествования о воскресении Матфея, Марка, Луки и Иоанна; далее несколько кратких, но многозначительных указаний в Деяниях св. апостолов (1.3-9;10.40 и др.) и, наконец, рассказ о воскресении св.Павла в Его первом послании к Коринфянам (15.3 и далее).

Это сообщение апостола язычников с исторической точки зрения несомненно самое ценное. С одной стороны потому, что в литературном отношении оно самое древнее. Оно написано между 53-55 гг., более чем на десять лет раньше отчетов о воскресении синоптических Евангелий и более чем на двадцать лет раньше сообщений Евангелия от Иоанна. Далее оно прямо ссылается на данные предания и преподносится как существеннейшая часть апостольского учения: Павел подчеркивает, что он среди первых уроков, преподанных им Коринфянам, передал о воскресении то, что сам получил (*ὁ καὶ παρέλαβον* Кор 15.3). Это-тот самый оборот речи, которым в его время еврейские учителя обозначали обычно данные предания. Таким образом, здесь перед нами не просто личное учение ап.Павла, но широко распространенное предание первой общины и первоапостолов. На это указывает и своеобразная стилизация всего этого сообщения. Однородное построение предложений в перечне событий и все время тщательно подчеркивающиеся ссылки на «писания» (*κατὰ τὰς γραφάς*) наводят на мысль о литургической формулировке. Большинство исследователей согласны в том, что сообщение св.Павла, по крайней мере в своем важнейшем вступительном предложении, взято непосредственно из апостольского проповеднического канона, может быть даже из первохристианского крещального символа веры.

Таким образом, здесь перед нами - свидетельство о воскресении всей первоначальной Церкви. С подчеркнутой торжественностью святой Павел с самого начала своего сообщения заявляет: «напоминаю вам, братия, евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились» (1 Кор 15.1). В конце своего изложения он повторяет: «я ли, они ли (первоапостолы), мы так проповедуем и вы так уверовали» (15.11). Апостолу Павлу ясно, что здесь он передает существенную часть Евангелия, одно из основных утверждений всего апостольского благовестия, которое первоапостолы и он сам в одном и том же виде сообщили общинам.

Но сообщение ап. Павла ведет нас еще глубже. Категорически утверждая, что его пасхальное известие взято из предания, апостол вместе с тем указывает и особый источник, из которого его почерпнул. Из послания к Галатам мы знаем (1.17), что ап. Павел сейчас же после своего переживания на пути в Дамаск отправился не в Иерусалим, а в Аравию и в Дамаск, с одной стороны, чтобы избежать на ближайшее время ненависти и преследования иудеев, а с другой, чтобы здесь, в строгой замкнутости, привести в порядок и полностью перестроить своего внутреннего человека, до последних уголков. Здесь никто ему не мог помочь, даже и первоапостолы, но один только Дух Святой.

Но после трех лет апостол Павел направился в Иерусалим, «чтобы посетить Петра» (Гал 1.12). Он пробыл у него «пятнадцать дней». В Иерусалиме он не видал никого другого из апостолов, кроме Петра и «Иакова, брата Господня» (Гал 1.19). По всей видимости, это был никто другой как ап. Иаков Младший. Отсюда нужно заключить, что ап. Павел свое пасхальное сообщение, поскольку оно не касалось его собственного обращения, перенял от первоапостола, в первую очередь от Петра, и далее от Иакова, брата Господня. Оба эти апостола, вместе с Иоанном, бесспорно считались важнейшими свидетелями и очевидцами всей жизни Иисуса. В том же письме Павел называет их «столпами» (2.9) и «знаменитыми» (2.6) в первообщине. На зависимость его сообщения о воскресении от Петра и Иакова указывает также то обстоятельство, что он один особо выдвигает именно те явления Воскресшего, которых Петр и Иаков удостоились лично. Только Лука бегло упоминает явление Воскресшего Петру (Лк 24.34). И только апокрифическое евангелие евреев знает о явлении Иисуса Иакову. Очевидно, Павел во время своего пребывания в Иерусалиме об обоих этих явлениях непосредственно узнал из уст Петра и Иакова. Мы стоим, следовательно, не только перед свидетельством о воскресении иерусалимской первообщины, но перед особым личным сообщением непосредственных очевидцев, перед рассказами Петра и Иакова. Если согласно посланию к Галатам (2.1) обращение Павла отнести к 33 году, древнейшее свидетельство о событиях воскресения, переданное ап. Павлом, оказывается возможным проследить по крайней мере до 36 года. Но ближайшими и непосредственными источниками этого свидетельства являются сами первосвидетели, стоявшие в это время еще в расцвете сил и деятельности, - Петр и Иаков Младший. Более достоверное и непосредственное свидетельство исторически невозможно. Пасхальное сообщение Павла состоит, таким образом, из собственных переживаний Петра и Иакова и из того, что Павел лично воспринял на пути в Дамаск. Здесь нет ничего, что Павел мог бы узнать путем чисто литературной передачи.

Что говорит сообщение Павла? «Я первоначально преподавал вам, что и сам принял, т.е. что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был и воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братии в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а

некоторые и почтили; потом явился Иакову, также всем Апостолам, а после всех явился и мне, как некоему извергу. Ибо я наименьший из апостолов, и недостойн называться Апостолом, потому что гнал Церковь Божию. Но благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился; не я впрочем, а благодать Божия, которая со мною. Итак я ли, они ли, мы так проповедуем, и вы так уверовали».

Что побудило апостола язычников к этому тщательному перечню явлений Иисуса? В Коринфе громко высказывалось сомнение в воскресении плоти. Никто отнюдь не сомневался в продолжающейся после смерти жизни души. Для чисто греческого и эллинистического мышления бессмертие духа не составляло, как известно, никакой особой проблемы. Но находили неприемлемым воскресение тела. Тело, чувственно материальное, земное, стояло для мышления, определявшегося влиянием платонического дуализма, в резкой противоположности к духу. Тело считалось «злом», «оковами», «темницей» духа. Потому эти люди противились возможности, что это враждебное духу тело, тормозящее дух, воскреснет и будет вечно жить в единении с духом. Понятно, что эти враждебные телу тенденции проникали и к грекам и эллинистам, обращенным в христианство, и вызывали серьезное сомнение в воскресении плоти.

Проницательный ум Павла сразу почувствовал, что этим расшатываются основы христианства. «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша. Притом, мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают; ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (1 Кор 15.13-16).

Задача Павла - доказать как исторический факт телесное воскресение Христа из мертвых. Он обдуманно подчеркивает, что Христос именно воскресший, из гроба восставший, что Он продолжает жить не только как дух, свободный от тела, как живут все другие души после смерти.

Какого рода телесность имеет здесь апостол в виду? Представляет ли он себе прославленное тело Распятого и Погребенного, что равносильно существенному тождеству погребенного и просветленного тела Иисуса, или для него тело Воскресшего нечто совершенно *новое* - духовная, небесная действительность, которая открылась апостолам, своего рода световое тело, в котором материализируется дух умершего, приблизительно так, как-по верованию того времени - ангелы являются в блеске света?

Этот вопрос потому имеет особенную важность, что он дал повод некоторым исследователям объяснять явления Иисуса, о которых сообщает ап.Павел, в совершенно определенном смысле, как пневматические видения, и ставить их в непримиримое противоречие к реалистическим пасхальным сообщениям Евангелистов. С этой точки зрения, не может быть никакой речи о том, что ап.Павел попросту отождествлял просветленного, небесного Христа, являющегося ему и прочим апостолам, с Христом плоти и крови, висевшим на кресте. Подчеркивают, что он сам говорит в том же послании к Коринфянам (15.50) ясно и отчетливо: «Плоть и кровь царства Божия не наследуют». Поэтому он в том же письме на вопрос: «Как воскреснут мертвые? И в каком теле придут?» (15.35). - отвечает, указывая на судьбу пшеничного зерна, которое обнаженным кладут в землю, где оно полностью

пропадает и гибнет. Телесность, которую оно воспринимает затем, кажется чем-то совершенно новым и обязана своим существованием только воле Бога. Поэтому - так заключают отсюда - «телесность» просветленного Христа, являвшаяся ученикам, согласно ап. Павлу, должна быть понимаема как совершенно новая по существу, настолько иная, настолько небесная и одухотворенная, что ап. Павел мог даже прямо назвать Господа «Духом» (2 Кор 3.17).

Эта новая телесность ни в каком случае не вяжется с отождествлением тела погребенного и тела воскресшего. На этом основании полагают возможным сделать дальнейшие важные выводы: *пустой гроб не имеет места в павловском пасхальном сообщении*. Павел, по-видимому, ничего не знает о пустом гробе. Поскольку же сообщение ап. Павла самое древнее и основывается на свидетельствах первоапостолов, то только у него и содержится первоначальное понимание пасхального известия. Рассказы синоптиков о пустом гробе и в связи с этим о тождестве Воскресшего и Распятого, например Его странное требование: «Осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк 24.39), далее их бросающиеся в глаза сообщения о просветленных ранах Воскресшего, о том, что Он говорил, дышал, ел и пил, - все эти синоптические предания, массивно подчеркивающие телесность Воскресшего, не первоначальны, а только вторичны.

Своим возникновением они обязаны апологетическим интересам древних христиан и стремлениям древнейших христианских миссионеров сделать воскресение Христа возможно осязательнее и убедительнее. А так как эти синоптические рассказы имеют местом действия почти исключительно Иерусалим, по этой гипотезе вся «иерусалимская традиция», которая сообщает о явлениях Христа в Иерусалиме, оказывается подозрительной и более поздней. Все явления Христа первым апостолам - говорят нам далее - имели место исключительно в *Галилее*, как и по Матфею ангел у гроба, а затем и Сам Воскресший повелели женам: «Пойдите возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею и там они увидят Меня» (Мф 28.10; ср. 26.32; Мк 16.7). Так, по-видимому, устанавливается: самое древнее предание знает только световые явления в Галилее. В Галилею поэтому должны быть отнесены и те явления, о которых сообщает ап. Павел. Только позже, из апологетических побуждений, в кругах первой общины возникла легенда, что Христос уже в Иерусалиме неоднократно являлся Своим ученикам. Ее популяризировал особенно ап. Лука, который в полном противоречии с повелением Воскресшего о том, что ученики должны предварить Его в Галилее, вкладывает в уста Прославленного противоположное повеление: «Вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше» (Лк 24.49). А так как согласно всему этому первоначальные пасхальные сообщения ничего не говорят о пустом гробе, даже больше - не имеют никакого отношения к Иерусалиму и знают только о явлениях небесного светового образа на пустынных возвышенностях Галилеи, то для современного человека, хорошо знакомого с психологией и парапсихологией, считают дозволенным этот световой образ объяснять просто, как видение и галлюцинацию. Возможно, что это видение вызвано Богом и в этом смысле имеет под собою объективное метафизическое обоснование. Но все же это были только субъективные переживания, психологически возможные представления и образы, простые обманы чувств.

Ни с какой внеличной небесной действительностью апостолы не соприкасались. Апостол Павел сам будто бы недалек от этого, когда он бывшее ему на пути в Дамаск переживание описывает как «видения», т.е. как зрительное впечатление. В своем описании пасхальных событий он четыре раза применяет выражение: «Он явился им» (1 Кор 15.3). Царю Агриппе он сам охарактеризовал свое переживание как «видение»

(Деян 26.19) и это видение он прямо ставит на одну плоскость с пасхальным переживанием первоапостолов (ср. 1 Кор 15.8). Поэтому - здесь вершина доказательства противников традиционного учения о воскресении - нам нет нужды в понимании пасхального чуда быть более апостолами, чем сами апостолы. Их сообщения относятся к субъективным переживаниям, продуктам, откровениям их трогательной веры в победную мощь Иисуса, в лучшем случае это - их опыт милостивого водительства Бога, который и человеческие самообманы может направлять к благу.

Как видим, все это - старая визионерная теория Ренана и Штрауса, в настоящее время снова поднявшая голову, после того как гипотеза обмана Реймара и гипотеза кажущейся смерти Готтлоба Паулюса опровергнуты окончательно и навсегда. Но эта старая визионерная теория на этот раз гораздо тщательнее, чем прежде, подкреплена не только мирозерцательными соображениями, но также и библейскими аргументами. Но действительно ли в данном случае Библия говорит против Библии?

Все возражения против библейских сообщений о воскресении могут быть сведены к двум основным вопросам. отождествляет ли апостол Павел в своем древнем сообщении просветленное воскресшее тело Христа сознательно с Его земным, в гроб положенным телом? Или же для него явления Христа - в самом деле только световой небесный образ? Сразу чувствуется значительность этого вопроса. Если можно доказать, что для апостола погребенное тело Христа тождественно с просветленным телом, то и пустой гроб должен иметь место в его пасхальном сообщении. И тогда чистый произвол выдавать за нечто вторичное, позднее «Иерусалимскую традицию», для которой тождество воскресшего и погребенного тела и вместе с этим пустой гроб имеют центральное значение. И тогда тем более произвольно, даже непристойно приписывать сознательный обман иерусалимской традиции и ее евангелисту Луке. Второй вопрос: возможно ли пасхальные переживания первоапостолов и святого Павла действительно истолковать без остатка как субъективное *видение*, как галлюцинацию? Неужели апостолы были столь наивны, чтобы свои субъективные переживания без дальнейших размышлений принимать за объективные явления Воскресшего? Были они тогда в утро воскресения, с психологической точки зрения восприимчивы к галлюцинациям? Проверка этих основных вопросов позволит нам также развернуть во всю их ширину и глубину пасхальные сообщения апостолов.

Непредвзятая оценка сообщения ап. Павла позволяет сейчас же установить, что он воскресение Иисуса ставит в теснейшую связь с Его *смертью и Его погребением*. Одновременно и в той же торжественной формулировке, в какой он говорит о воскресении на третий день, он подчеркивает, что этот Христос «умер за грехи наши, по Писанию, что Он погребен был» (1 Кор 15.3 и далее). Павел знал, следовательно, не только о смерти, но также и о погребении Иисуса и именно в связи с этой смертью и с этим погребением говорит он о Его «пробуждении» (ἐγείρω). В этой связи попросту непонятно, какой смысл могло бы иметь это «пробуждение», если не пробуждение от смерти и из гроба, иными словами, если Павел не отождествляет пробужденное тело с умершим и погребенным телом. Правда, пробужденное тело с точки зрения апостола не есть уже «плоть и кровь», то есть уже не «плоть» (σάρξ) в смысле Павла, как собственное место и настоящее орудие греха (ср. Рим 7.14-18). Но оно все же есть и остается телом (σῶμα), следовательно органическим образованием. Оно по существу, то же тело, которое было положено во гроб, только форма его бытия стала иною, небесною, прославленною. Апостол Павел в той же связи говорит поэтому об «изменении» (ἀλλαγῆς) (1 Кор 15.52). И субъект этого изменения

отнюдь не дух умершего, но его в землю погруженное тело. «Тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему - облечься в бессмертие» (1 Кор 15.53).

Как Павел раньше писал в стихе 37 той же главы, так возникает и проростающая новая жизнь из посеянного в землю гниющего зерна. Разумеется, не посеянное зерно само восстает (15.36), но из умирающего зерна по воле Божией, согласно естественным законам, восстает новое тело (15.38). Но по мысли апостола дело все же в том, что новое тело выходит из посеянного зерна. Ход его доказательства именно исключает возможность того, что новая восстающая жизнь, не имеет никакой природной связи со старой. Это - воля Бога, что именно из смерти зерна вырастает новая жизнь; «так - продолжает Павел - (15.42) - и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении... сеется земное тело, восстает тело небесное».

Постоянно сопоставление понятия «сеять», «пробуждать» (восставить) доказывает, как сознательно апостол Павел пробуждение связывает с сеянием и погребением, и до какой степени для него нет другого пробуждения кроме как от смерти и из гроба. Разумеется, пробужденное из смерти и гроба тело уже не есть плоть подвластная греху, оно стоит под началом духа. Оно так просветлено небесными силами, так пронизано духом, что ап.Павел мог сказать: «Господь есть дух» (2 Кор 3.17). Но это духовное, небесное не исключает формы «тела», именно той формы тела, которую Иисус имел во гробе и которая является носительницей превращения. Ясно и недвусмысленно описывает Павел это существенное отношение земного и небесного тела в послании к Филиппийцам: «Который (Иисус) униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Фил 3.21).

Так как для апостола Павла тело Прославленного по существу тождественно со смертным и погребенным телом, то его вера в воскресение предполагает знание о *пустом гробе*. Если апостол и не говорит прямо о пустом гробе, он все же говорит о том, что Христос «был погребен и из гроба пробужден был». Уже раньше, в одной из своих проповедей в Антиохии он говорил о гробе (μνημείον) Господнем (Деян 13.29). Убежденность относительно пустого гроба была у него, не менее, чем у синоптиков, составной частью пасхальной веры.

Но апостол Павел соприкасается с евангелистами и дальше, в том, что его предание указывает не только на явления воскресшего в Галилее, но также и в Иерусалиме. Это достаточно ясно видно из основного предложения его текста, что Христос «по Писаниям» был пробужден именно «в третий день» (1 Кор 15.4). То, что апостол в дальнейшем имел в виду доказать, это - не то, что Иисус вообще являлся когда-то, но что Он воскрес именно в третий день. Чтобы его обоснование не было ошибочным в важном пункте, по крайней мере некоторые из явлений Иисуса должны были иметь место на третий день. Но в таком случае он должен был знать, что явление на третий день имели место не в Галилее, но в Иудее и в Иерусалиме.

Как ревнующий о Законе иудей (Гал 1.14) и как бывший ученик Гамалиила (Деян 27.3), Павел был хорошо знаком с местностями Палестины и знал, что ученики за короткое время, от вечера пятницы до утра воскресения, не могли придти в Галилею. Сообщение ангела у гроба, что Воскресший предварит их в Галилее, предполагает к тому же, что сами они были еще в Иерусалиме. Следовательно, если апостол Павел хотел засвидетельствовать явления Христа, имевшие место именно на третий день, в день Пасхи, то он должен был иметь в виду явления, имевшие место в Иерусалиме.

3. Свидетельство Евангелистов

То, что Павел здесь только наметил, решительно подтверждается пасхальным сообщением евангелистов. По Мф (28.9) Иисус явился женам недалеко от пустого гроба. По канонической заключительной части Евангелия от Марка (16.9) и по Евангелию от Иоанна (20.24 и дальше) Он явился Марии Магдалине в саду. По Марку (16.17 и дальше) и Луке (24.13 и дальше) Он явился двум ученикам по дороге в Эммаус. По Евангелиям от Луки (24.31) и Иоанна (20.19 и дальше) Он явился всем апостолам в доме в Иерусалиме. Мы имеем все основания предполагать, что это последнее явление есть то самое явление «двенадцати», о котором говорит ап.Павел (1 Кор 15.5). Если евангелист Иоанн говорит о двукратном явлении Воскресшего апостолам и особо отмечает при этом, что в первый раз отсутствовал Фома (20.24), то это опять разительно совпадает с тем, что и сообщение апостола Павла говорит о двукратном явлении апостолам. Христос явился «двенадцати» (1 Кор 15.5) и Он позднее явился «всем апостолам» (1 Кор 15.7). Если не делать маловероятного предположения, что под «всеми апостолами», в отличие от «двенадцати», понимаются 70 учеников, которых Иисус собрал во время Своей деятельности, то именно в этом сознательном разграничении повторных явлений Христа имеется бросающееся в глаза совпадение Павла и Иоанна.

За тесную связь сообщений о воскресении Павла и Евангелий, в частности за то, что по крайней мере некоторые из перечисленных апостолом Павлом явлений имели место в Иерусалиме, говорит кроме того сообщение апостола Луки, что вернувшиеся из Эммауса в Иерусалим ученики были встречены в собрании апостолов радостным возгласом: «Господь воистину воскрес и явился Симону» (24.34). Пожалуй, есть мало мест в Новом Завете, которые вызывали бы такое впечатление ненамеренности, произвольности, непосредственности, как это замечание апостола Луки. И Павел также сообщает о явлении Воскресшего Симону, только называя его уже Кифой. И это - первое среди всех перечисленных им явлений Христа. Так как апостол хотел дать перечень в хронологическом порядке, то это явление Петру должно быть, по крайней мере, одним из первых и самых ранних, какие вообще были известны апостолу Павлу. Мы имеем, следовательно, все основания предполагать, что оно совпадает с сообщаемым Лукою явлением Христа Симону и что поэтому оно имело место в Иерусалиме, притом в самый день воскресения. Это не исключает того, что Воскресший позднее еще раз явился лично Петру в Галилее, на что, по-видимому, указывает Марк (16.7). Таким образом, из пяти явлений, перечисляемых апостолом Павлом, три, или по крайней мере два, принадлежат также иерусалимской традиции. Они имели место не в Галилее, но в Иерусалиме, уже в третий день, когда Иисус воскрес.

Поэтому речи не может быть о том, чтобы в свете Павлова перечня евангельские повествования оказались позднейшими. Мы имеем здесь, наоборот, единодушную, внутренне связанную традицию. Дело в действительности обстоит так, что некоторые явления Воскресшего имели место уже в Иерусалиме, хотя большая часть явлений, особенно те, в которых Воскресший «говорил о Царствии Божием» (Деян 1.3) и поручил ученикам мировую миссию (Мф 28.17 и дальше), произошли на их родине, в тихой Галилее, вдали от шума мирового города и вне непосредственной угрозы от их смертельных врагов.

Сообщение ангела у гроба, что Иисус предварит их в Галилее, относилось, несомненно, к этим явлениям, которые там и произошли. Оно воспроизводит пророческие слова, сказанные Иисусом перед Его страданиями на пути на Элеонскую

гору и в тревоге того момента недостаточно привлечшие их внимание: «По воскресении Моем предварю вас в Галилее» (Мф 26.32). Этому совершенно не противоречит другое повеление Господа, сохраненное у св.Луки: «Оставайтесь в городе Иерусалиме доколе не облечетесь силою свыше» (Лк 24.49). Ибо оно было дано уже только после того, как Воскресший неоднократно являлся Своим, и относилось оно, следовательно, не к ожиданию чуда воскресения, но к ожиданию Духа Святого и связанному с этим началу их мировой миссии: «Я пошлю обетование Отца Моего на вас» (Лк 24.49). Именно потому, что Воскресший сначала вызвал учеников в Галилею, чтобы там ожидать Его явления, было необходимо затем внушить им, что они должны не в Галилее, а в Иерусалиме ждать сошествия Святого Духа и начала нового Царства. Иерусалим должен был стать начальной ячейкой новой Божией общины. Так дополняют и здесь друг друга ап.Павел и Евангелисты до мельчайших подробностей.

Если оценивать евангельские свидетельства о Воскресении сами по себе, то на первый взгляд они могут производить не вполне приятное впечатление тем, что они не вполне свободны от противоречий и несогласованности и скудны по сравнению с сообщением апостола Павла. Если мы, ссылаясь на наше предшествующее изложение, оставим в стороне несомненно бросающиеся в глаза различия, например, что Матфей (28.14) рассказывает только об одном явлении Христа ученикам на горе в Галилее, а Лука (24.36; ср. Иоанн 20.19) только о явлениях Господа в Иерусалиме в самый пасхальный день и создает впечатление, будто Иисус в тот же самый пасхальный день вознесся на небо (24.50), хотя в им же составленных «Деяниях» он точно знает, что Господь «после Своих страданий многими доказательствами засвидетельствовал, что Он жив и 40 дней являлся своим ученикам», то все остальные несогласованности между Евангелиями касаются неважных, в большинстве случаев совершенно незначительных моментов. Достоверности Евангелий не наносит, действительно, никакого ущерба, явился ли Воскресший сперва только Марии Магдалине (Мк 16.9; Ин 20.14) или также «другой Марии» (Мф 16.8) и прочим женам (Лк 24.10), - утаили ли жены, возвратившись от пустого гроба, свое переживание ото всех, «так как они боялись» (Мк 16.8), или же они, как сообщает Лука (24.9), по крайней мере известили «одиннадцать и прочих», - отнеслись ли апостолы в Иерусалиме с сомнением (Мк 16.13) или с ликованием (Лк 24.34) к сообщению учеников из Эммауса о том, что те видели Господа. К тому же здесь речь идет о сведениях, которые только по видимости расходятся между собою. Все говорит за то, что эти сведения относятся не к одному, но к различным моментам одного и того же процесса. Они все имеют свое определенное место в развитии пасхальной тайны. Только евангельские сообщения так скудны, что невозможно в настоящее время каждый раз с уверенностью определить это место. Во всяком случае, они хорошо отражают, именно в своей несогласованности, спутанности и возбуждении тех первых часов дня Воскресения, когда волнующие события стремительно следовали одно за другим и самые противоречивые сведения скрещивались между собой.

Именно эта несогласованность евангельских сообщений удостоверяет их непосредственность и правдивость в том смысле, что в них нет никакой искусственной переработки, никакой попытки гармонизировать их данные, и есть только стремление верно и просто передать непосредственные впечатления очевидцев.

4. Достоверность свидетелей

Эта же непосредственность и достоверность видны из сжатости, даже скудности сообщений. Если бы евангелисты хотели сочинять, то исключительность факта воскресения Иисуса представляла в их распоряжение самый благодарный материал. Достаточно привлечь для сравнения апокрифическое евангелие Евреев, или евангелие Петра, или сообщение о воскресении славянского переводчика «Иудейской войны» Иосифа Флавия, где воскресение разыгрывается, как потрясающее мир космическое событие на глазах у Римлян и у иудеев, и где автор изо всех сил расписывает до причудливости каждую подробность. Также и в дошедших до нас эфиопских и коптских «Беседах Иисуса со Своими учениками» в уста Воскресшего влагается целый ряд сентенций и афоризмов, которые несомненно возникли из напыщенной словоохотливости самого автора. В евангелиях нет ничего подобного.

Для честности всех этих сообщений характерно то, что в них о самом акте Воскресения нет ни одного слова. Они сообщают не о самом Воскресении, а только о Воскресшем. И то, что говорит Воскресший, соответствует Его обычному стилю, кратко, сильно, сдержанно, полностью овеяно важностью и святостью момента. Если принять во внимание, как подробно изложена в Евангелиях Его остальная жизнь, то можно даже утверждать: евангелистов не интересовало, как апостола Павла, дать разработанное, исчерпывающее описание Его воскресения. Они говорили о воскресении Иисуса лишь постольку, поскольку оно было славным заключением Его поистине Божественной жизни, «Аминь» Бога всему, что совершил Иисус на земле. Факт воскресения как таковой, а не отдельные факты Его явлений, стояли в центре их интереса. Один этот факт воскресения Иисуса был для них новой действительностью, новым настоящим, высокою очевидностью, которою они жили, и именно потому, что они жили ею, она не нуждалась в обосновании. Поэтому совершенно ошибочно прилагать к евангельским сообщениям о воскресении масштабы современных историков. Они преследуют не исторические, а догматически-миссионерские задачи. Как по свидетельству Деяний Апостолов (2.24.32; 3.15 и дальше) задача их проповеди состояла в том, чтобы непрерывно подчеркивать возвышенное событие Воскресения, радостный факт, что Бог воздвигнул Иисуса из мертвых, а не в описании отдельных подробностей, так и задача евангелистов состояла в том, чтобы прочно установить и передать только это существенное содержание апостольской проповеди.

Но насколько мало апостольские первосвидетели и евангелисты придавали значения историческому, в современном смысле, пониманию отдельных эпизодов, настолько же серьезно они относились к историчности факта Воскресения как такового. Они знали, что вся их пасхальная проповедь основывается единственно на уверенности в том, что Христос воистину, действительно воскрес. В этом они усматривали действительную сущность своего апостольского служения - быть *свидетелями Воскресения* Иисуса. Апостол Петр по поводу избрания заместителя на место погибшего Иуды настоятельно требовал, чтобы был избран «один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем Воскресения Его» (Деян 1.21 и дальше).

Догматические интересы апостола не поглотили, следовательно, интересов исторических, хотя эти последние не были и не могли быть интересами профессиональных историков. Они явно сознавали, что по воле Бога и Господа Иисуса Христа только на единственности *их* пасхального переживания, на точности их восприятий, на их суждениях, их решениях будет основываться вера всех последующих поколений, что последующие поколения не будут сами видеть и судить, но должны будут доверять *их* опыту и их суждению.

Именно здесь - корень их возвышенного апостольского чувства, их благочестивой гордости быть апостолами Иисуса Христа: в том, что именно они, их момент, их единственность, их индивидуальный опыт и суждение должны, по воле Христа, иметь сверхисторическое, вневременное значение, что они не просто случайные, но подлинные, Богом призванные, Христом избранные, все новыми знамениями и чудесами одариваемые свидетели для всех последующих поколений, «Богом предопределенные свидетели» (Деян 10.41), не менее основоположные и действительные для новой мировой эры и для новой веры, чем Моисей и пророки для старого времени и старой веры. Невозможно оценить апостольское свидетельство о Воскресении во всей его честности и убедительности, абсолютности его притязания на истинность, если не учесть этого их сознания особой призванности и особого посланничества. Можно думать, что именно светский историк, обычно имеющий дело с чисто мирскими вещами, подвергается опасности ложно истолковать события Воскресения, так как его зрение не всегда достаточно заострено для чистоты, тонкости и силы такого сознания, которого Бог коснулся и которое наполнил Своими требованиями.

Апостолы проповедовали Воскресение Христа не только в силу знания, но и в силу долга. «Внутренняя сила «влекла их к этому. «Горе, если они не благовествуют» (ср. 1 Кор 9.16). В их пасхальном свидетельстве заключена не только уверенность очевидцев; в нем заключено тяжелое, но и возвышающее знание о своем посланничестве, вся ответственность Богом признанного человека, ответственность пророка, исповедника и мученика. Это вытекает не только из их тесного отношения ко Христу, из того, что они были Его избранными. Его учениками. Его «друзьями». Это вытекает также из особого, *интимного*, личного способа, каким Воскресший открыл Себя им.

Библейские сообщения удостоверяют два момента. Во-первых, что явления Христа происходили не на людной площади, не перед глазеющей толпой, но также и не перед судилищем книжников или Синедрионом. Они происходили в полной сокровенности среди учеников, то есть тех, кто уже каким-то образом веровал в Него. В тиши Гефсиманского сада явил Он Себя той Марии, из которой изгнал семь бесов (Мк 16.9; Ин 20.14), а также скорбящим женам (Мф 28.9). На пустынном пути в Эммаус Он явился двум ученикам (Лк 24.15; Мк 16.12). В такой же сокровенности открыл Он Себя Симону (Лк 24.39) и Иакову (1 Кор 15.17). При закрытых дверях (20.19) и на окутанной молчанием горной вершине явился Он всем апостолам (Мф 28.17), на пустынном берегу озера остальным близким Ему ученикам (Ин 21.50). Ученики всегда одни при Его явлении, в стороне от толпы, в безлюдных местах. Только ученики - Его предъизбранные свидетели (Деян 10.41).

И второе, что характеризует явления Воскресшего и особенно бросается в глаза, это то, что ученики не были непосредственно поражены и убеждены Его присутствием. Никогда не было того, чтобы тождество Его нового облика с изначальным, давно знакомым, сразу же бросалось им в глаза. Наоборот, требовались особые, личные, характерные для Господа действия, чтобы ученики заметили это тождество. Только после того, как Воскресший назвал по имени смутившуюся Марию, она узнала, что пред нею не садовник, а Учитель (Ин 20.15-16). Также «удержаны» были и глаза шедших в Эммаус учеников, «чтобы Его не узнали», так как Он явился в другом облике (Лк 16.13). Только после того, как Он, Ему свойственным приемом, «взяв хлеб, возблагодарил и преломил, открылись их глаза» (Лк 24.31). Также не видели ученики и на Геннисаретском озере, что «это - Господь» (Ин 21.4). Его любимый ученик узнал Его только по чуду богатого улова рыбы (Ин 21.7).

Таковы же были «сомнения» в Его телесности у учеников Его, когда Иисус в Иерусалиме стал посреди их (Лк 24.38), как и на горе в Галилее «некоторые сомневались» (Мф 28.17). То, что являлось ученикам, не было отнюдь натуральной, наполняющей пространство в трех измерениях, строго контролируемой телесностью. Образ Христа как внезапно появляется, так же внезапно и исчезает; Он является при затворенных дверях, следовательно. Он по ту сторону всех законов пространства, а значит и по ту сторону всякой природной постижимости. Потому ученики могли придти к мысли, что им является бестелесный «дух», призрак, привидение.

Правда, эта сверхпространственность Его телесности ничуть не исключала и того, что она могла восприниматься и быть видимой в эмпирической плоскости. Святой Фома Аквинат объяснял возможность этого следующим образом: Воскресший производил особое действие на чувства своих учеников, особенно на зрительный орган, - иными словами. Он, Своим особым могущественным влиянием, Свой образ делал видимым для глаз учеников. Соответственно обстановке, в которой Прославленный открывал Себя, должен был меняться и образ явления, так что Он выступал перед учениками, то как садовник, то как странник, то как земной, то как сверхземной образ. «В Его власти лежало одним Его созерцанием в глазах тех, кто на Него смотрел, образовать то просветленный, то непросветленный, то смешанный образ» (SumTheol. 3,54, ad3). Следовательно, то, что ученики видели и о чем свидетельствовали, было не только передаваемое внешними чувствами чисто природное вещественное восприятие, но и произведенное Прославленным *сверхприродное переживание*. Оно состояло в личном воздействии Самого Воскресшего на личные чувства и дух учеников. Это было вдохновение, это была благодать, в том же смысле, в каком явление Христа св.Павлу на пути в Дамаск было благодатью. Они видели не чисто природно, но благодатно.

Потому, строго говоря, не Воскресение, но Воскресший был основанием и воодушевляющим содержанием их пасхальной *веры*. Самый факт Воскресения не имел непосредственных надежных свидетелей. Стражи видели *только* ангела, отваливающего камень и на него потом севшего, и «они дрожали от страха перед ним и были как мертвые» (Мф 28.2 и дальше). То, что влекло учеников в область сверхприродного света и силы и открывалось им, это было присутствие Богочеловеческой сущности Воскресшего, и оно раскрылось им до видимости, до временно-пространственной структуры. Они видели Его, они прикасались к Нему, они ели вместе с Ним. Они были Его «предъизбранными свидетелями» не только в том смысле, что Господь от вечности призвал их возвещать Его пасхальную весть, но также и потому, что они встретились с Ним в совершенно личном порядке и своими чувствами, как и своим духом, всем своим существом были включены в круг небесной жизни Воскресшего.

Отсюда, из непосредственного воздействия Воскресшего становится ясной та безусловная уверенность, с какую после этого апостолы свидетельствовали о Воскресении и Вознесении Христа. Когда на них действовал только внешний образ Воскресшего, их вера подвергалась нерешительности, сомнению и слабости, свойственным всякому временно-чувственному восприятию. Это была лишь «человеческая вера», т.е. та степень веры, которая основывается на чисто земных усмотрениях и руководствуется мотивами историков и филологов, достижимыми научными средствами. Потому некоторые свидетели Воскресения могли порою сомневаться.

Только когда их коснулась благодать Господа, когда их дух, с самого начала обращенный к Господу, и их сердце, с самого начала готовое верить, освещались лучами вечной истины и проникались ее непреодолимо-убедительной силой, когда они в сверхъестественном созерцании, сквозь все неясности и смещения своих чувственных представлений, в сияющей непосредственности воспринимали Самого Господа, только тогда исчезало все их сомнение. Их «человеческая вера» стала Божией верой, тою уверенностью, которая не ошибается и абсолютна, так как она основывается не на человеческих усмотрениях, но на непосредственном переживании величия Бога и на силе Его истины. Теперь Воскресение не было только подтверждением, но ближайшим предметом их спасительной веры. Потому что их вера заключала в себе не только свидетельства о воскресении, но и Самого Воскресшего. Она стала той верой, которая одна спасает человека, верую во Христа ради Христа, в Бога ради Бога.

Тем самым, что пасхальная вера апостолов по самому существу своему была сверхъестественна, была вызвана божественным действием, даны и два других момента: во-первых, это не была вера для кого угодно, не такая вера, которая могла бы прорасти и из равнодушного, или даже враждебного настроения. Она могла пустить корни и развиваться только там, где сердца уже были уготованы Господу, где в детской простоте и смиренном сознании своего ничтожества человек искал спасительных сил, излучавшихся образом Христа, - то есть в уже открытых Христу сердцах учеников, «предъизбранных свидетелей». Видеть Христа и в Воскресшего веровать могут только чистые сердцем, алчущие и жаждущие правды. Наша пасхальная вера, по существу благодатная, поэтому и будет всегда моральным делом, - так как благодать возникает и действует только там, где налицо добрая воля и где сердца уже восприимчивы для нее.

С этим связано дальше и то, что факт воскресения Христа отнюдь не является только вопросом научного исследования. Так как в своей метафизической глубине Он - сверхъестественный акт, в нем для человеческого знания раскрыта пустота, которая может быть заполнена только переживанием веры. Поэтому пасхальное благовестие обращается не только к мудрствующему интеллекту, а к целому человеку, особенно к его совести, к той таинственной раскрытости души для мира безусловного, абсолютного, святого, которая, возникая из данной опытом нашей всецелой тварности и зависимости, чувствует себя подчиненной неизменным нормам вечной истины, добра и красоты и только в их осуществлении достигает целостности, покоя и внутреннего мира.

Поскольку совесть видит в сияющем образе Воскресшего осуществление в нетленной красоте своих чистейших, благороднейших стремлений, склонностей и запросов. Богом запечатленных, она пронизывает найденные разумом пасхальные свидетельства своим особым жизненным содержанием и этим претворяет согласие интеллекта в религиозно-нравственное решение, в согласие всего человека и знанием, и совестью. И потому вопрос о Воскресении Господа не чисто научный, а религиозный вопрос, пробуждающий самое глубочайшее в нас - нашу сущностную и нравственную зависимость от абсолютного - и затрагивающий все наше бытие. Если где-либо есть «экзистенциальное мышление», то оно исходит отсюда, из вечного существования Христа и христианства.

Уже отсюда некоторый свет проливается на тот вопрос, ответа на который у нас еще нет: вопрос, не могли ли ученики, при всей своей субъективной искренности, сделаться жертвой самообмана, зрительных и слуховых галлюцинаций. Это - второй

столп, на котором держится визионерная теория. Нельзя ли представить себе, что апостолы, включая Павла, первоначально хотели сообщать только о своих видениях в Галилее и были настолько наивны, чтобы эти свои галлюцинации счесть за действительность? Не были ли, следовательно, бывшие им явления Воскресшего вызваны не самым объективным, что только есть, не вездесущим Логосом, воплощенным в человеческой природе Иисуса и ее наполняющим, невообразимым для нас смертным образом, проявившимся объективными откровениями Его Богочеловеческой сущности в пространстве и времени, видимыми и поддающимися контролю, а просто ничем другим, как продуктами фантазии, рожденными из глубины собственной возбужденной психики учеников? Мы утверждаем с самого начала: это немыслимо при наличии живого Бога.

Немыслимо, чтобы вся та чистая, серьезная воля, вся нравственная сила, весь энтузиазм жертвы и любви к Богу, вошедшие с пасхальными событиями в сердца людей и с тех пор постоянно к ним нисходящие, - чтобы все это было рождено из темных недр ужасного самообмана. Воистину, вина за такой самообман упала бы на Самого Бога и вера в премудрую, всеблагую волю Творца стала бы невозможной. Не дух, а нечто противное ему, не смысл, но бессмыслица, нелогичность, противная разуму, демоническое-дьявольское оказалось бы тогда основой всей действительности.

Мы же верим в последний высший смысл всей истории, в предельные связи и созвучия небесного и земного, духовных и божественных сил, также и в пасхальных событиях. Мы верим во все это, в конечном итоге, всей силой утверждения нашего собственного бытия. Мы верим в это, так как инстинкт нашего элементарного жизненного чувства отказывается допустить, что истинный смысл действительности - бессмыслица и нигилизм, даже демонизм. Наша пасхальная вера есть также и биологическая функция, откровение нашей здоровой воли к жизни. Наоборот, неверие всегда было и остается проявлением надломленной, распадающейся воли к жизни, функцией вырождения и упадка. Наша пасхальная вера в этом смысле - не только усмотрение, но воля и дело. В этом отношении она основывается на нашем экзистенциальном требовании, что мир, наш мир, должен быть осмысленным миром, что в начале его стоит «Слово», Слово у Бога, то Слово, которое есть Бог.

Но мы не хотим и не можем в нашем споре с визионерной теорией удовлетвориться этими «априорными» соображениями, как бы глубоко они ни коренились в нашем бытии. Мы переходим к критическому разбору ее положений. Если мы сейчас встанем на ту точку зрения, что в апостольских переживаниях Воскресения речь идет о видениях иудеев, иудеев времени Христа, то сразу становится ясной основная ошибка всей визионерной теории, ошибка непростительная для историка, состоящая в том, что она современные понятия и представления, точнее - понятия и представления западно-европейского рационализма, насильственно переносит на духовную установку древнего восточного иудейства. Иудейство времен Христа в существенном отличии от западного греческого мышления понимало отношение души и тела не дуалистически, а монистически. Иудей душу и тело всегда представлял себе вместе. Живой дух для него всегда означает также и живое тело; дух может действительно открыть себя только в теле и через тело. Представление, что дух умершего сам по себе, отделенный от своего тела, может быть живым и действенным, было немыслимо для иудейского мышления. Духи в шеоле ведут лишенное существа и деятельности призрачное бытие. Потому и ученики Иисуса никак не могли бы получить впечатления, что Он действительно воскрес и ожил, если бы они не восприняли непосредственно Его

телесное явление и Его телесные функции. Дух Иисуса без тела Иисуса - это было бы для ощущающих по-иудейски апостолов чем-то совершенно ненормальным, это был бы «призрак», как они и думали при первом явлении Христа, что видят призрак, пока Он не стал есть и пить с ними (ср. Лк 24.37).

Отсюда следует: апостолы, как истинные дети иудейского народа, могли верить и держаться веры в истинное явление Воскресшего только при той предпосылке, что Его тело уже не лежит в гробу и что, следовательно, гроб в Иерусалиме пуст. Их вера в Воскресение, чтобы быть твердой, с психологической необходимостью включала и знание о пустом гробе. Если бы ученики, согласно визионерной теории, пережили только явления Иисуса в Галилее, не зная в то же время о пустом гробе в Иерусалиме, то эти явления не имели бы для них длительного значения, во всяком случае не более, чем странное привидение, вроде того, за что они Его приняли сначала во время бури на Геннисаретском озере.

Переживание Воскресения апостолами содержало, следовательно, во всяком случае объективный, внешне воспринимаемый, видимый, точно доказуемый и поддающийся контролю элемент, именно факт пустого гроба. Без этого факта упорная, живая вера апостолов в Воскресение была бы непонятной при их собственных духовных предпосылках. И всякая теория, которая не обращает внимания на это обстоятельство и говорит только о чисто субъективных переживаниях в Галилее, не упоминая при этом о пустом гробе, тем самым выдает себя, как бесплодный продукт не исторического, истории противного умозрения.

Немало исследователей нового и новейшего времени всецело признают это положение дела. Они включают поэтому факт пустого гроба в свою визионерную теорию, даже больше, они как раз пустой гроб делают исходным пунктом и источником визионерных переживаний учеников. Ученики, по их мнению, действительно нашли гроб Иисуса пустым. Может быть, неизвестно кто выкрал тело. Могло быть и так, что тело выбросили в общую могилу, где уже невозможно было его опознать. Во всяком случае, ученики не нашли более тела. Именно вследствие этого возникло их убеждение, что Иисус воскрес, и на этой почве возникли их галлюцинации.

Едва ли нужно указывать на клубок трудностей, даже невозможностей, которые связаны с этим предположением, что тело Иисуса каким-то образом, чужими руками, без ведома учеников, было удалено из гроба. Кто должен был удалить его? Иудейское начальство, Синедрион? Может быть с целью воспрепятствовать возникновению в дальнейшем культа тела со стороны учеников Иисуса? Но такой культ телесных реликвий был совершенно чужд иудейскому религиозному ощущению и опасаться его появления со стороны учеников не приходилось. Позднейший христианский культ реликвий ведет свое начало не из иудейских, но собственно христианских представлений, особенно из живой веры в воскресение плоти. Его основа как раз то, что хотят отвергнуть, - истинное воскресение Христа. И дальше, если иудейские власти сами удалили тело Христа из гроба, то почему они не предъявили его, когда апостолы наполнили и встревожили всю Иудею своею проповедью: «Он воскрес! Его уже здесь нет». Легче и решительнее нельзя было бы опровергнуть проповедь о Воскресении в самом начале, как если бы с полным спокойствием тело Иисуса снова было вынута из гроба и предъявлено к общему опознаванию.

Если же принять, что тело Иисуса было брошено в общую яму для преступников и поэтому не могло быть найдено учениками, то нужно с непозволительной смелостью

объявить незаслуживающими доверия и лживыми, не приводя для этого ни малейших доказательств, все библейские источники, включая и Павла, единогласно свидетельствующие о погребении Иисуса. При этом упускают из виду, что Иисус был осужден и казнен по римскому праву. Но римское право не знало общих ям для преступников; оно оставляло трупы в распоряжении судебных властей. Но даже и в противном случае тело Иисуса могло бы быть найдено. Почему Его не вынули бы из ямы или, по крайней мере, не указали бы на нее, чтобы с самого начала, в зародыше, заглушить зарождающуюся пасхальную веру? Почему иудейское начальство предпочло вместо этого сажать свидетелей воскресения в тюрьмы и наказывать их плетьюми?

Загадка на загадке, сплетение противоречий, если только допустить, что сторонние руки, без ведома учеников Иисуса, устранили Его тело. Оставалось бы только переложить ответственность за исчезновение тела на самих учеников Иисуса, - что и сделало иудейское начальство, распуслав слух, будто тело Иисуса выкрали Его собственные ученики (Мф 28.13), как это и стоит до настоящего времени в Талмуде. Но это равносильно отказу от всей визионерской гипотезы. Психологически невозможно, чтобы обманщики были так опьянены, очарованы своим собственным обманом, что приняли бы за истину ими самими созданную иллюзию и пошли бы на смерть за нее. К тому же душевная жизнь этих так называемых обманщиков известна нам. Из Евангелий мы знаем, как они были просты, бесхитростны и честны, а из Деяний и апостольских посланий мы видим, что с первого дня своей проповеди они натолкнулись на возражения, осмеяние и даже угрозу смерти, и тем не менее они все несли и несли эту весть о Воскресении Иисуса в мир. Обманщиков, которые ясно видят, что их обман не принесет им ни малейшей выгоды, а только позор, бедность, несчастья и смерть; обманщиков, которые вследствие своего обмана решаются на жизнь полную лишений и жертв, - таких обманщиков мировая история еще никогда не видала. В настоящее время уже никто не придерживается гипотезы обмана Вольфенбюттельского фрагментиста.

Вернемся еще раз к визионерной теории. Мы установили, что одно визионерное переживание, которое не сопровождалось бы знанием о пустом гробе, никогда не могло бы учеников Иисуса, с их иудейским мышлением, убедить в том, что Иисус воистину воскрес. В самом крайнем случае у них могло бы остаться впечатление привидения, появления призрака. Мы установили далее, что возможность устранения тела Иисуса посторонними руками, или самими учениками, совершенно неприемлема. Таким образом, пустой гроб - единственный наглядный элемент в пасхальном опыте апостолов - остается полной загадкой, если придерживаться чисто природного, естественного, психологического объяснения первохристианской веры в воскресение Христа.

Еще труднее и сложнее становится положение визионерной теории, если эту неустранимую загадку делать основой и источником пасхальных переживаний, объясняя предполагаемые галлюцинации учеников тем, что именно пустой гроб привел их к мысли будто Иисус воскрес.

Здесь прежде всего возникает вопрос: как могли они придти именно к этому выводу? Иудеи времен Христа не верили, подобно христианам, в особое воскресение каждого отдельного праведника сейчас же после его смерти. Они верили только во всеобщее воскресение мертвых при конце мира. Каким же образом эти иудейские представления могли привести учеников к предположению о немедленном воскресении Христа? Этот вопрос для неверующих исследователей тем неприемлемее

и мучительнее, что как раз они не допускают, что Иисус еще при жизни ясно говорил о Своем предстоящем воскресении.

Далее, если проверить по евангельским сообщениям эту предполагаемую связь пустого гроба с возникновением веры в воскресение, то приходится трезво установить, что один только вид пустого гроба ничуть не воодушевил учеников и не зажег их энтузиазмом. Библейские источники свидетельствуют как раз о противоположном, а именно: первое впечатление от пустого гроба было подавляющим и обескураживающим. Как Лука (24.4), так и Марк (16.2) и Иоанн (20.20) сообщают, что пустой гроб ошеломил и испугал пришедших женщин; их первая мысль была не о том, что Иисус воскрес, но что Его тело погребено где-то в другом месте (Ин 22.13). Апостолам весть о пустом гробе и об ангеле у гроба показалась и совсем «пустыми словами» (Лука 24.11). Они не поверили сообщению жен, пока Петр и Иоанн (Лк 24.12.24; Ин 20.3 и дальше) лично не убедились в этом. Очевидно не может быть речи о том, что один пустой гроб уже пробудил у учеников страстную надежду на воскресение. Они впали бы еще более в состояние мучительной неизвестности, если бы волнующая весть: «Его здесь нет!» не сменилась тотчас другой: «Он восстал из мертвых».

Так гнила и непрочна основа визионерной теории. Фикция на фикции. Голая фикция, будто тело Христа было удалено из гроба чужими руками. И такая же голая фикция, будто один пустой гроб зажег у учеников веру.

Мы приходим к третьему и последнему возражению: не дает ли апостольское переживание воскресения, взятое само по себе, без отношения к пустому гробу, своим содержанием и происхождением какой-либо основы для визионерного объяснения?

Первый вопрос, который возникает при этом: были ли апостолы вообще предрасположены к видениям? Если мы сосредоточимся в решении этого вопроса на двух главных апостолах и двух важнейших свидетелях воскресения, на Петре и Павле, то несомненно, что оба они имели и помимо этого визионерные переживания. По Деяниям (11.10 и дальше) на апостола Петра, когда он около шестого часа поднялся для молитвы на крышу своего дома, нашло состояние восхищения, «экстаза». Он увидел отверстое небо и спускающийся сосуд, «как большое полотно», в котором находились нечистые животные, и услышал обратившийся к нему голос: «Встань, Петр, заколи и ешь!» И Павел имел не только видения во сне (Деян 16.9), но подобно Петру и экстатические переживания. Он прямо рассказывает об этом во втором послании к Коринфянам (12.2): «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли не знаю, вне ли тела не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба».

Следовательно, обоим главным апостолам не были чужды визионерные экстатические состояния. Но как раз потому, что они знали эти состояния, они могли чистые видения, оперирующие с воображаемыми представлениями и образами, отличить от настоящих переживаний действительности. В самом деле, оба сознательно разграничивали видения и переживания действительности. Освобожденный ангелом (Деян 12.7.11) из темницы Ирода Агриппы, апостол Петр определенно спрашивал себя, было ли случившееся с ним «действительно» (ἀλε θές), или только воображением, «видением» (όραμα). Видение для него есть, следовательно, нечто нереальное, противоположное действительности. Следовательно, Петр никогда не основывал своей веры в Воскресшего на такого рода видениях. Он хорошо знает и свидетельствует (Деян 2.16 И др.), что с сошествием Святого Духа, согласно

пророчеству Иоила, Бог излил изобилие внутреннего опыта и мистических переживаний на новую Божию общину, но он не думает на этих неподдающихся контролю экстатических феноменах основывать свою проповедь о воскресении. Он основывает ее исключительно на том, что в плоскости истории может быть точно установлено и всем наглядно представлено: «Мужи Израильские! выслушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли, и пригвоздивши руками беззаконных, убили. Но Бог воскресил Его из мертвых, чему мы свидетели» здесь в его первой речи Пятидесятницы, так и во всех последующих проповедях апостола завершением было лапидарное выражение: «Бог Сего Иисуса воскресил из мертвых, чему мы свидетели» (3.15); сравни (2.32; 10.41).

Подобно Петру и Павел не думает обосновывать свою пасхальную веру видениями и откровениями Господа, о которых он знает (2 Кор 12.1). Только нехотя, только под давлением нападков своих противников, он рассказывает «о восхищении», пережитом им за четырнадцать лет до этого. Он решительно воздерживается от всякого суждения о его особом характере: случилось ли оно «в теле» или «вне тела», т.е. было ли оно душевно-внутренним или также и внешне контролируемым феноменом, - он этого не знает. Зато совершенно определенно его суждение о том, что он пережил на пути в Дамаск. Здесь для него нет ни малейшего сомнения, что он «Христа Иисуса, нашего Господа» действительно «видел» (1 Кор 9.1), что на пути в Дамаск великий свет озарил его и что голос сказал ему: «Я - Иисус Назорей, Которого ты гонишь» (Деян 22.8). Замечательно, что в своем сообщении о воскресении он употребляет глагол «видеть» (ὄφθη) в страдательном залоге в сочетании с дательным падежом. «Видение» новой действительности Иисуса было прямо навязано ему против его воли: в этом не было ничего субъективного. Не менее шести раз говорит Павел более или менее подробно об этой своей встрече с прославленным Христом (1 Кор 9.1; 15.8; Гал 1.12-16; Деян 9.1 и др.; 22.4 и дальше; 26.9 и дальше). Она стоит для него на такой же высоте, как и переживания воскресения у первоапостолов. Именно поэтому он причисляет себя к свидетелям Пасхи, к апостолам, как и остальные ученики. Прямо страстно подчеркивает Павел это единственное, настоящее основание своего апостольства: «не апостол ли я? не видел ли я Иисуса Христа?» (1 Кор 9.1).

Таким образом, в свете источников установлено непоколебимо: как Петр, так и Павел знают визионерные состояния, но как Петр, так и Павел делают ясное и резкое разграничение между видениями и своими переживаниями.

Это свидетельство апостолов о себе самих подтверждается и удостоверяется во всем объеме *прочими источниками*. Ими устанавливаются три факта, которые исключают всякую попытку объяснить психологически происхождение веры учеников в воскресение, вывести ее из глубины их собственного подсознания. Во-первых, они свидетельствуют, что ученики при жизни Иисуса никогда не принимали серьезно Его предсказаний, что Он будет распят и погребен, и на третий день опять восстанет. Правда, слова о Его воскресении на третий день обсуждались не только в их кругу, но даже и в кругу их врагов (ср. Мф 27.63). Только ученики не понимали и не хотели их понимать, так как они не могли усвоить представления о Его страданиях и смерти, необходимо связанных с воскресением Христа. Ведь даже Петр попытался «укорить» Иисуса, за то, что Он говорил о Страданиях Христа (Мф 16.22; Мк 8.32).

Далее, источники свидетельствуют, что обетование Господа о Своем воскресении на третий день ученики, даже после Его смерти, не подхватили с жадностью и не

строили на этом своих надежд. Они отнюдь не держали себя так (ср. Ин 20.19), как ведут себя люди, вопреки всему уверенные в своем деле. Наоборот, они бежали и скрывались (ср. Ин 20.19), они печалились и плакали (Мк 14.10). И на третий день у них не возникло бы мысли осмотреть гроб, если бы женщины не сказали им о пустом гробе и о благовестии ангела. Но даже и эту весть они приняли сначала за «пустые слова» и «не поверили им» (Лк 24.11; ср. Мк 16.11). Такое поведение учеников психологически было бы совершенно непонятно, если бы даже только в сокровеннейших уголках их подсознания был проблеск надежды на возможность воскресения. Источники (Мф 28.17; Лк 24.37-41; Ин 20.19) говорят, наконец, о третьем и самом решающем: ученики сомневались даже еще и тогда, когда Воскресший предстал перед ними. Они думали, что видят «духа» (Лк 24.37), и только после того, как Воскресший показал им Свои пронзенные руки и ноги и Свою рану в боку, и, наконец, окончательно после того, как Он ел с ними (Лк 24.41; Ин 2.10; Деян 10.41), сила недоверия и сомнения была сломлена. С точки зрения визионерной теории, это сомнение во время их переживания воскресения совершенно непонятно, даже невозможно. Ведь по этой теории явления Иисуса, видения Воскресшего должны были бы возникнуть именно из твердой веры, из безграничной убежденности учеников. Они должны были бы быть ничем иным, как реализацией этой веры и этой убежденности. Захватывающее одушевление, блаженнейшее «да!» должны были бы характеризовать эти переживания, а не сомнение и недоверчивость.

Еще менее, чем у первоапостолов, можно у ап. Павла предполагать психическое происхождение его встречи с просветленным Христом. Ибо в душе ап. Павла перед этой встречей были не только сомнения, недоверие и тревога, тут была бездонная ненависть. Ап. Павел постоянно подчеркивает, что он до своего обращения «преследовал без меры и искал гибели Церкви Божией» (Гал 1.13; ср. Деян 22.4 к дальше; 26.9). В нем не было ни малейшего намека на скрытую веру, на тихую любовь к Иисусу, которые подготовляли бы его обращение. Слово Воскресшего: «Трудно тебе идти против рожна» (Деян 9.5) указывает вовсе не на предшествующую внутреннюю борьбу у апостола, а на мучительность его состояния в данное время, когда он всеми силами, но напрасно, противится нахлынувшей на него благодати Христа. Как раз в этом состояла его великая тайная мука и здесь - то и дело прорывавшийся восторг и благодарность всей его последующей жизни, что он, «как выкидыш», в самый последний час был вырван невероятным милосердием Бога из своей ненависти ко Христу.

Все его учение об оправдании и благодати коренится в этом непосредственном знании, что только Бог, один только Бог посетил его на пути в Дамаск, и что ничего, абсолютно ничего не было в нем самом, что могло бы как-то подготовить или тем более вызвать его внутренний переворот.

С какой бы стороны мы ни подходили к зарождению пасхальной веры апостолов, мы не найдем ни малейшей зацепки, которая могла бы оправдать ее психологическое объяснение. Их душевное состояние до воскресения было настолько сдержанным, колеблющимся и скептическим, а у апостола Павла решительно враждебным, что пробудить в них новую веру могло только извне действующее событие, только точно установленный, неустранимый факт, обрушившийся на них и их убедивший, как в объективном опыте данная, поддающаяся контролю действительность.

Это событие получит свое окончательное подтверждение, если мы изучим вопрос о содержании и предмете пасхальных переживаний учеников. Согласно предпосылкам визионерной теории, образ Воскресшего, представившийся ученикам, должен был в

существенных чертах совпадать с тем идеальным образом Мессии, который они уже раньше имели в душе. Ведь согласно этим предпосылкам Воскресший был бы ничем иным, как изначальным идеалом Мессии, прорвавшимся из глубин подсознания самих учеников в их сознание. Мы знаем этот изначальный идеал Мессии: это Мессия-Царь, каким его как будто обрисовали пророки, опоясанный правдою, сидящий на престоле своего отца Давида и покоряющий всех врагов под ноги Свои. Об этом образе Мессии мечтали апостолы, мечтал и Павел. Еще при Тайной Вечери ученики принесли два меча, чтобы силою превратить эту мечту в действительность. Наступило пасхальное утро. Одним ударом образ старой мечты расплылся, и совершенно новый образ, совершенно новый Мессия, совершенно новая вера вошли в сознание учеников.

Первая непосредственная реакция, вызванная у апостолов явлением Воскресшего, было новое потрясающее опытное знание: «Это - Господь». «Господь воистину восстал и явился Симону!» - таким возгласом встретили одиннадцать двух учеников, вернувшихся из Эммауса (Лк 23.34). «Это -Господь!» воскликнул Иоанн, когда увидел Воскресшего на берегу озера (Ин 21.7). «Господь мой и Бог мой», - исповедовал Фома, когда увидел раны Воскресшего (Ин 20.28). «Господи, кто Ты?» спрашивает Павел на пути в Дамаск (Деян 9.5). «Кирие» - Господи - был первый ответ новой веры на весть о воскресении.

Петр торжественно заявил в своей первой проповеди на Пятидесятницу: «Твердо знай весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли (Деян 2.36)». В иудейском и эллинистическом словоупотреблении «Господь» (Кириос) есть Бог, открывающийся в могуществе Своем Своей религиозной общине. Если до пасхальных переживаний ученики видели в Иисусе прежде всего Его человеческое естество, а Божественное как бы только в преломленном луче, когда Оно пробивалось сквозь Его человеческую оболочку, то в присутствии Воскресшего, в центре их веры стоит именно это Божественное, и человеческое в Нем они познают уже только в свете этой Его Божественности. Пасхальное переживание принесло, таким образом, ученикам значительное углубление и прояснение их представления о Христе. Прежние впечатления о человеческом образе Иисуса были пронизаны новым впечатлением Его Божественности и в него включены. Только теперь они с полною наглядностью осознали: Иисус, Человек, есть в основе Своего существа их «Господь и Бог».

И так как это был Сам Господь, представший перед ними в человеческом образе, то и другие их представления очистились и превратились в уверенность, что Его настоящее место, Его изначальное отечество -только на небе, по правую руку Отца. Это засвидетельствовал им Сам Воскресший: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и к Богу Моему и к Богу вашему» (Ин 20.17). Поэтому апостолы ликуют теперь в своих проповедях (Деян 2.33; 5.31; 7.55): «Бог возвысил Его десницею Своею». Теперь уже никогда не исчезнет из христианского исповедания веры «Сидящий одесную Отца». Само собою с этим соединялась и дальнейшая уверенность, что от этого «Господа», воскресшего и воссевшего по правую руку Отца, отныне будет изливаться на людей вся жизнь и весь Дух, вся благодать и прощение, полнота силы и власти. Из уст Прославленного вновь и вновь звучало им: «Вот Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28.20). «Я пошлю обетование Отца Моего на вас» (Лк 24.49). «Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин 20.22). «Дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28.18 и дальше). «Петр, любишь ли Меня? Паси овцы Мои» (Ин 21.15).

И как сила Воскресшего поднимается до самых высоких вершин духовного, так спускается она и в последние глубины, к сокровеннейшим корням бытия, где жизнь сочится из тысячи источников и где подкарауливает смерть. Самый захватывающий и самый одушевляющий опыт, внедрившийся в сознание учеников от встречи с Воскресшим, в том и заключался, что они в Его новой жизни приобрели уверенность в своей собственной вечной жизни. Воскресение Господа было для них поистине космическим событием также и в том смысле, что оно было им ручательством в их собственном воскресении, в воскресении всех мертвых, и даже всего мира. Самый факт, что «Тот, Кого Бог воскресил из мертвых, не видел тления» (Деян 13.37), для них заключал в себе знание, что в Воскресшем заложено воскресение всех. «Как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (1 Кор 15.21). Потому ап.Павел не имел более горячего желания, как «познать Его и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его» (Фил 3.10).

Нигде пасхальный опыт апостолов не взрывал так, как здесь, все принятые иудейские представления о Мессии. Иисус Христос не только Спаситель Израиля и не только Спаситель от греха и вины. Он Спаситель всех от смерти к жизни. Бог нас «и воскресил с Ним и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Ефес 2.6). Только в этом свете ученики смогли проникнуть в глубинный смысл тех слов, который Иисус незадолго перед Своею смертью сказал у гроба Лазаря: «Я - воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет оживет» (Ин 11.25). «Марфа, воскреснет брат твой» (Ин 11.23). Если только сравнить содержание этого пасхального переживания учеников с тем, что они прежде думали и запомнили об Иисусе, то станет совершенно ясно, что перед ними раскрылись духовные дали, которые они до этого только изредка предчувствовали и ощущали, но никогда не улавливали живою верою. Совокупность новых представлений настолько превосходит их старые желанные образы, что одно никак не может быть выведено из другого. Эти новые понятия могли придти не изнутри, а только извне, из опыта такой реальности, которая, как нечто абсолютно новое, неожиданное, с непреодолимой катастрофической силой хлынула на них и повергла старого человека в них. Куда бы мы ни направили наш взор, на пустой гроб, на психологию учеников, на особенности возникновения и содержания их пасхального опыта, везде пасхальное событие сияет сверхприродным, ни из чего не выводимым, необъяснимым. Если где-либо в истории это и происходило, то здесь были трансцендентность, сверхъестественность, откровение, дело Божие.

Именно это дало вере апостолов во Христа непоколебимую твердость и это они подчеркивали всеми силами: что именно Сам Бог чудом воскресения навсегда поставил Свою печать на жизнь Иисуса. Их первые проповеди всегда завершаются исповеданием этой веры: «Сего Иисуса Бог воскресил» (Деян 2.32; 3.15; 4.10; 10.40; 13.30-37; 1 Кор 15.15). «Бог Авраама и Исаака и Иакова, Бог отцов наших, прославил Сына Своего Иисуса, Которого вы предали и от Которого отреклись пред лицом Пилата, когда он полагал освободить Его» (Деян 3.13). «Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя» (Деян 5.31). «Воскресив Его из мертвых», Бог дал «удостоверение всем» (Деян 17. 31).

Верно, что Отец Небесный Сам уже засвидетельствовал однажды Свое благоволение «возлюбленному» Сыну, когда Иисус вступил в Свое общественное служение (Мф 3.16), и еще раз, когда Он был на вершине Своей деятельности (Мф 17.5). Но тогда это был только голос с неба, осязательный знак Божественной близости, который, однако, с внешней стороны не отличался существенно от многочисленных свидетельств, данных другим лицам Ветхого Завета, Илии, Ионе, даже братоубийце Каину. Здесь же в Воскресшем, Он, Бог чудес, открыл Себя с такой

славой и силой, как больше нигде. Здесь Он не говорит уже только символами и знаменами через тварных посредников. Он не говорит даже живыми словами и делами Иисуса. Он говорит здесь во всепобеждающей непосредственности Своего дела через новую жизнь, полную славы, которая вырывается из мертвого Иисуса. Он говорит тем, что не только Он призывает Этого Иисуса от смерти к жизни, но и преображает Его для небесной и даже Божественной жизни, тем, что Он возносит Распятого одесную Себя. Речь идет не о воскресении просто человека, но о воскресении Христа, не о простой вспышке потухшей природной жизни, но о творческом прорыве той Божественной жизни, о которой Иисус с самого начала знал, что Она Ему принадлежит в хрупкой оболочке смертного тела; и даже больше того: Он Сам был этой жизнью, которая на третий день после Его смерти, объединяя тело и душу, всю его человеческую природу облекла славой Бога, насквозь опалила, прославила.

В то время как Воскресший в течение сорока дней являлся ученикам (Деян 1.3) и даже ел и пил с ними таинственным, для нас просто непостижимым образом (ср. Лк 24.30-43; Ин 21.12 и др.; Деян 10.41), действительность Бога вновь и вновь выступала перед глазами учеников как нечто совершенно «иное», как вызывающая трепет мистерия (*mysteri-um tremendum et fascinatum*). С торжествующей силой непосредственной наглядности и убедительности их мышление и их ощущения направлялись от земли и ее сил к небесному Христу и к силе Его воскресения (Филипп 3.10). Пространство и время стали для них сомнительными. Земное потеряло свою притязательную навязчивость. Оно превращается в третьестепенную и даже предпоследнюю реальность. Царство Божие, некогда «приблизившееся» в простом образе Сына Человеческого, застенчиво, едва заметно пустившее корни в почву Палестины, раскрывается теперь в Прославленном как Царство Божие в том первоначальном высоком смысле, в каком его созерцал ветхозаветный пророк, как Царство приходящее с неба, как ослепительное чудо, как превосмогающее Откровение Божественных сил. Его центр тяжести переместился от земли к небу.

Если смерть Иисуса разрушила чувственные, эгоистические надежды учеников на приближающееся земное политическое царство Мессии, то постоянно возобновлявшиеся явления Воскресшего с незабываемой силой внедрились в их сознание сверхъестественную сущность этого Царства.

В то время как Воскресший все сорок дней говорил с ними о делах царства Божия (Деян 1.3), Его Евангелие в их глазах теряло все более и более свои земные оболочки, всю временно-историческую обусловленность, всю иудейскую ограниченность. Теперь дело идет не о преодолении фарисейства, не о большей праведности, не о свидетельствах Сына Человеческого, а о воскресении и вечной жизни, о пришествии Духа, о прощении грехов, о крещении, об истине и благодати. Их взор уже не прикован к Израилю, к его храму, к его обрядам и к его первосвященнику. Наоборот, все яснее они видят новую мессианскую паству, которую Петр должен будет пасти на месте Мессии - Божию общину, Церковь, охватывающую все народы. Это-высокое, великолепное время, когда апостолы старое Евангелие Господа по новому слышат и понимают, переведенным в духовное, сверхъестественное, как весть жизни для всех народов.

То, что прежде Господь говорил им о «Сыне Человеческом», о «Сыне», о Своем служении, как Судии мира, о Своих страданиях и смерти, только теперь предстало перед ними в ясной связи и в своем предельном смысле. На основе этого смысла апостол Иоанн пишет свое жизнеописание Господа. Это - час рождения христианства

в собственном смысле слова, когда Воскресший до конца раскрывает посеянные во время Его земной деятельности духовные основы Своих истин, установлений и положений; христианство теперь открывается им как религия духа. Поэтому сошествие Святого Духа и есть то самое, на что настойчиво указывает Воскресший: «Через несколько дней вы будете крещены Духом Святым» (Деян 1.5; ср. Лк 24.49). Он, Святой Дух, через короткий срок засвидетельствует и претворит в живую действительность Христово пасхальное Евангелие, «Евангелие 40 дней».

Психологически понятно, что ученики были как бы ослеплены полнотою того нового, что нахлынуло на них с величием Воскресшего, и инстинктивно искали в мире своих переживаний такой точки, которая позволила бы им включить вновь приобретенные впечатления и познания в их прежнюю духовную настроенность и таким образом овладеть ими. Они ухватились за те свои желания и надежды, которые они, как дети иудейского народа, с юности впитали в себя, и они спросили Иисуса: «Господи, не в сие ли время восстанавлиаешь Ты царство Израилю?» (Деян 1.6).

Это была опять человеческая возможность, которая привлекала их, искушение, которое все еще оставалось возможным в силу всего человеческого, иудейского, кровью обусловленного, что в них было. Иисус освободил их от этой последней земной и народной связанности, направив их с человеческого пути на путь Божественный, с превосходством Того, Кому «все передано от Отца». «Не ваше дело знать времена и сроки, которые Отец положил в Своей власти. Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян 1.7).

Христос этим вырывал учеников из последних тенет их самости, из последних пут земного и давал их будущему, их жизни и деятельности установку только на величие дел Божиих, которые Его Воскресением должны осенить весь мир. Возносясь на небо. Он оставил учеников, все мышление, вся воля, все бытие которых коренились теперь в чуде Его воскресения; отныне они сознавали себя избранными стоять на повороте времен и давать свидетельство о тех силах, которые, как силы Воскресения и вечной жизни, впредь будут пронизывать человечество.

Так Вознесение Иисуса означало для учеников уже не столько конец Его земной истории, сколько начало Его новой жизни и деятельности одесную Отца, торжественное подтверждение и исполнение всего того, что уже открылось в Воскресшем: что Он, Он один, есть Господь, Царь славы, в Котором, через Которого и из Которого все люди и, даже, все существа имеют свое бытие и жизнь и назначение. Вознесение Господне было для учеников началом того нового дня, для которого нет ночи, и в который надлежало делать до второго пришествия Господа (Деян 1.11). В исповедании Превознесенного, Который вновь придет, заключалось для них ядро новой веры, источник их новой надежды и их новой радости. «С великою радостью возвратились они в Иерусалим... прославляя и благословляя Бога» (Лк 24.52-53). С этим исповеданием умер их первый мученик: «Вот я вижу», воскликнул Стефан, «небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян 7.56). В нем апостолы отныне ликовали: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому» (1 Петр 1.3). Он, «Который, восшедши на небо, пребывает одесную Бога и Которому покорились Ангелы и власти и силы» (1 Петр 3.22). «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя превыше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено, небесных, земных и преисподних, и

всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Филипп 2.9-11).

Радостное исповедание апостолам Превознесенного, сидящего одесную Отца, было в своей последней глубине уже исповеданием Его победных жизненных сил, которые должны были потом, от Его места одесную Отца, излиться в мир и мир обновить. Их пасхальная радость включала также и их ожидание Пятидесятницы, как и Сам Иисус уже в дни Своей земной жизни обетовал им на время преследований Духа Своего Отца (Мф 10.20), «Духа Святого» (Лк 12.12), «Духа Истины» (Ин 15.24), «Другого Утешителя» (Ин 14.11-24). И по Своем Воскресении Он повелел им оставаться в Иерусалиме «пока не облечутся силою свыше» (Лк 24.49).

Так чудо Воскресения завершилось чудом Пятидесятницы. В шуме бури, сотрясшей весь дом, и в огненных языках, нисшедших на каждого из апостолов в отдельности (Деян 2.2 и дальше), явилась «сила свыше». «И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деян 2.4). Как новая бурная, пламенная сила низошло это на них, подняло их над ними самими в тот мир божественной безмерности, где Дух Божий один живет Своею великою святою жизнью и осуществляет Свое высокое и непостижимое действие, подобно бушующему ветру, «о котором мы не знаем, откуда приходит и куда уходит» (ср. Ин 3.8).

Все впечатления, полученные ими от земной жизни Иисуса и от Превознесенного Христа, потеряли в этой подвижности Духа свою земную тяжесть и были вознесены на такую высоту переживания, воли и ясности мышления, что все мелко-земное, человечески ограниченное, все боязливое сомнения и заботы остались далеко внизу. Их души были раскрыты до последней глубины и исполнены «силами» Воскресшего, так что они стали как бы Его глазами видеть и усваивать нахлынувшее на них величие дел Божиих, в их изначальной силе и мощи, в абсолютности их притязаний, в их вневременной значимости для людей всех языков и всех времен. Наступил момент, когда Утешитель их научал и все напоминал, что говорил им Иисус (ср. Ин 14.24). Сверхъестественное овладело ими, сотрясло их сердца и перехлестывало из их уст, чтобы изливаться на людей все новыми и неожиданными звуками и словами. Они уже не просто принимали с благодарностью, как тогда, когда Господь воскрес и вознесся на небеса. Теперь они сами стали могущественно дарящими, творчески рождающими, из полноты ниспосланного им Духа, приносящими людям новое благовестие о Прославленном. «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, и получите дар Святого Духа» (Деян 2.38). Всякая боязливость и всякий страх перед людьми исчезли. Они уже не скрывались теперь в доме Марка. Они выступили перед всем Иерусалимом и перед Синедрионом, бросая их совести ужаснейшее из всех обвинение: «Вы убили Начальника жизни: но Бог воскресил Его из мертвых, чему мы свидетели» (Деян 3.15). Когда им запрещают говорить, они отвечают со святым непокорством: «Мы не можем умолчать о том, что видели и слышали» (Деян 4.20). «Должно больше повиноваться Богу, нежели человекам» (Деян 5.29). Когда их бичевали, «они шли из Синедриона радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие» (Деян 5.41).

Новый человек пришел в них к власти, человек сильной веры и горячей любви, сверхъестественный человек, самоотверженный и жертвенный, мученик, «свидетель».

Ничто не удостоверяет с такою убедительностью воскресение и вознесение Иисуса, как это чудо Пятидесятницы, когда Он, «приняв от Отца обетование Святого Духа, излил на учеников то, что вы ныне видите и слышите» (Деян 2.33).

Облеченные этою силою Святого Духа, они стали, согласно предсказаниям Господа, свидетелями Воскресшего «в Иерусалиме, во всей Иудее, в Самарии и даже до края земли» (Деян 1.8). Верно, что их свидетельство было погружено в позор, лишения и невыразимые бедствия, как св.Павел писал в одну из таких болезненных минут к Коринфянам: «Думаю, что нам, последним посланникам, Бог судил быть как бы приговоренными к смерти; потому что мы сделались позорищем для мира, для Ангелов и человеков. Мы безумны Христа ради. Даже донныне терпим голод и жажду, и наготу, и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый донныне» (1 Кор 4.9-13). Но из всей этой горькой, жесткой нужды непрерывно раздается захватывающий, полновзвучный, победный зов восторга в мир: Он воскрес! Мы свидетели этому - и это не только истинно, как наша жизнь, но истинно, как наша смерть.

ГЛАВА VIII КРЕСТ ХРИСТА

1. Искушение

Благовестие о Воскресении есть в то же время и благовестие об искупительной смерти Иисуса. Пасхальный свет освещает Голгофу и крест. Только в этом свете раскрывается и проясняется тайна креста, та тайна, которая для иудеев была соблазном, для язычников безумием (1 Кор 1.23). Речь идет не только о героическом поступке святого человека, который до смерти доказал послушание небесному Отцу. Речь идет о смерти Человека, Который есть Бог. Речь идет о смерти нашего Господа, о смерти Судии мира, о событии, превышающем все понятия, таком неслыханном, таком ужасном, что солнце и небо поблекли (Мф 27. 45), земля сотряслась и завеса в храме раздралась (27.51). Здесь космическое событие, мировая катастрофа. Умирает Человек, Который есть Бог.

Мы, конечно, знаем, что Бог Сам не может умереть. Не Бог умирает, не вечное Слово, но Человек, лично соединенный с вечным Словом, Человек, Который есть Бог. Поэтому мы знаем также, как неразумно отводить тайну креста, ссылаясь на оговорку, будто здесь перед нами примитивное, устаревшее, кровожадное представление об искуплении, согласно которому Бог закладывает Своего Собственного Сына, чтобы принести удовлетворение Самому Себе. Не Отец, а Сын приносит жертву и приносит ее в неслыханно героическом духовном акте высшей нравственной свободы, в честь Отца и во спасение людей. Никогда и нигде на земле не имело место что-либо, что было бы так свободно внутренне, являлось бы до такой степени добровольным и собственным делом, как дело Иисуса на Голгофе. «Никто не отнимает жизнь у Меня, но Я Сам отдаю ее, и имею власть опять принять ее» (Ин 10.18).

С другой стороны, то, что Сын Божий в свободной отдаче посвящает Отцу, не есть Он Сам, ни Его собственная Божественная природа, но чуждая тварная природа, которую Он по чистейшему непостижимому милосердию принял в Себя Самого - природа человека. Это та природа, которая некогда ее первым обладателем и носителем, Адамом, прародителем человеческого рода, в кощунственном самообожении была вырвана из своей первоначальной сверхприродной

целенаправленности и связанности с Богом и с тех пор несла на себе клеймо обезбоженности, отдаленности от Бога, первородного греха, и отсюда, как из отравленной почвы, вновь и вновь производила грех за грехом, вину за виною. Человеческая природа, какой она была воспринята от Адама, ее извращенный способ ощущать, чувствовать, мыслить, желать стали средоточием всех злых стремлений на земле, готовым органом для всех противобожеских действий и потому непосредственным объектом Божественного гнева, виновным и обвиняемым. Поэтому было вполне справедливо, что Божий суд был направлен именно на нее, на человеческую природу, - и именно ее, во всей ее хрупкости, слабости и заслуженной смертности; ее всю, кроме греха, Сын Божий воспринял на Себя, как жертвенное облачение, чтобы в ней и через нее совершить искупление.

Разумеется, когда умирал Сын Божий, не Его божественное, но человеческое естество страдало и умерло; и все же это был Сын Божий, пожертвовавший Собою на Голгофе, не усыновленный человек, и не просто человек, с которым Слово Божие было бы связано в длительном общении любви. Это - Человек, Который есть Бог, вочеловечившийся Бог. Вечное Слово так внутренне, так нерасторжимо и сущностно восприняло человеческую природу, что эта последняя потеряла свое отдельное бытие, ее человеческое сознание, человеческая свобода, человеческая самоотдача были приняты в личное единство с Его Божественной природой, обладающей Божественным знанием и волей. Он отдал Свой «Божественный образ», чтобы принять «зрак раба» (ср. Филипп 2.6-7). Это была Его свобода, свобода Бога, абсолютная, безусловная: Он снял с Себя собственную славу и силу, чтобы стать как один из нас.

Поэтому Голгофская драма в конечном итоге имеет свои вечные основы на небе, там, где Сын рождается от Отца. Потому что Он-Сын, все получивший от Отца: Божественную природу, Ее всемогущество, Мудрость и Любовь, все Ее скрытые тайны, а в особенности свободное Божественное решение самоотдачи за людей, - поэтому Он призванный Носитель и Исполнитель этого решения. Для этого Он послан Отцом. С той самой Божественной свободой, с какой Сын утверждает Свое посланничество от Отца, Он утверждает и Свое Вочеловечение и свои искупительные страдания, вытекающие из этого посланничества. «Посему Христос, входя в мир, говорит: жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне... Вот, иду... иду исполнить волю Твою, Боже» (Евр 10.5). Таким образом, добровольная самоотдача Иисуса на земле есть лишь осуществление вечного спасительного решения, принятого на небе и проистекающего из бесконечной глубины Божественной любви. Потому Голгофская драма - не простая случайность истории, не эпизод из прошлого. Свои первоосновы она имеет во внутри-Божественных свободных жизненных актах. Это - воля и дело Троицеобразного Бога, совершенные Единородным Сыном.

Уже отсюда ясно, что их основа и изначальнейший смысл не что иное, как Сам Бог, Его личное достоинство, раскрытие Его сущностной славы. Когда творческое Слово Божие вызвало миры из небытия к бытию, когда Оно облекало землю великолепием и красотой и тысячи жизней вызвало из ее недр, Оно явило Себя всемогущим, всеведующим, всеславным Богом. Когда Оно образовало первого человека по Своему образу и подобию и вложило в его душу благородное начало Богосыновства, Оно явило Себя Богом отеческой любви, возвышающим, великодушным, святым, из полноты Своего богатства расточительно одаряющим и благодатно делающим участниками Своей собственной жизни. Здесь же, на кресте, светит новое могущество, новая мудрость и новая любовь: могущество,

отказывающееся от Себя Самого, мудрость, смиряющаяся до безумия, Любовь, Собою жертвующая.

Так непостижимо Божественное совершенство и так превышает все человеческие возможности, что оно не только из вечности творчески действует в абсолютной свободе и безгранично щедро раздаряет полноту тварных благ, но и раздаряет Самого Себя, Самим Собою жертвует, Самое Себя отдает. Как Троица есть от вечности свободный творческий акт, так от вечности же, той же бесконечной мощью Своей свободной воли, Она есть и самоотдача до последних пределов. И эта свободная самоотдача коренится в той таинственной сущностной самоотдаче Отца Сыну и Сына Отцу, от вечности совершающейся во Святом Духе и дающей Святому Духу Его вечную жизнь. Ибо именно в Лице Духа Святого сияет в субстанциальной самости свойственный Божественному Существо, переступающий все границы личного бытия, все мыслимые пределы и меры, непостижимый порыв Божественной жизненной воли.

Когда единосущный Отцу Сын принял человеческую природу, Его человеческое сознание и человеческая воля почерпнули из этого бесконечного богатства Божественной отдачи свои глубочайшие и решающие побуждения. Его человеческая жизнь стала жизнью совершенной Самоотдачи Отцу, предельного послушания Его святой воле. Так как Он эту жизнь отдал за вину падшего человечества, она именно на своей вершине стала полной самоотречения мучительной жертвой. Однако в своей основе она осталась отблеском той бесконечной самоотдачи, которая от вечности в совершенной чистоте происходит в Самом Боге.

Тайна Креста Христова стоит в теснейшей связи с тайной Святой Троицы, особенно Святого Духа. Мы стоим у последней бездны Божественного бытия и жизни и таинственно возникающих оттуда свободных божественных решений. В них не может проникнуть никакой тварный разум. Мы знаем только, что их последний смысл и последнюю цель нужно как-то искать в Самом Боге. Ибо всесовершенный Бог не может своей последней целью ставить вне-Божественное, т.е. нечто низшее по отношению к Богу, так как в таком случае. Он спустился бы со Своей собственной абсолютной ценностной высоты. Это было бы как бы грехопадением Бога.

Таким образом последний, глубочайший смысл крестной смерти Иисуса мог быть только сам Бог, откровение Его славы в любви. Самоотдача Сына Божия есть сама по себе уже высшая хвала Божественного существа и высочайший акт всякого Богопочитания, независимо от того, верят ли в это люди или нет, будут ли они спасены этим или нет. В действительности, они искуплены этой жертвой. В действительности, свободное самопожертвование вочеловечившегося Сына Божия, именно тем, что оно - величайшая хвала Божественной славы и любви, производит вместе с тем и высочайшее блаженство людей. Вступив во время и в историю, став наглядным в кровавой Голгофской жертве, это самопожертвование стало нашим искуплением. В нем -вершина спасительного дела Иисуса для «грешников», для «больных», для «многих». Это - заключительное дело Христа, то, в котором Он в особенности явил Себя Спасителем человечества.

Сам Иисус эту исключительность своей жертвы подчеркивал особо и решительно. Вера в искупительную смерть Иисуса отнюдь не родилась впоследствии из недр эллинистического христианства. С того момента, как ап.Петр от лица всех учеников торжественно исповедал «Ты Христос», Иисус начал объяснять им, что «Он должен идти в Иерусалим... и будет убит» (Мф 16.16-21).

Он считал необходимым дополнить исповедание Своего ученика указанием на то, что Христос, в Которого они веруют, будет страждущим и умирающим Христом, и что именно в этих страданиях и смерти заключено угодное Богу задание Христа. Это было настолько важно для Иисуса, что того же самого Петра, которого Он только что назвал скалою Своей Церкви, Он теперь ставит на место с такою же резкостью и гневом, с какою Он прежде отталкивал от Себя сатану (Мф 4.10) когда Петр выступает против представления о страдающем Христе: «Отойди от Меня, сатана, ты для Меня соблазн, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф 16.23). Для Иисуса непризнание, или отрицание страдания, как Его задачи, есть таким образом нечто сатанинское. Страдание для Него - существенная часть Его посланничества, почему Он и говорит о нем в трех великих пророчествах (Ср. Мф 11.21; 14.22 и далее; 20.17 и далее).

В притче о виноградарях, которые сначала убили посланных «рабов», а в конце убили и посланного к ним Отцом «возлюбленного Сына», Он прямо ставит Свою смерть в связь с общей историей спасения (ср. Мф 21.33 и далее). Это - святой долг, который нельзя устранить. Сын Человеческий «должен быть предан в руки человеческие» (Мф 17. 22). «Как Моисей вознес змею в пустыне, так должно вознесена быть Сыну Человеческому» (Ин 3.14). «Крещением Я должен креститься, и как Я томлюсь, пока сие не совершится» (Лк 12.50; ср. Мк 13.38). Это «должен» не только трагическое последствие исторических осложнений и не просто рок природы. Это Богом Отцом возложенный спасительный долг. Об этом «написано» (Мк 9.12; Мф 26.24.54).

По Евангелию от Луки (22.37) Иисус прямо ссылается на слова пророка Исайи о рабе Божиим (ср. Исайя 53.12), который «к незаконным причтен», как и вообще Он любил применять к Себе весь этот отрывок из пророка Исайи (ср. Мф 8.11; Исайя 49.12; Мф 11.5; Исайя 61.1; Мф 21.13 с Исайя 56.7). Таким образом, не случайно, но с внутренней убежденностью, с сознанием о Богом установленной необходимости Своего страдания применяет Иисус к Себе целиком именно образ Божьего Раба у Исайи, чтобы этим сделать наглядной Свою собственную искупительную задачу. «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20.28; Мк 10.45).

Хотя слово, «искупление» взято не у самого пророка Исайи, оно происходит из ветхозаветного словоупотребления (Исход 21.30; Числ 35.31). Оно означает денежную сумму, которою приговоренный к смерти выкупает свою жизнь. Говоря, что Свою собственную жизнь Он принесет «в искупление» за многих людей, Иисус недвусмысленно свидетельствует, что Он смерти приписывает спасительную ценность для людей, и именно заглаживающую грехи, возмещающую и удовлетворяющую. Напрасный труд - оспаривать подлинность этого откровения Иисуса о Себе Самом и видеть в нем только отзвук Павловых, в последнем итоге эллинистических представлений. Если выражение «искупление» в словоупотреблении Господа, сохраненном для нас Преданием, встречается один единственный раз, то содержание и смысл его покрываются полностью тем, что Иисус после исповедания апостола Петра постоянно говорил о Своих страданиях и их спасительной необходимости.

Слово «искупление» выражает только коротко и метко в общепонятной форме то самое, что с самого начала было заложено в основе Его посланнического сознания и Его высказываний о Своих страданиях. Исторически оно основано на предании, равно сохранившемся как у евангелиста Матфея, так и у евангелиста Марка. Может

показаться странным, что третий евангелист, Лука, молчит об «искуплении» и об отдаче жизни Иисусом «за многих», хотя другое, параллельное слово *Иисуса* о «служении» он хорошо знает и приводит его (Лк 22.27). Но это молчание - не принципиально, оно не означает, что Лука хотел сознательно отвергнуть выдвинутое Матфеем и Марком искупительное значение смерти Иисуса. Несколькими стихами дальше, в повествовании о Тайной Вечере, он ясно, в духе святого ап. Павла, указывает на эту искупительную ценность. Как уже было установлено выше, именно Лука передает нам дословную цитату Иисуса о «Рабе Божией» из Исайи (Лк 22.37) и этим подтверждает, независимо от прочих евангелистов, насколько сознательно Иисус отождествлял Себя с Икупителем - Рабом Божиим пророка Исайи. Если третий евангелист не приводит непосредственно изречения об «искуплении», а упоминает только изречение о «Рабе», то это достаточно объясняется тем обстоятельством, что в отличие от других евангелистов, он это последнее изречение ставит в тесную связь с повествованием о Тайной Вечере. Его особому чувству стили претило при описании события, и без того завершавшегося заместительной жертвой Плоти и Крови Христа, упоминать еще в отдельности особое изречение Иисуса об искупительном значении Его смерти.

Таким образом, молчание Луки ни в какой мере не обесценивает свидетельства Матфея и Марка. Оба евангелиста удостоверяют тот факт, что не апостол Павел или еще кто-либо другой, но первым Сам Иисус считал Свою смерть искупительной смертью. Разумеется, впоследствии ап. Павел больше всех свидетельствовал вновь и вновь об искупительной и спасительной силе крестной смерти Христа и прямо говорил о «дорогой» цене, которой искуплены христиане (1 Кор 6.20; ср. 1 Кор 7.23). Однако, как ни близко подходят эти и подобные формулировки к изречению Иисуса, они все-таки никогда не совпадают с ним полностью. Они отличаются от него не только словесным изложением, но и тем, как в них ставится полемическое и историческое ударение. К тому же и другие апостолы, как Петр и Иоанн, говорят об искупительной силе страданий Христа вообще, и об «искуплении» Его кровью, в частности (1 Петр 1.18; Откр 5.9), а самое существенное изречение Иисуса об искуплении, т.е. изречение о служащем Рабе Бога, часто повторяется в проповеди первоапостолов (Деян 3.13-26; 4.27.30). Таким образом, линия Предания и в этом отношении восходит от ап. Павла и первых апостолов к Самому Иисусу.

Эту связь предания, сверх того, прямо подтверждает ап. Павел, упоминая, в первом послании к Коринфянам, исповедание искупительной смерти Христа в перечне тех утверждений Евангелия, которые он «первоначально» Сам «принял» и другим «преподал» (ср. 1 Кор 15.3).

Как бывший ученик раввинов, он, говоря о «принятом» им в своем благовестии, сознательно употребляет технические выражения (*ὁ καὶ παρέλαβον*), «в которых палестинский школьный язык говорил о надежной передаче Торы», и этим он ясно подчеркивал надежность своей передачи, отводя всякое подозрение, будто он черпал из анонимных источников, таких, как эллинистические мистерии и связанные с ними верования его современников.

Да и можно ли вообразить, что он, Павел, и первоапостолы, с юности воспитанные в ненависти и вражде ко всему языческому, одну из самых высоких и самых плодоносных тайн своей новой веры почерпнули бы не у Самого Иисуса, а как раз из этой языческой среды, и при этом, несмотря на это заимствование, всю жизнь продолжали сознавать себя решительными противниками языческой религиозности,

такими противниками, что в их время и в последующие столетия этот конфликт не мог быть решен иначе, как кровавым мученичеством?

Кроме того, сравнительной истории религий до сих пор не удалось установить ни одной действительно убедительной не-христианской параллели к христианской вере в искупление.

Стоящие вне истории, возникшие в темное доисторическое время, легендарные мотивы эллинистических мистерий вращаются вокруг чувственно-земных нужд, диких схваток и убийств, любовных походов, и мы уже отметили выше, насколько ином в самых своих основах была та духовная область, в которой они коренились. В языческом эллинистическом мирозерцании Божество было только частью самой природы, в лучшем случае выражением и показателем ее производящих сил. Боги вследствие этого, подобно человеку, были подчинены в своем бытии и в своих действиях слепым законам природы, в конечном итоге могуществу рока, царящего над всяким бытием. В частности, эллинистические боги-спасители были первоначально ничем иным, как богами растительности и плодородия, и поэтому были изменчивы и переходили один в другого, как все течет и переливается в природе, частью которой они были. Страдания, смерть и воскресение постигали их поэтому как судьба, как независимый от их воли трагический рок, который действовал на них извне и которому они сопротивлялись.

Во всех легендах античных мистерий невозможно найти образ такого искупителя, который, как Иисус, свободно и сознательно взял бы на себя искупительную смерть за людей. Потому в мистериях искупление миста совершается не божеством, но посредством божества, именно так, что верующий в порядке подражательной магии воспроизводит сам переживания своего культового бога чисто внешними обрядами и церемониями; следовательно, оно осуществляется исключительно в культовой и эстетической сфере. Его действие и плоды поэтому и не заключаются в возрождении внутреннего человека, не приводят к единению с богом мистерии, выражающемуся в покаянии, вере и любви, а непосредственно составляют апофеоз, магически достигнутое обожение миста. Мист сам становится Изидой, Озирисом, Митрой.

Вера в посредника или тем более в жертвенные страдания вочеловечившегося Бога, благодаря которым грешный человек примиряется с божеством, совершенно не имеет места в мире этих представлений, коренящихся в пантеизме, проявляющихся в примитивных внешних обрядах, театральных самообманах и распаленной чувственности, и направленных на самообожение как конечную цель.

Стоит поднять свой взор от этих низин ко Кресту Господа, к жуткой и возвышающей тайне Самопожертвования Христа ради людей, стоит прислушаться к тем бесчисленным голосам, полным благоговения и любви, которые в преданности этой тайне повторяют слова апостола: «Для меня жизнь - Христос и смерть - приобретение» (Филип 1.21); стоит подумать о новой действительности, о вере наполненной Богом, о совершенной чистоте и жертвенной любви, пришедшей к нам, людям, вместе с этой жертвою жертв, как перед нами раскроется так ясно, как нигде, бесконечная противоположность, зияющей пропастью разверзающаяся между эллинистической и христианской религией спасения. Это - противоположность плоти и духа, земли и неба, мира и Бога. Редкостное непонимание всей сущности христианской веры, ее внутренней жизни и ее целомудренной духовности, проявляют те, кто пытается ее благороднейшую, драгоценнейшую мистерию - искупительную смерть Христа - изобразить результатом языческих влияний.

Нет, нет! Ни одно слово Христа не проистекло так из самого центра Его посланнического сознания, из глубины Его сердца, как то, что Он, Сын Человеческий, Судья мира, Единородный от Отца, пришел в мир ни для чего иного, как только послужить и Свою жизнь отдать в искупление за многих. В конечном итоге Он пришел не за тем, чтобы исцелять больных, творить чудеса и проповедовать Царство Божие. Все это - только внешняя сторона Его мессианского дела. Внутреннее ядро его спасительного действия в том, что Он своею смертью искупил нашу жизнь.

В прощальные часы, на Тайной Вечери, когда Он открыл Свои самые нежные, самые высокие намерения, эта воля, пожертвовать Собою за людей, проявилась с полной ясностью и очевидностью в том непостижимом акте, совершенно единственном в духовной истории человечества, который превышает все земные меры и прямо указывает на истинно божественную реальность как на источник искупительной деятельности Иисуса. «Иисус, взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: Примите, ядите, сие есть тело Мое. И взяв чашу, благодарив, подал им; и сказал им: сия есть кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (Мк 14.22 и дальше).

В простом образе преломленного хлеба и излитого вина Иисус со всемогущей творческой силой прообразует Свою жертву, Свою собственную самоотдачу на кресте, Свое истерзанное тело и Свою истекающую кровь. Он переносит все это уже в настоящее и дарит Своим ученикам, чтобы этим поднять их до общения со Своей жертвой и с благословением, из нее вытекающим. Делая это и заповедуя Своим ученикам всегда делать то же в воспоминание о Нем (Лк 22. 19; 1 Кор 11.24 и дальше), Иисус Свою кровавую крестную жертву в бескровном образе переносит в настоящее, в действительность данного места и данного момента, и превращает это в подлинный и единственный источник всякого искупления и благословения.

И не то, чтобы путь к пониманию Его бескровной жертвы в Тайной Вечере шел для нас только от Его кровавой крестной жертвы. Как раз наоборот, именно из горницы Тайной Вечери исходит для нас свет, окончательно объясняющий Голгофский крест. Прообразуя Свою крестную жертву и Свое благословение отдачей Своего Тела и Крови в образе хлеба и вина, Иисус высказывает этим и Свое последнее и решающее слово о спасительном значении Своей смерти на Голгофе. Исходя отсюда, христианство есть не иное что как весть о нашем спасении крестом Господа, *искупительною смертью Христа. Его искупающей кровью*. Так звучит и первое нам известное исповедание веры во Христа, то, которое Ветхий Завет устами Крестителя передал Новому: «Вот Агнец Божий, который берет на себя грех мира» (Ин 1.29). Так же проповедует и ап.Петр: «Зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, переданной вам от отцов, но драгоценной кровью Христа, как непорочного и чистого Агнца» (1 Петр 1.18 и дальше). То же засвидетельствовал и ап.Павел: «В Котором мы имеем искупление кровию Его» (Ефес 1.7). То же проповедует и святой Иоанн: «Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (1 Ин 1.7). О том же будет вечно раздаваться Песнь Песней блаженных в небе: «спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу» (Откр 7.10).

2. Возможно ли самоискупление ?

Но почему должно было совершиться, что жертва Христа была принесена *за нас*, и как могло это совершиться?

Действительно ли духовное состояние человечества было такое, что такая жертва Христа была необходима и не было никакой возможности спастись собственными силами?

Каково было глубочайшее основание и последний смысл заместительного искупления (*satisfactio vicaria*) Сыном Человеческим?

Ставя этот вопрос, мы вглядываемся в ту высочайшую тьму, где встречается тайна человеческая и тайна божественная. Только свет Откровения может проникнуть в эту тьму. Только посвященным, верующим, истинно ведающим открывается этот мистериальный мир христианства. Что такое человек чисто природный, только природный? В вихре тысячи миров, помещенный на маленькой планете, «на капле в ведре», он тем не менее, один среди всех видимых существ, есть как бы глаз творения, всматривающийся в отдаленные связи вещей и их охватывающий. Как сознающий дух, он стоит в мире и в то же время над миром. Без него мир был бы только немой игрой сил, вечным чередованием подъема и падения невидимых волн, дикой пляской электронов. Только мыслящий дух человека в состоянии разгадывать законы этой игры и осмыслять эти потоки. В видимом мире ему в этом смысле присуща дополнительная функция, а именно: только благодаря ему мир становится осмысленным, из ночи он вступает в день, из хаоса он упорядочивается в космос. Таким образом, человек - призванный истолкователь и глашатай видимых вещей, их прирожденный царь и господин, их владыка и укротитель.

Но с другой стороны, человек *же* прикован как раб к этим вещам, ими пленен в своем телесном и духовном бытии. Даже он только часть их, или вернее - они в нем, в том же сочетании, какое определено им присущими силами. Он мир в малом, микрокосмос. В нем - силы земли, их слепой неистовый порыв, их страстность и сила, их изменчивость и бессилие, их безумие и слепота, и вся их условность. Даже он сам и есть эта условность. Эти силы - настолько часть его, что они претендуют на власть даже над его царским достоинством, над величием его духа.

Человек - не что иное, как природа, освобожденная от оков, поскольку мы его рассматриваем с чисто земной стороны в том, что он имеет от земли и что разделяет с землею.

Нет, не весь. Своими потребностями он, как бы тысячью корней, связан с землею, но он не может жить одним только хлебом земным. Привязанный к земле, его дух - все же дух. Истинная родина, изначальный мир этого духа всегда остается по ту сторону явлений, там, где вспыхивают сущности вещей. Он вечно будет в единичных вещах и через них улавливать незримое, невоспринимаемое непосредственно, и будет жаждать сверхчувственного. Человек обладает в своем духе особым органом для восприятия того, что по ту сторону чувственных вещей, для метафизических основ, из которых возникает призрак чувственных явлений. При помощи этого органа он может вместе с видимыми единичными вещами схватывать и целостность видимого мира и ставить вопросы о его основе и смысле.

Стремление постигнуть последние основы всего существующего врождено человеческому духу. Острие его духа стремится проникнуть через слой всего преходящего к непреходящему, через все обусловленное временем к безусловному и вечному, через все хрупкое и расколотое к совершенному. Оно стремится к Богу.

И только при этом стремлении природный человек находит ту высшую, последнюю точку приложения, которая влечет его силы ввысь и успокаивает и уравнивает его влечение к земле. В чисто природном состоянии он, правда, видит Бога всегда только как бы в бесконечной дали и никогда не может надеяться достигнуть его сам, силами одной только своей природы.

Но и в этом случае Бог остается его высшей последней целью, возбуждающим и направляющим моментом его бытия, тем, что охраняет человека от опасности быть «неудавшимся зверем». Жажда Бога есть природный дар человеческой души, ее бессмертная драгоценность, светящая искра Божественной любви, излитой на человеческую природу.

Природный человек двойственен, он - земля и дух. Он может себя завершить и восполнить не из материнского лона земли, а лишь простираясь к Богу. Уже и природный человек нуждается в обращенности к Богу, чтобы вполне быть самим собою. Сам по себе он не закончен, фрагментарен; никогда не покоится на самом себе, никогда не автономен. Постоянно подпадает хаосу, когда желает принадлежать только себе одному.

Человек - загадка. Стоя на самой грани двух миров, он нуждается в обоих, чтобы быть человеком. Земля и небо, время и вечность соприкасаются в нем. Он - тот пункт мировой действительности, где тварное сознает всю свою относительность, замечает Творца, пробуждается к Богу, и готово отозваться на призыв Божественной любви.

Есть ли современный (теперешний) человек - человек чисто природный?

Книга книг поучает нас, что первый человек Адам, родоначальник человеческого рода, тот единственный, который по воле Бога нес в себе все человечество со всеми его возможностями, предрасположениями и силами, и решение которого в час испытания, должно было быть определяющим для всего человеческого телесного и духовного бытия, первоначально был поднят на сверхъестественную ступень бытия превышающую все человеческие и даже все вообще тварные потребности, в такую близость к Богу, как никакое другое тварное существо, даже выше серафимов, в чистой, непорочной, преизобилующей благодати и божественной жизни.

Бог, всемогущий и всеблагий, был для Адама с самого начала не только возвышенной потусторонней целью, дающей его естественным стремлениям правильное руководство и освящение, но лишь в недостижимой дали сверкающей над ним подобно вечерней звезде. Бог был с ним и в нем, изливая на него благодать за благодатью, любовь за любовью, открываясь ему как милосердный Отец и влагая в его душу благородство богосыновства. С самого начала человек был выведен из узости и тяжести своих природных связей и благодатно принят на простор Божественной жизни.

И потому с самого начала отпали для него природная ограниченность, все природные недостатки, вся человеческая относительность. Похоть, страдания и смерть были изъяты из его жизни. Адам вступил в этот мир как совершенный человек, как человек вполне гармоничный и уравновешенный, прекрасный и счастливый, можно сказать даже как сверхчеловек в высшем смысле, как дитя Бога.

Это время первой веры и первой любви было так прекрасно, и так глубоко запечатлено в человечестве, что сказания о золотом веке распространены и в настоящее время среди народов.

Падение Адама навсегда разрушило эту человечность и вызвало новую человечность - человечность греха, похоти и смерти. Это - человек нашего времени, теперешний. Природа, в которой он рождается, есть падшая природа прародителя, отчужденная от Бога, даже враждебная Ему, запятнанная той похотью, которой подпала первая чета людей, - стать как Бог, себя самих, из праха рожденных, абсолютизировать, а Бога лишить Его божественности. Тайный антибожественный инстинкт присущ этой падшей человеческой природе, затаенное влечение к самообожанию, скрытое бунтарство раба, который ощущает Бога как ярмо и Ему противится. Этим искажается внутренняя целенаправленность человеческих жизненных актов, изначальное стремление к Творцу, прямота роста, *так, что самые блестящие плоды их деятельности оказываются «скорее пороком, чем добродетелью».*

И всюду, где люди сознательно поклоняются этой своей искаженной природе и отдаются своим извращенным стремлениям, природная вина становится *личной*. Из отравленной почвы произрастает грех за грехом и покрывает человечество грязною тиной эгоизма и самости, фальши и лжи, разврата и убийства. Изначальная вина Адама, став наследственной в человечестве, разрастается, и как раковая болезнь разрушительно проникает во внутреннюю ткань нашей душевно-телесной природы.

Потому эта падшая природа, подобно своему падшему прародителю, стоит перед гневом и проклятием Бога. Она неизбежно ненавистна Богу, так как для нее стала существенной скрытая враждебность к Богу, отталкивание от Него, сладострастие самообожания. Со всею мощью Своей действительной воли реагирует Бог на нее, с тою бесконечною мощью, которая выражена в Его слове: «Я сущий». Таков Его ответ: «смертию умрешь».

Если человек до падения был введен в богатство Его личной жизни, сделан «причастником Божественного естества» (ср. 2, Петр 1.4), то отныне он отброшен в свою собственную пыль, в свое ничтожество. Он лишился Бога, Жизни своей жизни.

И вместе с этим он лишается и всех тех сверхприродных преимуществ, которые его телесно чувственное бытие охраняли от притязаний и насилий природы.

Пробуждаются беспорядочные и жгучие похоти, алогические инстинкты. Не руководимая более созерцанием Бога, плоть восстает против духа. Логос умирает под жадными объятиями Эроса. Силы земли в своем диком разгуле производят из своего темного лона болезни и страдания, рождая жизнь лишь для того, чтобы ее умертвлять. Смерть разом обрушивается на людей, как вампир, высасывая из их жизни все надежды и всю уверенность.

Теперь человек *один*, наедине с собою. Его царство - он сам, его собственное падшее естество, царство недостаточности и упадка. Начав, в преступном отступничестве от Бога, искать самого себя, человек свое собственное существо превратил в позорное клеймо своей вины. Оно подпало суду и вечному наказанию.

Св.Павел резкими штрихами устанавливает, как похоть, грех, закон и смерть осуществляют свое печальное дело, и как эти разрушительные силы в конечном итоге

оказываются подчиненными силам демонским, «властям века сего» (ср. 1 Кор 2.6-8). Он лучше всех знает по собственному опыту, что представляет собою эта неискупленность. «Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим 7.24).

Ужасен этот наследственный грех и его последствия.

Как было возможно, что это ужасное совершилось? Что изначальная вина одного стала наследственной виной всех?

Опять с этим вопросом мы стоим у бездонности Божественных решений. «Кто познал ум Господень?» (1 Кор 2.16). Может быть душевнотелесные связи человеческих поколений объединены для Ока Всеведущего внутренне более тесно, чем мы можем думать? Мы не знаем этого.

Только то несомненно, что люди стоят в божественном замысле спасения не как изолированные единичные существа, но в сущностной связи со всею совокупностью человечества, или, вернее, Бог видит нас, направляет и ведет, награждает и наказывает в этом сущностном единстве.

Когда Бог сотворил Адама, Он сотворил всех нас сразу в его семени. Он сотворил нас в связанности естественной и сверхъестественной судьбы с нашим родоначальником. Человечество не что иное, как исторически развертывающийся, разрастающийся первочеловек, следовательно, не случайное сосуществование и чередование индивидуумов, но органическое *единство и целостность, одно единственное «мы»*. Однако, такая общность жизни и судьбы не означает обязательно общей ответственности. Загадка наследственной вины в своем ядре остается загадкой.

Но, закрытая для человеческой мысли, она открыта и ясна для божественного знания и воли. Это есть основной факт нашего душевно-телесного солидарного единства, составляющий предпосылку божественного плана нашего спасения и основу не только общности нашей вины, но и общности нашего спасения: «Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание» (Рим 5.18)

Наследственная вина разорвала сверхъестественное единство жизни и любви человека с Богом, и этим одновременно повредила его природное бытие, разрушив то, что давало его природному определению порядок и форму, его природное отношение к Богу, и тем самым предоставив его дух и плоть дикому разгулу чувственности. Так падшая человеческая природа стала надломленной и больной в себе самой, и поэтому она не способна сама себя спасти.

Она не способна на это, так как, отведя свои силы от Бога и повернув их на себя саму, она может утверждать только себя саму и потому может производить лишь несовершенное, болезненное; и в особенности она не может спасти себя потому, что корни ее болезни лежат в трансцендентном мире, там, где она оторвалась от своей жизненной силы и подняла бунт раба против Бога. Она страждет от бесконечной вины, от ее вины против Бога. И потому ее спасение зависит только от Бога, от Его милосердно прощающего слова.

* * *

3. Спасение через Иисуса Христа

Мы знаем, что Бог это слово сказал. Сказал через своего вочеловечившегося Сына. Это «откровение тайны, о кото-

рой от вечных времен было умолчано» (Рим 14.24), «тайны Его воли» (Ефес 1.9), «в устройство полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф 1.10).

Христос явился, чтобы падшее человечество освободить от греховного рабства в вине Адама и как новое единство и новую общность включить в Себя Самого. Этим Он сделался для нас «премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор 1.30). В Нем «явилась благодать и человеколюбие Бога» (Тит 3.4; ср. Еф 2.7).

Почему во Христе? Почему в Вочеловечившемся и Распятом? Почему не прощает нам Бог, в безмерном богатстве Своего милосердия, одним только словом Своего творческого всемогущества, и почему не дарит Он нам в результате этого прощения новые сверхприродные силы, чтобы подобно первой человеческой чете Ему одному служить и Его одного любить?

Это - вопрос о смысле нашего искупления Христом. Мы знаем, конечно, что искупительное дело Христа основывается на вечной Самоотдаче Сына Отцу и что его последний и глубочайший смысл - Сам Бог, Откровение Его безмерной любви на земле.

Но поскольку это откровение явилось во времени и явилось людям, мы должны оценивать его не только со стороны Бога и Его величия, но и со стороны человека и его потребности в искуплении.

Мы рассматриваем, следовательно, принесение Себя в жертву Христом с точки зрения нашего спасения. Наш вопрос: почему Бог спас нас этим путем?

Большая смелость спрашивать об основаниях действий Бога. Нам угрожает опасность наши собственные мысли, человеческие мысли, выдать за мысли Божий. Когда св. Павел начинает говорить о спасительном плане вечного Бога, его речь сейчас же переходит в изумленную хвалу: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советник Ему?» (Рим 11.33-34).

Бог есть совершенно другой; Он - сущностная потусторонность по отношению ко всем тварным возможностям, человеческая невозможность, непостижимость, тайна. Совершенно другим был бы путь ко спасению, начертанный человеком. Многие, слишком многие люди эпохи просвещения описали Его благодушным, улыбающимся Мессией, мудрым Учителем, благосклонным Другом людей, высоким, славным, перед которым обращаются в прах все ошибки и всякое сознание греха; это - образ Христа согласно человеческим мечтам.

Не иначе ли бежали иудеи в течение столетий от образа страдающего Раба Божия, которого созерцал пророк, и они создали себе образ Мессии, земного властелина и славного царя. И как часто сами ученики Господа поддавались искушению видеть жизнь Иисуса в зеркале своих человеческих ожиданий.

Мы можем только в смирении и благоговении слушать то, что говорил Бог, и воспроизводить то, что Его собственный перст неизгладимо начертал в истории человечества.

Путь искупления покрыт величием и ужасом Его справедливости, трепетом перед тайной, дающими ему его особый вид. Через весь Ветхий Завет проходит слово о «гневе Божиим», о непостижимом, неисповедимом, мстящем Боге. Это слово не исчезло и из Нового Завета. Оно продолжает звучать с полной силой во многих притчах Иисуса, особенно же в Его речах о суде.

Бог, разумеется, наш любящий Отец. Но и Его любовь «совершенно иная», чем природная человеческая любовь. Бог любит как отец, чресла Которого препоясаны правдой. Его любовь стремится к существу человека и вещей, к сохранению, обеспечению и восстановлению всех первоначальных положений и отношений, которые установлены между Творцом и творением и из которых только и проистекают полнота жизни и силы, радость и счастье. Это святая, полная ценности и творящая ценности любовь. Даже там, где она открывается как милующая, прощающая любовь, она - не одно только прощение, не простое вычеркивание нашей вины, но всегда вместе с этим и творческое прощение, т.е. такое прощение, которое исправляет и возмещает в полной чистоте и строгости, заключенное в вине, бесконечное отрицание, сознательное отвержение торжественной изначальной ценности, отступническое самообожание тварной изолированной ценности, вместе со всеми проистекающими отсюда бесконечными последствиями и вечным наказанием. Ни тени старого отрицания ценности, ни пылинки старой беспорядочности, ничего не должного не может больше оставаться в отношениях людей к Богу, как только Он их милосердно благословил.

Другими словами, когда дело идет о спасении, в полном целостном смысле слова, падшей человеческой природы Богом, то Его спасительное дело приносит не только прощение вины и не только творческое обновление старого человека, но и полное возмещение и искупление, выполнение в полном объеме того удовлетворения, обязательство к которому отягчило отношение согрешившего человека к Богу.

Потому что это так, потому что совершенство Бога требует, чтобы Его любовь была любовью по строгой справедливости, - путь спасения не мог быть путем чистой милости Божией, поскольку в замысле Божиим было явить и вовне это совершенство Его существа, это единство любви и справедливости. Путь спасения должен был быть вместе с тем путем удовлетворения приносимого тварью, и искупления. Но как мог бы человек, который был бы только человеком, принести удовлетворение Богу? Полностью ограниченный, надломленный, несовершенный, удовлетворить Бесконечному и Всесовершенному?

Если бы даже Бог приготовил безгрешного, святого человека, полного благодати, и призвал бы его для искупительного самопожертвования ради братьев, то это искупительное дело, как бы оно ни было героично по своим размерам, все же оставалось бы в границах только человеческого, оно все-таки было бы несовершенным и условным, все еще по сю сторону той бесконечной пропасти, которую разверзла вина человека против Бога. Даже если бы Господь Бог невидимым творческим действием изменил все человечество до самой его внутренней глубины и побудил бы всех людей каяться, посыпав пеплом главу, то и тогда их отношения к Богу все-таки отягощались бы нескончаемым остатком неискупленной, неоплаченной вины, который нагроможден идущим через всю историю грехом Адама. Бог по своей

милости мог бы, конечно, отпустить его и отказаться от возмездия; но тогда на всю вечность оставался бы тяжелый факт неискупленной вины перед Богом. Темные тени недолжного поднимались бы из глубины бытия, они ложились бы пятнами на одеяние Того, Кто один существует ради Себя Самого, Кто не может оставить Свою славу опороченной и Кто угрожал устами пророков: «Я - Отец, где почтение ко Мне? Я - Господь, где благоговение предо Мною?» (Малах 1.6).

Так Божия справедливость исключает всякую возможность просто человеку принести полноценное удовлетворение. Но потому именно, что это так, Божественная любовь обращается к иной возможности, той, которая, превосходя всю тварную область, принадлежит только Ему, которую только Он, Всеведующий, Всемогущий, мог помыслить и осуществить; это - возможность, что Он, Тот, Кому присущ образ Божий, «не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба и сделавшись подобным человеку» (Филипп 2.6). Если Его справедливость требует бесконечного искупления, то Его любовь дает это бесконечное искупление. Справедливость и любовь встречаются в вочеловечении Сына Божия. Бог настолько совершенно иной, не включающийся в наши понятия, истинный Бог, что Он сохраняет Свое величие, когда отказывается от него, соблюдает Свою славу, когда отдается, приобретает для нас жизнь, когда умирает за нас.

Так явилась во времени, в человеческом образе вечная жертва Единородного. Из бесконечности Своей Божественной жизни единосущный Сын вступил в конечность, в условность и относительность тварного бытия, в узость и ограниченность человеческой природы, человеческой воли к жизни, человеческого мышления и чувства. Кто имел право сказать небесному Отцу: Я - как Ты, стал как один из нас, нашим братом. Его человеческая природа чиста, непорочна и столь совершенна, как только возможно в тварном мире. Но, цельная и неповрежденная, она все же - человеческая природа. Поэтому Христос - истинный Бог и совершенный человек одновременно, объединяющий в Себе противоположные полюсы всего бытия, потустороннее с посюсторонним, небо с землей. Он - врожденный Посредник между Богом и миром, между небом и землею. Все нужды, всю ответственность, всю виновность людей Он (мог Себе усвоить и на Себя взять, так как Он - человек. И Он мог все это в Своем бесконечном совершенстве преодолеть и изгладить, так как Он - Бог. В тайне вочеловечения Бога поэтому было заложено и начато наше спасение.

Как же оно совершилось? Апостольская проповедь отвечает на этот вопрос жесткими, тяжелыми, мрачными тона-ми. «Он смирил Себя даже до смерти и смерти крестной» (Филипп 2.8). «Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы исцелились» (1 Петр 2.24).

Св.Ап. Павел в особенности описал шаг за шагом, ступень за ступенью этот путь заместительного искупления, которым шел Христос. «Первородный между многими братьями» (Рим 8.29), «Который подобно нам искушен во всем, кроме греха» (Евр 4.15), в Своей бесконечной любви к людям переживавший всю человеческую нужду, как Свою собственную и понесший ее на Себе. Искупитель по Своему свободному решению вошел в то страдание, которое Божественная справедливость возложила в наказание на человечество.

Он подпал действию каждой в отдельности из всех злых сил, работающих на гибель человечества. Безгрешный, чистый принял на Себя «плоть греха» (Рим 8.31). «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех» (2 Кор 5.21). И так как Он имел на Себе тело греха, Он подчинился Закону и подпал «клятве Закона» (Гал

3.10-13). Он был отброшен во всю безутешность человеческого бытия, до самой низкой точки человеческого ничтожества, туда, где тело и душа распадаются друг от друга. Демонские силы восторжествовали в Его смерти; так как это они в подлинном смысле пригвоздили Искупителя ко кресту (ср. 1 Кор 2.8).

Апостол стремится направить взор христиан как раз на эти жесткие, серьезные следствия, связанные для Христа с Его вочеловечением.

Его не миновало ничто из того, что может быть названо человеческим бедствием. Все, что в Евангелиях было тщательно записано о бедном, искушаемом, голодавшем, страдавшем, умершем Спасителе, все это ап. Павел видит в свете искупительного дела Христа. Как новый Адам, Искупитель внутренне усваивает Себе все горчайшее содержание этого страдания, чтобы в свободном страдальческом послушании принести это в дар Своему небесному Отцу как хвалебную, благодарственную и искупительную жертву за человечество.

Два момента придают искупительному страданию Христа особый отпечаток, и мы можем проникнуть в Его последний смысл только, если остановимся на них.

Это прежде всего страдание единственного, одинокого.

Разумеется, страдает Божественное Слово, и, разумеется, человеческая воля к страданию Иисуса коренится в вечном акте свободной, Божественной самоотдачи, с которой Он говорит: «Вот я иду исполнить Твою волю» (Евр 10.9). Однако, только в Его человеческом естестве и только через него совершается все искупительное дело. Таким образом, в этом страдании содержится вся хрупкость, темнота и смутность чисто человеческого. Это - страдание жуткого одиночества и оставленности.

Разумеется, человеческое сознание Иисуса с самого начала знает о своем личном единении с Богом, оно переживает даже моменты, когда эта личная связь обнаруживается в славе и излучается вовне. Однако именно в этом лежит суть Его самоотвержения, Его предельного обнищания (кенозиса) (Филип 2.7). Он заключает Свое жертвенное страдание во всем его объеме в подавляющую узость, только и чисто человеческого. Это - борьба в слезах и страданиях. «Во дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления могущему спасти Его от смерти» (Евр 5.7). Это бремя было так тяжело, что Его душа в смертный час с ужасом искала руки Отца, и Он громким голосом взывал: Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты оставил Меня? (Мф 27.4; Мк 15.34). Это была глубочайшая, крайняя точка Его самоуничижения. Правда, и из этой глубины вспыхивает Его сознание о том, что Он - Искупитель, Христос. Ибо вопль страдания, который тут срывается с Его уст, был молитвенным обращением из того самого псалма, который предвозвещал страдания грядущего Мессии (Пс 21.2). Однако, хотя нет сомнения в том, что Иисус Свой страдальческий призыв мыслит и произносит как мессианский молитвенный зов, все же это - слова безграничной оставленности, пронизанные ужасом отверженности, проклятия, «уничиженности Богом» (Исайя 53.4). Богооставленность падшей человеческой природы была возложена на Него и Его душа воспринимала этот ужас тем глубже, чем теснее была внутренне связана с Отцом. Одинокая в своей близости к Богу, она была не менее одинока и в отдаленности от Него, когда Его «вели как овцу на заклание» (ср. Исайя 53.7). Страдания Искупителя характеризуются, как одиночеством и Богооставленностью, так и тем жестоким образом, каким они постигли Его. Он был отдан во власть не силам морального разума и законного порядка, не ответственной совести, но дикому разгулу инстинктов, жестокой игре

человеческих страстей. «Они раскрыли на Меня пасть свою, как лев, алчущий добычи и рыкающий» (Пс 21.14). Движущие силы Его страдальческой драмы это - жадность и зависть, тупость и духовная узость, гордость и ненависть, трусость и низость, жажда убийства и жестокость. От Иуды предателя до пронзительно кричащей и воющей толпы и до хулящего Его разбойника здесь все человеческое, слишком человеческое разнузданно выступило из самого темного подполья.

В развитии жутких событий нет ни малейшей трещины, никакого отверстия, через которое просвечивали бы искорки новой надежды.

Конечно, Иисусу было бы достаточно только попросить Отца, и Он сейчас же бы «предоставил Ему, более, нежели двенадцать легионов Ангелов» (Мф 26.53). «Но, как же сбудутся тогда Писания, что так должно быть?» (Мф 26.54). Таким образом, для Него и в самом крайнем бедствии помощь Отца остается закрытой. На пути Распинаемого остались только обломки и Его конец есть крушение. Иисус умирает как преступник и над Его гробом бушуют волны ненависти, клеветы и низости.

Когда мы рассматриваем смерть Иисуса в свете этих двух фактов, - что это была смерть в одиночестве и Богооставленности и смерть под бичем человеческих страстей, - перед нами с резкой очевидностью предстает своеобразие жертвы Иисуса. Оно заключается в том, что Иисус был совершенно отеснен в Самого Себя, совершенно предоставлен Себе Самому, так, что Ему была закрыта и внешняя и внутренняя помощь Отца, и Он был выдан ужасным последствиям, возникшим как наказание за первородный грех, жути только-природного, только-человеческого, как в Своих внутренних борениях, так и во внешних страданиях. Если вершина человеческой вины в том, что падший человек хотел быть только самим собой, только природой, ничем иным, как только человеком, то и Спасителя, пожелавшего пожертвовать Собою в искупление человеческой вины, уязвляет теперь вся неукротенная сила только человеческого естества. Силы земли, как дикие звери, терзают Его тело, и даже ужас и боязнь проникают в чувственную среду Его души и пытаются Его природное стремление привести в смятение и отчаяние. Но несмотря на всю безудержность, с какою они штурмуют Его, они все-таки не могут проникнуть на ту высоту, где вершина Его существа, где господствует Его человеческий дух, Его разумная воля. Пусть Его волю штурмуют боязнь и ужас, пусть Он только ошупью продвигается в темноте - Его воля все же остается непоколебимо покорной Отцу. В Нем «безгрешность», непоколебимая твердость, какой не было никогда и ни в какой человеческой воле. В свободнейшем послушании Иисус предает Себя Отцу. «Не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26.39). «Отец, в руки Твои предаю дух Мой» (Лк 23.46). «Хотя Он и Сын, однако страданиями навывк послушанию» (Евр 5.8). «Будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая не угрожал, но предал Себя Судьи Праведному» (1 Петр 2.23). Совершеннейшая чистейшая воля действует в Нем. Это - воля, берушая верх над всеми силами падшей природы, героически владеющая собой, до последней капли крови и до последнего вздоха посвящающая себя воле Отца, и тем не менее это - воля, всецело проистекающая из человеческой природы, ее лучший цвет, ее благороднейшее проявление, и так преданная человеку, что Он человеческие грехи «вознес телом Своим на древо» (1 Петр 2.24). Здесь явилось нечто новое: жертва одного Человека стала жертвой без пятна и порока и, поднявшись из брэнного основания человеческой условности, преодолевает все условности, говоря Богу «Да», столь полнозвучно и абсолютно, что в этом тонет всякое человеческое «нет». Здесь - жертва всех жертв, высший, духовнейший, свободнейший акт поклонения и искупления, столь несравненный по своему содержанию и своеобразию, что он оставался бы чистейшей и совершеннейшей хвалой Божественного величия, даже если

бы весь мир заостенел в безверии и грехе. Но в действительности эта жертва стала спасительным центром для всего Богом наполненного бытия и развития, неистощимым вечным источником всякого великого и святого движения и всякого подлинного геройства.

Эта жертва стала заслуженной основой нашего спасения. Совершив с высшей моральной свободой Свое дело мученического послушания ради человека, Иисус в человеческом обличии доставил то удовлетворение, которое человечество обязано было дать своему Творцу. И так как Он был Сын Божий, этому страданию, взятому Им на Себя ради людей, свойственна искупительная ценность, превосходящая всякое человеческое совершенство, переливающаяся через края, ценность бесконечная, которую не может уменьшить или разрушить никакая человеческая вина. И потому она идет на пользу всем нам. Как в начале человеческой истории не единственный или отдельный человек, но совокупность человечества, единство множества подпало проклятию греха через вину Адама, так, соответственно Божественной мудрости и любви, в новом Человеке, Христе, было дано все искупленное человечество, по отношению к которому Он есть глава, а мы Его тело; и потому христианство являет, свидетельствует себя ни чем иным, как единством, как общностью искупленных, *Церковью*. На этом самом кресте, на котором рассеялись жуть и страх Божественной справедливости, воссияла бесконечная Божественная любовь и милосердие. «Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3.16). Бог так возлюбил мир, что «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим 8.32). Мы стоим перед *откровением* Божественной любви, столь безмерной, столь непостижимой, превосходящей все наши масштабы, что перед этим безумием Бога исчезает вся человеческая мудрость и одно глубокое молчание остается вокруг. В самом деле, это - язык нашей веры: благоговейное молчание, вслушивание в то радостное святое слово, которое было сказано с креста человечеству: «вы искуплены». С момента смерти Христа за нас, сняты клятва, гнев Божий, ужас нашей бесконечной, неистребимой безнадежной вины и вместе с этим вся безутешность человеческого бытия. Человеческая природа объективно и раз навсегда исторгнута из себя самой, освобождена от своей судорожной замкнутости и пробуждена для сверхприродного со всем его богатством. Она-Божия. Правда, на ней остались еще следы ее прежнего рабства греху. Остались последствия греха: похоть, болезнь и смерть. Но всякое жало, всякая безнадежность изъяты из них. Они уже более - не клеймо греха, а следы ран у искупленных, по воле Всеведущего располагающие к смирению и к покаянию. Они служат нам испытанием. В их немощи завершается наша мощь (ср. 2 Кор).

Подобно славным язвам Воскресшего, они будут некогда свидетельствами нашей победы. Несомненно, эти следы ран остаются, однако болезнь, их порождавшая, вырвана, - наша вина, наша величайшая вина. Человеческая природа теперь уже стоит не по сю сторону, но по ту сторону той пропасти, которую разверз грех Адама. Даже больше, в Воскресшем она поднята по существу к жизни Самого Бога. Ее подлинное место, ее действительная родина там, где находится Вочеловечившийся, по правую руку Отца. Искупление нужно понимать не так, будто Христос устранил тяжесть нашей вины и этим освободил нам путь, по которому мы могли бы самостоятельно идти и встретить Бога. Оно, напротив, состоит в том, что наша встреча с Богом в распятом и воскресшем Богочеловеке объективно и раз навсегда уже осуществлена, и Он, следовательно, не только проложил нам путь к Богу, но Он Сам есть этот путь (Ин 14.6). «Братия, имея дерзновение входить во святилище посредством крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который он вновь открыл нам через завесу, т.е. *плоть Свою*» (Евр 10.19). Умертвив наш грех, Он одновременно дал нам от Своей жизни.

Потому Он стал для нас не только прощением грехов, но также и «праведностью и освящением» (Кор 1.30): и только в силу этого одного оправдания, люди способны идти «путем Господа» (Мф 3.3), путем «совершенной праведности» (Мф 5.20), указанным им Иисусом еще в Его Нагорной проповеди. Иисус, следовательно, создал не только предпосылки и условия, благодаря которым мы можем опять придти к Богу, Он доставил нам и силу для новой жизни, больше, саму новую жизнь. Где бы ни был человек, у него, поскольку он - человек, уже существует по праву это новое основное положение спасенности. Так же для иудеев, так же и для язычников и, даже, для тех безумных, которые говорят в своем сердце: нет Бога. И для них, искупление совершенно раз и навсегда. Больше, оно оказывает свое действие назад на отдаленнейшие прошлые поколения; каким-то образом все они восприняты в благодать креста Христова. Оно светит даже на всю неодушевленную природу, на все творение, «находящееся теперь в муках». У апостола язычников - великая утешительная уверенность, что «ожидание твари» есть «ожидание откровения сынов Божиих» (Рим 8.19), и что наступит день, когда «сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8.21). Это и есть последнее, самое радостное, что созерцал новозаветный провидец: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними» (Откр. 21.1 и дальше). Мы искуплены.

Факт истории нашего спасения, что Христос Своим самопожертвованием на Голгофе принес удовлетворение Божественной справедливости, раз навсегда объективно уплатил выкуп за человечество, составляет предпосылку и основу всякого субъективного христианского благочестия, нашего личного христианства. Как возникает это личное христианство? Как я субъективно усваиваю объективный факт искупления человечества? Как он из всеильного, сверхличного события становится моей личной действительностью, моим, твоим искуплением? Это - последний вопрос, на который нам остается ответить. Это последний вопрос и для каждой человеческой жизни.

Он также может получить ответ только от Бога, в свете Его откровения. Ничто в этом свете не сияет так ярко, как поистине царственная, Божественная свобода Его любви и милосердия, той любви, которая не знает никакого «лицеприятия» (Рим 2.11; ср. Ефес 6.9; Колос 3.25), не останавливается ни перед какими земными ограничениями, но непосредственно освящает совесть, совесть всякого человека и взыскует ее: здесь «нет различия между иудеем и эллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех призывающих Его» (Рим 10.12).

В бесконечном богатстве Божественной любви и Промысла заложена таким образом полнота чрезвычайных путей благодати, на которых Спаситель приближается к людям, одиноко ведущим свою жизнь вне Церкви и христианства, незатронутым их влиянием. Те семена Божественного слова, о которых говорили древние отцы, падающие всюду, также и в нехристианские и неверующие сердца, суть в то же время зародыши спасительной благодати, рожденные и питаемые кровью Христа. Так индивидуальны и неисчислимы, как люди на земле, суть и посещения Его благодати. Они совершаются невидимо, может быть даже в оболочке странных легенд и обрядов, они могут быть опутаны суеверием и ложными представлениями, отягчены даже извращенными обычаями и склонностями, но они находят благодарную почву в серьезной потребности истины, добродетели и блаженства. «Я открылся не

вопрошавшим обо Мне, Меня нашли не искавшие Меня» (Ис 65.1; ср. Рим 10.20). Но как ни многообразны и богаты эти чрезвычайные пути благодати Божией, все же они, будучи невидимыми и внутренними, лишены не только всякой свидетельствующей вовне, для других убедительной силы, но и той уверенности в спасении, которая обеспечивает душевный мир. Поэтому та же Божественная любовь, которая видимо воплотилась в Искупителе, дала нам также благодать спасения в оболочке видимых знаков, в слышимых словах, в наглядных таинствах. Слово и таинство суть Богом установленный, обычный, упорядоченный путь, на котором Христос спасает нас.

Когда слово откровения, слово Христа из уст Церкви проникает извне в наше ухо, Его благодать, соответственно Божественной правде и любви, проникает в нашу душу, пробуждая ее, высвобождая ее из природных связей, открывая ее внутреннее око для нового сверхприродного царства. Она делает нас верующими. «Устами мы исповедуем Господа Иисуса и сердцем веруем, что Бог воскресил Его из мертвых» (ср. Рим 10.9).

Мы совершаем рассудочный акт, твердо принимая за истину сверхземную реальность. Но этот акт полон трепетного сознания нашей ответственности и вины, пронизан благоговением перед Богом и Его правдою и охвачен пламенным желанием искупления. Это - вера, полная раскаяния и влекущая к покаянию, жаждущая правды, - вера, которая из глубины человеческого бессилия вместе с иерусалимскими мужами сетует и спрашивает: «Что нам делать, мужи брата?» (Деян 2.37). Такая вера - основа и корень нашего оправдания и спасения.

Поднятые в свет Божественной тайны мы только через это становимся способными принять таинство нашего искупления. Это таинство - *крещение*. Оно есть утренний дар Воскресшего Его юной невесте, Церкви (ср. Мф 23.19). Потому с самого начала оно было непосредственно, ближайшей целью всякой христианской миссионерской деятельности и ядром христианского культа (ср. Евр. 6.2).

Под простым символом внешнего омовения осуществляется во имя и силою Троицкого Бога нечто новое, небесное, чудо: мы очищаемся от пятна нашей первородной вины. Объективное искупление человеческой природы становится субъективным искуплением нашей личности. Мы освобождаемся от нашей природной связи с Адамом и его грехом, и поднимаемся в новую сверхприродную связанность со Христом и его жизнью. Мы становимся *членами Христа*, через Его Святого Духа связанными с Ним и в Нем и через Него со всеми людьми, принявшими того же Св. Духа в крещении. «Ибо мы все одним Духом крестились в одно Тело, Иудеи или Эллины, рабы или свободные» (1 Кор 12.13). Восстает новое единство и новая общность, новое человечество: освобожденный из охвата своей греховной природы, с Богом связанный, к вечной жизни возрожденный человек, христианин. Потому крещение есть основное таинство христианской веры. Оно раз навсегда отдает нас Христу, а через Христа - Отцу. Мы изымаемся из чисто посюстороннего мира и становимся посвященными Богу, святыми в изначальном библейском смысле.

Потому все остальные знаки благодати покоятся на таинстве крещения. Потому и жизнь христианина получает от него свой особый отпечаток и свое особое содержание, настолько, что все это можно рассматривать, как продолжающееся таинство крещения во Христа.

Св.Павел прямо нагромождает выражения, чтобы лучше подчеркнуть это обстоятельство. «Мы крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим

6.3); «Мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим 6.4; ср. Кол 2.12), - «мы соединены с Ним подобием смерти; то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим 6.5). Таинство крещения осеняет, следовательно, всю жизнь христианина. «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; ни раба, ни свободного, нет мужеского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3.27 и д.).

Так действенно и глубоко восприняли мы через крещение образ Христа, что все природные различия исчезают в этом новом равенстве и единстве. Наше природное бытие целиком поднимается в сверх-природное и усваивается Христом. Принимая с верою крещение, мы не только нашим мышлением и волею, но и всей глубиной и широтой нашего существования укореняемся во Христа, настолько реально и действенно, что все наши природные функции, вся наша жизнь и деятельность и наши стремления включаются в жизненную общность со Христом. «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в нашем теле» (2 Кор 4.10). В жизни и смерти христианина повторяется и открывается силою нашего крещения жизнь и смерть Христа, как в будущем совершится в нас и Его воскресение. Таким образом, жизнь искупленного есть жизнь во Христе и через Христа, вытекающая из сверхприродной, таинственной связи с Ним и свидетельствующая о себе верою и любовью.

Когда мы наши обычные природные бытие и действие, то, что приносит повседневность, нашу пищу и питье, наш смех и слезы, наши думы и творения видим и утверждаем в их таинственном отношении ко Христу, и все малое и великое одушевляем Духом Иисуса, когда мы и наши болезни и смерть принимаем на себя в связи с Ним, мы живем и умираем «в Господе», в «полноте Христа», в счастье искупленных. Нет ничего проще и яснее, чем такая жизнь в искупленности.

Конечно, любящая Божественная прозорливость может иногда призывать отдельных христиан к особому совершенству, к чрезвычайным задачам и поэтому вести их особенно крутыми путями, полными суровых лишений. Но тогда эти задачи и эти лишения так слиты с повседневностью и с требованиями момента, что они как нечто само собою разумеющееся лежат на жизненном пути и принимаются христианином как тихие напоминания Господа.

Христианство ни в каком случае не судорожная добродетель, и не противоестественное самоистязание. Еще менее грохочущий бой и шумный пафос. Это - таинственная сокровенность во Христе, - «жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол 3.3). «Не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего Меня и предавшего Себя за меня» (Гал 2.20). Может случиться, что даже в эту тихую сокровенность проникает боязливое опасение, даже мучительная тревога и горячая борьба. Это может случиться, так как и искупленный все еще носит на себе следы ран от похоти и остается подверженным внешним силам искушения. Но если он даже шатается и падает, он все же до и после остается принадлежащим Христу и потому в собственном смысле призванным ко спасению. И до и после цена его вины оплачена. Вопреки всем грехам, он близок сердцу Бога, бесконечно ближе, чем древний человек, отягощенный первородным и наследственным грехом. Он может верить и подняться. И ни в коем случае его просьба и молитва не будет одинокой просьбой. Ибо где только молится христианин, там с ним Христос. И где страдает один член, «страдают все члены» (1 Кор 12.25). В связанности с Главой и членами, в исповедании и покаянии, ему снова подтвердится

радостная уверенность, что «кровь Иисуса Христа очищает нас от всякого греха» (1 Ин 1.7).

ГЛАВА IX ВЕЧНЫЙ ХРИСТОС

Великие события воскресения, вознесения и ниспослания Иисусом Духа, изливают окончательный свет не только на Его дело, но также и на Его личность. Они - окончательное, торжественное «Аминь» Его самооткровению. Как апостолы только при наличии Воскресшего и при переживании чуда Пятидесятницы могли порвать путы своих привычных земных чувственных представлений и увидеть ясно и без покровов Божественное существо Иисуса так и мы, позднейшие поколения, только возносясь верою к Тому, Кто сидит одесную Отца, можем заглянуть в таинственные глубины Его Богочеловеческого существа и познать и исповедать славу Господню, окутывающую Его облик, во всей ее проникновенной силе и в превосходящем величии.

Великой задачей послеапостольской Церкви было настолько выяснить тайну Христа, изложенную в библейских сообщениях, насколько это вообще возможно для человеческого ума. Когда вера в воскресение, распространяясь за границы Палестины, проникла в окружающий греко-эллинистический мир, за решение этой задачи взялись, им свойственными способами, именно наследники тех самых греков, которые когда-то обращались к Филиппу с просьбой: «Господин, нам хочется видеть Иисуса» (Ин 12.21). Им свойственными способами: они ведь уже не принадлежали к тем счастливым первосвидетелям, которые «Слово жизни видели и своими руками осязали» (1 Ин 1.1). Великое время первохристианского энтузиазма, бурного Духа Пятидесятницы уже прошло. Поток веры вошел в более спокойное русло. Наступило время, когда верующие стали обсуждать и обдумывать. Против нападков иудеев, язычников, а также непрерывно выступавших еретиков, для отцов Церкви и богословов стало насущно необходимым тайну Христа, хотя и недоступную в ее последних глубинах, рационально осветить как со стороны исторических фактов, так и по ее внутренним возможностям, и результаты этого познания изложить в ясных определенных формулировках, средствами того времени, т.е. при помощи школьных понятий, выработанных Платоном, Аристотелем и другими.

Церковь проверяла эти формулировки и в возможно более совершенном виде положила их в основу своих догматических решений; так возникли христологические догматы после-апостольского времени. Первоначальное, столь полнокровное, согревающее сердца, на крыльях Святого Духа несомое благовестие о прославленном Христе превратилось вследствие этого в застывшую в абстрактных понятиях христологию, в богословское учение о Христе. Стало очевидным все безмерное различие между словом Откровения Божия и учительским словом Церкви, хотя и охраняемым с помощью Духа Святого от ошибок, но все же остающимся лишь человеческим словом.

Это различие будет чувствоваться и в нашем последующем изложении. Об этом можно жалеть. Однако, внимание, обращенное Церковью на постановку вопросов и методы того философски-оживленного переходного времени, было необходимо не только для того, чтобы воспрепятствовать искажениям и затемнениям образа Христа ошибочными представлениями данной эпохи, но - и в особенности - для того, чтобы сделать доступным и понятным духу Запада евангелие, изложенное первоначально соответственно эллинским способам выражения и мышления. Когда в дальнейшем

начертанные евангелистами и апостолами линии снова рассматривались и довелись до конца в свете непогрешимого учения после-апостольской Церкви, они объединились в тот образ вечного Христа, который на все времена воздвигнут в вере и в сердце Церкви.

Уже сверхчеловеческое величие и истинная Божественность жизни Иисуса указали нам на таинственную глубину Его существования, на реальность, которая не от мира сего. Все, что Он ощущал и к чему стремился, все, что говорил и делал, все, чего достигал в борьбе и что переносил, было, как мы видели, пронизано совершенно ясным сознанием, что Он - возлюбленный Сын небесного Отца. Все, что только было в Нем и открывалось в Его слове и деле, проистекало из основного переживания Его в своем роде единственного отношения к Отцу. Как никакая тварь на земле и на небе, Он свое жизненное место имеет в Отце. Он сознавал себя так тесно связанным с Ним, что мог выразить внутреннюю эту связь только в выражении: Он один-Сын, все другие - рабы Отца. Это сознание Своего Сыновства было для Него абсолютным, превосходящим все временные границы, коренящимся в изначальном отношении внутри Божественного бытия и жизни. Он Один «исшел от Отца» и «одно» с Ним (Ин 10.30) и никто не знает Сына, кроме Отца (Мф 11.27). Потому что Он - Единородный Сын (Ин 3.11; 1.18), Его земные дни также овеяны дуновением вечности. «Прежде нежели Авраам был, Я есмь» (Ин 8.58). Он сознает Себя предвечным, в доисторическом и сверхисторическом существовании. Когда Он говорит о Сыне Человеческом, каждый раз звучит Его сознание, что Его место одесную «Ветхого деньми». Ощущая Себя Тем Кто «пришел», Он сознает Себя одесную «Ветхого деньми» и оттуда исшедшим. «Никто не восходил на небо, как только сошедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин 3.13).

Апостолы Иоанн и Павел особенно старательно выдвигали именно это Его сверхвременное бытие и на нем основывающуюся творческую мощь, потому что именно в этом просвечивает Божественность Иисуса. Иоанн это возвещал высокими полнозвучными, небо и землю наполняющими словами, - для Него это не было только введением, а несущей основой всего его Евангелия: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть» (Ин 1.1-3). И у Павла - нерушимая уверенность, что Иисус до Своего вочеловечения в «образе Бога был и не почитал хищением быть равным Богу» (Филипп 2.6), и что «Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое» (Кол 1.16).

Таким образом, не только в сиянии Его земной деятельности причина того, что Его считали, соответственно античным, в особенности греко-эллинистическим представлениям, подобно Пифагору и Платону, «Божественным человеком». Его притязание на Божественность коренилось не на земле, не в культе верующих в Него, но в Его небесной самости, там, где Он рождается от Отца и где Он произнес творческое слово: Да будет. Только вечное Богосыновство дает полный смысл истории Его рождения, изложенной у Матфея и Луки. В тот святой час, когда Дева зачала от Святого Духа, дело было не просто в благодатном действии Святого Духа. Суть была в Его вечном рождении от Отца. Только Его вечное сыновство объясняет и обосновывает земное сыновство во чреве Марии; только оно определяет Сына Марии как истинного вечного Сына Божия по Его небесной сущности, независимо от того, что Он, как выражается Павел (Рим 1.3-4), по Своей человеческой плоти «родился от семени Давидова».

Чем больше Павел, Иоанн, и с ними другие первые ученики проникали в глубину и величие тайн Богосыновства, тем более потрясающей и возвышающей должна была становиться для них другая весть: что этот Сын Божий есть человек, что Божественное Слово стало плотью. От величия Единого Бога факт вочеловечения приобретал жуткую грандиозность и силу, потрясающую небо и землю. Когда Иоанн подчеркивает: «и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца» (Ин 1.14), «мы возвещаем вам... что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали наши руки, о Слове жизни» (1 Ин 1.1), -мы чувствуем еще и теперь ту чрезвычайную захваченность, с какой он вспоминает Вочеловечившегося. С того времени стало вдохновляющей действительностью, что во Христе истинно пришло к нам Царство Небесное. Бесконечное богатство Божие, Жизнь всякой любви и благодати явились в Нем телесно. В Нем, во Христе, мы имеем все, и вся человеческая малость, сомнительность и хрупкость потонули в Нем.

С другой стороны, эта тайна вочеловечения, так согревавшая сердца, таила в себе и столь же невыразимые, столь же невообразимые антиномии для рационального мышления того времени. Для христиан из иудеев, воспитанных в косном единобожии раввинов, возникала проблема: если Бог один, единственный, настолько единственный, что в иудейской среде о Нем говорилось: Ягве не имеет ни жены, ни детей, - то как понять христианское благовестие о Сыне Божиим? Может быть Его (Иисуса) Божество есть Божество Самого Отца, только другая форма проявления одной единственной Божественной личности, так, что можно сказать: Бог Отец страдал? Это и думали так называемые патри-пассиане. Или же Христос, как думали донаристские монархиане, есть только в переносном смысле Сын Божий, по благодати избранных и призванных, так, как полагали раввины о грядущем Мессии? Другие вопросы возникали не из иудейского понятия о Боге, но из эллинистического учения о Логосе.

Если Иоанн называл Господа Словом, которое изначально было у Бога, то, может быть, под этим вечным Словом следует разуместь всего лишь особую духовную силу Бога, особую духовную одаренность, выделявшую Христа среди всех святых? Так прежде всего думал епископ Павел Самосатский. Или это Божественное слово нужно отождествить с тем Логосом, о котором говорила неоплатоническая философия, с тем посредником между Богом и миром, который, как Бог второго порядка, от вечности был создан высшим, строго потусторонним Богом, чтобы через Него вызвать к бытию мир? Это говорил Арий, под влиянием современного ему неоплатонического мышления, приписывая поэтому Христу не равенство Богу, а только Богоподобие. Каждая из этих диалектических возможностей нашла последователей у верующих и вела к образованию сект, в особенности арианства, которые к тому же поощрялись императорской политикой. Все это - свидетельство о том, как глубоко пошло христианское движение и с каким страстным пылом люди погружались в тайну Христа, но одновременно это и свидетельство непреодолимой силы апостольской проповеди, которая сохранялась в учительном слове Церкви, в течении столетий победоносно утверждалась во всех этих вопросах и спорах и отстояла истинное Богосыновство против всех уклонений.

На основе христологического учения апостолов Павла и Иоанна и прежде всего апостольского учения о домирном бытии Христа и о Его творческой мощи, многочисленные соборы Востока и Запада представили в новом свете старую истину, что Христос не просто приемный Сын Бога, а Сын Божий в настоящем и подлинном смысле слова, и притом не тождественный с Отцом, но отличная от Отца особая Божественная Личность.

А так как, согласно начальному и основному свидетельству Откровения, есть только одно единственное Божественное естество, то вселенский Собор в Никее в 325 году торжественно провозгласил, что Божественное лицо Иисуса единосущно Отцу, не подчинено Отцу, не есть Божество второго порядка, но есть Бог от Бога и Свет от Света. Когда внутри-божественное отношение к Своему Отцу, тайна Его Божества, была таким образом достаточно уяснена, для верующего мышления возник другой не менее гнетущий вопрос: как относится это Божество Господа к Его человечеству? Это был вопрос о тайне Богочеловечества.

Там, где христианство проникло в гностические круги, те круги, которые платоновское различие духа и тела уже в дохристианское время углубили до резкой противоположности и все телесно-чувственное считали не-должным, оковами души, там не было места для веры в вочеловечение Сына Божия. Как мог Бог, Дух всех духов, строго потусторонний, навеки соединиться с жалкой плотью? Так пришли к докетизму, который явление Иисуса во плоти, Его земную жизнь и смерть, считал только кажущимися. Подобно языческим явлениям богов, тут и Христос мыслился не истинным Богочеловеком, а Божеством, сошедшим на землю, но свободным от всего земного. Против этого докетизма уже апостол Иоанн в самом начале своего Евангелия решительно подчеркнул: «и Слово стало плотью». Он сознательно выбрал сильное слово «плоть», чтобы удостоверить ту живительную истину, что вечное Божественное Слово действительно снизошло до последних глубин человеческой природы, до его животного бытия, чтобы спасти и это бытие. И именно из полной, целостной человечности Господа исходят в своем верующем созерцании и Евангелия и апостольские послания. С той же силой выражения, с какою они провозглашают Его Божественную тайну, они говорят и о Его истинной человечности, которой ничто человеческое не оставалось Ему чуждо за исключением греха. Для них в том великий парадокс христианской веры, невероятное, чудо из чудес, что Тот, Кто был в образе Бога, был явлен как человек, что Сын Божий был в то же время и Сыном Марии, «рожденным от жены, подчиненным Закону» (Гал 4.4).

Если при этих условиях гностическое безумие не могло серьезно беспокоить христианское мышление, то именно в этом пункте вставал другой грозный вопрос: если Христос Сын Божий и в то же время Сын Марии, то не существует ли в Нем двух сынов, двух личностей, двух «Я»? Этот вывод сделали Несторий и его последователи. По их учению существо и бытие Христа оказываются внутренне раздвоенными, составляя не физическое, а только моральное единство, т.е. такое единство, которое не предсуществует уже в единстве Носителя обеих природ, но лишь создается и постоянно возобновляется путем любящего послушания человеческого «Я» во Христе живущему в Нем Божественному «Я». Ясно, что это представление близко тем, уже осужденным Церковью, ложным учениям, которые признавали в Иисусе одно благодатное Богосыновство. Согласно этой теории чудо вочеловечения Христа состояло бы только в том, что Логос вселился во Христа только в тот момент, когда творческое действие Троицы во чреве Марии образовало совершенную человеческую личность. Мария была бы в таком случае только матерью этого чудесно созданного человека-Христа, следовательно, только христородицей, не Богородицей. Как ни привлекательно для рационалистического мышления это решение, оно решительно противоречило образу Христа, каким Его нарисовали Евангелисты и Апостолы и каким Он стоял пред глазами Церкви. В этом образе было самым резким образом выражено единство и нераздельность Его существа, единство и целостность, которые вовсе не были внешней видимостью, фасадом, но вытекали прямо из Его внутренней сущности, из самого центра Его Личности, из Его Единосущия с Отцом.

Его жизнь, какой ее описали евангелисты, не была только жизнью человека, постоянно сознающего Себя связанным с Богом, но святейшей, небо и землю потрясающей жизнью Сына Божия, ставшего ради нас плотью. Правда, ап.Павел говорил о Его «образе раба» и о том, что Он «по виду стал человеком», но и тут же свидетельствовал, что Его действительный, Его изначальный образ был образ Божества, и что Он «не считал хищением быть равным Богу» (Филип 2.6). Следовательно, вочеловечение могло совершиться только так, что этот довременный и сверхвременный Сын Божий творческой силою Святого Духа усвоил Себе в девственном чреве Марии человеческую природу, человеческое тело со всеми его чувствами и человеческую душу со всеми ее силами. Ни на одно мгновение это человеческое существо, рожденное Марией, не принадлежало Себе Самому. Оно имело Себя Самого только в Логосе. Другими словами: в очеловечившемся было только одно лицо, одно «Я», «Я» Логоса. И так как Мария родила человека, чье «Я» было Божественным Логосом, она воистину Богородица. Она является таковой по человечеству, *se-cundum humanitatem*, как выразился св.Фома (S. Th., 3.35.4). Из чрева Марии произошло не само Божество, но та человеческая природа, с которой Божество лично соединилось.

Вселенский Эфесский собор в 431 г. осветил в короткой и ясной формулировке тайну Богочеловечества в том смысле, что Христос един, не раздвоен на две личности, и Его единство покоится в одной Божественной личности, которая содержит и поддерживает Божественную и человеческую природы Господа. Как Божественное, это «Я» Логоса строго сверхъестественное, и потому недоступно, невидимо, оно по ту сторону нашего познания. Оно - предмет нашей веры. Мы не знаем о Нем, мы верим в Него, так как мы, люди, не имеем непосредственного доступа к божественному. Но поскольку Божественная Самость Иисуса *открывается* в Его *историческом* бытии и действии, поскольку в Его историческом явлении просвечивает Божественное в Нем, и для нас понятно до конца только в Нем, мы можем, по крайней мере *косвенно*, познать и Божественность Его личности. Таким образом, наша вера в Сына Божия вопреки всем неясностям есть знающая вера.

Строго объективно Эфесским собором была определена для всей Церкви эта истина: Христос - Божественная личность в двух естествах. Тайна Богочеловечества, хотя и не была этим уяснена, но была ограждена от грубых искажений. Однако, этим еще не был дан последний удовлетворительный ответ на возникавший дальнейший вопрос: насколько же в одной Божественной личности утверждено единство Христа.

Понятия «личность» и «естество», выросшие не на христианской почве, заимствованные из языческо-греческой и прежде всего из стоической философии, в то время еще не были достаточно тонко отшлифованы, чтобы их можно было непосредственно применять к образу Христа, который в своей единственности и неповторимости не имел никакой аналогии в истории человечества.

По существу собор разрешил вопрос о единстве Христа только формально, терминологически.

Прошли еще столетия пока содержание понятий «естество» и «лицо» были ясно разграничены. Столетиями длилась горячая борьба относительно Христа, борьба временами безобразная и жестокая, но, если посмотреть глубже, все же трогательная и одновременно возвышающая, так как в ней отразилась неслыханная серьезность, с какою тогда христианский мир, от папы и императора до простого крестьянина и горожанина, боролся за правильное понимание Христа.

Уже значительное время до Эфесского собора Аполлинарий, епископ Лаодикийский пытался найти удовлетворительный ответ на этот важный вопрос своего времени, - как предохранить от расчленения и выявить во всем ее внутреннем единстве двухприродность Христа; а именно, он как бы включил Божественный Логос в строение человеческой души Христа, исключив из нее благороднейшую часть всякой человеческой души - сознательный дух, и приписав его Логосу. Этим человеческая душа Господа приравнивалась к животной душе, наделенной одними только вегетативными и чувственными силами, а духовные акты Иисуса приписывались во всех отношениях Логосу и оказывались Божественными по своему характеру. Оказывалось, что во Христе думал и судил только Логос. Потому не приходилось говорить о человеческом сознании Иисуса, а только о Божественном сознании Логоса. Согласно этой теории, которая человечество Иисуса в Его высшей вершине включала в Логос связь человеческой и Божественной природы во Христе оказывалась очень тесной, можно сказать природной, - Аполлинарий первым и заговорил прямо о «природном» соединении Божеской и человеческой природы во Христе -, но учение Аполлинария тем не менее было неприемлемым для церковной веры. Допустимо ли было человеческую душу Иисуса снизить до животной? И сверх того: если по общему учению Отцов человеческая природа была искуплена лишь поскольку она была воспринята вечным Словом в Свою Божественную самость, можно ли было еще говорить об искуплении человеческого духа, когда этот дух по Аполлинарию вовсе и не существовал в человеческой душе Господа, но заменялся Логосом?.

Евангелия же, между прочим, достаточно ясно свидетельствуют о чисто человеческом в духовной деятельности Иисуса. Его изречения и притчи проистекают непосредственно из Его конкретных, временно-исторически обусловленных переживаний и до сегодняшнего дня сохраняют аромат почвы и истории Галилеи. И способ мышления Иисуса был обычно - за исключением чрезвычайных сверхприродных озарений, о которых еще будет речь, - человеческим способом мышления, логически последовательным на основе чувственного опыта. Богословы говорят поэтому об обогащающемся опытным знании Господа. Таким образом, Его духовная жизнь была чисто человеческой, и поэтому, Ему должна была быть свойственной и высшая, совершеннейшая функция человеческого духа - человеческое самосознание .

Но если учение Аполлинария о бездуховной, духа лишенной душе Иисуса не находило сочувствия, то действенным оставалось его основное намерение - обосновать единство Божеской и человеческой природы в Господе, как природное единство. Казалось, что только таким путем можно соблюсти Ефесский догмат о *субстанциальном* единстве Христа. И так как со времени Никейского собора все богословие руководствовалось верой в единосущие Сына с Отцом, в Его истинно Божественную природу, то стали предполагать, что искомую точку единства можно найти в несравненной величии и всемогуществе Божественной природы Иисуса. Согласно такому пониманию, Божественная природа Господа так мощно действовала на связанную с ней человеческую природу, что эта последняя, хотя и была до чуда вочеловечения истинно человеческою, в момент вочеловечения все же была полностью воспринята, можно сказать поглощена Божественной природой Иисуса и ею обожена. Обе природы в Вочеловечившемся вследствие этого оказывались различными только в понятиях; в действительности же, человечество Иисуса оказывалось уже на земле божественно преображенным и только в этой обожествленности жило и действовало. Вочеловечившийся не был бы следовательно Богом и человеком в одно и то же время, но видимым явлением единой Божественной

природы, единого Сына Божия. Так как по этому учению во Христе приходилось признавать уже только одну природу, Божественную, последователей его назвали монофизитами. Понятно, здесь проблема единства Христа была разрешена радикально, но только большою, чрезмерной ценою, отказа от «рабьего зрака» Иисуса, от подлинности Его искупительного дела на земле. Ибо перед их глазами стоял не тот Христос, который Сам Себя «уничижил, приняв образ раба» (Фил 2.7). Сущность проповеди об искуплении состоит именно в том, что в Вочеловечившемся искупительной жертвою стала та самая человеческая природа, которая в Адаме когда-то отпала от Бога и одна была виновной. Только тем, что вечное Слово стало плотью, нашею плотью, Вочеловечившийся, чистый и невинный, смог принять на Себя все бедствия, все горе падшего человечества, чтобы затем, живя и умирая в героическом послушании Отцу и в любящей самоотдаче за многих, победить это горе Своею человеческою силою, силою Своей собственной, только с Богом связанной совести. Особенно послание к Евреям с силой указывает на то, что Христос имел одинаковую с нами кровь и плоть (2.14), что Он «должен был во всем уподобиться братьям» (Евр 2.17), и что «Он Сам претерпел, быв искушен» (Евр 2.18), а потому может и «искушаемым помочь». Это была не просветленная или тем более обоженная человечность, которою мы искуплены, но наша собственная, земная, подверженная искушениям, плоть.

И именно потому, что Христос в унижении этой плоти преодолел «плоть греха», «Бог Его возвысил и дал Ему Имя, выше всякого имени» (Филип 2.9). Прославление, обожение Христа - не предпосылка и не источник Его служения в образе раба, но наоборот, следствие и действие этого служения, награда за него.

Халкидонский собор 451 года, на основе всех этих соображений и опираясь на учительское послание папы Льва I, отверг монофизитство и возвел в церковный догмат ту истину, что одна Божественная личность существует в двух неслиянных и неизменяемых природах и что поэтому Христос, Господь, есть не только истинный Бог, но также полный, совершенный Человек, состоящий из духа, души и тела, единосущный не только Отцу, но и нам.

Этим была разбита монофизитская попытка объяснить единство Христа из одного только всемогущества Его Божественности. Но проблема этим не была решена, наоборот, она была еще более обострена вследствие сильного подчеркивания неповрежденности и неслиянности обеих природ. В монофизитских кругах (ср. Зах. рет. 3.1) насмешливо говорили, что собор утвердил «идольского божка с двумя лицами». Поэтому продолжались усилия углубить правильное понимание Христа.

Значительный шаг к уяснению единства Христа, по крайней мере с логической стороны, предпринял монах Леонтий Византийский (+ 543 г.), с помощью аристотелевской логики ясно определив личность и естество и устранив таким образом первоначальную многозначность этих понятий, служившую источником ошибок, которые привели как к несторианству, так и монофизитству. Его диалектические построения выяснили возможность того, что единая Божественная личность может воспринять также чуждое естество в Свою бесконечную самость.

На этой основе второй Константинопольский Собор (553 г.) имел возможность точнее определить принцип единства во Христе, заявлением, что человеческая природа Господа, при чуде вочеловечения, была воспринята не в Божественную природу со всей полнотой ее бесконечных совершенств, но только в то, что этой божественной природе доставляет Ее самость, Ее самобытность, Ее

непосредственность, т.е. в то, что мы называем вторым Божественным Лицом. Этим заранее устранялась ошибка, будто вочеловечение Логоса само собою означало изливание на человечество Господа имеющихся в Божественной природе бесконечных свойств и сил, как если бы всемогущество, всеведение, всесвятость Бога непосредственно присваивались человеческой природе Иисуса и можно было бы говорить о всемогущем, всеведущем, всесвятом человечестве Христа. В действительности, то, что человечество Иисуса непосредственно восприняло от Логоса, это, в смысле соборного определения, только восприятие его в «Я», в самую Логоса, не больше и не меньше. С первого момента этого восприятия оно вступило в теснейшее и реальнейшее отношение к Божественному «Я» Логоса, в такое отношение, которое метафизически можно сравнить только с отношением свойств к субстанции. В силу этого соотношения человеческая природа Иисуса, и тело, и душа, со всеми их силами и актами, получает только в «Я» Логоса свое субстанциальное единство и целостность и становится человечностью Логоса. Мы не можем исчерпать всего глубокого содержания того, что Церковь хотела установить при помощи стоического понятия личности, но во всяком случае должна была утверждаться та истина, что человеческая природа Христа невыразимо тесным, в своем роде единственным образом коренится в жизненном пространстве Божества. Разумеется, все тварные существа, начиная от камня и растений до высших серафимов, существуют в Боге. Они не могут выпасть из этого жизненного пространства без того чтобы не погрузиться в ничто. Чем больше это бытие в Боге поднимается и становится сознательным бытием, тем прочнее укореняется тварь в Боге, и эта укорененность больше всего у Ангелов и святых. Но у тварных существ она никогда не достигает той интенсивности, с какою стоит в Боге человечество Христа. Тварные существа стоят только в воле Бога: в Его всемогущей воле, поскольку они суть тварные существа, а поскольку они искуплены - также в Его любящей воле. Человечество же Христа стоит не только в этой воле Бога, но основывается на его самом внутреннем бытии, в «лоне Отца», там, где Сын рождается от Отца. Его отношение к Божественному бытию - субстанциальное, т.е. оно создается и сохраняется субстанцией Божественного Логоса. Человечество Иисуса поднято в сферу «Я» Логоса.

Поскольку оно имеет таким образом свою личностью «Я» Логоса, оно, разумеется, теряет свою природную самобытность, то высшее и совершеннейшее, что имеем мы - люди, и что отличает нас друг от друга. Но эта потеря есть приобретение. Ибо Божественная самость, вступающая на место человеческой, не только бесконечно превосходит все тварные ценности, будучи абсолютно ценностью, но и, сверх того, в своем сущностном единстве с Отцом и Святым Духом, как Личность личностей, она есть творческая первооснова наших собственных личностей. Таким образом не нечто чуждое извне присоединяется к человеческой природе Иисуса, - присоединяется та бесконечно творческая жизненная мощь, которая создала и поддерживает наше собственное «Я» в его метафизической глубине. Отдавая свою самость бесконечно могущественной Самости Логоса, человеческое естество Господа получает ее обратно в той мере, в какой она, освобожденная от всех несовершенств и бесконечно умноженная в своей ценности, каким-то образом дана и содержится в Божественной Самости.

Поэтому нельзя говорить о потере личности в собственном смысле, о потере самобытности у Вочеловечившегося, поскольку она не просто угашена, но воспринята в бесконечность Божественной Самобытности. Постановлением Константинопольского собора, согласно которому вочеловечение Христа не было восприятием Его человечества в Божественное естество, а означало только восприятие в Божественную *Личность*, принципиально отстранялось монофизитское решение

большой и все еще нерешенной проблемы - как обосновать единство Христа. Ибо нельзя было ни в каком смысле это единство свести к всемогущему действию Божественной природы, преображающей или обожествляющей все человеческие силы Господа. Человеческая природа Иисуса при чуде вочеловечения была воспринята не в собственную мощь Логоса, а в его самобытность.

В свете этого догмата старый вопрос нужно было формулировать по-новому: действительно ли человеческие силы Господа остаются предоставленными самим себе - без всякой внутренней связи с силами Его Божественной природы? Осуществляется ли, следовательно, внутренняя жизнь Иисуса в двух, совершенно отделенных друг от друга областях, между которыми нет ничего общего, кроме того, что они принадлежат одному и тому же Божественному «Я»? И не мыслимо ли в этом случае, что обе области вступали в противоречие и человеческая воля Иисуса впадала в грех? Так страшна была мысль о возможности такого греха и так глубока была - с другой стороны - живая вера в безгрешность Христа, что даже папа Гонорий решался говорить об одной воле в Вочеловечившемся, так как «Божество восприняло не нашу вину, но нашу природу». Очевидно, он имел при этом в виду только моральное единство воли у Христа, только тот факт, что в Вочеловечившемся могла быть только одна основная душевная установка - выполнение Божественной воли.

Патриарх Константинопольский Сергей и его преемники глубже проникали в принципиальную основу вопроса, держась того убеждения, что во Христе могла быть только одна воля и одна волевая деятельность, - Божественная. Так возникло лжеучение монофелитов и монэргистов. Разумеется, при таком представлении разрешалась проблема единства Христа, поскольку единство Божественной воли в Нем обеспечивало единство всей Его духовной жизни. Но было ясно, что это представление стояло в резком противоречии с решениями двух последних соборов, так как оно отнимало у человечества Иисуса нечто существенное, именно силу решения свободной воли. По существу это было возвратом к монофизитскому ходу мыслей, поскольку тут, хотя и в ограниченном объеме, принадлежащее человечеству приписывалось Божественной природе. Эти монофизитские наклонности выдавали себя и там, где, не желая вступать в конфликт с церковными формулировками, признавали существование человеческой воли во Христе, но ссылаясь на псевдо-Дионисия, отрицали полноту ее способности к решению и считали эту человеческую волю всего только потенциальным предрасположением, или пассивной способностью, которая могла быть актуализирована только Божественной волей. Это были не столько монофизиты, сколько монэргисты. Но и с этой точки зрения Божественная воля одна ведет и обладает инициативой, человеческая воля снижается до слепого исполнительного органа Божественной причинности. Особенно вредно было это полумонофелитское рассуждение для церковного учения об искуплении. Если религиозно-моральное решение зависело только от Божественной воли Христа, каким образом тогда Его человеческая жизнь и смерть могут быть образцом для нас? И в особенности: можно ли тогда серьезно говорить о том, что Его искупительное дело - заслуга?

В 680 г. шестой вселенский Константинопольский собор, подтвержденный затем папой Агафоном, осудил как еретическое это мнение об одной только воле и одной волевой деятельности во Христе и провозгласил догмат, что во Христе следует признавать две воли и две волевые деятельности, неразделенные, неизменные и неслиянные, но что существование обеих волей отнюдь не мешает моральному единству, поскольку человеческая воля Иисуса в свободном послушании подчиняется Божественной. Учение Халкидонского собора о полной неповрежденности и

целостности человеческой природы Господа было этим доведено до последних выводов.

Поскольку собор говорил не только о двух волях во Христе, но также и о двух неслиянных деятельностях, функциях обеих волей, он выступил не только против грубого монофелитства Сергия, но также и против более тонкого монэргетства, которое хотя и признавало человеческую волю во Христе, но отрицало полноту ее способности к решению, и водительство во внутреннем домостроительстве Христа присваивало исключительно Божественной воле. При такой установке против монофелитизма, особенно против монэргизма, Церковь достигла полной ясности в вопросе о том, что вочеловечение, принятие человечества Иисуса в самобытность Логоса, не производит непосредственно никакого влияния ни на бытие, ни на деятельность Его человеческой природы; что обильный наплыв Его человеческих ощущений, мыслей, волевых стремлений, как ни сильно все это получает в «Я»-Логосе субстанциальное единство и целостность, все же ни в какой мере не становится обожествленным, но сохраняет свое человеческое своеобразие, так, что Божеское «Я» Логоса, хотя и воспринимающее, мыслящее и волящее, все же не меняет того, что все эти ощущения, мысли и волевые стремления протекают по законам человеческой природы, т.е. по физиологическим и психологическим законам; что в особенности внутренняя движущая сила человеческих действий и страданий, человеческая воля Иисуса всегда принадлежала и принадлежит себе самой; что все ее акты протекают в той самостоятельности и свободе, которые от природы свойственны человеческой воле. Потому человечество Иисуса вовсе не абстрактное рассудочное построение, оно насквозь конкретно и индивидуально, ярчайшим образом выражено даже и в особенности в Его сокровеннейших мыслях, оно исключительно своеобразно и неповторимо.

Поэтому должно признать возможным и плодотворным психологическое рассмотрение жизни и деятельности Иисуса. Когда понятливый психолог углубляется в жизненное содержание Его слов и действий и судит о Нем согласно меркам своего опытного знания, он достигает такого внутреннего созерцания Иисуса, которое недоступно филологическому или историческому исследованию. Всматриваясь ближе, нужно сказать, что этим психологическим путем наши святые и проникали в тайну жизни и деятельности Христа.

Если проследить стремление древне-христианских соборов, которые высказались о тайне Христа, то прежде всего заметим два момента: с величайшим напряжением первые соборы от Никейского до Эфесского защищали истинную божественность Иисуса и ее личное отношение к Его человечеству. С таким же напряжением последующие соборы от Халкидонского до Константинопольского отстаивали полную неповрежденность Его человеческой природы. Их задачей было, против языческих мифов, которые верили не в вочеловечение Бога, а строили басни об обожествлении людей, выявить ту истину, что Христос не обожествленный человек, но Богочеловек, не странствующее по земле чудо, но человек из плоти и крови, человек, бытие и деятельность которого доступны эмпирическому познанию, и с другой стороны, человек, который в глубине своей реальности, там, где начинается царство незримого, и где слово принадлежит только вере, есть истинный Сын Божий, Бог от Бога и Свет от Света.

Но еще и третий момент уясняет нам обзор древне-христианских догматических определений, а именно: они как будто резко противопоставляют друг другу обе природы во Христе, они отстраняют всякую попытку путем какого-либо ослабления

его человечества показать функциональное единство обеих природ и со своей стороны они воздерживаются от более глубокого обоснования единства Христа. Константинопольский Собор 553 г., принципиально ограничив функцию Логоса в процессе вочеловечения одним только восприятием человеческой природы в свою Божественную Самость, тем самым как будто принципиально отстранил возможность обосновать единство жизнедеятельности Христа, исходя только из «Я» Логоса. Следуя ходу -мысли этих церковных учений можно признать отношение «Я» Логоса к человеческой природе только статическим, и отнюдь не динамическим в том смысле, что человеческие ощущения, мысли и воля Иисуса оплодотворялись бы и обогащались бы непосредственно одним только Логосом, от которого одного исходило бы единство Его жизнедеятельности.

Согласно церковному учению каждая из трех Божественных Личностей самостоятельна и плодотворна только внутри Божественной сферы, а не вне ее. Деятельность Бога вовне никогда не исходит от отдельных Божественных личностей, но всегда от триединого Бога, и она всегда осуществляется в полной свободе на основе решений единого, вечного Бога. Поэтому, поскольку можно принять Божественное воздействие на человечество Иисуса, оно могло осуществляться только Самим Триединым Богом, и не иначе, как в свободе, на основе свободного решения Его вечной Мудрости. Как природное строение человечества Иисуса, Его душевно-телесная одаренность не есть непосредственно дело Логоса, но дело Триединого Бога, творчески осуществленное Им в девственном чреве Марии, так и, тем более, сверхприродные благодатные воздействия, воспринятые Иисусом, имели своим непосредственным источником свободное решение любящего единого живого Бога, в точности так, как это происходит с благодатным одарением всякого другого человека. Проницательный ум францисканца Дуне Скота побудил его особенно подчеркнуть эту истину. Потому и благочестие Иисуса по своему существу не отличалось от нашего. Оно тоже было жизнью Отца в Сыне, через Духа Святого. Потому в нем значительное место занимал и страх Божий, тот бездонный трепет перед *tremendum mysterium*, который составляет характернейшую черту нашей тварности. С точки зрения нашего солидарного единства со Христом можно прямо сказать: благочестие христианина есть как бы отросток или продолжение благочестия Христа. Мы продолжаем жизнь Христа.

С другой стороны, насколько благодатная жизнь Человека-Христа по своему происхождению и существу подобна нашей, и даже в определенных отношениях тождественна с нею, настолько же она и отличается от нее по полноте и силе, с которой она расцвела в Его душе. Так богата эта полнота и так действенна эта сила, что на земле нет другой человеческой жизни, которая была бы в этом отношении равна ей, и что Его богатство благодати превосходит богатство блаженных духов. Почему? Потому что Христос -не обычный человек, но Богочеловек, так как в нем Слово стало плотью. Следует ли из этого, что Логосу все же присуще определяющее влияние на человечество Иисуса, особенно на Его благодатную жизнь, на подъем его душевно-телесных сил до той предельной высоты, которая только может быть тварной природой воспринята от Бога?

Когда мы отвечаем на этот вопрос, перед нами, как никогда раньше, раскрывается вся бесконечная даль тайны вочеловечения, и мы подходим к той точке, где проблема, приведшая к стольким лжеучениям, кажется разрешимой, - именно проблема о том, как, несмотря на двойственность природ во Христе и вопреки их только личной взаимной связанности, можно установить единство Его жизни и деятельности.

Возвышенная истина о вочеловечении Сына Божия означает не только то, что во Христе человеческая природа воспринята в личное единство с Логосом, она означает также, что через «Я» Логоса с единой человеческой природой связана также и Божественная природа. И так как эта Божественная природа реально тождественна с Триединым Богом, Церковь учит, что в человечестве Христа с присутствием «Я» Логоса дано также и присутствие Триединого Бога. Было бы ошибкою думать, будто Божественные свойства и силы Логоса изливались в человечество Христа с такою же природною закономерностью, с какою соки и силы дерева поднимаются из корня; но ясно, что субстанциальное единство «Я» Логоса с человеческой природой Иисуса является предпосылкой и основой того, что Триединый Бог Сам несказанным внутренним образом пронизывает человечество Господа и по свободному определению Своей мудрости и любви действует в этой человеческой природе, без ущерба для ее своеобразия. Вообще Божественная причинность в том и проявляется, что она никогда не прерывает человеческой, но возвещает и просветляет ее.

Чтобы сделать наглядной эту проницаемость человеческой природы Иисуса Божественною природой, отцы Церкви указывали на кристалл, проницаемый солнцем без повреждения его своеобразия. Они говорили о «перихорезе», таинственном взаимопроникновении человеческой и Божественной природ. Разумеется, Триединый Бог по Своей сущности присутствует везде, даже в так называемой «мертвой» природе. Но это Божественное вездесущие имеет в своей глубине слои, различающиеся соответственно интенсивности, с которой проявляется Божественное всемогущество и воля к любви. Человечество Христа есть та точка на земле, где Оно полностью открывается поскольку это возможно в границах человеческого бытия. Это совершается не с природной необходимостью, но в той верховной свободе, которая характеризует Божественную деятельность вовне, но это совершается силою и с безмерным богатством той воли к любви, которая от вечности пришла к решению о вочеловечении Сына Божия.

Христиане верят, что вместе с вочеловечением Сына Божия дан и другой факт, - что воспринятая в «Я» Логоса человечность есть не только чудо творения с естественной точки зрения, но что она была снабжена сверхъестественными дарами и преимуществами, как никто из людей на земле и никакой ангел на небе. С самого момента ее возникновения Триединый Бог предохранял человеческую душу Иисуса от всякого пятна первородного греха и от всякого личного греха. И с самого начала Он вложил в нее самое драгоценное, что только может принадлежать человеку, - освящающую благодать с порождаемыми ею плодами - Божественными и моральными добродетелями. Таким образом человечность Иисуса стала воплощением всего высокого и чистого, всех благороднейших идеалов человеческого сердца, попросту возвышенным человеком. Также безмерной воле к любви Триединого Бога человечество Иисуса обязано исключительной полнотою могущества и одаренности, которые свидетельствовали о Нем как об Искупителе человечества. Потому Он учил, «как власть имеющий», потому Его истина попросту непреложна и неизменна, абсолютна, как Сам Бог. Отсюда притязание христианства быть абсолютной религией.

То же самое дыхание Троичности несут на себе явления силы Иисуса и все те исключительные события, которые характеризуют Его историческую жизнь. Когда Иисус прощает грехи, исцеляет больных и воскрешает мертвых, Его прощающее слово и Его исцеляющая рука являются служебными органами живого Бога, Который как нигде больше присутствует в человечности Христа, так как это - человечность Его едиnorodного Сына. Это Божественное действие с наибольшей очевидностью и убедительностью выступает в воскресении Иисуса. Такова победоносная песнь

древней Церкви: «Бог воскресил Его, разрешив муки смерти» (Деян 2.24). «Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог отцов наших прославил Сына Своего Иисуса» (Деян 3.13).

Таким образом, все великое и могущественное, все святое и возвышенное, что отличает жизнь Иисуса, как сверхчеловеческую истинно божественную жизнь, есть непосредственное дело Троицкого Бога. И в основе этого дела лежит факт вочеловечения Логоса. Он один составляет предпосылку и основу жизни Иисуса. Чудо жизни Иисуса неотделимо от чуда Его вочеловечения. В основе это даже одно и то же, поскольку и здесь, и там - действует Логос, здесь и там - действует Троицкий Бог, Каждый Ему свойственным образом. Отсюда в достаточной мере изливается свет на святое святых в жизни Иисуса, туда, где Его человеческая душа взывает: «Авва Отче» и где происходит взаимообщение жизни и любви Его человеческой природы с Богом. Откуда знает Иисус, Сын Марии, что Он - Единородный Сын небесного Отца, Которому Отец передал все и Кого не знает никто, кроме Отца? И как могло случиться, что это знание вспыхивало не только на отдельных вершинах Его мысли, но наполняло всего внутреннего человека от юности и пронизывало все Его высказывания и притязания, все проявления Его власти и чудеса. Его жизнь. Его смерть и воскресение?

Это не было выводом, возникшим в Его человеческом мышлении на основе тех или иных переживаний. Это - ясное, непосредственное созерцание Его Отца. «Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели» (Ин 3.11). «Я говорю то, что видел у Отца Моего» (Ин 8.32). И это - бесконечно плодотворное, животворное знание, знание, всплывающее из последних глубин Божественной сущности. «Все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин 16.15). «Как Отец имеет жизнь в Себе, так Он дал и Сыну иметь жизнь в Себе Самом» (Ин 5.26). «Филипп, кто Меня видит, тот видит и Отца» (Ин 14.9). Иисус сознает Себя в теснейшей сущностной связанности с Отцом. И это знание - не на периферии Его сознания. Это - самый его центр. Он видит Себя не иначе, как в Отце и через Отца. Откуда это превосходящее все человеческие знания и переживания Божественное самосознание Иисуса?

Тут мыслим только один путь: волей к любви Троицкого Бога человеческому духу Иисуса уже в этой жизни было дано непосредственное созерцание Божественной сущности - то сверхъестественное познание, которым обладают только прославленные на небе. В человеческой природе Иисуса должны были открыться новые источники познания и переживания, которые пассивную восприимчивость к Божественному, свойственную каждой твари, возвышают до способности непосредственно, т.е. без посредства тварных впечатлений и усмотрений, принимать в свой человеческий интеллект, в свои человеческие ощущения и волю сокрытые в божественной сущности бесконечные могущество, мудрость и любовь, а в особенности вечное рождение Сына от Отца в его первичном высочайшем смысле, и этим наполнить Свое человеческое существование.

Совершенно новое чувство бытия и жизни должно было влиться в Его человеческое сознание из этого созерцания и должно было поднять все Его человеческие акты, хотя и оставшиеся человеческими и конечными, в недоступный для нас смертных свет Божественной сущности, так, что отныне Он мог непосредственно воспринимать бесконечное море Божественных сил, омывавшее Его человеческое бытие и дававшее Его действиям ту предельную чистоту, высоту и полноту, которые не от этой земли, и уже не человеческие, а Богочеловеческие. Так как Вочеловечившийся непосредственно созерцал Троицкого Бога, Он не только

фактически находился с первого момента Своего существования в единосущии с Отцом, но Он и знал и свидетельствовал об этом.

Как Его Божественное, так и человеческое сознание было в силу этого созерцания пронизано тем грандиозным переживанием, что Его человеческая природа воспринята в Божественность Логоса, что все Его человеческие действия, сохраняя свое человеческое своеобразие, в своей метафизической глубине суть акты Логоса и из этого личного отношения к «Я» Логоса получают свою внутреннюю напряженность. Таким образом, именно психологическим путем могло осуществиться и действительно осуществилось функциональное единство Его Богочеловеческого бытия и действия. Если единство Его структуры устанавливалось Логосом, то Его психологическое единство, единство жизни и переживаний устанавливалось непосредственностью Его Богосозерцания. Объективное бытийственное подчинение Его человеческой природы Божественному «Я» Логоса стало субъективно сознательным. Оно создало ту законченность Его личности, то индивидуальное единство, над объяснением которых напрасно трудились представители стольких ересей от докетизма до монэргизма, пошедших ложным путем отрицания или умаления человечества Иисуса. Следовательно, отношение «Я» Логоса к человеческой природе Иисуса было и оставалось строго статическим, поскольку присутствие Логоса само по себе не воздействовало плодотворно на человечность Господа, и вместе с тем это отношение нужно признать динамически действенным, так как в силу непосредственного Богосозерцания Иисуса оно вступало в Его человеческое сознание, в Его знание и волю и с психологической необходимостью становилось основной направляющей силой для Его субъективных стремлений.

Если понятие личности охватывает совокупность исторического явления, а значит и совокупность образа Иисуса, то в виду психологической связанности Божеского и человеческого во Христе мы имеем право сказать: лицо Христа Божественно, а Его личность Богочеловеческая.

С конца шестого столетия отцы Церкви и богословы начали определенно говорить об этом непосредственном созерцании Бога душой Иисуса по поводу вопроса, знал ли Его человеческий интеллект, когда наступит последний день истории.

В этом смысле они говорили: так как в бесконечном божественном Духе содержатся все возможности и в Его свободной творческой воле вся действительность, то в непосредственном Богосозерцании Господа должно быть дано знание всех возможностей, а также и знание всей действительности в зависимости от свободных решений Божественной воли; потому они не сомневались в том, что человеческий интеллект Иисуса «знал как бы все» (*quodam modo omnia*, S. Thom. S. Th. 3.10.2), и в частности время «последнего дня» и последнего суда, переданного Отцом в Его власть (Ин 5.27.30). Но с другой стороны, они всегда указывали на те границы, которые были поставлены совершенному знанию Иисуса конечностью и условностью Его человеческой природы, а также Его задачами искупления и страдания. Как условный и конечный, Его человеческий интеллект не мог в едином всеохватывающем созерцании познать излучаемые Божественною сущностью истины, но мог их познать в их последовательности актов (*successive et partialiter*); а так как Христос должен был искупить людей путем свободной жертвы и свободных страданий, Его Богосозерцание не могло быть, как у блаженных духов, настолько превосходящим и радостным, чтобы оно ослабило Его человеческую свободу и Его способность к жертвенному страданию. Но во всяком случае, Вочеловечившийся обладал знанием блаженных духов в меру, соответствующую Его историческому

положению. Таким образом, уже в Его земной жизни подготовлялось великое будущее, Его грядущее прославление и превознесение. Как на горе Фаворе это открылось в славе и величии Его внешнего образа, так это открывалось и в чуде Его Богосозерцания, превышающего всякую человеческую уверенность, воистину Божественной ясностью Его знания о Себе Самом и об Отце, Его родившем. Эта ясность сообщает Его благовестию покоряющее величие абсолютности и обеспечивает Его жизни и Его переживаниям то внутреннее единство, которое является признаком истинности.

Может показаться странным, что только через многие столетия Церковь и богословы вскрыли основные черты евангельского образа Христа, Его идеологические и психологические предпосылки, связи и последствия, в противовес всем еретическим искажениям. Перед мышлением выступили неслыханные апории в образе Христа, в чуде персонального единства бесконечного и конечного, Божественной и человеческой природы, и верующий разум мог разрешить их только после преодоления многих ложных постановок вопросов, путем все более ясных формулировок. Последнего покрывала не мог и он снять. Спекулятивные работы над тайной Христа не прекращены и до настоящего времени. Живая христианская вера сегодня и во все времена твердо и просто хранит и исповедует существенное в христианском благовестии, ту истину истин, что наш путь к Отцу - в Христе, Он есть Божие соизволение на наше спасение; но для верующего мышления тайна Христа полна напряженностей и загадок, как только мы обращаемся к ее глубине и богатству. О богословии вообще, но особенно о христологии можно сказать, что это - «ученое незнание» (*docta ignorantia*), что наше незнание обширнее нашего знания, и что самый прямой путь ко Христу есть путь молчаливой, благоговейной, детской веры. «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1 Кор 13.12.).

Мы видели до сих пор в свете церковной веры исторического Христа, вочеловечившегося Сына Божия, который странствовал по полям Галилеи и умер на кресте. Как ни возвышен Его внешний и внутренний облик, Он все же не цельный, не полный Христос, не Тот вознесенный и прославленный, Который есть наше спасение и к Кому обращается наша молитва. По выражению ап. Павла (Фил 2.7 и др.) - это Христос «в образе раба», «ставший подобным всем людям и по виду ставший как человек». Как полный совершенный Человек Он был предоставлен, как каждый из нас, со Своим телом и со Своею душой, «князю мира сего», (бесовским силам мироздания, плененного первородным грехом Адама, его бедствиям и огорчениям, опасностям и искушениям, наконец - смерти, смерти на кресте). Это - жизнь унижения. Рядом со свидетельствами Евангелий о Его величии имеются столь же ясные высказывания о Его человеческой ограниченности, слабости и бессилии. Иисус тяжело переносит бремя Своего существования, непонимание учеников, неверие толпы, ненависть своих противников. Он видит Свою подверженность демоническим воздействиям, Его искушающим (Лк 4.1 и др.). Он томится перед чашею страданий (Мф 26.37), и капли Его пота падали на землю как капли крови (Лк 22.44), на кресте Его мучает жажда (Ин 19.27). Он переживает всю безнадежность умирающего, Богом оставленного (Мк 15.34). Его тело истерзано и все в ранах. «Иисус же возгласив громко, испустил дух» (Мк 15.37). Евангелисты не умалчивают о том, что эта приниженность была как бы тенью, омрачавшей Его Божественный облик. Не в том только смысле, что Отец, по Его прямому свидетельству, больше Его (Ин 14.28). Он настолько отдаляет Себя по совершенству от Отца, что не разрешает называть Себя благим: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мк 10.18).

Потому Его молитва иногда как бы ощупью поднимается из глубин тварного бессилия к Отцу (ср. Мф 26.39). «Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти» (Евр 5.7). Как Его стремления и воля, так и Его познавательный процесс и Его знание, стояли под законом Его уничижения и рабского служения. Хотя Его знание вследствие непосредственного Богосозерцания принципиально было безгранично, Он все же принципиально отказывался поднять до воли Свою возможность знать, отказывался ради учеников, которым не надлежало «знать времена и сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян 1.7). Потому «о дне же том или часе, никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13.32). Также и Его чудодейственная мощь могла быть ограниченной согласно воле Отца там, где она встречала неверие и нераскаянность, как в Его родном городе. Потому «не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их» (Мк 6.5).

Его уничиженное служение тем более не позволяет Ему распоряжаться будущими почестями в Его Царстве. Когда мать двух сыновей Зеведеевых попросила его посадить одного из них по правую сторону Его, а другого по левую в Царстве Его, Он говорит: «Дать сесть у Меня по правую сторону и по левую - не от Меня зависит, но кому уготовано Отцом Моим» (Мф 20.23). Окончательное избрание и высшая власть судии принадлежат одному Отцу. Если суд и передан Сыну, то лишь в том смысле, что Его свидетельство - решающее перед Отцом. «Итак всякого, кто исповедует Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцом Моим небесным» (Мф 10.32).

Подводя итог, нужно сказать: пока Иисус жил в «рабском образе», в уничиженном состоянии, Его воля как и Его знание и власть были ограничены волей Отца. Нельзя говорить о все святости, всеведении и всемогуществе у земного Иисуса в том же смысле, что у Отца. Некоторые из самых серьезных ошибок в монофизитских стремлениях проистекли из-за того, что они недостаточно различали между униженным и прославленным состоянием Христа и уже земному Иисусу приписывали то, что следует признавать только за прославленным Господом.

Ибо за уничижением последовало прославление Христа. Только к прославленному Христу обращается в настоящем смысле христианский культ и христианская молитва и только Его прославление дает твердую основу, внутреннее оправдание и полный смысл всему благоговению, с каким мы относимся к земной жизни Иисуса и в особенности к Его страданиям и смерти.

В особенности Св. Павел различал между униженным состоянием Христа и Его прославлением и тщательно подчеркивал, что лишь с момента Его «превознесения» «Бог дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил 2.9 и д.). Только после воскресения Сын Божий, «Который родился от семени Давидова по плоти», был поставлен «Сыном Божиим в силе», «по духу святыни» (Рим 1.3-4). Поэтому проповедь апостола Павла и имеет своей высшей точкой благовестие об Иисусе и Его воскресении (Деян 17.18; ср. 26.23). Так же и первоапостолы «с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа» (Деян 4.33). Его воскресение дает основание к тому, что Бог Его «соделал Господом и Христом» (2.36) и «возвысил десницею Своею в Начальника и Спасителя» (5.31), и что «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (4.12). В самое первое время, когда еще не было написано ни Евангелий, ни апостольских посланий, взор древнейшей Церкви был настолько сосредоточен на воскресении и превознесении Христа, и

первоапостолы с такой исключительностью видели именно в воскресении и превознесении источник спасительной силы и благодати Христа, что Его довременное и сверхвременное бытие как Сына Божия в их рассуждении отступало совершенно на задний план. Не предшествующий истории Логос, а на исторической плоскости действующий. Превознесенный Христос стоит в центре их проповеди. Поэтому Петр требует, чтобы на место покончившего самоубийством Иуды в круг апостолов были введены лишь такие ученики, «которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас» (Деян 1.21; ср. 10.37 и д.). Конечно, довременное, божественное бытие Христа не оставалось полностью вне поля зрения первоапостолов. Ибо в их проповеди у Превознесенного отчетливо заметны сверхземные, божественные черты. Уже в своей первой проповеди Петр указывает, что Он, «быв вознесен», излил на них Святого Духа (2.33) и что через крещение, совершаемое в Его имя. Он прощает грехи (3.19; ср. 13.38). Для нашего исторического мира Христос есть «Начальник жизни» (3.15), от Которого исходит всякое благословение (3.26), краеугольный камень, на котором расходятся и сталкиваются человеческие умы (4.11), Господь всех (10.36) и Он будет некогда Судией живых и мертвых (10.42). Поэтому Ему дается имя «выше всякого имени», которое по словоупотреблению греческого перевода Библии подобает только Божеству: Он - «Господь» (кириос). Вера в Превознесенного есть вера в «Господа» (16.31; 20.21). Единый Бог, Которого первые христиане, в качестве бывших иудеев, исповедали от юности, присутствует в Превознесенном со всем Своим могуществом и со всей Своей славой, всей Своей сущностью. Таким образом и в первообщине исповедание Превознесенного имело основанием и предпосылкой веру в то, что Он не просто человек, но «Господь», личность божественного порядка. Если первохристианская, досиноптическая проповедь ставила это божественное бытие Господа не в начале, а в конце истории Иисуса, и не в доисторическую и сверхисторическую сферу, то причина этого во-первых в том, что в самые первые годы первоапостолы обращались только к иудеям, для которых под вопросом стоял именно исторический Иисус и Его мессианское призвание: более же глубокая причина лежала в том, что на переднем плане первохристианской веры и культа было не божество Иисуса как таковое, а Богочеловек, т.е. тот потрясающий факт, что среди них явился человек, Который Своим воскресением и прославлением проявил Себя как истинный Мессия и Спаситель рода человеческого.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Можно сказать, что для первообщины Божественное во Христе составляло неподвижный полюс ее проповеди, необходимую предпосылку ее веры в Спасителя. Силой же, увлекавшей и вызывавшей восторг, был для нее единственно *образ Превознесенного*. Только тогда, когда первохристианская проповедь проникла в языческо-эллинистический мир, где верующие сердца принимали не Мессию, не Отрока Божия», как у иудеев, а само сошедшее на землю Божество, внимание стало привлекаться в первую очередь к божественному в образе Христа.

Началась борьба за истинную божественность Иисуса и в течение веков именно эллинистический дух оставался склонным сверх меры подчеркивать божественное в образе Господа и умалять Его человеческую природу. Не впадая никогда в эти блуждания и, напротив, с крайней четкостью утвердив, как догмат на Халкидонском и Константинопольском соборах полную неповрежденность человечности Иисуса, Церковь поступала так в свете и в силу первохристианской проповеди о прославленном Господе.

И теперь, и всегда, говоря о Христе, мы разумеем Христа «воссевшего одесную Отца». Воскресение - не только славное заключительное событие в истории Господа, и не только божественная печать, скрепившая божественную полноту Его жизни. В самом высоком смысле, оно - не конец, а *начало*. Ибо из него родилось то обновившее мир движение, которое ниспровергло самые основы античного, иудейского и языческого мира и в борьбе и страданиях, в покаянии и самоотречении, в любви и самоотдаче, в благодарности и ликовании создало и все время создает нового человека - христианина. Если попытаться свести сущность христианства к одному исчерпывающему выражению, то недостаточно говорить об Отце Небесном, или о Единородном Сыне Божиим, или о Его воплощении. Все это - только таинственные предвестия, драгоценные предпосылки, существенные, но частичные элементы той полноты и совершенства, которые даны в Воскресшем и Превознесенном. В Нем стремление Бога к нам и наша человеческая тоска по Богу - то грандиозное, что приводит в движение небо и землю, - стали сияющим свершением, тем безусловным «Да», которое упраздняет всякое «Нет» (ср. II Кор 1.19). «Не бойся; Я есмь первый и последний и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь. И имею ключи ада и смерти» (Откр 1.17-18).

Не земную жизнь и деятельность Иисуса, а жизнь и действие прославленного и превознесенного Христа показывает нам в смелых образах, в отличие от Евангелий, Откровение Святого Иоанна, новозаветного провидца. Оно представляет собою в настоящем смысле *Евангелие Превознесенного*. Среди новозаветных писаний нет другого, которое было бы так проникнуто победным сознанием, что с Превознесенным к людям пришел поворот времен, искупление и спасение, но вместе с тем пришел также и их собственный кризис и суд. Превознесенный - Господь и Царь нового эона. Вся гамма чувств, возбуждаемых в верующих Воскресшим - страх и надежда, вера и доверие, воля к борьбе и радость победы, любовь и ненависть - выражается здесь в ярчайших красках, которыми Иоанн рисует образ Превознесенного. Ликующие «на небе громкие голоса возвещают: Царство Мира соделалось Царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков» (Откр 11.15). «На одежде и на бедре Его написано имя: Царь Царей и Господь господствующих» (19.16).

Тогда как Евангелия описывают земного Иисуса, идущего по полям Галилеи бедным, простым еврейским Учителем, не имеющим, где преклонить голову, вынужденным совершить чудо чтобы уплатить подать, Святой Иоанн своим оком провидца видит «подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом. Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его - как пламень огненный; и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его - как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звезд» (1.13 и д.). Евангелисты всеми своими силами стараются показать земного Иисуса как олицетворенные кротость, смирение и любовь, как Агнца Божия, в любви к Отцу молча принимающего на Себя все преследования и страдания, как страдальца, взывающего на кресте: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают»; Иоанн же видит «отверстое небо, и вот, конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует... Он облечен в одежду, обогренную кровию. Имя Ему: «Слово Божие». И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый. Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасет их жезлом железным; Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя» (19.11 и д.).

Превознесенный стоит перед нами словно уже другой Христос. Это уже не молчаливый страдалец, а борец и овеянный славой победитель. Из уст Его исходят уже не глубокомысленные притчи и не слова жизни, а раскаленные слова суда и вечной смерти. И вокруг Него уже не цветы, дети и грешники, а воинства небесные на белых конях и сверкающие звезды. Все грандиозные, великолепные силы и страсти, когда-либо горевшие в человеческих сердцах, но прежде служившие низости, себялюбию и богопротивности и в этом рабстве заблудавшие, теперь преобразены, стали сверхземными, божественными, превратились в силы Превознесенного, Которому «надлежит» победить всякую низость и «царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15.25).

Как возникла эта новизна, откуда этот изменившийся образ Христа? Ставя точнее тот же вопрос - в чем состоит, в самом конечном итоге, то самое существенное, что делает Иисуса Превознесенным? В чем чудо Его *прославления*?

Так как Богу присуще совершенство, преобразиться могла не божественная, а только человеческая природа Господа. А так как человеческая природа Иисуса, сколь бы возвышенной мы ее ни представляли себе, остается, как таковая, в пределах тварного, не приходится серьезно говорить, как то делали монофизиты, о ее обожествлении. Тварное, конечное бытие никогда не может быть превращено в бесконечное бытие, которое есть Бог. Бог и Его творение относятся к двум по существу различным категориям бытия. Ибо Бог существует по закономерности и в силу Своей собственной природы. А все сотворенное существует только по воле Бога. По своей природе, всякая тварь есть нечто, образованное из ничего. Таким образом, Бог и тварь различны, как бытие и ничто. Как нуль, помножаемый даже на миллиарды, никогда не станет единицей, так и человеческая природа Иисуса никогда не может стать божественной природой, даже если представить себе ее совершенства доведенными до самого высшего предела. Поэтому богословы говорят не об *обоожествлении*, а об *обожении* человеческой природы Иисуса. Под этим подразумевается, что душа и тело Превознесенного стали подобными божественной природе до той степени, выше которой человеческие совершенства не могут быть подняты без нарушения границ тварного. Человечность Иисуса стоит таким образом в *предельной близости к Богу*. Сам Иисус в споре с фарисеями однажды (Мк 12.36) отнес к Мессии обетование псалма 109-го, что Отпрыска Давидова Господь Бог посадит «одесную» Себя. Поэтому Петр в своей первой проповеди истолковывает тот же псалом применительно ко Христу, говоря, что Он воссел «одесную Господа» (Деян 2.34). С тех пор это становится излюбленным образом у апостолов, посредством которого они выражают царственную и спасительную власть Превознесенного. На этом, например, настаивает Петр: «Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя» (Деян 5.31; ср. Рим 8.34; Еф 1.20; Евр 1.3 и 8.1; 1 Петр 3.22). И первый христианский мученик Стефан, когда на него обрушивается ненависть иудеев, «будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса стоящего одесную Бога» (Деян 7.55). Хотя человечество Иисуса, по этому представлению, и не вошло в божественную сущность и не стало тождественным Богу, тут выражается тем не менее полная уверенность в том, что Превознесенный находится там, где согласно иудейским воззрениям проявляется полнота силы Божией, - одесную Его. Бог «воздействовал во Христе,... посадив Его одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф 1.20 и д.). Превознесенный так близок Богу, что Откровение Святого Иоанна никогда не разделяет Бога и «Агнца, закланного от создания мира» (13.8), хотя и различает Их. В нем говорится, что «река воды жизни», «исходит от престола Бога» (22.1), и ангелы

восклицают «громким голосом»: «спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!» (7.10; ср. 5.13 и 6.16). Святой Иоанн говорит даже, что престол, на котором восседает Превознесенный, есть престол Самого Отца (3.21). Тут близость Превознесенного к Богу доходит, таким образом, до непосредственного участия в божественной славе и силе, причем, однако, тут же подчеркивается, что это участие есть результат милости Божией и потому в известной мере дается также и святым, победоносно вышедшим из жизненной борьбы.

Если Превознесенный близок Богу в самом высоком смысле и подобен Богу, то как отражается это богоподобие на Его человеческой природе? Прежде всего, - как представлять себе *обожение Его телесной жизни*? Св. Павел - единственный апостол, поставивший себе этот вопрос. Соответственно его вере в воскресение, у него не может быть сомнений в том, что существует не только земное чувственное тело, но и небесное духовное (1 Кор 15.44). Ибо «плоть и кровь не могут наследовать царствия Божия» (15.50). А так как Христос, в отличие от первого человека, не от земли, но с неба, то Он, именно, и «есть дух животворящий» (15. 45). Если мысль апостола довести до конца, то по всей вероятности нужно сказать, что телесная жизнь Богочеловека становится духовной благодаря действию Его небесной, божественной природы. Он до такой степени пронизан небесными силами, что все чисто земное в них претворяется. Поэтому Павел может назвать Распятого «Господом славы» (1 Кор 2.8).

Но эта власть духа достигает своего полного раскрытия и вполне проявляется только в Воскресении. Св. Павел описывает ее более подробно, когда говорит о воскресающем теле всех тех, кто со Христом «будет носить образ небесного» (15.49). «Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе» (15.42 и д.).

Эта вера апостола в возможность «преображения нашего униженного тела» (Фил 3.21) основывается на той предпосылке, что «плоть и кровь» представляют собою только земную форму нашего тела и не составляют самого для него существенного и основного. Эти воззрения апостола совпадают с тем, что установлено современной физикой: телесность не относится к существу материи, первоосновы которой неуловимы для наших чувств, превосходят саму физику и сами должны рассматриваться, как последствия метафизических, непосредственно неосязаемых силовых принципов. Как бы то ни было, при явлениях Воскресшего, как они переданы в Евангелии, было во всяком случае ясно, что Он уже ни в каком смысле не был подвержен законам массы, тяжести и пространства. А на Фаворской горе, когда слава Превознесенного заранее воссияла перед взорами апостолов Петра, Иакова и Иоанна, Его тело проявилось воистину тем «славным телом» (Фил 3.21), которое впоследствии узрел святой Павел.

Таким образом, Превознесенный есть тот единственный человек, который телом и душою принят в крайнюю близость к Богу, в самую внутреннюю сферу божественных света, власти и блаженства, Он до такой степени обожен и стал подобным Богу, что отличает Его от Бога только то, что присуще одному только Богу, - *абсолютность*, самодовлеющая мощь божественного бытия, в силу которой Бог есть Бог. В преобразенной человечности Господа завершилось и достигло своей подлинной цели то грандиозное движение, которое проходит через все мироздание, та сила всех сил, которая дает импульс и направление всем стремлениям, существующим в мире, - та основная тяга к абсолютному, запечатленная во всех категориях бытия, - таинственное влечение к Богу, которое Павел имеет в виду в послании к Римлянам, когда пишет,

что «вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (8.22). В прославленном Христе воздвигнут на всю вечность первообраз всего тварного существования, та последняя, высшая и совершеннейшая форма бытия, которая, как подчеркивает Павел (Еф 2.11), от вечности содержалась в Божием замысле и к которой все творения тянутся на бесчисленных путях и бесчисленными способами, соответственно особенностям своего частного назначения и призвания.

В самом тесном отношении к прославленному Христу находится *человек*. Ибо Превознесенный, как «первородный между многими братьями» (Рим 8.29), обладает той же природой, что люди, и как «первенец из мертвых» (Кол 1.18), «первенец из умерших» (1 Кор 15.20). Он выводит из смертной тьмы новое человечество воскресших, преображенных, святых. Поэтому Он «поставлен главою Церкви» (Еф 1.22). «Он есть глава тела Церкви» (Кол 1.18). От Него Церковь получает свое существование, свои полномочия, свои распоряжки. И Его преображенная человечность есть тот орган, через который Трисвятой Бог изливает на человечество Свою благодать; другого органа для этого нет. Эта преображенная человечность Христа есть таинство всех таинств, сообщающее всем благодатным действиям Церкви их существенное содержание, смысл и освящение. Ведь во всех этих таинствах перед нами образно встает, на все времена, Сам Прославленный со Своей спасительной благодатью. Как «Наполняющий все во всем» (Еф 1.23), Он создает «полноту» всего великого, святого, божественного, что возникает в Его теле, в живой Церкви, и будет всегда возникать до тех пор, пока не «наступит день Господень, великий и славный» (Деян 2.20).

Но и вне церковной области вечный Христос присутствует всюду, где существуют ищущие спасения сердца. Он - во всех больницах всего мира и во всех палатах для умирающих, во всех трущобах современных больших городов, во всех тюрьмах и на всех полях сражений, когда-либо возникших по вине человеческого безумия и эгоизма. Его светлый, сияющий образ ступает по горным ледникам, по безлюдной степи и по выжженной солнцем пустыне, через бурные потоки и океаны. Везде, где измученные люди взывают к небу, Он близко, Он - ближе всех. Он кладет Свою нежную руку на горячий лоб страдающего и вселяет силу и упование в усталую душу. «Не бойся! Это Я! Сын Мой, доверься Мне! Доверься Мне, дочь Моя!» Да, это так: Он, Прославленный, стал и остается *родным домом* для всех людей, их единственной надеждой и последним счастьем. В богатых образах, описание этой новизны спасения, явившейся в Превознесенном, дано опять в Откровении Святого Иоанна. «И слышал я как бы голос многочисленного народа, как бы шум вод многих, как бы голос громов сильных, говорящих: аллилуя! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый... И сказал мне Ангел: напиши: блаженны званные на брачную вечерю Агнца» (Отк 19.6 и д.).

Но то же Откровение Святого Иоанна говорит и о «гневе Агнца» (6.16), о том, что Превознесенный получил «власть над язычниками и будет пасти их жезлом железным» (2.26-27). «Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы» (19.15). Воссев одесную Бога, Он уже не пребывает в смирении и кротости Своей земной жизни, не допускает терпеливо, чтобы Его тело, Церковь, снова мучили и распинали, не позволяет вратам ада одолеть ее. Конечно, всегда будут христиане «изгнанные правды ради» (Мф 5.10) и всегда будет случаться, что Его учеников «будут отдавать в судилища» и «вести к правителям и царям» за Него (Мф 10.17-18). Пока не кончился этот мир, Церковь всегда будет нести знак креста, а не сияние славы. Но уже теперь - в этом историческом времени - «души убиенных за слово

Божие и за свидетельство, которое они имели, возопили громким голосом, говоря: доколе, Владыка святой и истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» (Отк 6.9 и д.). Уже теперь - в этом историческом времени - вострубили вселяющие ужас семь труб (ср. Отк 8.6) и семь ангелов изливают чаши гнева на запятнанную злом землю (Отк 16).

Верно, что еще предстоит последний, страшный Суд. Когда Превознесенный со Своими ангелами придет на облаках небесных, гнев Агнца разразится со всей своей ужасающей силой. Но как и Его творческий акт, сохранение Им мироздания и Его Промысл не втиснуты в одно единственное мгновение, а простираются на огромные периоды, на зоны, так и Его суд имеет уже свой жуткий пролог, свое вызывающее трепет введение в ужасах всемирной истории. Ибо «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (II Петр 3.8). Вечный Христос всегда будет Господом не только для верующих, но и для неверующих. И в руке Его всегда будет и спасение, и гибель, и благословение, и проклятие. «А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15.24-25).

Человек и Христос - они стоят друг перед другом, как вопрос и ответ, как влечение и достижение. Только тот спасен, кто утверждает во Христе ответ на свой вопрос и достижение своего влечения. Нет иного имени на небе и земле, которым мы спасались бы, кроме имени Иисуса. Скоро уже две тысячи лет, как среди людей идет эта благая весть о Христе, Спасителе мира. Громко и ясно она звучит и в наше время. Верно, что при виде потрясающих событий в России, в Мексике, в Испании, в Германии нельзя избавиться от впечатления, что отпадение от Христа и Его сверхъестественной жизни, идолопоклонство перед человеком и его природой никогда еще не провозглашались с таким шумом, не организовывались так дерзостно, с такой неумолимой жестокостью и с такими мощными средствами, как в наши дни. Время змия кажется близким. И уже слышится вокруг нас змеиный шопот: «Вы станете как Бог». Умер ли Христос напрасно? Было ли Его спасительное дело одной сплошной великой неудачей? Стал ли теперь змий сильнее Бога, одолел ли грех Спасителя?

Да, люди творят преступления, - но «Живущий на небесах посмеется, Господь поругается им» (Пс 2.4). Бывает, что и Бог смеется. И смех Его страшнее Его гнева. Ибо это - бесконечная ярость уязвленной любви. Это - тот смех, от которого человек столбенеет и превращается в камень, так, что его вина перестает поддаваться прощению. «Ибо невозможно - однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся участниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему» (Евр 6.4 и д.). Бог не позволяет ругаться над Собою.

В Германии мы видели потрясающий пример этого Божиего гнева, когда Гитлер, с титанически безумной претензией на абсолютность, в демоническом опьянении властью, проносился по странам, желая, в бешеной ненависти ко Христу, Сыну Давидову, разрушить не только государства этого мира, но и христианские алтари. «Видел я нечестивца грозного, расширявшегося, подобно укоренившемуся многоветвистому дереву; но он прошел, и вот, нет его; ищу его, и не нахожу» (Пс 36.35-36). Нет, Бог не позволяет ругаться над Собою. Спасение для нас не означает, будто Бог слепо отдался в рабство Своей любви; оттого, что злостность человеческая бывает неисчерпаемой, спасительная любовь Божия вовсе не обязана становиться

тоже неисчерпаемой, чтобы вопреки всему своим изобилием победить эту злостность. Поэтому всегда будут люди, остающиеся во тьме смертной, не спасенные, в надменном самообожании отвергающие данное во Христе, объективное, новое отношение нашей природы к Богу и даже свое субъективное богосыновство, полученное через крещение, а потому и подпадающие под власть падшей природы, мира и его похотей. В них всегда будет ощутительно проявляться дух Антихриста. Ибо «это Антихрист, отвергающий Отца и Сына» (1 Ин 2.22). Борьба неверия с верой всегда будет составлять подлинную тему истории человечества. В этом смысле, христианство означает не примирение, а *разделение* умов, не всеобщее умиротворение мира, а его очищение; оно - соль для засоления мира.

Эта соль действует в чистой христианской жизни. В ней проявляются силы спасения. Тихо и незримо они делают свое дело. Нельзя спрашивать: где они? Они «не здесь и не там» (ср. Лк 17.21). Они - в сердцах человеческих, там, где Дух Сына взывает: «Авва, Отче!» (ср. Гал 4.6) Но они-силы победы, жизни и вечности. В день, когда Сын Человеческий придет на облаках небесных, они станут явными и победят мир. *Ибо Иисус есть Христос.*