

Эмиль Бок

ЕВАНГЕЛИЕ

Очерки Нового Завета

Перевод и комментарии И. Маханькова

Bock, Emil:
Das Evangelium: Betrachtungen zum Neuen Testament /
Emil Bock. [Die Hrsg. besorgte Gundhild Kačer-Bock]. –
Stuttgart : Urachhaus, 1984.
ISBN 3-87838-406-8
© 1984 Verlag Urachhaus Johannes M. Mayer GmbH, Stuttgart.

От издательства

Русский перевод книги Эмиля Бока мы посвящаем светлой памяти Галины Яковлевны Курьяновой, скончавшейся 9 января 2006 г. Эта внезапная утрата потрясла всех нас, знавших Галину Яковлевну, оставив в наших душах зияющую брешь. Издание капитального труда Эмиля Бока о Новом Завете было последним ее проектом как руководителя издательства «Новалис», внесшего выдающийся вклад в распространение антропософской литературы и улучшение ее качества. Полный текст перевода, тогда еще сырой и неотредактированный, был передан Галине Яковлевне в начале ноября, когда жить ей оставалось два месяца. Уже будучи в больнице, она живо интересовалась дальнейшим ходом работы над книгой и была утешена, узнав, что дело движется вперед. Пусть же предлагаемая вниманию читателя книга поможет ему пройти дальше по пути нового (на деле – забытого старого) понимания Нового Завета, о чем так мечтала Галина Яковлевна.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

ПРЕДИСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ МУДРОСТЬ ДРЕВНЕГО ХРИСТИАНСТВА И ЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В
СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

Мудрый греческий язык и церковная латынь

Климент Александрийский и Ориген

Христианская теософия: Фридрих Христоф Этингер

ИНСПИРАЦИЯ И КОМПОЗИЦИЯ

Тайна композиции

Три ступени духовного восприятия в Откровении Иоанна

Три ступени в Евангелии Иоанна

Три ступени в Евангелии Матфея

Повторное обретение идеи вдохновенности

«ЧУДЕСА» В ЕВАНГЕЛИИ

Суеверие и неверие

История искушения как ключ к повествованиям о чудесах

Хождение по водам

Явление Воскресшего на берегу озера

Эммаус и трапеза Воскресшего

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Нагорная проповедь как наставление учеников

Нагорная проповедь и брак в Кане

Благословения

Девять благословений и девять сетований

Закон и Нагорная проповедь

Структура Нагорной проповеди

Пятеричное обновление закона: слова об убийстве, прелюбодеянии и клятве. Воздаяние судьбы и любовь к врагам

Вохристовленное преобразование жизни: слова о милостыне, молитве и посте, о собирании богатств, заботах и осуждении

Христианская выучка: слова о просьбе, поиске и стуке в дверь

«ЛИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО» В ЕВАНГЕЛИИ

Внешний образ мира и внутреннее чувство образа

Призвание первых учеников

Брак в Кане

Три исцеления: сын сотника, расслабленный, дочь Иаира

ЧУДО НАСЫЩЕНИЯ

Насыщение 5000 и насыщение 4000

Загадки чисел в историях насыщения

Третье насыщение: трапеза с Воскресшим
Насыщение 4000
Насыщение 5000

АПОСТОЛ ПЕТР

Петр-скала
Знамение Ионы
Петр и семь ступеней Иоаннова пути
Петр – первый носитель христианского священнического призвания
Петр между Иудой и Иоанном
Петринистское христианство

ПЕТР И ИОАНН

Убегающий юноша в Гефсимании
«Другой юноша» при аресте
Тайна Иоанна
Драма Петра и Иоанна
Петр и Иоанн у пустой гробницы
Петр в союзе с Иоанном

ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ В КРУГУ УЧЕНИКОВ

Ученики и народ
Исцеление тещи Петра
Воскрешение дочери Иаира
Сцены на горе: Преображение, Апокалипсис на Масличной горе и Вознесение
Гефсимания и Пятидесятница

ОТ ЯХВЕ КО ХРИСТУ

Переход от субботы к воскресенью
«Царствие небесное» и «Царствие Божье»
Изгнание торгующих из Храма
Ослица и молодой осел при входе в Иерусалим
Притча о фарисее и мытаре

ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА И ЭСХАТОЛОГИЯ ЕВАНГЕЛИЯ

Сущность пророчества
Гнозис и монтанизм
Пророчество Апокалипсиса Масличной горы
Явление Сына человеческого
«Чувство апокалиптического» в Посланиях Павла

ТАЙНЫ ГОЛГОФЫ

Вход в Иерусалим и проклятие смоковницы
Три креста на Голгофе
Каиафа, Пилат, Ирод – три процесса
Семь крестных слов Христа

ПАСХАЛЬНЫЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ЕВАНГЕЛИЯХ

I. Пасхальная весть по Матфею

Мизансцена четырех пасхальных повествований

Явления ангелов на гробнице

Землетрясение и священнический обман

II. Пасхальная весть по Марку

Образ юноши

Импульс обновления

Вера и неверие в переживании Пасхи

III. Пасхальная весть по Луке

Внутренняя Галилея

Тайна воспоминания

Трапеза Воскресшего

IV. Пасхальная весть по Иоанну

Загадочные вопросы

Пасха, Вознесение, Пятидесятница и Второе пришествие Христа

Мария Магдалина и Фома неверующий

Загадка пустой гробницы

СВОЕОБРАЗИЕ ЕВАНГЕЛИЯ МАТФЕЯ

Первое Евангелие в его соотношении с прочими

К композиции Евангелия Матфея

ТАЙНЫ СПИСКА РОДОСЛОВИЯ

Образность имени

Женщины в родословной Иисуса

Фамарь

Рахава

Руфь

Вирсавия

Мария

ЕВАНГЕЛИСТ МАТФЕЙ

Загадка образа Матфея

Матфей и ессеи

Ессеи и терапевты; течения матфай и незер

Матфей как мытарь

Три течения: Ессеи – Моисей – Заратустра

ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ И ИИСУС ИЗ НАЗАРЕТА

Ессейская мудрость в деяниях Иоанна Крестителя

Крещение в Иордане – Иисус из Назарета как Христофор

Крещение Иоанна и крещение Христа

Троякое искушение в пустыне

СВОЕОБРАЗИЕ ЕВАНГЕЛИЯ МАРКА

Евангелист Марк

Стиль и индивидуальный вклад Евангелия Марка

Таинство Иоанна Крестителя и его дальнейшего воздействия

СВОЕОБРАЗИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ЛУКИ

Язык и стиль Евангелия Луки
Евангелие пастухов
Женщины в Евангелии
Таинства Марии и Святой Дух
Лука как врач и ученик Павла

КОМПОЗИЦИЯ ЕВАНГЕЛИЯ ЛУКИ

Пролог
К хронологии эпизодов Благовещения и рождения
Этапы драмы Марии
Галилея и Иудея в Евангелиях
Благословения у Луки
Иоанн Креститель и Иисус
«Илийные» деяния Христа

СТУПЕНИ ПРОСВЕТЛЕНИЯ ДУШИ В ЕВАНГЕЛИИ ЛУКИ

Хождение по водам
Христос в кругу женщин. Мария и Марфа
Притча о сеятеле
Умиротворение бури
Одержимый бесами из Герасы
Воскрешение дочери Иаира
Милосердный самаритянин
Световой мотив

ПУТЬ ЛУКИ: ОТ ВЕРЫ К СОЗЕРЦАНИЮ

Лов рыбы Петром
Путь мира
Наставление в молитве. Божье рабство и Божья дружба
Вера как орган восприятия. Отданные на сохранение таланты
Два меча
Притчи у Луки

СВОЕОБРАЗИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ИОАННА

Композиция Евангелия Иоанна
Жизнь Иисуса согласно Евангелию Иоанна
Тайна евангелиста Иоанна
Возникновение Евангелия Иоанна и Иоаннова христология

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ

Характер Деяний апостолов
Три фундаментальных события: Пятидесятница – Смерть Стефана – Дамаск
Структура Деяний апостолов
Исторический фон древнего христианства внутри римского духа
Исторический фон древнего христианства внутри иудаизма
Задачи Петра как руководителя
Путешествия Павла

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К РИМЛЯНАМ

Римляне и Послание к римлянам
Христианская мораль
«Справедливость», «вера» и прочие базовые понятия Павла (к гл. 1-5)
Дохристианское и христианское посвящение (к гл. 6 и 8, 35)
Закон и грех (к гл. 7)
Призвание и избрание (предопределение) (к гл. 8)
Избранный народ (к гл. 4 и 9-11)
«Правила христианской жизни» и глава о «начальстве» (к гл. 12-16)
Композиция Послания к римлянам

1-Е ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К КОРИНФЯНАМ

Место 1-го Послания к коринфянам среди посланий Павла
Крещение «над покойниками»
Евхаристия
Гнозис
Мужчина и женщина
Дары благодати и агапэ

2-Е ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К КОРИНФЯНАМ

2-е Послание к коринфянам в контексте 1-го Послания
Личная судьба Павла
Старое и новое священство
Сбор пожертвований

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К ГАЛАТАМ

Место Послания к галатам в ряду прочих посланий Павла
Петр и Павел
Пороки и добродетели

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К ЭФЕСЯНАМ

Место Послания к эфесянам в ряду посланий Павла
Композиция Послания к эфесянам
Некоторые языковые моменты Послания к эфесянам

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К ФИЛИППИЙЦАМ

Место Послания к филиппийцам в ряду посланий Павла
Вочеловечение Христа и очеловечение человека

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К КОЛОССЯНАМ

Место Послания к колоссянам в ряду посланий Павла
Базовые понятия Послания к колоссянам
Воззрение на Христа в Послании к колоссянам
Структура Послания к колоссянам

ДВА ПОСЛАНИЯ ПАВЛА К ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ

Место Посланий к фессалоникийцам в ряду прочих посланий Павла
Альфред Хейденрайх. Изображение Второго пришествия Христа в Посланиях к фессалоникийцам

ПАСТЫРСКИЕ ПОСЛАНИЯ ПАВЛА

Тимофей, Тит и Филемон

Сущность «Пастырских посланий» и их подлинность

СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ

Место так называемых «Соборных посланий» в Новом Завете в целом

Вопрос авторства и времени возникновения

Некоторые соображения по поводу отдельных посланий

ТРИ ПОСЛАНИЯ ИОАННА

Послания Иоанна и прочие его сочинения

Жизнь иоанновых общин

Иоаннова алхимия

Базовое слово Иоанна

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ

Назначение и возникновение Послания

Древнее и новое священство – Священство по чину Мелхиседека

Эзотерическая философия священнодействия

Магия крови

ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Место Апокалипсиса в Новом Завете и его отношение к прочим Апокалипсисам

Язык Апокалипсиса

Внутренний путь Апокалипсиса

ПРИЛОЖЕНИЯ

Хронологическая таблица

Комментарии

Указатель

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод выполнен по изданию: Emil Bock. Das Evangelium. Betrachtungen zum Neuen Testament. [Stuttgart,] Urachhaus, [1984]. Это полное издание, которое, сколько можно судить, не переиздавалось. Сокращенный вариант книги допечатывается постоянно. Надо сказать, ни одна из книг, которые мне доводилось переводить до сих пор, не потребовала приложения таких усилий при редактировании и окончательной отделке. И дело не только в значительном объеме. Обычно текст подхватывает переводчика, как единый смысловой поток, и влечет его за собой до самого конца. Не так было в данном случае. Каждое отдельное предложение превращалось в самостоятельную задачу, к решению которой приходилось приступать заново. В связи с этим возникают даже опасения: удалось ли сохранить и передать единство стиля? Не распадается ли книга на отдельные фрагменты? Тем более, что и в самом деле ее структура весьма непроста и образована из очерков, возникавших на протяжении длительного времени*. Впрочем, об этом пусть судит читатель.

* См. «Хронологическую таблицу» в Приложении. Отсюда (как и из Предисловия Г. Качер-Бок) видно, что книга вообще не замысливалась в качестве единого целого.

В плане практическом, касающемся непосредственно того, с чем столкнется читатель в этом переводе, необходимо прежде всего сказать о цитировании Библии. Когда Эмиль Бок создавал свои очерки, его собственный перевод Нового Завета только возникал. Поэтому лишь в немногих случаях перевод принадлежит самому Э. Боку. (Еще в ряде случаев автор дает собственный перевод для сравнения в примечании – иногда даже в двух вариантах.) Чаще же он цитировал Библию по самому популярному и «стандартному» немецкому переводу Лютера (подчас, видимо, все же с некоторой правкой), при всем сознании его несовершенства не столько даже в «букве», сколько в «духе» (о чем много говорится в книге). При этом Э. Бок нередко тут же указывает, в чем именно не согласен с Лютеровым переводом. Чтобы читатель сам мог судить об особенностях того или иного перевода, библейские цитаты мы нередко даем на немецком языке, а свой перевод – в скобках. При переводе этих цитат с немецкого мы старались сохранить максимальную, почти буквальную верность оригиналу (т. е. немецкому, а не греческому и древнееврейскому), проводя этот принцип с определенным буквализмом, нередко в ущерб русскому стилю. Кроме того, мы не стремились строго воспроизводить свой перевод при повторном цитировании той же цитаты: так поступает сам Бок, да и мы не думаем, что погрешаем, когда иной раз те же слова оригинала сказываются по-русски чуть по-другому (можно сослаться на само Евангелие, ср. разбор места из 21-й гл. Иоанна ниже, в прим. 297).

От синодального перевода читатель найдет в настоящей книге, помимо ок. 40 справочных ссылок в примечаниях переводчика, лишь названия селений и имена людей: мы слишком к ним привыкли, чтобы можно было даже помыслить о переходе в обозримом будущем к «более адекватной» передаче еврейских имен и топонимов по-русски. Да и нужна ли она вообще, помимо исправления явных ошибок, как в случае имени Вирсавии-Батшебы (см. наше прим. 250)? Что до сокращений ссылок на места из Библии, здесь мы старались быть достаточно ясными, не гоняясь за краткостью в ущерб очевидности. Заглавия книг в основном* следуют синодальному переводу. Пагинация Псалтири, естественно, также соответствует ему (в западной традиции она иная). Ссылки на Рудольфа Штейнера в самой книге и в наших примечаниях даются по его собранию сочинений (GA, т. е. Gesamtausgabe) с указанием тома (например, GA 149). Примечания автора обозначаются значком * и даются постранично. Примечания переводчика обозначаются арабскими цифрами в сквозной нумерации и помещены в конце книги.

* «В основном» потому, что есть исключение, касающееся написания е и э в начале имен собственных: рука не поднимается вывести «Ефес», «Есфирь», «Енох» и пр. (как и, в более широком контексте древних именовании – «Еврипид», «Евклид» и т. д.). А ведь еще в середине XIX в. писали «эстетика»! Но это долгий и неуместный в настоящий момент разговор.

Следует также сказать о заглавной букве в местоимениях, относящихся к Богу и к Иисусу Христу. Нам известно о такой традиции, однако мы не можем разделить ее пафоса. Древние писцы имели обыкновение совершать омовение рук всякий раз, как им предстояло написать Имя Божие. Старинные церковнославянские книги выделяли Имя Божие киноварью (такая традиция какое-то время продолжала существовать уже и в эпоху книгопечатания). Нам же все это представляется ныне внешними правилами, вполне оправданно отмершими. Вот и употребление заглавных букв в местоимениях и прочих служебных словах, на наш взгляд, лишь загромождает текст, обесценивает заглавную букву и не дает надлежащим образом отметить слово, которое действительно нуждается в выделении. Более того, никаких заглавных букв нет в стандартной церковнославянской Библии (у меня в руках издание 1894 г.): здесь даже Бог и Иисус Христос, как и вообще все имена, пишутся со строчной (хотя заглавные в тексте встречаются, ими выделяется лишь начальное слово предложения).

А вот Земля и Солнце в нашем переводе, напротив, гораздо чаще, чем обычно принято, пишутся с заглавной. Действительно, странно, обитая среди планет, соседство с которыми чаще всего и подразумевается молчаливо при упоминаниях Земли, делать исключение для последней, не ставя ни под какое сомнение правописание с большой буквы Сатурна, Меркурия и пр. Стоило бы, пожалуй, еще ввести написание с заглавной «неба» – в контексте, когда идет речь об оппозиции Неба и Земли, но с этим пока что решено повременить.

При передаче довольно многочисленных поэтических фрагментов мы пошли по пути западноевропейской переводческой традиции: воспроизводить цитату на языке оригинала, а рядом давать по возможности точный прозаический перевод. На отыскание собственного в достаточной мере поэтического стихотворного перевода не было времени, да и не вполне ясна цель, которую мог преследовать такой перевод, будь он даже самым удачным.

Сердечно благодарю Нору и Фридварда Бок (невестку и сына автора книги) за ценные консультации и поддержку при переводе трудных мест. Их одобрение некоторых моих предположительных переводов окрыляло и внушало надежду на то, что, в конечном итоге, результат не будет таким скверным, как представлялось подчас в чаду корпения над поистине необозримой глыбой исходного текста.

Скажем несколько слов по существу того, что найдет читатель в книге Эмиля Бока. Как представляется, наиболее ценно производимое ею впечатление неколебимой убежденности автора в том, что слово и дело Христа – самое важное во всей истории человечества. И не в связи с какими-то рефлексиями на эту тему, не потому, что столь много (действительно – *очень* много) было с тех пор передумано и перечувствовано человечеством по поводу Христа. А потому, что сами события, связанные с Христом, явились поистине кульминацией истории человечества – и продолжают ею оставаться на обозримый период его развития. Эволюция человечества показана в книге так, как только и стоит ее толковать: не как движение по ступеням материальной культуры, но эволюция духовно-душевная, с прохождением решившей все поворотной точки, момента Голгофы, поменявшего направление с нисхождения на подъем. Реальность Христа и его актуальность, независимо от того, что думает и чувствует современное человечество – вот главное, что одушевляет Эмиля Бока и движет его пером.

Второй важнейший момент – реализованный принцип боговдохновенности применительно к книгам Нового Завета (и, шире, всей Библии). Многие богословствующие авторы на словах провозглашают эту боговдохновенность, но когда дело доходит до частных, нимало не стесняются рассуждать об общем «Источнике» всех Евангелий (т. н. Q – Quelle), о Марке как «наиболее первоизданном» (читай: бесхитростном и незамысловатом) свидетельстве о Христе. На деле это означает картину: Матфей или Лука*, обложившиеся свитками с разными историями жизни Христа и напропалую компилирующие из них, а подчас и дающие волю полету «творческой фантазии». Но будь это так, между Евангелиями не было бы противоречий, между тем как они прямо-таки изобилуют ими, о чем еще недавно неустанно напоминали товарищи Ярославский и Крывелев. Однако никакого компилирования не было. Каждый из авторов Евангелия располагал собственным источником, и источник этот имел сверхчувственную природу. Итак, боговдохновенность Евангелий и их определенная автономность друг от друга – вот краеугольный пункт, который неуклонно отстаивает Бок. Это-то, по нашему мнению, и делает его книгу столь действенной и, мы бы сказали, переломной в мировой христологии.

* Назовем их условно так, хотя лучше было бы сказать «составители». В таком аспекте неважно имя обладателя руки, записавшей инспирированный (в смысле Э. Бока) текст. Ведь, как говорит автор, мы справедливо называем «Моисеевыми» все пять первых книг Ветхого Завета, хотя Второзаконие, повествующее о последних его распоряжениях и смерти, никак не могло быть написано его рукою.

Если же перевести разговор к конкретным достижениям Э. Бока в библейских истолкованиях, можно сказать лишь: их бесконечно много, они рассыпаны по каждой странице книги, в чем, надеемся, убедится читатель. Причем происходят они не из одной только умозрительной работы по анализу текста, но из громадной практической деятельности автора в качестве священника и руководителя Христианской общины (см. прим. 1). Остановимся на трех важнейших, на наш взгляд, моментах.

Совершенно по-новому толкуется здесь Нагорная проповедь и заветы Христа, поистине вписанные в сердце всякого человека, считающего себя христианином. Самыми знаменитыми среди которых можно назвать слова о подставлении ударившему тебя другой щеки и отдаче рубахи тому, кто отбирает у тебя плащ. Самыми знаменитыми и, скажем мы, бессмысленными, потому что в повседневной жизни никто им не следует. Так для чего же тогда их высказывает Христос? Ведь, ставя перед нами совершенно нереальные задачи, он делает нас только хуже. Мы и так знаем, что несовершенны, а всякий, видя, что и не может приблизиться к поставленным рубежам, машет на себя рукой и пускается уже во все тяжкие. Потому что позволив себе преступление одной заповеди, мы, сами не замечая, скоро преступим все. Так вот, глубокое убеждение Э. Бока состоит в том, что в Нагорной проповеди Иисус Христос обращается только к своим ученикам, и не просто к ученикам, но ученикам в качестве будущих учителей – священников возникающей церкви. Тем самым автор вовсе не желает сказать, что всякий священник по определению лучше несвященника. Просто у них разные задачи. Землекоп может исполнять свои обязанности землекопа гораздо лучше, чем священник – свои, и это будет означать, что он и реализовался лучше, прочел «Божий умысел о себе» лучше священника, а значит, и сам – совершеннее. Но у священника «такая работа», что человеку, который пришел к нему со своей бедой, он всегда должен дать больше, увидеть настоящую его беду, о которой сам человек может даже и не догадываться. И с человеком, который примется священника оскорблять и попрекать, тот не должен прекращать общение, иначе какой же он священник?*

* См. очерк «Нагорная проповедь».

Второй момент (сколько можно судить, тесно связанный с первым) – это прямое осуждение нацеленности христиан на «спасение души» как самоцель, к которой следует стремиться любой ценой, даже если твой мир (разумеется, прежде всего составляющие его люди) гибнет вокруг тебя. Между тем такая ложная постановка целей, согласно Э. Боку, привела многих вроде бы благонамеренных людей к впадению в беспробудный эгоизм (и служит таким образом оправданием эгоизма людей не столь благонамеренных). Э. Бок даже употребляет для данной разновидности эгоизма специальный термин «религиозный». Ведь христианство вовсе не является религией потусторонности и бегства от мира. Христос здесь и с нами уже теперь и от нас не отступит, каковы бы мы ни были. Мы пьем его и вдыхаем, только мало об этом задумываемся. Тот, кто думает лишь о личном спасении, не спасется. Только так и можем мы понимать слова Христа, что кто спасает свою душу, ее потеряет, а вот кто «положит ее за други своя», может рассчитывать на спасение (вернее – не «рассчитывать», потому что если будет «рассчитывать», то тщетны будут его надежды)*.

* Опять-таки не будем отвлекаться и отвлекать читателя напрасными и излишними собственными комментариями. Блестящие рассуждения по этой теме можно прочесть в книге в том же очерке «Нагорная проповедь», разделы «Благословения» и «Пятеричное обновление закона...», а также в очерке «Путь Луки: от веры к созерцанию», разделы «Путь мира» и «Наставление в молитве» (важные рассуждения о различии внутреннего и внешнего эгоизма), «Притчи у Луки».

Наконец, величайшим открытием Э. Бока в области библеистики и христологии, которое должны признать все, даже несогласные с прочими его воззрениями, является положение о радикальном превосходстве Евангелия Иоанна над синоптическими Евангелиями еще и в

смысле историчности. Мы и так убеждены в большей зрелости Иоанна, как личности, сравнительно с прочими апостолами и евангелистами. Но до Э. Бока это убеждение приходило в кричащее противоречие с окружавшей его Евангелие репутацией некоторой фантастичности и даже отрыва от действительности. После Э. Бока от этой репутации не остается и следа. Евангелие Иоанна – самое зрелое также и в плане воспроизведения внешней фактологии жизни Христа.

На таком фоне отдельные частности книги, которые могут вызвать чье-то несогласие или даже неприятие, не играют роли. Для примера приведем отрицание «материальной» непорочности зачатия (при том, что оно переходит на более высокий, духовный уровень), двух мальчиков Иисусов (но пусть нам тогда объяснят, почему так удивились родители Нафанова Иисуса «внезапной» умудренности своего сына) или даже двух Богородиц (а здесь подождем объяснений, почему Марией зовут *сестру* матери Христа – см. Иоан. 19, 25). Бок был уверен, что только еще находится на пути к постижению Евангелия, по которому предстоит бесконечно двигаться – с ним вместе – и всему человечеству. На пути этом мы всегда только в начале.

Москва, апрель 2006 г.

И. Маханьков

ПРЕДИСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

Предлагаемые вниманию читателя очерки Нового Завета впервые выходят в свет в виде книги. Изначально это были отдельные самостоятельные статьи, рассылавшиеся на правах рукописи в виде гектографированных циркулярных писем. Первая их серия «Как понимать Евангелие» появилась в 1927-29 гг., вторую же составили «Пояснения» (1930-33 гг.) к отдельным выпускам перевода Нового Завета. Затем, начиная с 1934, в свет стали выходить тома серии «Духовная история человечества», в которые включались крупные куски обеих серий, как переработанные, так и написанные заново. На том этапе изначальные тексты были для новых читателей недоступны. Однако после 2-й мировой войны потребность в них становилась все более насущной, и Эмиль Бок решился, отбросив (как гласило предуведомление) множество сомнений, пересмотреть и издать часть прежних очерков. Выручка от продажи вновь, как и в случае первых циркулярных посланий, поступала в распоряжение строительного фонда «Христианской общины» – на возведение семинарии.

В своем послесловии к новому изданию 1950 г. Эмиль Бок писал: «Не без серьезных внутренних сомнений автор снова предлагает общественности эти исследования 24-летней давности. Даже их основательная стилистическая переработка не избавила меня от чувства, что эти старые работы уже далеко превзойдены моими же изложениями, появившимися с тех пор в виде книг. Однако требования их переиздать раздаются вновь и вновь, причем с тем доводом, что более ранние очерки принесут пользу в качестве методического введения, и потому, переходя от выпуска к выпуску, я гоню сомнения прочь. Важнейший для меня самого прорыв на пути познания, благодаря которому три тома "Древнего христианства" смогли продвинуться дальше первых моих работ, заключается в следующем. Вся официальная теология исходит из предположения, что изначально Евангелия задавались целью дать прежде всего биографически-исторический отчет о "Жизни Иисуса", причем на внешнем уровне. Напротив того, представление, базирующееся на спиритуальности, уже очень скоро приводит нас к выводу, что Евангелия (прежде всего три первых) черпали содержание из сверхчувственного созерцания и имажинативно отражали главным образом внутридушевные и сверхчувственные процессы. А значит, чтобы пробиться наконец через образный покров к безмятежной и невзрачной на вид внешне-биографической канве,

потребуется долгая скрупулезная работа. Упомянутые тома писались мной в убеждении, что мне удалось сделать хотя бы несколько первых шагов по этому долгому, требующему немалого терпения пути. Бросая от этих книг взгляд в прошлое, я вижу, что более старые работы в значительной мере витают в облаках чистой образности и никак не связаны с надежной почвой конкретного знания истории. Возможно, однако, что и те, ранние исследования, предлагаемые теперь читателю вновь, все-таки располагали хотя бы минимумом биографической конкретики уже вследствие того, что при работе над ними совершенно сознательно ни на минуту не упускалась из виду поставленная цель: создание подлинной "Жизни Иисуса".»

Это второе издание евангельских размышлений вновь увидело свет отдельными выпусками в гектографированной форме. Сюда же были включены некоторые переработанные для печати конспекты лекций. Прежние тексты, сопровождавшие переводы, за исключением немногочисленных кратких фрагментов, в расчет приняты не были, и к прочей их части, куда более обширной, Эмиль Бок никогда больше не возвращался с целью пересмотра и переработки, поскольку иные проекты и обязанности всегда оказывались более приоритетными.

Вопрос о том, не были ли предлагаемые «Истолкования» всего лишь подступами к более поздним изложениям, и не следует ли по этой причине считать их превзойденными тем, что сделано позднее, примерно так же актуален сегодня, в связи с переизданием в книжной форме, как и в 1950 г. Однако теперь, когда дело жизни Эмиля Бока уже предстало перед нами в своей завершенности и цельности¹, мы можем понять отдельные периоды этой жизни в их своеобразии и значении для целого. Именно, в работе Эмиля Бока над Евангелиями выявляются три ступени, следовавшие одна за другой. Это были:

1. «Как понимать Евангелие».
2. Новый перевод с «Пояснениями».
3. Исторические изложения, данные в книгах.

Без подготовительной исследовательской работы над Евангелиями Бок не отважился бы на собственный перевод, а без того и другого невозможно было продвинуться к становившемуся все более отчетливым и живым пониманию событий в Палестине. Под таким углом зрения оправданным представляется издание в качестве исследовательского материала полного собрания евангельских размышлений и сопровождающих текстов. Повторы и параллельные изложения одного и того же объясняются тем, как возникали предлагаемые тексты. В целях сохранения связности мы не пошли на купюры таких мест².

Вскоре после основания Христианской общины в 1922 г. Эмиль Бок, во всеоружии специальных теологических знаний своего времени, приступил к работе над Евангелиями, чтобы на основе антропософской духовной науки Рудольфа Штейнера принять участие в разработке новой теологии. Он взялся за эту задачу с поистине безграничной радостью первооткрывателя и «завоевательным духом», каких требовал также и от всех желавших участвовать в религиозном обновлении и воплощении будущего христианства. Цель состояла в том, чтобы прийти к историческому воззрению на жизнь Иисуса. Однако вначале для этого следовало добиться углубленного понимания Евангелий, и здесь были призваны помочь очерки Нового Завета.

В своих циркулярных письмах о Евангелии Эмиль Бок постоянно ссылается на Рудольфа Штейнера, «который посвятил жизнь тому, чтобы вновь вывести Евангелия из тьмы на яркий свет. Без него невозможны были бы попытки вроде предлагаемой нами здесь» (январь 1929 г.). А в предуведомлении к самому первому исследованию (сентябрь 1927 г.) говорится: «Раз и навсегда укажем в качестве основополагающей литературы, на которой основываются

данные попытки анализа (как в способе рассмотрения, так и во многих деталях) сочинения д-ра Рудольфа Штейнера, прежде всего циклы лекций:

«Евангелие Иоанна» (Das Johannes-Evangelium), прочитан в Гамбурге в 1908, GA 103

«Евангелие Иоанна» (Das Johannes-Evangelium), прочитан в Касселе в 1909, GA 112

«Апокалипсис Иоанна» (Die Apokalypse des Johannes), прочитан в Нюрнберге в 1908, GA 104

«Евангелие Луки» (Das Lukas-Evangelium), прочитан в Базеле в 1909, GA 114

«Евангелие Матфея» (Das Matthäus-Evangelium), прочитан в Берне в 1910, GA 123

«Евангелие Марка» (Das Markus-Evangelium), прочитан в Базеле в 1912, GA 139.»

Вопросом о необходимости и оправданности, наряду с этими основополагающими циклами лекций Рудольфа Штейнера, еще и специальных евангельских очерков, Эмиль Бок занимается в исследовании, завершавшем первый цикл (октябрь 1929 г.). Здесь он противопоставляет два способа рассмотрения. Первый из них мы находим у Рудольфа Штейнера, который направляет на Евангелия и на другие свидетельства, возникшие из инспирации, например, на Бхагавадгиту, свет антропософского духовного познания, тем самым пролагая путь к их всестороннему пониманию. Ему противостоит способ познания, который избирает в качестве отправной точки сами Евангелия, к помощи же антропософии прибегает тогда, когда тому не мешают никакие предубеждения. Однако между двумя этими способами рассмотрения должно отыскаться место еще и для третьего, промежуточного звена, и Эмиль Бок усматривает оправдание собственных исследований Евангелия в том, чтобы создать это звено и организовать своего рода «службу перевода» того значения, которое имеет духовный подвиг Рудольфа Штейнера для нового понимания Евангелий.

Второй важный шаг должен был заключаться в том, чтобы на основе такого отвечающего теоретико-познавательным критериям обращения с евангельскими текстами (поначалу еще в пользующейся всеобщим доверием Лютеровской редакции³) создать собственный перевод, в котором будет предпринята сознательная попытка заново установить контакт со святостью греческого текста и его открытостью для духа. Эта первая попытка перевода сопровождалась пояснительными рассуждениями, «Дополнениями». Эмиль Бок намеревался «первым делом, отталкиваясь от изначальных греческих слов, освоиться с основными библейскими понятиями и их осмыслить. По этой причине каждый выпуск, помимо перевода четырех-пяти глав, должен содержать еще и краткое обсуждение наиболее важных терминов. Эти пояснения будут в то же время служить введением в греческий язык Нового Завета, как для тех читателей, которые уже изучали греческий в школьном объеме, так и для тех, кто никакими древними языками не владеет. Пояснения должны составить своего рода "библейский словарь для мирян".» Так определял свой замысел Эмиль Бок (в «Христианской общине», декабрь 1929 г.).

Однако намеченное удалось реализовать лишь по самому минимуму, но никак не с той полнотой, на которую изначально брался курс, поскольку это привело бы к чрезмерному разрастанию объема. Так что четыремя годами позже Эмиль Бок писал: «Как отмечалось, уже вскоре изначальное намерение проявить повышенное внимание к языковым тонкостям и требовавшим комментария деталям пришлось отставить, поскольку это было бы целесообразно, лишь располагай я куда большим простором для выражения. Заниматься языковыми подробностями разумно лишь в том случае, если можешь рассчитывать на достижение хотя бы некоторой полноты. Кроме того, мне представилось, что первоочередная необходимость – это прежде всего выявление индивидуального характера и целостного облика соответствующего новозаветного текста. Языковая же стихия неизбежно должна состоять из мелких частных. Однако более насущными на первых порах мне видятся панорамный обзор и выработка общих представлений. Так и получилось, что сопроводительные тексты, в сущности, превратились в самостоятельные статьи, которые

имели вполне осмысленный характер также и без нового перевода, которому они были приданы. Тем самым сопроводительные тексты сделались, по сути, прямым продолжением той работы, которая ранее на протяжении двух лет предлагалась читателям в цикле "Как понимать Евангелие"» (Предуведомление к переводу Деяний апостолов, сентябрь 1933 г.).

С выходом в свет книг по духовной истории человечества был сделан третий шаг, а именно изображение исторических перипетий, то есть истории. В объявлении о выходе 1-го тома, «Истории Древнего мира» (Urgeschichte), Эмиль Бок пишет: «Что для меня существенно, так это изобразить в данных книгах историю. Все вопросы чистой экзегетики библейских книг отходят на второй план. Я убежден, что добраться до истинного положения дел с исторической точки зрения – вот лучший подход также и к истолкованию Библии. Поэтому я воспринимаю задачу, которую поставил сам себе, как необходимое продолжение того, что начал в форме серии "Как понимать Евангелие"» («Христианская община», ноябрь 1934 г.).

Неверно, однако, усматривать в совокупности предлагаемых здесь евангельских очерков комментарий к Новому Завету, задуманный именно таковым. Не имеет значения, что выстроенная здесь аналогично расположению новозаветных книг последовательность отдельных статей, возникавших на протяжении более чем шести лет, представляет дело именно таким образом. Отдельные размышления должны были явиться вкладом в строительство здания новой теологии и раз навсегда создать для нее надежный фундамент. С последовательностью, в которой они возникали, можно ознакомиться по сводному списку на с. 1045.

«Размышления над Евангелием возникли из работ штутгартской семинарии для священнослужителей Христианской общины.» Эта фраза предшествует первому письму о Евангелии. Иначе говоря, содержание евангельского курса для семинаристов становилось теперь доступным более широкому кругу читателей, то есть людям, которые искали в Христианской общине новых подходов к Евангелиям и сверх того были готовы небольшими, но совершаемыми на постоянной основе взносами способствовать возведению здания семинарии. Это делает понятным подчас личный стиль писем, которые нередко подходят к теме очень издали: они рассчитаны на продолжающийся семинарский курс или на религиозное образование вполне определенного круга людей. Такой характер писем был сохранен и при издании в форме книги.

Сегодня, в эпоху магнитофонов и пишущих машинок, следует особо подчеркнуть одно обстоятельство: все до одного циркулярные послания написаны от руки. Их содержание доводилось до слушателей не только в рамках семинарских курсов, но зачастую и вне их, на евангельских вечерах в разных общинах и (в сокращенной форме) на больших публичных конференциях Христианской общины. И тогда в ходе продолжительных лекционных разъездов, в промежутке между встречами с разными людьми и исполнением иных обязанностей, Эмилю Боку приходилось отыскивать пару дней или хотя бы несколько часов для того, чтобы записать текст, к тому времени «уже совершенно устоявшийся внутренне». Зачастую это делалось одним махом, четким почерком и почти без исправлений. Далее в Штутгарте выпуски переписывались на матрицы, размножались и рассылались адресатам.

В своих евангельских исследованиях Эмиль Бок постарался выделить определенные базовые моменты и при этом ввел в теологическую науку принципиально новые ключевые идеи, уже давно ставшие чем-то само собой разумеющимся, всеобщим достоянием всех, кто работает с Новым Заветом в таком духе.

Сюда принадлежит последовательная реализация совместного рассмотрения четырех Евангелий, поскольку при таком сопоставлении выявляется как специфический характер отдельных Евангелий, так и становятся видны принципы внутренней организации и

композиционные законы. Рассмотренные под таким углом зрения, отдельные моменты представляются в новом свете.

Еще одним решающим обстоятельством был вопрос о взаимодействии истории и метаистории. Это требовало тщательного различения разных уровней: идет ли здесь речь об изображении чисто земных и материальных сцен? Не облакаются ли переживания⁴, связанные с внутренним созерцанием, в форму внешних событий? Или же душевные и духовные опыты участвующих лиц находятся в гармоничном соответствии с внешним течением событий? Какие внутридушевные и сверхчувственные опыты кроются за такими, например, словообразами, как «море», «суша», «дом», «гора»?

В начале 1932 г. Эмилю Боку удалось в первый раз отправиться в Палестину, и впечатления от этой страны многообразно способствовали его работе над Евангелиями, обогатили ее и сделали более результативной. Приобретенный в Палестине опыт и сделанные там открытия смогли получить подкрепление и удостоверение в ходе второй поездки туда же в 1934 г. В связи со своей работой над переводом Эмиль Бок писал: «Поистине бесценный клад для моей работы над переводом Нового Завета – то, что в Палестине я смог многое прочесть и услышать из первых уст. Все это вместе взятое образует отчетливейшие импульсы и ориентиры для дальнейшего уловления внутреннего звучания, которое живет в тексте» (из путевых дневников).

Личное переживание страны во время пеших вылазок навело Эмиля Бока на новое ошеломляющее, однако принципиальное открытие полярной противоположности двух ландшафтов – галилейского и иудейского. Лишь учитывая в ходе работы над Евангелиями эту географическую и эфирно-географическую противоположность, мы, собственно говоря, во многих отношениях только и можем достичь углубленного и расширенного их понимания. Тем самым выявляется скрытая структура, благодаря которой жизнь Иисуса обретает величественный географический фон, находящийся в полном соответствии с событиями трех ее последних лет. Эмиль Бок говорит об этом так: «Разительная, уходящая в глубокие космические основания противоположность Иудеи и Галилеи – вот что в первую очередь привлекло мое внимание, изумив меня раз и навсегда и продолжая изумлять чем дальше, тем сильнее. Я никак не мог поверить, что данное открытие не бросилось в глаза теологам и путешественникам по Палестине еще с давних пор. Это дало мне в руки некоторые совершенно очевидные факты, чрезвычайно важные для понимания Евангелий» (из путевых дневников). В первый раз описание данного открытия мы находим в дополнениях к переводу Евангелия Матфея от августа 1932 г. С тех пор эта основополагающая идея находит применение во всех изложениях Эмиля Бока.

Укажем в конце еще на одно обстоятельство. В общий корпус евангельских очерков включена также и статья Альфреда Хейденрайха. Без нее в соответствующем месте образовалось бы весьма ощутимое зияние. Однако определяющим моментом для включения данной статьи, которую ввел в издание 1950 г. еще сам Эмиль Бок, было следующее: она призвана послужить указанием на принципы, которыми руководствовался Эмиль Бок, трудясь переводом. Именно, ряд сопроводительных текстов к переводам, главным образом новозаветных Посланий и Откровения Иоанна, содержат в кратком примечании в конце имена коллег, предоставивших наброски собственных переводов для дальнейшей переработки. Имена все время меняются. Альфред Хейденрайх, однако, участвовал в этой работе на постоянной основе. Это принципиальное положение находит обоснование в предуведомлении к публикации выпусков переводов (май 1930): «Природе библейских сочинений весьма приличествует, чтобы их переработанная редакция возникала в процессе совместной согласованной работы единой общины. Не претендуя на то, чтобы создать стандартный библейский перевод Христианской общины, я все же усматривал свою задачу в том, чтобы намеченные к изданию переводы происходили из общего литургического опыта

всего священнического корпуса Христианской общины. Необходимо, чтобы появлялись статьи в том числе и при прямом участии других священников. В качестве постоянного сотрудника издатель может указать в первую очередь д-ра Альфреда Хейденрайха, Лондон.» Эту совместную работу и призвана удостоверить статья Альфреда Хейденрайха.

Штутгарт, август 1984 г.

Гундхильда Качер-Бок⁵

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ МУДРОСТЬ ДРЕВНЕГО ХРИСТИАНСТВА И ЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

Мудрый греческий язык и церковная латынь

Распорядившись укрепить на Кресте на Голгофе надпись на трех языках: *еврейском, греческом и латинском*, Пилат, сам того не желая, создал величественный символ дальнейшего духовного развития начавшегося на Голгофе исторического движения.

Христианство произошло из мира, пронизанного духом еврейского языка. Дух греческого языка непродолжительное время (в эпоху древнего христианства) придавал христианской жизни свои формы выражения, но уже в скором времени свою волю христианству навязал римский дух, благодаря близости латыни ко всему земному.

Вплоть до наших дней мы можем в высшей степени наглядно наблюдать, какой вклад в формирование христианства сделали соответственно еврейский и римский дух. Относительно же того, что хотел привнести сюда – в качестве собственного дара – просветленный красотой и мудростью дух эллинизма, нам приходится только догадываться, поскольку все это вытеснено и утрачено практически полностью. И все-таки то, что первоязык Нового Завета – именно греческий, является до наших дней неким знаком родства и дружественности греческого и христианского духа. Лишь Евангелие Матфея, как мостик, переброшенный от Ветхого Завета, было первоначально написано на еврейском языке. Все же остальное – начиная с Евангелия Марка, продолжая Посланиями Павла и кончая Откровением Иоанна – возникло по-гречески. Даже с самим Ветхим Заветом мир древнего христианства, из которого произошел Новый Завет, был знаком только по-гречески, через Септуагинту⁶, дышущую совершенно иным духом, нежели еврейская Библия. А далее мы наблюдаем за развитием мира мудрости апостольских учеников, первых великих христианских учителей: все на греческом языке, в греческом духе. Вытеснение латинским церковным языком греческого языка мудрости представляет собой одну из самых трагических глав внутреннего развития христианства. Вместе со всем тем, что поддавалось выражению именно в греческом искусстве и на греческом языке, умерло и древнее христианство, которое поистине отличалось от позднейшего церковного христианства не только своей нравственной направленностью, но и божественной мудростью.

Рудольф Штейнер выразился как-то раз следующим образом:

«Евреи творят (bilden) Христа,
греки понимают Христа,
римляне становятся христианами».

Когда в начале IV века христианство было провозглашено государственной религией Римской империи и римляне в массовом порядке переходили в христианство (к чему их принуждали), понимание Христа перестало входить в необходимые свойства христианина. Чтобы отстроить римскую ступень христианства, была разрушена греческая ступень, задача и

свойство которой заключалось в том, чтобы понять Христа. По мере вытеснения греческого языка латинским произошло угасание течения христианской мудрости, пронизанной истинно духовным пониманием Христа и Евангелий.

Почти все христианские учителя первых трех столетий говорили, учили и писали на греческом языке, начиная с учеников апостольских Климента, Игнатия, Поликарпа и до великих александрийцев Климента и Оригена, а также грека Иринея, который действовал в тогда еще грекоязычной части Франции. Лишь Тертуллиан, первый из великих христианских карфагенян, говорил и писал на латинском языке. Он явился основателем господствовавшего с тех пор латинского церковного языка. Далее последовала эпоха латинских отцов церкви Амвросия, Иеронима и Августина, окончательно придавших христианству отпечаток римского духа. Они не стали продолжать длившееся вплоть до Оригена течение мудрости, но отстроили здание Церкви, и учение их было уже едва ли не в большей степени церковным уставом, нежели познанием. Место живой мудрости заступила теперь цепенящая догма. С переходом от греческой эпохи к латинской оказалось утраченным живое понимание Евангелий как писаний Откровения.

Написанные по-гречески Евангелия в чудесной внутренней гармонии несут в себе равновесие между земным и сверхчувственным явлением Христа. Греческий язык, сам как бы predetermined для того, чтобы передавать имагинативно-образное познание, был особенно пригоден для того, чтобы подчеркивать это равновесие. Уже в силу одного только духа греческого языка и его звучания Евангелие то и дело обнаруживает прорывы мира сверхчувственного в чувственный. Отныне при понимании Евангелий имелось две возможности впасть в одностороннее заблуждение. В первом случае взгляд направлялся исключительно на сверхчувственное, при этом реальная историчность жизни Христа терялась из виду. Во втором же происходило полное забвение сверхчувственного при сохранении лишь внешней фактической стороны, сверхчувственное же получало неверное материалистическое истолкование.

В первую односторонность впал *гнозис*, который подвергся тогда жестокой критике церковных иерархов, в первую очередь латинских учителей, и был почти искоренен. Соблазнившись сладостной мудростью и красотой греческой духовной жизни, веяние которой все еще ощущалось в остатках древнего греческого живописного ясновидения, это течение в лице крайних своих представителей утратило всякое понимание реально-исторической составляющей Евангелия. То, о чем говорили гностические учителя, нельзя назвать ложью, но лишь односторонностью, в силу которой возникали роковые заблуждения. Они хорошо, даже слишком хорошо познали духовно-сверхчувственную сторону христианства, и неверно понимали само земное свершение Христа.

Собственно говоря, следует различать два гнозиса. Первый – это гнозис самого Евангелия и Павла: подлинный христианский гнозис, который представляет собой вклад эллинизма в христианство. А рядом с ним второй, еретический гнозис, впадающий в односторонность люциферически-сверхчувственной жизни. Первый, подлинно-христианский гнозис Нового Завета был во всем своем величии и чистоте продолжен великими греческими александрийцами Климентом и Оригеном. Витая непосредственно в христианско-гностической стихии Нового Завета, духовное понимание Христа и Евангелий было прямо-таки жизненной средой этих учителей. С дальнейшим развитием христианства, в ходе оправданной борьбы со второй разновидностью гнозиса, вместе с водой, так сказать, оказался выплеснутым и ребенок, так что сам гнозис оказался преданным поруганию и презрению. Естественно, что помимо этого не только начались бесконечные препирательства по поводу теологии Оригена, целиком заполнившие следующее столетие и завершившиеся объявлением Оригена еретиком, но и наблюдалась утрата древнехристианской евангельской мудрости.

Утрачен был дух греческого Евангелия, осталось лишь неверно понятое, непросветленное Евангелие, Евангелие латинское.

Этот трагический поворот в развитии христианства произошел в результате воздействия другой крайности, иного заблуждения человеческого духа в отношении Евангелия. Односторонность материалистического, чисто земного понимания Евангелий исторически проявилась в *монтанизме*, нравственно-аскетическом течении, которое ожидало наступления в скором времени катастрофического конца света и Второго телесного пришествия Христа. На первых порах (ок. 150 от Р. Х.) церковные лидеры обратились против монтанистов точно с такой же резкостью, как и против крайних гностиков. Затем, однако, на сцену выступил Тертуллиан, творец латинского церковного языка, и сам сделался монтанистом. Подобно тому, как греческий язык по причине своего сверхчувственного характера легко ведет к соблазну гностической односторонности, так и латинский язык вследствие своей магической земной воли тут же начинает тяготеть к монтанистской односторонности. По мере того, как начиная с Тертуллиана греческий язык был вытеснен латинским, Церковь фактически определилась в пользу одной, материалистически-монтанистской крайности, – вместо того, чтобы держаться середины и установить равновесие, свойственное самому Евангелию с такой божественной зрелостью. Так что в фигуре Тертуллиана мы видим хотя и неизбежное, но тем не менее трагическое начало такого развития Церкви, когда она отреклась от древнехристианской мудрости и пошла по пути разворачивания собственного могущества, уподобляясь в этом Древнему Риму. Поскольку дальнейшее развитие происходило в духе Тертуллиана, но не Оригена, в духе языка латинского, но не греческого, в руках у людей оказалось изуродованное Евангелие, понятое в чрезмерно земном духе.

Ок. 400 г. после сорокалетних трудов Иероним в своей вифлеемской келье создал латинский перевод Библии, так называемую Вульгату. Латинский Новый Завет – это никакое не подобие изначального, греческого Нового Завета. Иерониму даже и не надо было сознательно придавать Евангелию того уклона в сторону общедоступности, который дает о себе знать в его переводе: латинский язык уже сам по себе магичен, пронизан приземленной волей, между тем как греческий духовен и напоен занебесной мудростью. В 415 г. в той самой Александрии, где двумя столетиями прежде в качестве христианских учителей подвизались великие друзья и воспитанники греческой мудрости Климент и Ориген, фанатичные орды латинских монахов-христиан буквально растерзали благородную Гипатию, греческую женщину-философа. Сотней лет позднее при христианском императоре Юстиниане еретическими были объявлены сочинения Оригена. Это случилось при том же императоре, который в 529 г. изгнал из Афин последних учителей философских школ, а помимо того повелел свести римское право в *Corpus iuris* и поднял его значение до общемирового уровня. С этих пор и далее римское право вместо греческой мудрости являло собой также и дух Церкви.

Дух латинской, окрашенной в монтанистские тона Библии господствует до сих пор. Греческое Евангелие предано забвению и слывет еретическим заодно с Оригеном, хотя сегодня оно и печатается миллионными тиражами и доступно всем и каждому. Когда Лютер переводил Новый Завет на немецкий, дав тем самым толчок для перевода Библии на прочие языки, судьбе было угодно, чтобы основой нового, общедоступного библейского наследия оказалась не греческая, но по преимуществу латинская Библия. В школах и университетах ныне распространена легенда, что якобы Лютер перевел Библию с греческого. Между тем Лютер греческим языком практически не владел. Знание греческого языка (и уж тем более языка еврейского) было тогда чрезвычайно редким явлением и ограничивалось исключительно кругом гуманистов. Однако Лютер гуманистом не был, и лишь позднее, когда задули совсем иные ветры, Меланхтон преподавал ему в Виттенберге азы греческого. Устоявшийся «общеизвестный» факт, что Лютер перевел Библию с греческого,

опровергается анекдотическим случаем, имевшим место во время происходившей в Марбурге дискуссии между Лютером и Цвингли, протоколы которой были опубликованы Мартином Раде в «Christlichen Welt» в 1929 г. Чтобы подтвердить свои доводы, Цвингли часто приводит изречения из Библии. Но поскольку он, как гуманист, цитирует греческий текст, Лютер его не понимает, выходит из себя и наконец ударяет кулаком по столу: «Говори по-немецки или по-латыни!»

Лютеров перевод Библии представляет собой продолжение латинской Иеронимовой Библии, а не греческого Евангелия – отсюда и идет его неодолимая сила духа. И то, что верно применительно к переводу Лютера, верно также и применительно ко всем новым переводам, включая большинство переводов за пределами немецкого языкового ареала, которые зачастую (как, например, голландский) были переведены не с древних языков, но с текста немецкой Лютеровой Библии. Послелютеровские немецкие переводы по сути изменяли лишь мелочи, но неизменно оставались в пределах той же самой духовности, которая присуща Лютеровой Библии.

Нынешнему человечеству недостает греческой Библии, Библии древнего христианства, Библии Оригена. Расколдовать ее сможет только новая, духовная евангельская мудрость. В рамках нового сверхчувственного знания и понимания вместе с греческим наследием мудрости древнего христианства возрождается истинное изначальное Евангелие.

Климент Александрийский и Ориген

В Клименте Александрийском, великом учителе Оригена, мы еще находим одну из тех личностей, которым по силам было осуществить непосредственный переход от греческих центров мудрости и их мистерий – к жизни мудрости христианской. Климент Александрийский происходил, вероятно, из Афин, он был посвящен в греческие таинства и широко путешествовал по центрам мудрости многих народов. Уже после того, как он стал христианином и христианским проповедником, те же самые поездки привели его к людям, которым учениками довелось «сидеть у ног» апостола Иоанна и других апостолов. От скудных остатков сочинений Климента Александрийского на нас веет подлинной всеобъемлющей мудростью и знакомством с мистериями сверхчувственного, а вовсе не узостью позднейшего римского христианства. Его взгляд устремлен на историю; ему открыты религии дохристианской эпохи. Он признавал, что все эти откровения, поскольку они выступали в чистом виде, являлись приношениями Логоса, дарами Христа до его воплощения в человека:

«Он все один и тот же – Тот, кто засадил почву человеческой земли и с самого начала мира рассыпал сверху питающие людей семена, и Тот, кто во всякое время проливал Логос, словно дождь. Менялись лишь время и места, которые должны были воспринять семя.» «Это все один и тот же Бог, которого признавали греки и иудеи: те признавали его по-язычески, эти по-иудейски, мы же признаем его на новый, духовный лад. Тот же самый Бог, которым были даны оба Завета, вручил грекам философию, посредством которой он среди них прославился... Подобно тому, как в надлежащее время явилось Евангелие, точно так же в надлежащее время иудеям явились Закон и Пророки, а к язычникам – философия, с тем, чтобы приучить их уши к возвещению Евангелия.» «Варварская и греческая философия обладают вечной истиной, как это происходит в мифологии с Дионисом, превращающимся в разобщенные члены теологии Единого Логоса. Тот же, кто вновь соберет разделенное и приведет его к единству, будет без какой-либо опасности созерцать совершенный Логос, Истину.» «С тех пор, как Слово само спустилось с небес, нам больше нет нужды в том, чтобы посещать человеческие школы, нет надобности отправляться за наукой в Афины, в Грецию или Ионию... Благодаря ему, то есть Слову, всюду теперь Афины, всюду Греция.»*

* Цит. по: Fr. Böhringer. Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd. I. Zürich, 1842.

Сам все еще пронизанный миром мистерий, Климент располагал ключом к Священному Писанию, ему введома храмовая мудрость о тройственном смысле книг, навеянных инспирацией. Насколько отличным было умонастроение, в котором читал Евангелия он – от того, в котором читали его впоследствии люди римской закваски! Послушаем, что говорит Климент о тройственном писании египтян, как говорит он также и о тройственном смысле Библии:

«Египтяне наполнялись ощущением таинства с помощью своих потайных храмовых помещений, иудеи – посредством священной завесы. Входить дозволялось лишь посвященным. То были возлежащие на груди Бога, просветлившие свои желания и страсти, чья любовь принадлежит исключительно божественному... Отсюда и происходит то, что слова пророков и изречения оракулов даются в форме загадок, и посвящение не делается тут же доступным всякому, но лишь после прохождения ряда ступеней просветления и наставления... Тот, кто желает пройти египетскую выучку, должен познакомиться со ступенчатым усложнением знаков египетской письменности, вначале с "письменным алфавитом" (*ἐπιστολογραφικήν*), затем с "храмовым" (*ἱερατικήν*), которым пользуются те, кто ведают священными писаниями, и наконец с письмом посвящения, "письмом священных знаков" (*ἱερογλυφικήν*). Первая разновидность букв – это те, которые используются в жизни, за ними следует символическое письмо. Символическое письмо, поскольку оно подражает предметам окружающего мира, все еще остается подобным им, однако оно переходит уже к тому, чтобы выражать духовный смысл – и наконец, делаясь иносказательным, оно вбирает в себя также и загадочные образы... Так что все те, кто располагал божественной мудростью, как греки, так и негреки, скрывали последние основания вещей и сообщали истину под покровом загадок и символов, в образах и иносказаниях и всех таких оборотах речи, к которым относились у греков оракулы, ибо также и Аполлона Пифийского называют "Темным"» («Строматы» V 4, 19-20, перевод автора).

«Апостол выражается совершенно ясно: "Через откровение я познал таинство, как уже и писал вам кратко; и теперь вы должны, насколько можете, увидеть из чтения, что я проник в таинство Христа" (Посл. к эфесянам 3, 3). Он говорит "насколько можете", потому что знает, что некоторые способны усваивать только молоко, а не твердую пищу, и все же им не следует оставаться на месте. Мы должны трояко толковать смысл и волю закона. Либо он является нам как *образ*, или же побуждает нас к правильному поведению в обществе с помощью *слова заповеди*, либо вещает пророчески, будучи наполнен божественной *сущностью*. Я знаю людей, которые разумеют высокое искусство истолкования и в то же время учат других. Ибо писание, которое желает быть понятным как целое, это, как говорится, ни в коем случае не отдельный, крохотный Микон⁷ (маленький островок)» («Строматы» I 29, 179).

Знание о «тройственном смысле писания», преподносимое Климентом все еще в приподнятом тоне храмовой мудрости, впоследствии же четко сформулированное Оригеном, присутствует повсюду, где люди ищут более углубленной мудрости.

В качестве примера приведем место из еврейской Каббалы: «Горе тому, кто полагает, что Тора (Священное Писание) содержит обыкновенные слова и светские повествования!... На деле во всяком слове Торы кроется глубокая тайна. Однако, чтобы быть понятным *нам*, все, что приходит сверху, должно поначалу принять земную оболочку. Подобно тому, как ангел Божий, когда его посылают на Землю, прежде должен принять человеческое обличье, так и священная Тора не может обойтись без одеяния... Ее повествования – это облачения учения! Попадают безрассудные люди, которые видят хорошо одетого человека – и тем удовлетворяются, забывая под одеждой о теле... Точно так же и с Торой: *повествования* – это ее одеяние, проистекающая из них *мораль* – ее тело, а сокрытый *таинственный смысл* –

душа Торы! Глупцы принимают повествования за само тело Торы и не проникают глубже. Люди понимающие обращают внимание также и на то, что этой одеждой облечено. Истинные же мудрецы смотрят лишь на душу Торы. В будущем мире они будут взирать на душу этой души, которая обитает в Торе.» («Книга Зогар» III 152).

Между сочинениями Климента Александрийского и его ученика Оригена имеется принципиальное различие, исполненное глубокого смысла. Возвышенное и зыбкое (как по содержанию, так и по форме) мистериальное настроение у Климента – и отчетливое по мысли, систематическое, с отточенными понятиями изложение у Оригена. Здесь мы можем чудесным образом наблюдать то, как облачается в мысль древняя мистериальная мудрость, ориентированная по большей части на образы. У Климента между строк безраздельно господствует священное молчание, позволяющее заглянуть в бездну. Впрочем, Ориген также все еще знает больше, чем говорит, однако он прикладывает усилия к тому, чтобы высказать все по возможности ясно и четко. Ориген интеллектуальнее, Климент мудрее. Ориген был первым филологом (он создал Гекзаплу, выписав в столбцы друг подле друга, для сравнения, еврейский текст и пять разных греческих переводов Ветхого Завета⁸), а также первый составитель комментариев к библейским книгам. Следует признать, что необходимость в комментариях неизменно возникает лишь там, где уже утрачено нечто от живой, само собой разумеющейся жизни в Библии. Комментарии Оригена, как бы ни мудры они были в сравнении с комментариями латинских учителей, уже сами по себе являются доказательством того, что мир древней христианской мудрости начала тогда заволакивать мгла. Сам Ориген нисколько в этом не сомневался. Так, во вступлении к трактату о «Песни песней» он говорит, что апостолы и евангелисты еще могли без вреда пользоваться апокрифическими и тому подобными сочинениями, поскольку Дух Святой наставлял их в том, что следует избирать, а что отбрасывать; мы же, черпая из них, подвергаемся опасности, поскольку Духа нам отпущено куда меньше.

Именно в силу того, что Ориген стоял еще так близко к выходным воротам древнехристианского сознания, он смог сказать так много ясных и четких вещей о методе, да и о самой теории познания применительно к пониманию Евангелий. Ибо пока что-либо крепко жизнью и существует как нечто само собой разумеющееся, оно несет людей на себе; но как только все разжижается и утрачивает ясность, люди принимаются за теории и методологии. Теории неизменно приходят следом. Столь значимым для нашей эпохи Ориген может оказаться потому, что мы также стоим у входных врат новой евангельской мудрости – подобно тому, как Ориген стоял при выходных вратах евангельской мудрости древнего христианства. Несмотря на различие направлений, положение весьма схоже. Ориген вышел из мистерий к интеллектуальной стихии, мы же, отталкиваясь от интеллектуализма, вновь ищем доступа к мистериям.

Хотя у Оригена и ощущается переход к мыслительной стихии, все же неправильно было бы искать у него заимствованную у Платона и прочих философов *систему мысли*. Что мы у него действительно находим, так это все еще живой, насыщенный образами *мир идей*.

Творение для Оригена – это сгустившийся теневой абрис горного мира. Внизу оказываются отображения, вверху – пра-образы: «Бог отобразил свою незримую и сверхчувственную природу в зримой и воспринимаемой чувствами природе, с тем чтобы в ней были воспитаны и образованы для созерцания сверхчувственной природы те, кто все еще принадлежит к здешней сфере» (На Иезекииля, гл. 1). Евангелие действует на Оригена подобно творению. Оно воздействует на него не так, как отстроенная людьми вереница домов, но подобно лесу или солнцу. Это – «нерукотворное здание». В Писании он ощущает того же Создателя, что и в природе. И подобно тому, как творение имеет свои пра-образы в горном мире, точно так же имеются они и у Писания. Понять Писание – значит ощутить за

отображениями пра-образы и познать их: «Тот, кто создал зримые вещи, дал также и вещи незримые. И между теми и другими существует такое родство, что начиная с сотворения мира и впредь незримый божественный мир может быть воспринят в качестве духовных пра-образов в тварных вещах. Родство имеется также между зримой составляющей Закона и Пророков и их духовными пра-образами» (Гомилии на Левит II, 193).

«Не следует удивляться тому, что нечто сверхчеловеческое по мысли не бросается в глаза несведущим людям в Писании повсеместно, ибо и в делах охватывающего весь мир Провидения кое-что обнаруживается как очевиднейшие результаты его деятельности, другое же сокрыто так, что, кажется, дает место неверию в невыразимое искусство и мощь устрояющего все Бога. Ибо в земных телах искусный план Провидения не так бросается в глаза, как относительно Солнца, Луны и звезд... Однако Провидение столь же мало теряет в глазах тех, кто однажды всерьез убедился в его существовании, если что-то остается ими непонятым, как мало ущерба... наносит божественности Писания то, что наше слабосилие не в каждом выражении способно поспевать за потаенным великолепием учения, которое сокрыто под заурядным и невзрачным с виду выражением. "Сокровище дано нам в глиняном сосуде, чтобы тем ярче возблистало неизмеримое превосходство божественной силы и мы не приняли его за человеческое изобретение" (2-е Коринф. 4, 7)» («О началах» IV 1, 7, по переводу К. Fr. Schnitzer, Stuttgart, 1835).

Мир пра-образов все ближе приступает к земному человечеству. Ветхий Завет – это заранее обозначившаяся на земле тень наступающих откровений Христа. Ориген всецело пребывает здесь в мире представлений Послания к евреям, где говорится: «Закон обладает тенью будущих благ, но не самой их сущностью» (10, 1), служение Закону относится к «пра-образу и тени небесного» (8, 5). Когда Христос явился на Землю, возгорелся свет, предначертанную тень которого и содержал Ветхий Завет. Ветхий Завет раскрывается через Новый, отныне духовный смысл ветхозаветных книг оказывается очевиден всякому. Однако теперь также и Новый Завет – лишь тень и отображение, земная оболочка духовного, все еще пребывающего в небесном мире пра-образов. Первое пришествие Христа еще не сорвало с занавеси все печати. Возможно лишь постепенное познание Всевышнего. Но однажды, при Втором пришествии Христа, разорвется также и эта завеса (Проповедь на Евангелие Матфея, 296). Ветхий Завет был тенью Нового Завета, однако и этот последний оказывается опять-таки еще тенью, тенью «Вечного Евангелия», *Evangelium Aeternum*, о котором говорит Откровение Иоанна⁹. При Втором пришествии Христа это Евангелие духовных пра-образов станет явным. Ориген отталкивается от того, что Ветхий Завет устанавливает Закон дважды: «Подобно тому, как во Второзаконии законодательство устанавливается четче и яснее, нежели в более ранних книгах, так и второе явление Спасителя во Славе Отца будет более величественным и блестящим в сравнении с низменностью рабского образа, и тогда пра-образ Второзакония ("второго закона") покажет, где на небе по законам Вечного Евангелия обитают все святые. Ибо подобно тому, как посредством тени Евангелия Христос исполнил тень закона (а ведь всякий закон – это пра-образ и тень небесного служения), так и нам желательно правильно понимать, что и высший Закон и правила небесного служения (Новый Завет) – это еще не завершение, что им недостает истины того закона, который назван в Откровении Иоанна *Вечным Евангелием* в сравнении с Евангелием нынешним, которое является временным, поскольку проповедуется в преходящем мире и во времени» («О началах» IV 2, 18).

Ориген обращается с евангельскими текстами с величайшим благоговением и в то же время совершенно свободно. Свобода возникает оттого, что ему знакома земная ограниченность того сосуда и одеяния, в которых перед нами открывается высший мир. Благоговение происходит по той причине, что он ощущает присутствие божественного существа, пускай в несовершенном облачении. Рука божественного существа коснется также

и того, кто не все в состоянии понять: «Кто... добросовестно и ревностно ознакомляется с пророческими речами, ощутит следы высочайшего воодушевления уже вследствие одного только чтения». Но насколько же более справедливым в отношении Евангелия будет то, что верно уже в случае Ветхого Завета! «И вот свет, который был в Законе Моисея скрыт покрывалом, засиял после снятия покрывала с явлением Христа, так что совершенное, чью тень содержит буква, оказалось открытым для познания-гнозиса» («О началах» IV, 1, 6).

И даже если простая внешняя словесная оболочка Священного Писания не оказывает никакого влияния на человеческую душу, благодатные воздействия уже исходят от него, укрепляя благо, бессознательно заложенное в каждом человеке: «Подобно тому, как волшебные заклинания обладают определенной присущей им силой, и околдованный ощущает воздействие, даже если он ничего в этом не смыслит..., точно так же и даже куда сильнее действуют обозначения и имена Священного Писания. Именно, в нас таятся силы, лучшие среди которых получают питание и укрепление от этих священных букв и имен, между тем как враждебные и дурные среди этих сил оказываются побеждены этими волшебными средствами Бога и как бы засыпают – подобно усыпленной колдовством змее или иному ядовитому животному» (Гомилии на Иисуса Навина, XX, гл. 15).

Благодатная сила действует во всякой запятой Писания (Фрагменты гомилий на Иеремию 29, 285), всякое слово Писания подобно семени, из которого может возникнуть новая жизнь (Гомилии на Исход I, 129). Ветхий и Новый Завет, Закон, Пророки и Апостолы согласуются друг с другом, как струны одной арфы. Подобно тому, как только музыкант способен расколдовать созвучия на арфе, лишь тот, кто сведущ в божественном искусстве, кто стал новым Давидом, способен заставить звучать гармонии Священного Писания, тем самым заволажив злых духов (На Евангелие Матфея II, 440). Так что Священное Писание подобно Орфеевой арфе, звуки которой укрощают всех животных и утоляют всякую боль. Христос – подлинный Орфей: об этом знало древнее христианство, таким его рисовали первые христиане на стенах катакомб, потому что они были еще в состоянии услышать божественную музыку Логоса, льющуюся из Евангелия.

То же сочетание благоговения и свободы, которые испытывает Ориген по отношению к Библии в целом, свойственно также и его мыслям об *инспирации* Священного Писания. Инспирация для него – это вовсе не диво, данное раз и навсегда, но органическое событие в ходе общения человеческой души с сущностью горнего мира. Однако Оригену введома двойственность благих ангельских иерархий и царства демонов, так что следует не терять бдительности и распознавать разные виды вдохновения: «Следует признать, что ни ответы Пифии, ни прочие божественные изречения не были сочинены лукавыми обманщиками. И все же их не следует приписывать богам. Скорее они исходят от злых и нечистых духов, которые хотят помешать душе воспарить на небо. Человек, которым движет Дух Божий, первым делом должен испытать его благотворное действие на себе самом... Никогда ему не доводится быть зорче и разумнее, нежели когда на него нисходит Бог. Потому-то мы и видим в Священном Писании, что пророки иудеев, просвещенные Духом Божьим, первым делом сами ощущали пользу присутствия Бога в своей душе. Когда Дух Святой касался их духа, их разум становился куда острее и проницательнее, их душа просветлялась и прояснялась» («Против Цельса» VII 3-4).

«Воздействия благого духа дают о себе знать, когда чувствуешь побуждение к благу и одухотворяешься божественным. Так действовали на пророков святые ангелы и сам Бог..., причем человек оставался волен следовать призыву божественному или же его отклонить. Итак, можно с полной уверенностью распознать, побуждает ли душу близость благого духа, а именно когда вследствие наступающего воодушевления ее рассудок не терпит никакого вреда и она не лишается свободы выбора. Пример этого – все пророки и апостолы,

служившие проводниками божественных речений» («О началах» III 2, 11¹⁰). (См. очерк «Инспирация и композиция»).

Мыслимо ли более современное, более отчетливое выражение того, что инспирация – это не разрыв в человеческом сознании, но его возвышение в тех людях, которые сделались «писцами» Священного Писания. Таким образом, евангелисты представляются Оригену не слепыми орудиями высших воздействий, он даже придает большое значение тому, что писцы ветхозаветных книг располагали углубленной образованностью; так, например, Моисей был посвящен в глубочайшую египетскую мудрость. В словесной же форме Евангелия Ориген не усматривает принудительности догмата и закона. Он говорит: содержание неизменно истинно, в человеческий же язык и непосредственное оформление мысли примешивается *заблуждение*.

Ориген предостерегает от двух возможностей неверного понимания Евангелий. Первая – заблуждение иудеев, а именно чрезмерно буквальное земное восприятие, обретшее тогда новую жизнь в делавшейся все более влиятельной односторонности монтанизма. Другая возможность – это неверное гностическое истолкование, слишком быстро, излишне непосредственно и чересчур по-человечески соотносящее библейские выражения со сверхчувственными сущностями:

«Жестокосердые и несведущие из числа обрезанных не поверили в Спасителя, потому что они верили, что ему должно сопутствовать буквальное осуществление пророчеств... Они полагали, что в прорицании (Исайя 11, 6-7) о том, что волк будет пастись вместе с ягненком, что пантера ляжет рядом с козленком..., что лев будет вместе с быком есть мякину, подразумевались настоящие четвероногие. И вот потому, что они не увидели осуществления всего этого при явлении Христа, в которое верим мы, они не достались Господу нашему Иисусу, а, напротив, распяли его...» («О началах» IV 2, 1)¹¹. Мы можем продолжить эту мысль: продолжающимся распятием Христа можно считать то, как материалистически толкуют Евангелие современные христиане, составляя о его Втором пришествии и чудесах грубо-земные представления, подобно иудеям перед первым пришествием.

С другой стороны, Ориген бросает взгляд на крайние гностические течения, которые, например, слишком уж на человеческий лад воспринимают все, что говорится в Ветхом Завете насчет «Гнева Божьего» и объявляют Бога Ветхого Завета демоном (Демиургом). Сам Ориген стремится к середине, к осуществлению равновесия исторического и метаисторического, исключительно телесного и духовного понимания Писания.

Однако, ввиду грозящего огрубления христианского мышления, Ориген, должно быть, усматривал самую важную задачу в том, чтобы с полной ясностью проложить путь духовному пониманию Писания. «Причина всех этих ошибочных, безбожных и ограниченных учений, как представляется, не в чем ином, как в *недостатке духовного понимания* Писания и в его буквалистском понимании... Подлинный предмет Писания остается скрытым от человека – отчасти по недостатку надлежащего душевного настроения, отчасти же от излишней поспешности; но часто еще, даже когда настроения и пронизательности в достатке – потому что человеку слишком трудно *отыскать духовные эквиваленты*» («О началах» IV 2, 2). Ориген полагает, что люди всегда стараются упростить Священное Писание и по этой причине остаются лишь на его поверхности. Ведь как подходят – в том числе к нашему времени, когда все еще так много приходится слышать о «безыскусности Евангелия» – эти его слова: «Когда читаешь, всегда опасно утверждать, *что с легкостью понимаешь то*, что еще нуждается для своего понимания в ключе!» (IV 2, 3).

И вот, опираясь на слова из Притч Соломоновых: «Трижды перепиши себе с прилежностью и пониманием, чтобы ответить правду на те вопросы, что были тебе предложены» (22, 20), Ориген развивает древнее мистериальное учение о тройственном

смысле Писания: «Нам следует воспринимать смысл Священного Писания тройко. Простец может наставляться на *плоти* Писания (так станем мы называть буквальное понимание); тот, кто уже продвинулся вперед, – на его *душе*; совершенный же, подобно тому, о ком апостол говорит (1-е Коринф. 2, 6): "Мы говорим истину среди совершенных, не презренную истину сего мира, но сокрытую в тайне истину Бога, которую Бог избрал прежде всякого мира для нашего прославления", этот совершенный, говорю я, наставляется на *духовном законе*, который дает теневые изображения будущих благ. Ибо подобно тому, как *из тела, души и духа состоит человек, то же самое* можно отнести и к *Писанию*, предназначенному Богом для человеческого блага» («О началах» IV 2, 4).

Библейские повествования имеют телесный, душевный и духовный¹² смысл, которые не противоречат друг другу, но расположены один поверх другого, словно бы на разных уровнях. Так, например, телесный смысл описанной в начале Евангелия Луки встречи Марии и Елизаветы следует искать в фактическом внешнем событии. Душевный смысл позволяет сделать внешнее событие образом внутренних душевных событий вообще: мы имеем здесь пра-образ надлежащей встречи двух людей. Благодаря надлежащей встрече во всякой участвующей в ней душе должен пробудиться духовный росток высшего человека, «ребеночек должен разыграть от радости». Духовный же смысл открывается тому, кто несколько прозревает в смысл мистерий судьбы, разыгрывающихся в Евангелии Луки между Иисусом и Иоанном Крестителем. Ибо на самом деле при встрече матерей встречаются духовные сущности детей.

Теперь Ориген делает в своем изложении следующий смелый и чрезвычайно плодотворный шаг:

«Но поскольку в Священном Писании встречаются места, которые *вовсе ничего телесного* в себе не содержат, зачастую приходится *искать*, так сказать, *исключительно душу и дух Писания*. И, возможно, иудейские очистительные сосуды, о которых мы читаем в Евангелии Иоанна, содержали по две и по три меры как раз для того, чтобы это послужило намеком на то, что... иудеи очищаются Писанием, которое имеет то две меры, душевный и духовный смысл, то три, поскольку многие места в дополнение к двум названным имеют еще и телесный, также способный наставлять и поучать» («О началах» IV 2, 5). Таким образом, Ориген хотел бы отличать те места Евангелия, которые описывают внешние физические события, от таких, которые разыгрываются не физически, а лишь душевно-духовно. В нашем рассмотрении «чудес» в Евангелии мы попытаемся на примере хождения Иисуса по водам пояснить, как при помощи случаев, протекающих словно бы внешним образом, Евангелие описывает сверхчувственно-реальные события. Так что здесь Ориген со всей ясностью дает нам одно из фундаментальных понятий, без которых настоящего понимания Евангелия невозможно было бы достичь и теперь.

Ориген обращает на Евангелие непредубежденный и пытливый взгляд исследователя. Он не закрывает глаза на «противоречия». Однако он вовсе не склонен к тому, чтобы противоречия увлекли его к критике Евангелий, между тем как сам он все еще оставался бы на поверхности. Для него эти «противоречия», проистекающие только из несовместимости внешних событий и фактов, оказываются скорее стимулами к тому, чтобы отыскивать более глубокий смысл. Если внешние факты друг другу противоречат, то либо речь идет о двух разных внешних случаях, либо имеются в виду всецело или хотя бы частично духовные события, внешние только снаружи. Факты противоречат друг другу лишь в рамках неверного восприятия, так что при духовном понимании они меж собой согласуются: «Если бы приложимость Закона и естественная связь Истории были очевидны повсюду, мы бы, пожалуй, и не поверили, что помимо буквального в Писании может содержаться еще и более глубокий смысл. Потому-то божественный Логос и позаботился о том, чтобы прямо посреди Законов и Истории возникли явные противоречия, поводы для соблазна и возмущения.

...Основная цель здесь та, чтобы в том, что произошло и должно произойти, отыскать стройную взаимосвязь духовных начал. Вот и повелось, что в тех местах, где рассказчик мог подогнать исторические факты к потайному смыслу, он пользовался ими, скрывая глубинный смысл от толпы. Там же, где в ходе развития сверхчувственных вещей никакого соответствующего им внешнего события не происходило..., там Писание вплетало в историю также и несостоявшееся, будь то вообще невозможное или хотя и возможное, однако на деле не происходившее» («О началах» IV 2, 8). О «несостоявшемся» здесь говорится в том смысле, что оно не происходило внешне. В духовном же плане вполне мыслимо реальное событие, пересказываемое как «неприключившийся случай».

Ориген перечисляет множество таких «плодотворных противоречий». Насколько абсурдно представлять себе семь дней творения как обычные дни, ведь о сотворении Солнца тут заходит речь лишь на четвертый день! «Так что первые три дня должны были протечь без Солнца, Луны и звезд, а день первый – так даже и без неба». Насколько бессмысленно, далее, представлять себе Рай, Дерево жизни и поедание яблока в материальном виде. «Когда говорится, что Бог под вечер прогуливался в саду, а Адам спрятался за дерево, то, как мне кажется, никто не станет сомневаться, что здесь в образной форме, под видом мнимого, телесно недействительного факта содержится указание на тайный смысл. Также и Каин, когда он "уходит от лица Бога", очевидно должен побудить читателя к тому, чтобы установить, что значит лицо Бога и удаление от него... Когда Сатана приводит Иисуса на высокую гору, чтобы оттуда показать ему царства всего мира с их великолепием, то какой же внимательный читатель не посмеется над теми, кто вправду думает, что телесный взгляд Иисуса, которому нужна была высота, чтобы видеть внизу лежащее... действительно обозревал царства персов, скифов, индусов и парфян. Подобно всему этому еще и многое другое в Евангелии убеждает нас в том, что в буквальном истинную историю вплетено также и такое, что внешне истинным не является» («О началах» IV 2, 9).

«Зачастую невозможное становится законом ради тех, кто склонен к размышлению, чтобы они занялись более обстоятельным исследованием Писания и пришли к убеждению, что здесь-то как раз и следует отыскивать достойный Бога смысл» (IV 2, 8). Примерами этого могут служить бесчисленные места Ветхого Завета. «Если же мы перейдем к Евангелиям, то что может быть неразумнее, чем повеление "никого по пути не приветствуйте", которое, как полагают люди недалекие, Спаситель дал апостолам? Также весьма маловероятно и то, чтобы кого-нибудь ударили по правой щеке, как повествуется в другом месте (Матф. 5, 39), потому что всякий бьющий, если только в нем нет телесного изъяна, бьет правой рукой по левой щеке. Невозможно, далее, следуя Евангелию, вырвать правый глаз, создающий соблазн. Потому что даже если мы допустим, что можно испытать соблазн от зрения, мыслимо ли возложить вину на правый, поскольку видят-то оба глаза вместе?» («О началах» IV 2, 11).

В наблюдательности, с которой Ориген подходит к Евангелию, он не уступает современным критикам Библии. Только в отличие от них эта наблюдательность никогда не доводит его до забвения самого Евангелия; напротив, Ориген как раз-таки его отыскивает в еще большей углубленности. Лежащие на поверхности противоречия указывают ему именно на это: «Истину следует искать в духовных пра-образах» (Комментарий на Иоанна I, 277).

Отвлеченное мышление не преминет упрекнуть то понимание Евангелия, которое обращает внимание на сверхчувственное, в том, что оно оставляет историческую почву и все растворяет в аллегориях. Это происходит оттого, что отвлеченное мышление неизменно склонно избирать ту или иную из альтернатив и не имеет силы принять их обе сразу. Оно утверждает: понимание должно быть либо духовным либо материальным. Оно не в состоянии понять, что реально-телесные процессы *в то же самое время* могут быть символами, реальными отображениями сверхчувственного, воплощениями духовного. И особенно современным здесь представляется нам то, что защищаться от этого недоразумения

приходилось уже Оригену. Ведь отвечать на упреки, которые порой выдвигаются против наших стараний достичь нового понимания Евангелия, мы могли бы теми же словами, что и он: «Не следует, однако, думать, что я и вообще утверждаю, что истории нет как таковой, поскольку кое-что историей не является, и что ни один закон не следует соблюдать буквально, потому что некоторые законы, по буквальному их смыслу, бессмысленны или невозможны... Исторически верно куда больше, чем вплетенного туда же чисто духовного... Для того, кто склонен к размышлению, всякая частность... способна изобразить глубину мудрости Божьей без того, чтобы при этом... отказаться от самой буквы. Разумеется, наблюдательный человек обнаружит немало поводов для претензий, так что без глубокого исследования он не сможет решить, является ли данная история истинной внешне или же нет... Поэтому читатель должен в точности соблюдать предписание Спасителя "Ищите в Писании" и тщательно проверять, где рассказанное истинно дословно, а где оно невозможно, и, насколько в его силах..., стараться доискаться смысла того, что невозможно буквально» («О началах» IV 2, 12).

Телесный смысл Евангелия обнаруживается нами в вочеловечении Христа. Однако его духовный смысл раскрывает перед нами мир того, кто стал человеком. Принижается ли земное по той причине, что в нем и поверх него мы прозреваем духовный мир? Напротив: отсюда-то оно и обретает свой смысл. Там, в мире пра-образов, находится небесный Иерусалим, там пребывает также и истинное таинство причастия, которое впервые отбросило свою тень на Землю как иудейская пасхальная трапеза, а теперь, будучи продолжено в христианских причастии и пресуществлении, оно уделяет что-то от себя и нынешнему человечеству. Там, наверху, имеется даже небесный эквивалент страстей Христовых, которые «совершаются вплоть до исполнения всего отмеренного миру срока, с тем чтобы через его страдания были спасены все существа во всех областях мира» («О началах» IV 2, 18).

То, что открывается духовному пониманию Священного Писания, есть «полнота Божества», плерома небесных сущностей. Ощущение и вкус к такой «полноте» пробуждались в раннем христианстве христианским воодушевлением, но также и в наше время источником новой одухотворенной жизни будет лишь открывающаяся в духовно понятом Евангелии полнота. «Из полноты Христа черпали пророки... и потому во всех них сказывается полнота, и потому ни в пророчествах, ни в Законе, ни в Евангелии, ни у апостолов нет ничего, что не происходило бы из его полноты. А поскольку все это из его полноты, здесь проступает полнота для того, кто имеет глаза, чтобы видеть, имеет уши, чтобы слышать, и нос – чтобы обонять благоухание, исходящее из полноты. Но если при чтении ты натолкнешься на мысль, которая может оказаться камнем преткновения и скалой соблазна, не теряй надежды на то, что смысл содержится также и здесь... Приступай с чувством веры, и там, где мнится преткновение, ты в изобилии найдешь святые плоды» («О началах» IV 2, 19).

1700 лет прошло с тех пор, как были записаны эти мудрые слова о Евангелиях. Ориген умер в 70-летнем возрасте в 254 г. от последствий своего заключения во время Декиевых гонений на христиан. Эта древнехристианская евангельская мудрость исходила не из недр набравшей силу государственной церкви; она была высказана от лица горстки последователей, которым не переставала угрожать мученическая смерть.

Когда время гонений миновало и на смену ему пришла эпоха государственной церкви, теологию Оригена заодно со сформулированной в ней древнехристианской евангельской мудростью стали воспринимать все более настороженно. Свобода этой теологии и ее живость были помехой для процесса кристаллизации, ведущего к догматизму, пока наконец все не кончилось объявлением Оригена еретиком при императоре Юстиниане.

Ныне мы находимся на той стадии развития сознания, которая соответствует состоянию сознания при Оригене, только теперь мы проходим ее в обратном порядке. Тогда древнее,

берущее начало из созерцания течение мудрости вылилось в церковное движение, которое в конечном счете располагало лишь догматами. И догматы боролись с живым духопознанием. Теперь церковное движение с его отчасти догматической, отчасти разрушительно рассудочной теологией должно вылиться в этап живого христианского духопознания, которое приносит с собой также и новое понимание Евангелия. Не стоит удивлять тому, что первые шаги, предпринятые для соразмерного современности возрождения духа, жившего в древнем христианстве, также будут обвинены в ереси. Но точно так же, как во времена гонений на христиан почерпаемый из Евангелия духовный свет давал людям опору и придавал сил, точно так же и сегодня, во времена апокалиптических испытаний и духовных борений свет этот окажется источником необходимой нам внутренней силы.

Христианская теософия: Фридрих Христоф Этингер

Вполне справедливо будет назвать возрожденной и воскресшей евангельской мудростью новое понимание Евангелия, которое может быть разработано ныне на основе эпохального обновления мировоззрения посредством антропософии Рудольфа Штейнера. На протяжении трех столетий древнехристианской жизни существовало *еще* одно мировоззрение, которому были ведомы сферы сверхчувственного, обнаруживаемые как в фактах земного существования, так и свыше и позади них, почему оно и было в состоянии вновь познать вторгающийся в библейские писания действительный духовный мир и с пониманием принять его в расчет. После того, как человечество прошло нулевую точку духопознания, после окончательного угасания сверхчувственных восприятия и знания в пользу чисто земного познания и мышления, в антропософии мы *вновь* располагаем мировоззрением, соответствующим Евангелию, поскольку оно охватывает также и сверхчувственный мир.

Однако в период между «еще» и «опять» существовал потаенный поток спиритуальной евангельской теологии, подчас дававший о себе знать, пускай на короткое время. Он был соткан из глубинных воспоминаний о *старинной мудрости* и полного предчувствий томления по *мудрости новой*. В эпохи, следовавшие за средневековьем, поток этот напоминал о себе прежде всего тогда, когда неодолимому стремлению к «теософии», мощно захватывавшему душу, удавалось-таки прорваться через рационалистические традиции. Христианская теософия, начинавшаяся с Якоба Бёме и продолжавшаяся до швабских «Отцов церкви» Иоанна Альбрехта Бенгеля и Фридриха Христофа Этингера¹³, а также еще и до Шеллинга, была воспламенена главным образом и по преимуществу глубинной и страстной любовью к Христу и Евангелию. Чувствуя всю душу и весь мир Евангелия, а, с другой стороны, сознавая себя в глубокой оппозиции как церковно-догматической теологии, так и светской науке своего времени, эти люди предприняли попытку привести в движение более глубинные душевные силы, дабы с познавательными целями продвинуться в сверхчувственные слои Евангелия. Эти христианские теософы понимали, что в эпоху последних заревых взблесков, предшествующих восходу старинного духовного сознания, они, собственно говоря, способны лишь на пророческие возгласы томления по будущей полноте осуществления этого сознания. Они высматривали наступающую зарю; ведь и Якоб Бёме озаглавил одну из своих книжечек «Утренняя заря на восходе солнца».

Чтобы предоставить слово этому течению, от случая к случаю пробивавшемуся на поверхность в период времени между древнехристианской теологией и антропософией, процитируем ряд мест из предисловия, написанного в 1847 году профессором теологии в Гейдельберге Рихардом Роте (Rothe, 1799-1867) к книге Карла Августа Ауберлена¹⁴ «Теософия Фридриха Христофа Этингера»: «Этингер возвышается посреди своего времени как богатое ожиданиями, пророческое явление, освещенное первыми лучами солнца нового дня, только еще показывающегося на горизонте. Он пребывает все еще посреди сумерек и

тумана; однако утонченное чутье уже скоро распознаёт, что эта редящая тьма представляет собой утреннюю зарю. Этингер возвещает новую теологию; однако он в состоянии лишь ее предсказать, но не может сам произвести на свет. С уверенностью пророка и первооткрывателя он может лишь указать теологии небесную область, где простираются новые, неосвоенные ею земли; однако сам он не в состоянии достичь на своем пути желанных берегов. Также и мы все еще не высадились на них; солнце нового дня, восход которого увидел Этингер, пока что не рассеяло утреннего тумана. Однако уверенность в счастливом окончании путешествия, в том, что предстоящий день будет ясен и светел, уже очень укрепились...» (с. V).

«Мы приступаем к библейскому тексту со своим *собственным* алфавитом фундаментальных понятий о Боге и мире. Мы добросовестно предполагаем, как нечто само собой разумеющееся и немислимое иначе, что точно таким же алфавитом располагали и составители Библии, и что именно он, как негласное допущение, бросая на все свой отблеск, находился позади всего, что думали и писали эти люди. Но к сожалению, это заблуждение, от которого нас уже давно должен был избавить опыт. Так что ничего-то наш ключ не отпирает, а настоящий ключ потерян, и пока мы снова его не отыщем, нашему толкованию Писания не видать успеха. Нам недостает системы основных библейских понятий, которая в самом Писании явно никак не представлена, но лишь предполагается, и уж точно система эта – не та, из которой исходят наши школы. Между тем, пока мы занимаемся толкованиями в отсутствие такой системы, Библия неизбежно будет оставаться книгой, для нас полузакрытой. Нам следует подойти к ней с *иными* основными понятиями, нежели те, которые имеют хождение теперь и которые мы обычно считаем единственно возможными. Но какими бы ни оказались эти понятия и где бы нам ни пришлось их разыскивать, судя по общей тональности мелодии Писания в его естественной полноте, несомненно по крайней мере одно: они должны оказаться более реалистическими, более "весомыми"...» (с. XIII)

«Этингер желал настоящей системы строгого знания, однако система эта не должна была носить (так ему, по крайней мере, виделось) мирского характера, как наука философских школ, но быть системой подлинно возрожденного строгого знания, строгого знания не по законам природного человеческого духа, но по законам святого божественного духа...» (с. XVI)

«Он углубился в Писание, чтобы извлечь из него на свет Божий все еще не востребованные сокровища священного знания, а именно те основные библейские идеи, от которых исходит своеобразное волшебное излучение целого, равномерно и гармонично освещающее все детали и сплавливающее их воедино...» (с. XIX)

«С научной точки зрения, Этингер велик тем, что он задумал, а не тем, чего достиг. Мало что из его теологии перешло в общее научное сознание эпохи, помимо умных слов: "Телесность – это завершение пути Бога". Да и слова эти – кто их, собственно, понимает? Даже для самого автора они были еще во многом окутаны тьмой.»

«Отчетливое реалистическое понятие духа (а тем самым, естественно, также и отчетливое понятие материи), вообще говоря, было для Этингера лишь только еще задачей, но не результатам, и следствием этого было то, что, желая реалистически постигнуть дух, он понимал его до некоторой степени материалистически. Так что понятие подлинно духовной природы, а именно подлинно духовной одушевленной телесности, без которой ведь никак невозможно достичь того, к чему он в конечном итоге стремился, для него все еще окутано туманом. И все же Этингер подтверждает также и свою научную значимость, благодаря пророческому предвосхищению того направления, которое с все большей ясностью заявляет о себе в современной науке, как наше непосредственное будущее. Я имею в виду курс на полный жизни (духовный) реализм...» (с. XXIII-XXIV)

Новая наука о духе, о которой мечтал и к которой стремился Этингер, явилась на свет с антропософской духовной наукой Рудольфа Штейнера. В ней мы видим радикальное обновление всего предшествовавшего мировоззрения, и сегодня, в эпоху имеющего материалистическую направленность естествознания и высокоразвитой техники, она ведет нас к новому духовному реализму. Эта наука не только побуждает нас усматривать духовное в природе и человеке в его духовной, душевной и телесной сущности, но и позволяет также познавать смысл и цель развития человечества. С ней мы обретаем надлежащий ключ, который позволяет нам открыть Библию заново. Будучи последовательно применены к Библии, основополагающие понятия, полученные из антропософии, приводят к новой теологии, о которой возвещал и которую провидел Этингер. То, что неизбежно оставалось у него неопределенным и обобщенным (несмотря на четкость намеченных им целей), было с полной отчетливостью и мыслительной точностью развито и обосновано Рудольфом Штейнером.

Смысл и цель нижеследующих очерков – в том, чтобы на этой основе внести посильный вклад в развитие обновленного понимания Евангелия.

ИНСПИРАЦИЯ И КОМПОЗИЦИЯ

Тайна композиции

Известно, что всякий, кто желает оценить художественные достоинства картины, прежде чем обратиться к ее подробностям, должен сначала, как бы в знак почтения, постоять на таком удалении от нее, которое позволит ему обозреть и познать целое как своего рода фигуру¹⁵ высшего порядка. Если же он начнет с рассмотрения деталей, какого бы восхищения они ни были достойны, ему откроется лишь тело картины, но не ее душа. А всякое истинное произведение искусства имеет душу. Оно пронизано откровением сверхчувственного бытия. Лишь тот, кто дал своей душе притронуться к душе произведения искусства в целом, может правильно оценить частности.

Однако то, что принято считать чем-то само собой разумеющимся и общепринятым применительно к рассмотрению произведений искусства, в отношении чтения Евангелия следует еще только сформировать. Евангелия – это произведения искусства; однако в то же самое время они представляют собой нечто бесконечно большее: это произведения искусства, созданные Богом. Тот, кто познаёт их возвышенные фигуры, всматривается в символ, открывающий в своем порядке и композиции священные установления и законы высшего, божественного мира, реально образующие великое тело Бога, кроющееся в чувственном мире и простирающееся поверх него.

Обращаясь к *тайне композиции*, мы обретаем ключ, с помощью которого оказывается возможным открыть неведомые прежде глубины Евангелия. Однако ключ этот ничего не отопрет, если им будет механически орудовать интеллект, называющий себя «научным». Уже подлинно художественное рассмотрение произведения искусства отличается по своему умунастроению от более механического исследования одних лишь частных – а именно бо́льшим благоговением. Но обращение к композиции Евангелий – это предприятие, поистине на порядки возвышающееся над художественным умунастроением. Искусство и наука должны здесь вознестись до религии. В новой евангельской теологии наука, искусство и религия оказываются сплоченными в единство. Ниже мы пытаемся сделать посильный вклад в возведение здания такой новой теологии.

Вообще говоря, до сих пор взоры исследователей были обращены лишь на отдельные фрагменты Евангелий, и это вне зависимости от того, стремились ли они более к нравственно-религиозному или же историко-научному пониманию. Однако все их попытки

понять Евангелия заводили все дальше в тупик. Обнаруживавшийся смысл был слишком узок. Сегодня многие воспринимают это вполне отчетливо. Ведь Евангелия так глубоки, причем в каждом своем слове: как же можно мнить, что истолкование могло бы их исчерпать? Наши рассуждения принципиально исходят из сознания того, что мы никогда не достигнем конца в понимании Евангелия; что исполненное благоговения, незауженное рассмотрение Евангелия будет открывать в нем все новые и новые глубины.

Суженность всех прежних рассмотрений Библии обнаруживалась и обнаруживается в том, что *нравственно-религиозное* понимание неизменно склонно впасть в догматизм. Отдельные евангельские стихи становятся узкими законами человеческого мышления и поведения. Симптом такого суживания – склонность постоянно ссылаться на отдельные места Библии. Сегодня нам должно быть отчетливо понятно, что только поверхностное понимание приводит к тому безоглядному рассыпанию библейских цитат направо и налево, которое приходится зачастую наблюдать. Ведь только в контексте всякое слово Библии, словно мазок кисти в цельной картине, обретает такую глубину, которая вынуждает нас к безмолвному благоговению.

С другой стороны, суженность прежнего понимания Библии обнаруживается и в *историко-научном* рассмотрении. Если в первом случае отдельные места Библии превращают в догматы, то здесь из них зачастую делают легенды. В Евангелиях усматривают по преимуществу повествования о внешних исторических событиях и соответственно полагают себя способными распознать, что здесь исторично, а что – нет, представляет собой легенду и вообще нечто неподлинное. Вполне понятно в этой связи, что и все Евангелие оказывается в результате для многих исследователей чем-то весьма сомнительным. Человек возмнил себя судьей произведений, созданных Богом. Исследуя «подлинность» отдельных мест, он примерял к ним человеческую меру. Так что нет ничего удивительного в том, что под конец в его руках остались одни черепки.

Были, разумеется, попытки понять Евангелие и в совсем ином ключе, и к ним неприменимы намеченные характеристики крайних направлений. Имеется, однако, основание, которое так или иначе обрекало на неудачу также и все те усилия, что не вели к окаменелой *догме* или к текучей *легенде*. Дело в том, что, собственно говоря, Евангелия – это не просто описания разыгравшихся на Земле событий, принадлежащих исключительно уровню чувственного восприятия. Это – послания из мира сверхчувственного, из божественно-духовного мира, который властвует над чувственным миром и особым образом, через фигуру Христа Иисуса, вступает в чувственный мир. Так что слово «Евангелие» можно перевести примерно как «весть из ангельского мира». Эпоха же, которая не знает сверхчувственного мира, а отчасти и не желает знать его и его отрицает, неминуемо никуда не продвинется в понимании Евангелия.

Но теперь, после того, как антропософия Рудольфа Штейнера пробила широкие бреши в стене материализма, так что взгляду открылся широкий обзор на сущности сверхчувственного мира, заложено надежное основание для бесконечно прогрессивного понимания Евангелий. Так что излагаемые здесь соображения – это наша попытка возвести здание на этой основе. Поначалу мы будем касаться общих моментов, базируясь на избранном способе рассмотрения, но затем перейдем также и ко многим частностям с опорой на сокровища, щедро рассыпанные Рудольфом Штейнером в его лекциях о Евангелиях и других библейских книгах.

Новейшие протестантские теологи трактуют идею композиции совершенно в ином смысле, чем мы. Они обратили внимание на то, что в Евангелии Луки*, начиная с 9-й главы и дальше, все события оказываются включенными в поездку Иисуса в Иерусалим, что, как кажется, приводит к противоречиям с прочими Евангелиями. Вывод такой: составитель Евангелия Луки не располагал четкими биографическими данными о последнем периоде

жизни Иисуса и потому избрал в качестве художественного приема определенную схему, некую канву, чтобы с ее помощью осмысленно расположить и скомпоновать отдельные известные ему эпизоды. Такой внешней канвой и послужило составителю «Путешествие в Иерусалим». Так что последовательность различных эпизодов у Луки, начиная с 9-й главы – не историческая, не та, в которой различные события действительно имели место и в которой действительно были произнесены пересказываемые слова Христа. Нет, последовательность эта – скорее лишь литературный прием, композиция, измышленная составителем Евангелия.

* Например, Карл Людвиг Шмидт¹⁶ в «Der Rahmen der Geschichte Jesu».

Однако то, что понимается под композицией в нижеследующих очерках у нас – нечто совсем иное. Здесь речь идет о божественной, а не человеческой композиции. Это не есть композиция субъективная, возможно, даже прихотливо сконструированная человеком исходя из собственных идей, когда историческую истину насилуют. Нет, композиции, которая имеется в виду у нас, даже не было нужды доходить до сознания евангелиста в полном своем объеме. Она представляет собой внутренний порядок духовных сущностей, которые могли найти отражение в душе евангелиста.

Теперь уже неважно, сознательно ли Рафаэль скомпоновал свою «Сикстинскую мадонну» так, что мужская фигура папы Сикста пришла на сторону младенца Иисуса, а женская фигура Варвары – на сторону матери. Композиция здесь – это уж больше не человеческая прихоть, но божественная истина.

Тем самым мы подходим к старому вопросу о том, как возникли Евангелия, то есть к вопросу о *вдохновенности (Inspiration)*. Мы не можем рассуждать о нем в смысле догматическом. Вдохновенный характер Евангелия выливается в закосневший непостижимый догмат только там, где знание и представление о божественном высшем мире и его жизненных законах оказалось утраченным. Поскольку при посредстве антропософской духовной науки мы вновь располагаем сведениями о сущности и законах этого высшего мира, оказывается освещенным также и вопрос о способе, которым человеческие души могут оказаться восприимчивыми и носителями божественных откровений. Вдохновение – это теперь отнюдь не непостижимое диво, но ступень сознания и знания, вознесенных на новую высоту, причем ступень, на которую человек взойти способен. Вдохновение – это поистине тот источник, из которого проистекли Евангелия. Однако неверно представлять себе дело так, что по некоему чудесному мановению сознание евангелистов было выключено и их руки, их перья были приведены к составлению Евангелий внешней силой.

Волею судьбы, но и в результате обучения в древнем христианстве появлялись человеческие души, в которых наличествовало не только обыкновенное чувственное и рассудочное сознание, отражающее чувственный мир, но и сознание возвышенное, отражающее сверхчувственный мир и в силу этого проникающее как назад, в прошлое, так и вперед, в будущее, восходя до иерархических ступеней божественных сущностей. Что касается мышления и воспоминания, при этом возвышенном, воспринявшем откровение сознании полностью сохраняется и обычное, земное сознание; соответственно различным, в зависимости от судьбы и пройденной школы, было и сознание разных евангелистов. То, в каком основном настроении происходило отражение духовного мира в человеческом сознании, до каких высот оно могло пойти и какой отчетливости достигнуть – все это зависело исключительно от душ самих евангелистов. Вот почему евангелистов у нас четверо. Поскольку полному *Evangelium Aeternum*, «Вечному Евангелию», написанному в духовных мирах и там пребывающему, было угодно выразиться в человеческих словах, оно и должно было явиться сразу в четырех разных душах, в четырех основных разновидностях возвысившейся человеческой сущности. Догадываться о том, что такое «Вечное Евангелие», позволяют лишь четыре Евангелия сразу. Однако при этом необходимо не только сводить воедино содержательный момент четырех Евангелий, складывая их; следует также стараться

постепенно, шаг за шагом вычленять скрытые в четырех Евангелиях высшие фигуры, композиционные тайны этих книг, сводя их в единую грандиозную фигуру. Фигуры эти являются земными отображениями ритмов, ступеней и кругов бытия в высших, божественных мирах сферы «Вечного Евангелия».

Если попытаться понять вдохновение, понять сознание евангелистов именно так, это означает, что уже и из вдохновенного характера Библии больше не следует догматического вывода. Отныне нельзя требовать «веры в Библию». Можно лишь призывать к величайшему благоговению перед Евангелием. Однако с таким благоговением могут и должны соединяться свободное мышление и исследование. Подлинное понимание Евангелий – не в начале, а в конце христианского бытия, бытия христианином. Ибо ведь в конце концов то, что было даровано в качестве откровения возвышенному сознанию, в полной мере доступно лишь такому сознанию, которое стремится к подобному же возвышению. Началом христианского бытия, началом чтения Евангелия должна оказываться не догматическая вера в Евангелие, а благоговение перед откровением Евангелия. Продолжением же должны служить стремление и активная жажда того, чтобы все глубже и глубже погружаться в божественные откровения, достигая все большей и большей ясности. Это и должно служить оправданием для начинающих отсюда рассмотрений Евангелия*.

* Следует упомянуть лишь еще о том, что в наше время немаловажное значение в вопросе о понимании Евангелия приобретает проблема нового перевода Библии. Вполне удовлетворительного, соответствующего современности перевода Евангелий в ближайшее время ожидать не приходится. Пока же мы можем делать только все новые и новые приступы и попытки. Когда настоящая серия разборов Евангелия впервые вышла в свет (1927/29), она одновременно являлась подготовительной ступенью к первой значимой попытке перевести Новый Завет. В последующие годы (с 1930 по 1933) появлялись ежемесячные выпуски «Нового перевода Нового Завета». Пока что мы придерживаемся преимущественно лютеровского перевода, который все же далеко превосходит все прочие среди широко распространенных переводов Библии. И все же нам не следует забывать, что Лютер, соответствуя своей эпохе, мог дать перевод лишь исходя из собственных душевных представлений, но не на основе сознательного понимания, необходимого сегодня. Это вынуждает нас обращаться к греческому оригиналу Евангелий не только в наиболее важных местах, но фактически повсеместно.

Три ступени духовного восприятия в Откровении Иоанна

Вначале следует бросить взгляд на весь круг новозаветных книг, с тем чтобы продемонстрировать существо тайны композиции на наиболее показательных примерах.

Вовсе не случайно, что *Откровение Иоанна* располагается в конце Нового Завета. Оно представляет собой величайшую вершину возвышенного вдохновенного сознания. Круг бытия духовного мира отражается в нем наиболее отчетливо и мощно. Поняв композицию Откровения Иоанна, мы получим немало ключей к композиции Евангелий вообще.

Структура Апокалипсиса открывается перед нами в необычайно ярком свете. Провидец Иоанн как бы усаживает нас на спину летящего орла, с каждым кругом вздымающегося все выше и выше. Сделав четыре оборота вдоль размашистой священной спирали, мы взлетаем на высоту небесного Иерусалима. Всякий раз эти четыре круга оказываются образованы семью ступенями:

- семь посланий;
- семь печатей;
- семь труб;
- семь чаш гнева.

Семь общин, к которым обращены семь посланий, пребывают на Земле. Так что первый большой круг, описанный орлом, проводит нас по всему тому, что уже живет в земных христианских общинах¹⁷.

Начиная со второго круга, который ведет через семь печатей, мы поднимаемся уже выше земного сознания. Перед нами распаивается первый бытийственный слой божественно-духовного горнего мира. Образы, которые появляются из снимаемых печатей Книги жизни – больше не земные восприятия, но духовные созерцания, *образы*, в которых о себе возвещает божественно-духовное.

На третьем большом круге раздаются трубы семи ангелов. Необходимо взойти на новый бытийственный слой сверхчувственного мира. Здесь к высшему созерцанию присоединяется еще и высшее *слышание*. Трубы издают не только нечленораздельные звуки, из них раздаются и божественные слова, которые могут быть восприняты душевным ухом. Гудение труб, слова, издаваемые ими – все это не земные звуки. Земное ухо глухо к ним. Тот, кто располагает исключительно земным слухом, ничего не слышит, как бы громко ни гудели в свои трубы ангелы. Лишь на третьем по высоте круге апокалиптического переживания¹⁸ звук проникает в человеческую душу.

Третий, высочайший круг полета апокалиптического Иоаннова орла возводит нас в те области, в которых изливаются семь чаш гнева. Здесь к высшему созерцанию и слышанию присоединяется еще и третий сверхчувственный элемент: способность непосредственно соприкоснуться с *сущностями* и силами духовного мира. Такое сущностное соприкосновение – это всегда Страшный суд, всегда разделение душ на добрых и злых (*Geister-Scheidung*)¹⁹. Добро в человеке изведывает при таком прикосновении божественную любовь, которая воспламеняет; при таком же точно прикосновении зло в человеке изведывает божественный огонь, который сжигает. Таким образом, Откровение может завершиться тем, что после вызванного изливанием Божьего гнева низвержения противоборствующих сил особенно ярким становится блистание небесного Иерусалима, нового мира, возникающего из очистительного огня как осуществленная любовь Бога.

Исходя из такого обзора композиции и структуры Откровения Иоанна можно сделать немало выводов, которые имеют величайшее значение для понимания Евангелий вообще.

И прежде всего следующий: каждая библейская книга ведет человеческую душу каким-то определенным *путем* постепенного восхождения. Евангелия – не просто книги для чтения; это не исторические повествования, неизменно пребывающие на одном уровне. Это книги, задача которых подвести человеческую душу к постепенному изменению. Каждый отрывок Евангелий, а также прочих книг Нового Завета, нацелен на то, чтобы человек, который к ним приближается, прежде преодолел бы предшествующие ступени. Два разных отрывка одного и того же Евангелия невозможно прочитать с одним и тем же настроением. Более поздний отрывок предполагает большее – в сравнении с предыдущим – благоговение и душевное просветление. Здесь люди очень и очень виноваты перед Евангелиями. При верном взгляде на дело можно было бы сказать, что Евангелия – это книги посвящения (в том смысле, что в них человеческая душа переходит со ступени на ступень пути посвящения).

Вот еще один момент, который можно было бы вывести из структуры Апокалипсиса. Именно, всякий раз, когда мы надлежащим образом разыскиваем доступ к духовному миру и находим его в смене посланий, печатей, труб и чаш гнева, в этом следует усматривать миропорядок, неизменно оказывающийся одним и тем же и состоящий в следовании друг за другом земного сознания, духовного созерцания, духовного слышания и духовного осязания и прикосновения. Духовный мир – это здание в три колоссальных, возвышающихся над земным существованием, этажа. Первый из этих этажей наполнен *образами*, второй – *словами*, третий же – *сущностями*.

Отголоски этой трехступенчатости, происходящей из переживания духа, который был воспринят с подлинным ощущением восхождения, можно отыскать вплоть до возникших из духа произведений искусства. В качестве примера приведем здесь прекрасное стихотворение-фрагмент Гёте «Тайны» (Die Geheimnisse).

После долгого, богатого испытаниями странствия брат Марк достигает ворот того монастыря, куда он был послан. Над входом его приветствует крест с венчиком из роз (Rosenkreuz)²⁰. Марка принимают в круг двенадцати мудрых старцев монастыря, и теперь они по очереди рассказывают ему чудесные истории о своей совместной жизни с Гуманусом, тринадцатым мудрецом, своим таинственным предводителем, который уже попрощался с ними, чтобы пройти через врата смерти.

Наставление в кругу двенадцати братьев – это для брата Марка приготовление к трем ступеням переживания духа, к которым он теперь и подходит. Это наставление для него – то же самое, что семь *посланий* для духовных учеников Откровения Иоанна.

По завершении трапезы старшие братья отводят юного Марка в священный покой. У стен по кругу стоят тринадцать стульев, и над каждым стулом он видит геральдическое изображение, отпечатывающееся на его душе глубоко, словно печать. Над средним, тринадцатым стулом, находится изображение креста с венчиком из роз. Созерцая тринадцать картин, брат Марк совершает обзор той образной ступени, что представлена в Откровении Иоанна семью *печатами*.

Марк переходит на следующую ступень, когда после недолгого сна просыпается в покойной келье. До его слуха доносится звук колокола.

Und wie er horcht, so wird in gleichen Zeiten
Dreimal ein Schlag auf hohles Erz erneut,
Nicht Schlag der Uhr und auch nicht Glockenläuten,
Ein Flötenton mischt sich von Zeit zu Zeit;
Der Schall, der seltsam ist und schwer zu deuten,
Bewegt sich so, daß er das Herz erfreut,
Einladend ernst, als wenn sich mit Gesängen
Zufried'ne Paare durcheinander schlängen.

[И слышится ему, что удар по пустой меди повторяется трижды с равными промежутками. То не бой часов и не звук колокола: время от времени сюда примешивается еще и звук флейты. Звук необычный, который трудно истолковать, но, заслышав его, радуется сердце; это в самом деле призывный звук, словно ублаженные пары вьются с песнопениями *в пляске*.]

Звуки, которые слышит брат Марк – не материального характера; он слышит звучание гармонии сфер, хоровод духовных миров. Со слышанием слова, звука он проникает в область семи *трубных звуков*. Образ становится для него словом. Три световые луча, излившиеся из креста с розами на эмблеме, превратились в три духовных звучания.

Третья духовная ступень переживается братом Марком лишь как тонкий намек:

Er eilt ans Fenster, dort vielleicht zu schauen,
Was ihn verwirrt und wunderbar ergreift.

[Он спешит к окну, чтобы, быть может, взглянуть на то, что его смущает и чудесным образом захватывает.]

Он желает познать существа, откровение которых было воспринято им в звуке. Он всматривается в сумерки, пролегающие между днем и ночью, и в этой пограничной области

двух миров он познает существа. Три луча сделались тремя звуками, и вот теперь они раскрываются в виде трех существ.

Er sieht den Tag im fernen Osten grauen,
Den Horizont mit leichtem Duft gestreift
Und – soll er wirklich seinen Augen trauen? –
Ein seltsam Licht, das durch den Garten schweift:
Drei Jünglinge mit Fackeln in den Händen
Sieht er sich eilend durch die Gänge wenden,

Er sieht genau die weißen Kleider glänzen,
Die ihnen knapp und wohl am Leibe stehn,
Ihr lockig Haupt kann er mit Blumenkränzen,
Mit Rosen ihren Gurt umwunden sehn;
Es scheint, als kämen sie von nächt'gen Tänzen,
Von froher Mühe recht erquickt und schön.
Sie eilen nun und löschen, wie die Sterne,
Die Fackeln aus und schwinden in die Ferne.

[Он видит, как далеко на востоке занимается день, горизонт затянут легким туманом и (действительно ли может он верить собственным глазам?) необычный свет, льющийся по саду: три юноши с факелами, торопливо проходящие тропинками. Он отчетливо видит, как сверкают их белые одежды, прилегающие и удобные, видит, что их головы с волнистыми прядями увенчаны цветочными венками, а их талии – розами. Можно подумать, они явились с ночных плясок, вполне отдохнувшими и свежими после радостных трудов. И вот они спешат, они тушат факелы, словно звезды, и исчезают вдали.]

С этим обозначенным в качестве намека переживанием трех ангельских существ, трех «юношей в белых одеждах», представляющимся как бы отзвуком того, что происходило наутро Пасхи, незавершенно-завершенное стихотворение Гёте обрывается. Брат Марк добрался до порога духовной области, где человека встречают *божественная любовь* и *божественный гнев* в образах реальных существ. Его провели через ступени образа, слова и существа.

Рудольф Штейнер оставил описание этих трех ступеней духовного восприятия как своего рода высшей теории познания. Он делал это, отталкиваясь от различных отправных точек, в одном случае – в связи с внутренним членением и композицией Апокалипсиса*. В качестве трех различных способностей возвышенного сознания он различает *имагинацию*, *инспирацию* и *интуицию*.

* «Апокалипсис Иоанна», лекция от 18 июня 1908 г., GA 104.

Имагинация как способность созерцания образов,
инспирация как способность слышания слов,
интуиция как способность соприкосновения с существами.

Во всех последующих рассмотрениях Евангелий это подразделение будет иметь для нас чрезвычайно большое значение. Оно позволит нам с большей отчетливостью следовать за внутренним восхождением Евангелий. Но еще оно позволит нам с большей конкретностью и полнотой отыскать ответ на старинный вопрос о «вдохновении»²¹.

Мы узнаем, что в сознании евангелиста существуют ступени, что вдохновение не было для него закосневшим сверхъестественным состоянием, но живой текущей ступенью в

цельном процессе преобразования сознания и его возвышения. Человеческое душевное стремление само вырастает вверх, в область Откровения, преподносящего нам себя. Евангелия – это не записанные предания, но плоды человеческого посвящения и дары божественного откровения в одно и то же время. И земное человеческое сознание сохраняется в мысли и воспоминании точно так же, как в печатях, трубах и чашах гнева продолжает свое звучание дух посланий Откровения Иоанна. Евангелисты записывали священные тексты на основе такого сознания, в котором живы и действенны в живом созвучии как личные воспоминания, так и духовные созерцание, слышание и осознание.

Что до вопроса о вдохновении, в высшей степени поучительно шаг за шагом с все большей точностью выяснить разницу, которая существует между четырьмя Евангелиями в отношении трех ступеней познания – имагинации, инспирации и интуиции. Здесь мы подходим прежде всего к основополагающему различию, имеющему место между тремя первыми Евангелиями, с одной стороны, и Евангелием Иоанна – с другой. Различие это касается не исторического материала, а также и не исторической надежности. Это есть различие в способе познания и в ступенях такого познания. Три первых Евангелия происходят преимущественно из имагинативного познания, между тем как Евангелие Иоанна в одно и то же время соединяет в себе как имагинацию, так и инспирацию с интуицией.

Говоря о четких градациях вдохновения в разных Евангелиях, необходимо сказать следующее: вдохновенным в собственном смысле слова является только Евангелие Иоанна. Оно более, чем вдохновенно: оно пронизано интуицией. Первые же три Евангелия (Матфея, Марка, Луки) созерцательны, они «имагинативны». Вдохновение, в строгом смысле этого слова, отдается в созерцательных образах лишь как бы издалека.

Понятно, что различие в ступенях отчетливее всего уясняется при сравнении Евангелия Иоанна и Евангелия Матфея. Так что вслед за рассмотрением общей композиции Откровения Иоанна попытаемся бросить общий взгляд на строение Евангелия Иоанна и Евангелия Матфея.

Три ступени в Евангелии Иоанна

Структура первой половины Евангелия Иоанна, куда входят первые одиннадцать глав, определяется семью великими Иоанновыми чудесами Христа:

Претворение воды в вино
Исцеление сына царского чиновника
Исцеление больного у купальни Вифезда
Насыщение пяти тысяч
Хождение по водам
Исцеление слепорожденного
Воскрешение Лазаря

То, что чудес семь – не случайность и не человеческий произвол. Это касается как данного случая, так ступеней Апокалипсиса – их четырежды по семь. Порядок и ритм, задаваемый семеркой, присутствует в духовном мире как факт, – точно так же, как фактами являются семь звуков в октаве, семь цветов в радуге и семь дней недели.

Семь Христовых чудес в Евангелии Иоанна высятся перед нами как исполинские образы. Они должны напечатлеться в нашей душе как печати, после того, как созерцательное, имагинативное сознание сняло их в области духовного. Если мы действительно за ними проследим, мы переживем то, что чудо – это вовсе не разовое (и тем самым уже свершившееся) историческое событие, но что в нем содержится пра-феномен изменения души вследствие узрения духа. Наше собственное человеческое существо становится кувшином на свадьбе в Кане, в котором вода претворяется в вино. Мы сами – мальчик,

исцеляющийся по ходатайству его отца. В нас кроется и больной у купальни Вифезда, и т. д. и т. д. Созерцая, мы сами становимся созерцаемыми. Образ из жизни и деяний Христа становится зеркалом, в котором мы созерцаем себя самих, сами проходя через одно из преобразующих чудесных деяний Христа.

Между тем, как образы земных событий становятся зеркалами душевных событий, через них нам открывается царство *имагинации*. Первый слой сверхчувственного опыта расширяется. Семь некогда осуществленных на земле деяний Христа становятся семью печатями, из которых, при их снятии, проистекают семь ступенчатых переживаний, которые могут быть пройдены человеческими душами повсюду и когда угодно. Исторические события в Палестине становятся божественными притчами, выражающимися не в словах, но в событиях. Они становятся образами созерцания, не престаивая при этом оставаться действительными историческими происшествиями в земной жизни Христа, однажды имевшими место.

После того, как с воскрешением Лазаря последовательность из семи образных событий достигает своей высшей точки, во второй половине Евангелия Иоанна, начиная с 12-13 главы и далее, верх берет совершенно новый момент. Здесь Христос больше не творит чудес. Теперь он, так сказать, удаляется с учениками в святилище, чтобы засеять их души словами высшей божественной любви и познания.

В 13-й главе, после омовения ног, с полной отчетливостью происходит великий переход *от образа к слову*. Начинаются так называемые прощальные речи Христа. Внешне больше почти ничего не происходит. На фундаменте омовения ног и Тайной вечери с все большей святостью и величием происходит возведение храма Христова Слова. Пока наконец в первосвященнической молитве в 17-й главе не происходит священно-задушевное завершение этого храма: «...Чтобы все они были едины, подобно тому, как ты, Отец, во мне и я в тебе, так чтобы и они были в нас едины... Я в них и ты во мне». Духовная церковь – это храм Христова Слова.

Бросая обзорный взгляд на Евангелие Иоанна в целом, однажды мы должны действительно внутренне обратить внимание на переход от образа к слову после воскрешения Лазаря, в главах с 12-й по 17-ю. И тогда здесь, как и в Апокалипсисе, мы также почувствуем себя возносимыми орлом, который тремя широкими кругами взмывает вверх. Прощальные речи Иисуса – это второй круг полета. С ними мы продвигаемся через собственно область *инспирации*, духовного слышания. Семь всемирных труб зазвучали здесь голосом Христа.

Разумеется, и первый раздел Евангелия, раздел «семи чудес», тоже пронизан инспиративной словесной стихией. Деяния Христа все с большей мощью перерастают в пронизанные Откровением речи. В промежутках между чудесами, которые совершает Христос, он обращается к народу, к иудеям или к ученикам. Однако после седьмого, высочайшего чуда на первый план выходит исключительная значимость слова, Логоса. В своем горнем полете орел касается мира Логоса, из которого происходит все творение. Вот мир, из которого берет начало Евангелие со своими первыми словами: «В начале начал было Слово».

С 18-й главы Евангелие Иоанна переходит на третий круг окрыленного полета. Начинаются муки, умирание и Воскресение Христа. Здесь Христос больше не действует внешним образом – при помощи притч или образных деяний. Он больше не говорит здесь слов Откровения. Он совершает здесь (постольку поскольку человечество творит над ним свое дело, бичуя его, распиная и укладывая в гробницу) свое великое сущностное духовное деяние. Он изливает чашу любви Бога: свою собственное существо, свою собственную душу. Он приносит себя в жертву и соединяет свою душу со своими людьми и с землей. Начиная с этих пор все бытие пронизывает подлинная *интуиция*, реальное соприкосновение с

божественным миром. Христос принес себя в жертву, и теперь он может быть близок всякой твари, а всякая тварь способна ощутить его близость, да что там – ощутить и прикоснуться к самому его существу.

Никакое другое Евангелие не передает интуитивного характера мук, умирания и Воскресения Христа так, как Евангелие Иоанна. Прежде всего мы говорим о том, как все это изображается, но также и о том, что именно изображается. Многие в этих четырех священных заключительных главах Евангелия Иоанна останутся совершенно непонятным, если не признать все это за выражение интуитивного переживания. Укажем здесь лишь на пример с историей Воскресения.

Фома вкладывает палец в отверстие от гвоздя и руку – в рану, которую пробило в боку Христа копьё. К этому его призывает сам Христос. Это тем поразительнее, что только что была рассказана история того, как Воскресший явился Марии Магдалине. Узнав Христа, она простирает руки, чтобы схватиться за него. Из сущностных своих глубин – не словами, но руками – душа Марии Магдалины исповедует, что также и теперь, после смерти и Воскресения, Христос обладает телом. Руки Марии исповедуют телесное Воскресение Христа. Однако Христос говорит: «Не касайся меня, ибо я еще не возшел к моему Отцу».

Фоме же Христос говорит нечто противоположное. Ведь Фома не сомневается в том, что Христос, хотя и прошел через смерть, пребывает среди учеников духовно. Однако он сомневается в том, что у него имеется тело, и сначала он через касание желает удостовериться в воскресении тела. И Христос говорит ему: дотронься до меня!

Эти сцены пронизаны особенно нежным, пульсирующим дыханием; это дыхание интуиции. Собственно говоря, то, что их воспринимали материалистически, а далее – либо догматически принимали как грубое чудесничество (*grobe Mirakel*), либо скептически отвергали как легенды, происходило оттого, что читатели даже не догадывались о тайне композиции. Находишь эти сцены в начале Евангелий, поверхностное их восприятие еще могло сгодиться. Однако они относятся к последней, высшей святине. И вовсе подобает вырывать их из контекста и после всех пройденных перед этим ступеней низводить с того уровня, на котором они находятся. Эти эпизоды рассчитаны на то, чтобы всякий, кто силится их понять, прежде пережил все то, дается Евангелием перед этим: семь чудес, прощальные речи Христа, история страстей Христовых и его смерти. Тот, кто действительно внутренне преодолел тот *путь*, который вел через 19 предшествующих глав, но в первую очередь воспринял подлинное дыхание страстей и смерти на Голгофе, больше *не может* понимать сцену с Фомой грубо материалистически. Грубое, внешнее понимание остается на уровне земли, между тем как предмет, на который указывает эта сцена, уже преодолел три высоких лестничных пролета, оказавшись на таком этаже мира, в котором действуют иные законы бытия: в область, где изливаются чаши божественной любви и божественного гнева и душа оказывается погружена и пронизана сущностным прикосновением и божественной энергией.

При своей встрече с Воскресшим Фома пробивается от более отвлеченного переживания духа к реальному прикосновению к нему. Он достигает ступени интуиции. Лишь на этой ступени человек вполне уразумевает новую телесность, достигнутую Воскресением Христа, и становится ей причастным. Это никакое не материальное, бренно-земное тело. Однако это вовсе и не абстрактный, чистый дух. Это нетленное духовное тело, из которого будет возводиться небесный Иерусалим. Так что Тела Христа коснулась не грубая материальная рука Фомы. То, что дотронулось до Христовых ран, был орган интуиции, духовно-душевная осязательная способность, духовная длань Фомы; и не более, чем сопутствующими явлениями были те движения, которые исполнила при этом его телесная рука. Слабое, отдаленное представление о переживании Фомы может составить себе тот, кто уяснит, что также и в материальной человеческой руке, прежде всего на кончиках пальцев и посередине

ладони, сосредоточено тонкое, по большей части эфирно-душевное осязание, далеко превосходящее физическое осязание и не так тесно связанное с телесной рукой²².

Как бы то ни было, ключом к сценам с Марией Магдалиной и Фомой, поскольку это были переживания соприкосновения с воскресшим телом Христа, оказывается слово «интуиция», причем в том самом смысле, который здесь имеется в виду. Так что, с другой стороны, эти сцены могут оказаться для нас примерами того, что оказывается достигнуто в Евангелии Иоанна на третьем круге орлиного полета.

Наиболее задушевное и величественное выражение переживания интуиции находим мы в Евангелии Иоанна там, где в нем говорится о самом ученике Иоанне. Здесь изображается, как на Тайной вечери он возлежит на груди Господа. Не спорим, прежде всего это есть описание телесного положения, которое занимал на Тайной вечери ученик Иоанн. Но в то же самое время это есть и образное выражение внутреннего состояния интуиции, в котором духовно-душевное существо Иоанна реально соприкасалось с духовно-душевным существом Христа. Иоанн располагает иными, нежели прочие ученики, возможностями получать у Христа ответы на вопросы, поскольку он может непосредственно заглянуть в сердце Христа. Потому-то и говорит Иоанну Петр: спроси учителя, кто его предаст. Был бы ответ дан в словах, слышимых вовне, Петр сам бы мог задать этот вопрос. Но Иоанн слышит, как Христос говорит в иной области, не в той, где при разговоре шевелятся губы. И на это он способен благодаря интуиции.

И вот эта сцена Тайной вечери находится в Евангелии Иоанна не в четырех последних главах, где раскрывается ступень интуиции. Она находится в средней части, в разделе инспирации. Однако подобно тому, как стихия слова возвещает о себе уже в первом разделе, разделе образа, так и сущностная стихия проявляется уже во втором разделе, посреди инспиративной словесной стихии. Иоанн – это «ученик, которого любил Иисус», ученик, в которого изливается чаша божественной любви. К Христу он находится в отношениях интуиции. Поэтому-то его Евангелие и в состоянии под конец явным, сущностным образом взмыть третьим кругом орлиного полета. Мы еще увидим, что в Евангелии Матфея это не так.

Подобно тому, как во второй части Евангелия, на ступени слова, вновь затрагивается та вершина, с которой нисходит к нам все Евангелие в прологе: «В начале начал было Слово», так и на третьей ступени мы вновь приближаемся к озвученным в прологе пра-мировым вершинам. Повсюду в тех местах, где как-то упоминается возлежание Иоанна на груди Господа, там же на Земле отражается и исполняется также и нечто от небесной интуиции между Богом Отцом и Богом Сыном, на что был сделан намек в прологе Евангелия в словах: «Единородный Сын, который лежит на лоне Отца» (Иоан. 1, 18). Перевод Лютера не позволяет уразуметь так отчетливо, как греческий текст, что имеется внутренняя связь между интуитивным отношением, соединяющим Иоанна с Христом, и тем, что связывает Сына с Отцом. В греческом тексте оба раза стоит одно и то же слово: *ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ* (en to kolpon tou Jesu, 13, 23), *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* (eis ton kolpon tou patros, 1, 18), а не как у Лютера: один раз «который лежал на груди Иисуса» (der an der Brust Jesu lag), а другой – «который в лоне Отца» (der in des Vaters Schoß ist)²³.

Таким образом, в общей композиции Евангелия Иоанна следует уяснить, как оно проистекает из единого знания, охватывающего как имagination, так и инспирацию с интуицией. Наиболее обобщенное их выражение находится:

Иоаннова имagination – в главах 1-11, в семи чудесах.

Иоаннова инспирация – в главах 12-17, в прощальных речах.

Иоаннова интуиция – в главах 18-21, в страстях и Воскресении.

Семь Иоанновых чудес – это семь Христовых распечатываний.

В прощальных речах семь труб звучат голосом Христа.

В драме, разыгрывающейся на Голгофе, семь чаш гнева превращаются через Христа в чаши божественной любви и жертвы, изливаемые к спасению мира.

Три ступени в Евангелии Матфея

Приступим теперь к Евангелию Матфея с тем же самым ключом, который был нами получен при рассмотрении композиции Откровения Иоанна и Евангелия Иоанна. Здесь установить композицию труднее. Она как бы сокрыта на глубине. И все же широкому и пытливому взгляду она представляется с все большей и большей отчетливостью. Наконец, исполненным глубокого смысла и значения оказывается даже сам тот факт, что структура Евангелия Матфея вовсе не так величественно прояснена, как структура Евангелия Иоанна. Попытаемся дать определенный намек на то, что должно получиться в итоге, не углубляясь пока что в частности и не давая подробного обоснования. Естественно, это может произойти исключительно таким образом, что мы в свободной форме выскажем некоторую совокупность утверждений, надеясь на то, что читатель, обретая первоначальный взгляд на архитектурную форму Евангелия, смирится с ожиданием отдельных обоснований уже в дальнейших наших очерках.

Какова, собственно говоря, разница между первым и четвертым Евангелиями? Оба – книги таинств, описывающие путь, следуя которым человеческие души могут взойти к духовному миру. Однако путь этот в одном и другом случае различный. Две разные человеческие натуры, два человеческих типа обретают указание на свои различные пути Христа. Можно было бы сказать так:

Евангелие Иоанна описывает путь Иоаннова человека.

Евангелие Матфея описывает путь Петрова человека.

Иоаннов человек – тот, кому ниспослана благодать отчетливо и до конца пройти весь путь из трех ступеней: образа, слова и сущности. Это человек, которого любит Бог, ученик, которого любит Господь; и уже по этой причине он как бы предопределен к сопричастности с божественным, к подлинной, полной интуиции. Он явно проходит по ступеням семи чудесных деяний Христа до самого конца. Это означает, что у него достаточно сил, чтобы пройти через смерть и воскресение, поскольку это ведь и есть содержание седьмой, последней ступени первого круга. Лазарь, который умирает и воскресает здесь – это настоящий Иоаннов человек. Одним из первых эпохальных вкладов, внесенных Рудольфом Штейнером в новое понимание Евангелий, было указание на то (в книге «Христианство как мистический факт», 1901-02 гг.), что в Евангелии Иоанна за образом Лазаря кроется «ученик, которого любил Иисус», то есть сам евангелист Иоанн, а значит, четвертое Евангелие является плодом пройденного Лазарем «умирания и воскресения». Здесь нет нужды обсуждать это сколько-то более подробно. Ясно, во всяком случае, следующее: Иоаннов человек, путь которого изображает Евангелие Иоанна, не пришло бы к отчетливому переживанию полной ступени инспирации, то есть к внутреннему слышанию прощальных слов Христа, если бы прежде он не прошел через седьмое чудо, через смерть и воскрешение Лазаря. Он выдержал труднейшее испытание: он преодолел порог. Поскольку он располагал силой для того, чтобы из-за гроба отозваться на слова Христа и вернуться в земное существование, он на самом деле добился инспирации: способности воспринимать духовное слово Христа и переживать духовное прикосновение Христа.

Первым 11-ти главам Иоанна соответствуют первые 16 глав Евангелия Матфея. Вместо Иоаннова человека мы видим здесь проходящим семь ступеней деяний Христа Петрова

человека. Этот путь преодолевается им не с такой уверенностью. Человеческое имеет в нем большую силу, чем в Иоанновом человеке, в которого врывается ангельско-сверхчеловеческое. Человеческий темперамент позволяет Петрову человеку взлететь и вырваться на большую высоту, с тем чтобы впоследствии низвергнуть его в еще более низкие глубины.

Уже при первом взгляде становится заметно, что из семи Иоанновых ступеней первого круга две присутствуют также и в Евангелии Матфея. Это четвертая и пятая ступени: насыщение пяти тысяч и хождение по водам (Иоан. 6, Матф. 14).

Однако если мы сравним хождение по водам у Иоанна и у Матфея, нам станет ясна вся полнота различия между Иоанном и Петром. У Иоанна изображается, что ученики, видя, как Иисус ходит по морю, поначалу ощущают страх. Они созерцают его. Простое созерцание, имажинация, которой они еще не пронизывают (они созерцают Иисуса, однако его не узнают) вызывает у них страх. Иисус говорит: Я есмь! Вызванное этими словами узнавание изгоняет страх. Говорится: «И тогда они захотели взять его на судно, и тут же судно пристало к берегу». Все в целом, как будет обстоятельно показано позднее, представляет собой духовное переживание учеников. Пережив образ и слово, ученики готовы к сущностному воссоединению. Здесь переживание заканчивается. Судно пристало, море духовного мира вновь осталось у учеников позади. Они вновь достигли твердой почвы земного существования. Вот как переживает ступень хождения по водам Иоанн.

Петр переживает ее совершенно иначе. Это изображено в Евангелии Матфея. Испытав страх и ужас, Петр узнает Христа, и его душа наполняется восторгом: «Господи, если это ты, повели мне прийти к тебе по воде». Иисус говорит: «Иди!» И вот, когда Петр делает попытку ходить по морю, как Христос, страх бури и волн вновь охватывают его, он начинает погружаться, призывает на помощь Христа и опирается на его руку. Ему приходится признаться, что если он не смог ходить по морю, это связано лишь с его слишком малой верой.

Сцена с Петром изображается только в Евангелии Матфея. И мы с все большей отчетливостью уразумеваем, что в Евангелии Матфея – повсюду, а не только здесь – отражен путь именно Петрова человека. Если человек вступает область духа, ему следует уметь ходить по морю. Бурное ли море или же спокойное, зависит от души данного человека. Если душа просветлена, гармонична, то и морская поверхность гладка, словно зеркало. Когда же душа страстная, бурная, то волны вздымаются высоко и не знают покоя. Петр – человек бурного моря. Он хотел бы ходить по волнам, но сил для этого у него нет. Пятую из семи ступеней первого круга Иоанн и Петр проходят по-разному. Иоанн проходит все с неколебимой уверенностью в душе, так что теперь перед ним открыт путь к тому, что должно последовать. Уже теперь можно предвидеть, что для него вполне возможно прохождение решающей седьмой ступени, ведущей к смерти и воскресению. Петра же при прохождении пятой ступени²⁴ охватывают неуверенность и страх, проистекающие из слабости, которая коренится в самой глубинной его сущности. Все равно как споткнуться при ходьбе. С какой же ясностью и возвышенностью продолжает свое дальнейшее течение Евангелие Иоанна после хождения по водам! И, с другой стороны, сколь тревожным представляется для последующего хода Евангелия Матфея вопрос о том, как удастся преодолеть шестую и седьмую ступени Петру, Петрову человеку, которого мы ведь встречаем везде и всюду? Ведь при хождении по воде лишь благодать Христовой руки смогла сгладить недостаточную силу его веры.

В Евангелии Матфея отыскивается соответствие семи ступеням Иоанновых печатей, семи чудесным деяниям Христа. Это соответствие вполне наглядно в насыщении пяти тысяч и в хождении по водам. Уточняющие подробности в случае прочих ступеней будут обсуждены в

другом месте. Здесь же (и вновь с целью дать читателю первый общий взгляд) мы просто перечислим друг подле друга соответствующие разделы Евангелий.

Евангелие Иоанна

1. Свадьба в Кане (гл. 2)
2. Исцеление сына царского чиновника (гл. 4)
3. Исцеление больного у купальни Вифезда (гл. 5)
4. Насыщение пяти тысяч (гл. 6)
5. Хождение по водам (гл. 6)
6. Исцеление слепорожденного (гл. 9)
7. Воскрешение Лазаря (гл. 11)

Евангелие Матфея

- Нагорная проповедь (гл. 5-7)
- Исцеление сына сотника в Капернауме (гл. 8)
- Исцеление расслабленного (гл. 9)
- Насыщение пяти тысяч (гл. 14)
- Хождение по водам (гл. 14)
- Исповедание Петра при Кесарии Филипповой (гл. 16)

Путь Иоанна определенно и без остатка изливается в таинство седьмой ступени. Петр же, споткнувшись уже на пятой ступени, проваливается на седьмой. В Евангелии Матфея не отыскивается никакого соответствия Иоаннову воскрешению Лазаря. Мы должны с большей обстоятельностью рассмотреть этот момент, поскольку он имеет величайшее значение для дальнейшей композиции Евангелия Матфея в смысле дальнейшего продвижения от первого круга ко второму и третьему.

Разберем 16-ю главу Евангелия Матфея. В окрестностях города Кесария Филиппова Иисус спрашивает учеников о тайне своего существа. И здесь Симон Петр поражается такими словами: «Ты Христос, Сын живого Бога». Петр не высказывает здесь вероисповедной формулировки. Его исповедание проистекает из живого, сиюминутного познания. До сих пор только телесные его глаза видели учителя, человека Иисуса из Назарета. И вот вопрос Иисуса разом срывает с чувственного мира завесу: врата духовного мира на мгновение распахиваются, и из них изливается блистающий свет. С этими вратами отверзается и душевное зрение Петра. Он созерцает свет. Он видит, как человеческий образ Иисуса оказывается охваченным и наполненным божественным световым образом сущности Христа. Душевный взор Петра, который был прежде слеп, отверзается, и он узнает, что Иисус – это Христос, высокое существо Сына Бога. В плане душевном Петр при Кесарии Филипповой переживает примерно то же, что «исцеление слепорожденного». На душевном уровне он сам – исцеленный слепорожденный.

Благодаря этому переживанию Петр получает посвящение: назначение апостолом в собственном смысле слова, откуда и произошло историческое христианское священство. (Фридрих Риттельмайер²⁵ неоднократно обращал внимание на зависимость между семью ступенями Иоанновых чудес и семью церковными таинствами. В этой связи таинство посвящения в священники соответствует шестому чуду, исцелению слепорожденного.) Христос говорит Петру: «Ты Петр, и на этой скале желаю я возвести мою общину, а врата Ада не должны ее одолеть. И собираюсь я вручить тебе ключи Царствия небесного». Можно утверждать: Христос не дает Петру ничего, чем бы тот уже сам не располагал в момент своего исповедания Христа. Именно, Петр располагает ключом, способным отпирать врата познания, врата созерцания. Относительно власти Петра над ключами всегда размышляли и

говорили много такого, что далеко увело бы нас в ином направлении. Но, как бы там ни было, образ ключа предполагает и образ ворот, образ двери. Церковь Христова, которая должна быть здесь отстроена на скале Петра, живет от отворенных дверей Царствия небесного – после того, как отверзшимися очами своей души Петр заглянул в неплотно затворенную дверь и узрел сущность Христа. Образ дверей, ворот еще подчеркивается этими словами: «Врата Ада не должны ее одолеть». Истинная община Христа пребывает меж двух дверей: между дверями Царствия небесного и дверями Ада. В силу того, что ключ вручен Петру, первые врата должны одержать верх над вторыми.

После того, как над Петром исполнено таинство шестой ступени (как своего рода исцеление слепого и посвящение в священнослужители), Христос готовится к тому, чтобы исполнить седьмое таинство. Его содержание – смерть и Воскресение. Он начинает говорить ученикам о предстоящем решении. Христос высказывает первое свое «возвешение мук». Взгляд учеников, заранее направленный на смерть и Воскресение Христа, должен подготовить их к прохождению ступени Лазаря, то есть ступени умирания и воскресения. «С этого времени и впредь Христос начал показывать своим ученикам, как должен он отправиться в Иерусалим и много пострадать от старейшин, от первосвященников и от книжников, как должен быть убит и на третий день воскреснуть».

Как воспринимает это Петр? Как отыскивает он вход в седьмой зал святилища? Мы видим, что Петр встает на дыбы и начинает противиться таинству смерти и Воскресения. Да, он узрел существо Христа и признал его в качестве живого. Но как же он далек от понимания того, что это существо Христа находится на Земле лишь для того, чтобы пройти через смерть и Воскресение! Он способен к исповеданию жизни Христа, но не его смерти. «И тогда Петр отозвал его и принялся увещать: Пожалей себя, Господи! Да не случится это с тобой!»

Теперь Иисус отвечает совсем иначе, чем прежде. Следует уяснить этот коренной поворот. Прежде говорилось: «Не плоть и кровь открыли это тебе, но мой Отец на небесах». Теперь же говорится: «Не про божественное говоришь ты, а про человеческое». Прежде: «Врата Ада не должны ее одолеть», а теперь: «Убирайся от меня, Сатана!» Этот контраст позволяет с большей отчетливостью, чем все прочее, воспринять внезапную запинку на пути Петра. Он еще преодолевает шестой этап, получив за это щедрую и благодатную награду. Но на седьмой ступени он терпит неудачу. Для умирания и Воскресения у него недостает сил.

После того, как Лазарь вышел обратно из гробницы, Иоаннов человек способен в просветленном и окрыленном состоянии духа возвыситься до второго круга орлиного полета, до области Христова слова, наполненного чистым и полнозвучным вдохновением. Вслед за семью чудесами следует раздел прощальных речей Иисуса – вплоть до первосвященнической молитвы.

Но как вступает в средний круг, в круг слова Петров человек? Средний круг имеется также и в Евангелии Матфея. И если мы обратим внимание на семь притч Иисуса, это будет важным открытием структуры Евангелия Матфея, уяснением последовательности ступеней пути Петра. Ибо по этим притчам становятся зримыми определенные этапы этого среднего круга. Евангелие Матфея содержит два раза по семь притч. Семь содержатся в 13-й главе, посередине между третьей и четвертой ступенями чудес, между исцелением расслабленного и насыщением пяти тысяч. Вторая серия из семи притч распределяется по главам, которые находятся между 16-й главой и главами Страстей. Речь здесь идет о следующих притчах:

1. О прощенном большом долге и непрощенном долге малом (18, 23-35)
2. О равной плате за неравную работу в винограднике (20, 1-16)
3. О двух сыновьях в винограднике (21, 28-31)
4. О посланцах господина и его сыне в винограднике (21, 33-41)
5. О царской свадьбе (22, 1-14)
6. О пяти разумных и пяти неразумных девах (25, 1-13)

7. Об оставленных на сохранение фунтах²⁶ (25, 14-30)

Обсуждение этих притч оставим на будущее, теперь же мы хотели бы прежде всего обратить внимание на следующее.

Притчи эти – слова Христа. Однако, в отличие от так называемых Иоанновых прощальных речей переход от образа к слову проделан здесь не вполне. Слово продолжает сохранять образный характер. Притчи – это высказанные образы. Именно в качестве таковых следуют они за завершенными образами, за чудесными деяниями первой великой ступени.

Образный характер продолжает сохраняться в Евангелии Матфея и во втором, среднем разделе (гл. 17-25). Так что мы могли бы сказать: Евангелие Матфея продолжает оставаться на ступени имажинативного переживания и там, где Евангелие Иоанна возвышается до инспирации. Одно из глубоко характерных отличий Евангелия Иоанна от трех первых Евангелий состоит в том, что у Иоанна вообще нет никаких Иисусовых притч. Между тем если судить по прочим евангелистам, может создаться впечатление, что притчевая форма – это вообще как раз та стихия, которая господствовала во всех речениях Христа. На самом же деле все обстоит так, что та особая разновидность души и тот способ познания, которые заявляют о себе в первых трех Евангелиях, в первую очередь воспринимают и выбирают из богатства Иисусовых слов притчи – подобно тому, как и в куче кусков металла магнит притягивает и выбирает только железо.

Задержка на ступени имажинации, характерная для Евангелия Матфея (как и для Марка с Лукой), заложена во внутренней последовательности сущности Петра. Все Евангелие составлено Матфеем на основании Петровой души и ее пути. Однако Петр потерпел неудачу на седьмой ступени первого круга, которая в то же самое время является и порогом второго круга. И вот мы видим, что хотя события жизни Христа развиваются дальше, в конце первого большого круга душа Петра еще раз сворачивает на тот же круг, который содержит ступень образа.

А там, где начинается третий круг, причем с таких событий, которые, по сути, можно постигнуть лишь посредством интуиции, мы видим, как Петров человек погружается в своего рода сон или грезу. По причине этого он оказывается способен лишь на то, чтобы пассивно пересмотреть великие интуиционные события мук, смерти и Воскресения Христа – все равно как во сне наяву. Невозможно представить большее различие в переживании Страстей Христовых, чем в случае Петра и Иоанна. Иоанн – единственный из учеников, который стоит под Крестом. Петр засыпает в Гефсиманском саду. И именно он вновь, как и при Кесарии Филипповой, ополчается здесь против надвигающейся смертной судьбы: мечом он отсекает ухо Малху. И наконец, посреди грез отупелого, помутившегося сознания, которые находят на него прямо наяву, превращая все происходящее в чуждые и далекие картинки, Петр отрекается от Христа.

Задевающая за живое драма человечества, драма Петрова человека, раскрывается в том, что Евангелие Матфея остается на ступени образа, имажинации также и там, где сами события влекут нас к тому, чтобы подняться от образа к слову, инспирации, а далее – от слова к сущности, к интуиции. Лишь на Пятидесятницу Петр стряхивает с себя образные видения и, пробужденный, взмывает к миру духовного слова. И в качестве первого отзвука Троицына чуда Слова можно воспринимать окончание Евангелия Матфея. На горе Воскресший говорит: «Идите по всему миру и учите все народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа».

В самом конце душа Петрова человека, а тем самым и все Евангелие Матфея, возвышаясь от уровня имажинации, прикасается к миру инспирации.

Евангелие Иоанна

Главы 1-11:

Семь чудес Христа

Имагинация

Главы 12-17:

Прощальные речи Христа

Инспирация

Главы 18-21:

Страсти, смерть, Воскресение

Интуиция

Евангелие Матфея

Главы 1-16:

Семь (шесть) чудес

Имагинация

Главы 17-25:

Семь притч

Инспирация в форме имагинации

Главы 26-28:

Страсти, смерть, Воскресение

Интуиция в форме имагинации

Повторное обретение идеи вдохновенности²⁷

В лишенные инспирации-вдохновения времена, когда познание сверхчувственного мира перестало являться неотъемлемой составной частью жизни человечества, идея *вдохновенности*, сверхчувственного происхождения библейских книг была просто обречена превратиться в чуждое жизни, обособленное диво (Mirake!) и в тему все более цепенеющего догмата. Сущность вдохновенности не понять исходя из лишнего вдохновения мировоззрения, в лучшем случае ее можно лишь догматически провозгласить. Чтобы познать вдохновенный характер книги или художественного произведения и быть в состоянии распознавать разные ступени вдохновения, нужно самому принимать участие в мире вдохновенного познания. Если что-то здесь еще вообще нуждается в доказательстве, сам догмат о вдохновенности являлся в последние столетия подтверждением угасания вдохновенного познания.

Стремящаяся к честности в гносеологических вопросах теология должна так в эпоху материалистического мышления задаться задачей покончить с догматом о вдохновенности, чтобы сберечь евангельские сокровища для подлинной устремленности человека к познанию. Так писал в своих «Библейских исследованиях» (1895) Адольф Дайсман²⁸, наиболее конгениальный Евангелиям из всех университетских профессоров прошлого столетия. Отмечая народный характер новозаветного греческого языка, он говорит: «От закоряченности почти до догмата учения о вдохновенности что ни день отваливаются новые куски, и под обломками почтенных руин человеческие достижения более благочестивой древности ждут своего восторженного исследователя. Тому, кто готов непредубежденно отдаться впечатлению, производимому языком древних христиан, становится отчетливо ясно, что греческий язык Нового Завета имеет свою отправную точку не в языке эпоса и классической аттической литературы. Павел так же мало говорил на языке гомеровских поэм или греческих трагиков с Демосфеном, как Лютер – на языке "Песни о Нибелунгах". И все же много времени должно еще пройти, прежде чем мы избавимся от пагубного воздействия идеи вдохновенности на исследование древнехристианского греческого языка».

В наше время вдохновенное мировоззрение ожило во всей ясности и всеобщности в антропософии Рудольфа Штейнера. Тем самым подготавливается конец материалистического

мышления, навлекшего на теологию такие беды. Поскольку же сама антропософия происходит из живого вдохновения и черпает из него, она вновь обретает живое, а не догматически изолированное понятие вдохновенности. Антропософия вовсе не склонна к тому применять это понятие исключительно к библейским книгам. Теория познания Евангелий возникает в ней постольку, поскольку ею разработана теория сверхчувственного познания как такового. Однако антропософия ничуть не склонна и к расплывчатым рассуждениям о вдохновении и интуиции – понятиях, которыми на профессиональном языке эстетики зачастую обозначают любое творчество, носящее на себе отпечаток остроумия и художественного дара. Антропософии удалось с ясной и последовательной строгостью описать мир и сферу сверхчувственного познания и указать путь, следуя которым можно подняться в этот мир, восходя по четко обособленным ступеням.

С помощью этого живого и в то же время точного понятия вдохновенности (Inspiration) антропософия делает возможным восстановить связи со многими отпавшими моментами, достигнутыми теологией в эпоху древнего христианства, когда еще существовали остатки унаследованного от древности мировоззрения и люди принимали в расчет вдохновение как органическую составную часть человеческого бытия. В качестве примеров приведем здесь две цитаты из Оригена, который, будучи далек от всякого медиумизма, постоянно прилагал усилия к тому, чтобы показать, что вдохновение, из которого произошли библейские книги, означает вовсе не приглушение, но как раз возвышение разумного сознания.

«Воздействия благого духа дают о себе знать, когда чувствуешь побуждение к благу и одухотворяешься божественным. Так действовали на пророков святые ангелы и сам Бог..., причем человек оставался волен следовать призыву божественному или же его отклонить. Итак, можно с полной уверенностью распознать, побуждается ли душа присутствием *благого* духа, а именно когда вследствие наступившего воодушевления ее рассудок не терпит никакого вреда и она не лишается свободы выбора. Пример этого – все пророки и апостолы, которые безо всякого ущерба для собственного духа служили проводниками божественных речений» («О началах» 2, П²⁹).

«Человек, которым движет Дух Божий, первым делом должен испытать его благотворное действие на себе самом... Никогда ему не доводится быть *зорче и разумнее*, нежели когда на него нисходит Бог. Потому-то мы и видим в Священном Писании, что пророки, просвещенные Духом Божьим, первым делом сами ощущали пользу присутствия Бога в собственной душе. Когда Дух Святой касался их духа, их разум становился куда острее и пронизательнее, их душа просветлялась и прояснялась» («Против Цельса» VII 1, 4).

Антропософия в точности описывает пути, следуя которыми можно возвысить рассудочное познание до трех ступеней сверхчувственного познания: имажинации, инспирации и интуиции.

В результате такого четкого разграничения всего, что прежде просто попадало под общую рубрику «вдохновенности», мы получаем великое подспорье для понимания Евангелий и их сверхчувственного происхождения. Прежде всего тем самым становится возможным провести подразделение среди различных библейских сочинений, выделить части отдельных библейских книг в соответствии с их индивидуальным характером. Возникает обширная и отчетливая панорама как ветхозаветного и новозаветного канона в целом, так и композиции книг, в канон входящих.

С первого же взгляда мы видим, что в эпоху, когда составлялся канон Ветхого и Нового Заветов, знание о трех ступенях сверхчувственного познания еще должно было сохраняться (по крайней мере в инстинктивной форме). Порядок исторических, поэтических и пророческих книг в Ветхом Завете, Евангелий (включая в них также и Деяния апостолов), Посланий и Апокалипсиса в Новом Завете отражает последовательность имажинации,

инспирации и интуиции. Исторические книги Ветхого Завета и Евангелия с Деяниями в Новом Завете преимущественно относятся (в том числе и по своему общему характеру) к ступени образного сознания. Их повествования и рассказы – все равно как живопись, которая отображает то, что находилось перед созерцающей душой тех, кому мы обязаны этими книгами. Ту же роль, которую играет в этих книгах образ, в средней группе библейских книг, а именно в поэтических писаниях Ветхого Завета и в Посланиях Нового, выполняет слово. Здесь отражается вдохновение-инспирация в собственном смысле слова, ступень слова-смысла. Живописную стихию сменяет музыкальная. Услышанному однажды приходится здесь зазвучать вновь. Наконец, пророческие сочинения Ветхого Завета и Апокалипсис Нового – это ступень духовной осуществленности. Здесь господствует стихия мистериальной драмы, которая протекает в сверхчувственном. Трепет, возникающий от непосредственного соприкосновения с духом, отдается в душах тех, на кого воздействуют эти книги.

Как в строении всего канона в целом, так и в структуре и композиции отдельных сочинений воспроизводится поэтапный переход от одной сферы сверхчувственного познания к другой. А по тому, как именно отражают эту последовательность разные книги, можно распознать, на какой ступени высшего восприятия следует искать важнейшие источники возникновения соответствующего сочинения.

В первой лекции цикла, посвященного Евангелию Луки*, Рудольф Штейнер говорит, что коренное отличие первых трех Евангелий от Евангелия Иоанна объясняется тем, что Евангелия Матфея, Марка и Луки восходят к имажинативному познанию, которое не смогло полностью возвыситься до ступени инспирации, Евангелие же Иоанна проистекло из вдохновенного (в полном смысле этого слова) познания и при этом всецело выходит на ступень интуиции. Мы все отчетливее понимаем, что тем самым обретаем ключ к проблеме, которую теология прошлых столетий пыталась решить посредством выделения разных источников, а также прибегая к гипотезам литературной зависимости. Стилевое сходство первых трех Евангелий, которое доходит подчас до буквальных словесных совпадений, следует объяснять тем, что они происходят из того мистериального течения, в котором культивировалось образное познание. Евангелие же Иоанна, которое прямо начинается с именованного «слова», представляет духовное направление, в котором были живы прежде всего таинства Логоса и инспирации. Так что о Евангелии Иоанна можно сказать, что это – инспиративное сочинение. О первых же трех Евангелиях, напротив, следовало бы сказать, если бы мы желали выразиться с точностью, что это – имажинативные сочинения.

* «Das Lukas-Evangelium», лекция от 15 сентября 1909, GA 114.

Это коренное различие в источниках сверхчувственного познания с наибольшей отчетливостью выражается в том, что Евангелие Иоанна не содержит притч, между тем как первые три Евангелия, и в первую очередь Евангелие Луки, прямо-таки изобилуют притчами. Ведь имажинативному познанию в высшей степени естественно вычитывать и вылавливать притчи из «словодел» (Wortwirken) Христа. Инспиративное же познание евангелиста Иоанна – это прежде всего инструмент уже одушевленной интуитивным дыханием, очищенной от притч стихии слова, какую мы находим прежде всего в прощальных речах.

Вот еще один пример того, что стилевые различия между Евангелиями – это в то же самое время и различия между имажинацией и инспирацией. Помимо притч, в Евангелии Иоанна отсутствуют еще и столь многочисленные в первых трех Евангелиях рассказы об изгнании бесов. Первые три Евангелия взирают на расстройства в душевных состояниях человека имажинативным взором, притом, что те носят в большей степени нравственный характер или вообще коренятся в проблемах со здоровьем. В связи с этим в повествования проникает образно-притчевый элемент, который, по сути, не вполне способен выдержать проверку строго примененного мыслящего сознания. Инспиративное же познание Евангелия Иоанна более родственно мыслящему сознанию. Поэтому для описания нарушений

душевной жизни оно отыскивает иные средства, нежели образы бесов и одержимости. Можно даже сказать, что в данном вопросе Евангелие Иоанна ближе к современному сознанию, чем первые три Евангелия, которые усваивают в своем стиле легкий отзвук склонных к предрассудкам представлений прежних эпох.

Чрезвычайно интересно проследить то, как разные роды высшего познания отображаются в географической среде Евангелий. Ландшафт Галилеи, в высшей степени эфирно обогащенный, благоприятен для имагинативного ясновидческого сознания, сохранившегося отчасти от древних эпох и является, до известной степени, его символом. Напротив того, Иудея, образованная в основном Иудейской пустыней, которая спускается от Иерусалима в подземные глубины Иерихона и Мертвого моря – местность, в высшей степени бедная в эфирном отношении. Поэтому она так благоприятна для мыслительного познания и для перехода от имагинации к инспирации. Здесь происходит усыхание и опустошение, «умри и стань»³⁰, своего рода восхождение высшего сознания на Голгофу, какого в чисто внутреннем смысле требует антропософия для поступательного перехода от имагинации к инспирации. Холм Голгофа в Иудее – это же географический символ Лобного места³¹, до которого должно было добраться сознание человечества, утратив имевшееся у него в древние времена ясновидение, чтобы подготовиться к обретению нового сверхчувственного познания, заряженного мыслью и словом.

Стоит обратить внимание на сродство обоих главных мест действия Евангелия с разными уровнями сверхчувственного восприятия, как тут же внезапно обретает смысл и значение качественное географическое распределение материала в Евангелиях. В Евангелии Матфея галилейский период (гл. 4-20) занимает куда больше места в сравнении с иудейским (гл. 21-28). Похожим образом обстоит дело и в Евангелии Марка, пускай даже здесь перевес Галилеи не столь разителен (соотв. гл. 1-10 и 11-16). Напротив того, в Евангелии Иоанна события, разыгрывающиеся в Галилее, ограничиваются менее чем двумя главами (2, 1-12; 4, 43-54; 6, 1-71). А все прочее действие Евангелия разыгрывается на строгом иудейском ландшафте. Помимо этого, в отличие от однократного перехода от Галилеи к Иудее у Матфея, Марка и Луки, в Евангелии Иоанна происходит трехкратное вступление в Иерусалим, которое всякий раз оказывается также и своего рода отражением борьбы, которую необходимо выдержать, чтобы пробиться от имагинации через сферу внутреннего опустошения – к ступени инспирации.

Принято считать, что Евангелие Иоанна наполняет более непосредственная, сравнительно с прочими Евангелиями, деятельность сверхчувственных сил. На самом деле все как раз наоборот. Первые три Евангелия с их значительным перевесом галилейских сцен затоплены и пронизаны морем образов имагинативного познания. Потребовалась бы в высшей степени скрупулезная исследовательская работа, чтобы вычленив в пластах имагинации и имагинативных образов, что именно разыгралось на физическом плане, а что – исключительно в тайниках души участников. Читая первые три Евангелия мы, по сути, оказываемся непосредственно в толще сверхчувственной стихии и только еще оказываемся перед задачей обретения под ногами надежной исторической почвы по мере проникновения в суть отдельных повествований. С Евангелием Иоанна все иначе. Для того сверхчувственного познания, из которого оно происходит, характерны большая сдержанность и способность придать себе выражение, совпадающее с чувственным земным восприятием и рассудочным познанием. Поэтому Евангелие Иоанна, хотя теология с давних пор этого не признает, можно постигать более непосредственно исторически, в том числе и в материальном смысле. Выражается все это с помощью полного преобладания здесь на стороне сцен, разыгрывающихся в Иудее.

В Евангелии Луки галилейский и иудейский периоды пребывают в абсолютном равновесии (гл. 4-9 и 19-24). Между ними – путешествие в Иерусалим, которое и образует большую часть Евангелия (гл. 9-18). Это великий переход от Галилеи к Иудее, и изображен он по всем правилам «пути». Здесь мы видим, что Лука, оставаясь в пределах имажинативного познания, ближе всех (из первых трех евангелистов) подходит к познанию инспиративному. Об этом говорит он сам (на что указал Рудольф Штейнер) в прологе к своему Евангелию, когда причисляет себя не только к «очевидцам», но и к «служителям слова»³². Если же мы рассмотрим большой средний раздел Евангелия Луки, то обнаружим, что все многочисленные притчи этого Евангелия, с первой и до последней, находятся как раз здесь. Притчи эти оказываются, так сказать, остановками (Stationen)³³ на пути великого путешествия в Иерусалим. Так мы уразумеваем, что как раз там, где Евангелие Луки приближается к области инспирации, образное богатство имажинативного познания дает о себе знать сильнее всего, сообщая таким образом свой характер Евангелию в целом.

«ЧУДЕСА» В ЕВАНГЕЛИИ

Суеверие и неверие

Вот уже более двухсот лет прошло с тех пор, как в христианском мире произошло резкое размежевание по вопросу о «чудесах». Одна сторона представлена теми, кто «верит в чудеса». Их оппоненты оспаривают, что чудеса имели место в действительности, то истолковывая рассказы о них как благочестивые легенды, с помощью которых желали прославить Христа первые христианские общины, то давая чудесам рациональное или символическое объяснение. Но всякий раз все это сводится к отрицанию чудес, так что неважно, объясняют ли (как то имело место ок. 1800 г.) хождение по водам тем, что Христос якобы стоял на невидимом ученикам плавучем бревне, толкуют ли чудо в Кане как превращение Христом воды иудейской религии в вино религии христианской, или же вообще отмахиваются как от хождения по водам, так и от чуда на свадьбе в Кане – как от заурядных легенд.

Стороны эти враждебны друг другу. Позиция тех, кто продолжает держаться за чудеса, воспринимается критиками как *суеверие*. И наоборот, первые усматривают в позиции критиков *неверие*. Этот раскол пролегает глубже, нежели принято считать и допускать. Вот и в протестантской теологии, где за десятилетия борьбы между положительным и либеральным направлениями этот раскол, казалось, был изжит, наступило лишь мнимое затишье. На глубинном уровне стиль мышления тех, кто отказывается от чудес, стремительно одерживает верх, причем распространяется это и на католическую теологию.

Можно понять тревогу людей, которые пытаются на старом ладе держаться за рассказы о чудесах и воспринимают всякое посягательство на них как неверие. Ибо и в самом деле, лишаясь какой-то части Евангелия, мы утрачиваем его целиком. И тот, кто отрекается от определенных частей Евангелия, усматривая в них, например, простые легенды, фактически отрекается от всего Евангелия. Утрата Евангелия и Библии сделалась ныне, причем уже давно, свершившимся фактом для большей части христианского человечества. А утрата Евангелия – это признак угасания мира христианских представлений в целом. Так что верна та точка зрения, что усматривает во все более укореняющихся критических воззрениях на Евангелие момент безрелигиозности и «неверия».

С другой стороны, отрицание оправданности и необходимости этого принимаемого за «неверие» критически-интеллектуального мышления было бы проявлением полной слепоты.

Необходимой проходной ступенью на поступательном пути развития человеческого духа оказывается то, что люди – в плане мысли – ощущают себя более обязанными природным законам, нежели библейским повествованиям о чудесах. Современный человек ни за что не согласится с тем, что его благочестие измеряется тем, во сколько чудес он верит, пускай даже ему придется заплатить за свободу мышления утратой Евангелия. И насколько справедливо усматривать «неверие» в отрицании чудес современным критическим мышлением, настолько же оправданно видеть «суеверие» в некритичной вере в чудеса, встречающейся все еще нередко.

Чтобы в нашу эпоху достичь такого понимания чудес, посредством которого современный мыслящий человек вновь обретет утраченное Евангелие, следует решиться на мужественную вылазку в сфере познания, которая, словно между Сциллой и Харибдой, должна провести нас между «неверием», с одной стороны, и «суеверием» – с другой.

Причина конфликта между этими воззрениями на чудеса – *материализм* мировоззрения, сформировавшегося за последние столетия. Материализм этот кроется в обеих точках зрения на чудеса, он в равной степени оказывается источником ошибочности двух этих, внешне столь различных, воззрений. Поэтому не следует удивляться тому, что решение в пользу того или иного представления, безоговорочное предпочтение одного другому не приведет к решению загадки. Тот, кто избирает веру в чудеса, отрицает и утрачивает *мышление*; кто предпочитает отрицание чудес, отрицает и утрачивает *Евангелие*.

Так где же кроется материализм? Вопрос о том, принимаете ли вы решение в пользу чудес или против них, предполагает, как само собой разумеющуюся предпосылку, вполне определенную картину евангельских событий. Естественно, при этом вы исходите из того, что описанием, данным в Евангелии, подразумевается некий материально-осязаемый, чувственно-воспринимаемый процесс. Материализм мировоззрения и сложившихся стереотипов мышления не допускает даже вопроса о том, идет ли в Евангелии речь о чувственных или же о сверхчувственных (или по крайней мере о чувственно-сверхчувственных) процессах, поскольку мы вообще не знаем понятия сверхчувственного события и уж по крайней мере не способны представить себя участниками такого сверхчувственного события. Приведем только один пример, которым мы еще будем заниматься в данном очерке: хождение Христа по морю. Задаваясь вопросом об этом чуде, мы представляем его так, что, мол, Христос со своим плотским земным телом шел по воде, в нее не погружаясь, при том, что в иных случаях, вполне естественно, это тело законам тяготения подчинялось. В связи с этим представлением, рассматривавшимся в эпоху материализма как вполне естественное, и возникла сшибка мнений. Но что, если промах, ошибка заложены уже в самом этом представлении? Тогда неверно поставлен сам вопрос: «Веришь ли ты, что Христос ходил по воде в телесном обличье?» А при неверном вопросе ложным окажется любой ответ, будь то утвердительный или отрицательный. И сшибка разных мнений окажется конфликтом по поводу того, что вопросом вообще не подразумевалось.

Разрешить вопрос о чудесах можно теперь лишь поправив саму постановку вопроса, углубив ее на один слой. И тогда вопрос не будет звучать так: «Ходил ли Христос по воде в телесном обличье?» Он переформулируется в следующем виде: «Как следует представлять процесс, описанный в Евангелии как хождение Христа по морю? Было ли это телесно-земным или же сверхчувственным процессом или же таким, в котором соединяются земное и сверхчувственное?»

Если надо вновь оживить Евангелие с помощью разрешения вопроса о чудесах, нам необходимо обрести и разработать *понятие реального духовного процесса*. Понятие это, поскольку оно означает победу над материализмом применительно к пониманию Евангелий, указывает путь к преодолению двойной опасности: суеверия, которое лишается мышления, и

неверия, которое утрачивает Евангелие. Разрыв между слепым догматизмом и разрушительным критицизмом оказывается перекрытым.

Прежде, чем мы попытаемся продемонстрировать это на конкретных примерах, которые помогут отыскать выход из лабиринта теологических дискуссий гораздо успешнее, чем любые критические обсуждения и общетеологические рассуждения, да позволят нам сделать краткое замечание общего характера.

Применительно к традиционной вере в чудеса преодоление материализма оказывается делом куда более долгим и затруднительным, нежели применительно к современной критике Библии. Ибо критика чудес возникает из преимущественно *научного* сознания, вера же в чудеса – из сознания *религиозного*. Материализму легче прятаться и сохраняться под сенью религиозного восприятия любви к Библии и благоговения перед деяниями Бога, чем в тени научных идей о законах природы. Так что, даже рискуя быть зачисленным в ряды неверующих, в первую очередь необходимо указать на тот *материализм*, который кроется в традиционном понимании Библии, питающем к чудесам «доверие».

История искушения как ключ к повествованиям о чудесах

Наиболее очевидное и разительное опровержение грубо-материального понимания чудес мы находим в самом Евангелии: это рассказ о троекратном искушении Иисуса в пустыне³⁴. Само Евангелие дает нам здесь классическое указание на то, как может быть разрешен вопрос о чудесах.

Существо Христа снизошло в царство земной человеческой слабости, будучи облечено полнотой небесно-божественных общемировых сил. Присущее ему могущество космического творчества далеко превосходило *земную человеческую телесность*. Пульсирующие в существе Христа токи космической жизни далеко превосходили *человеческую жизненную силу*. Излучаемое им божественное величие далеко превосходило *душевную человеческую сущность*. Тело, жизнь, душа – все это лишь слабые земные оболочки божественного существа Христа. В этом и состояло тройственное искушение, с которым столкнулся Христос в начале своего земного странствия.

Искушение пустить в ход свое превосходство над телесно-земным началом человеческого существа настигает Христа в требовании превратить камни в хлеб. То, что Христос отверг это искушение и не стал открывать свои космические творческие силы, а смирился со слабостью телесного человеческого существования, служит опровержением материального понимания также и таких чудес, как насыщение 5000. Предпочти Христос чисто материальное умножение хлебов, он поддался бы первому искушению. Не то чтобы Христос был *не в состоянии* реализовать такое материальное умножение хлебов. Он отказался от него потому, что пришел в мир не магом, но Спасителем. Суеверие телесно-материального понимания чуда насыщения состоит в том, что такое понимание делает из Христа мага, который поддается первому же искушению земного демона.

С искушением пустить в ход свое превосходство над жизненными силами человека Христос сталкивается в призыве броситься с крыши Храма. То, что это искушение было отклонено Христом и вместо того, чтобы противопоставить земной смерти божественное бессмертие, он смирился с подверженностью человеческих жизненных сил смерти, является опровержением материального понимания таких чудес, как хождение по воде. Пойди Христос по воде в своем телесном обличье, это означало бы, что он поддался вызову второго искушения, призывавшего его играть с жизнью благодаря своим космическим жизненным силам. Не то чтобы он был *не в состоянии* шествовать по материальному морю. Он отрекся от неисчерпаемых, не ведающих смерти космических жизненных сил, ибо он пришел не для

того, чтобы унижать людей благодаря своим факирским проделкам, но чтобы за людей умереть.

Искушение воспользоваться своим превосходством над душевными силами человеческого существа реализуется для Христа в обещании власти над всеми царствами мира, которое дал ему демон на вершине высокой горы. То, что Христос отверг это третье искушение, что он смирился с душевными борениями и душевной беспомощностью человеческого существа, служит опровержением материалистического понимания, в частности, чудес исцеления: якобы Христос излечивал суггестией, то есть внушением. Но это опровергает также и материалистическое понимание чудес как таковых: Христос, мол, творил чудеса, чтобы доказать людям свое всемогущество и тем самым привести их к вере. Не то чтобы у Христа не доставало сил возблистать в сверкающей божественной мощи вождя, явиться нам в виде *Господа*, к которому, как бы замороженные высшим светом, должны были устремиться все люди, так что все земные силы были бы бессильны перед ним устоять. Однако Христос этого *не сделал*. Он допустил, чтобы его бичевали и осмеивали, он позволил, чтобы его не признали и распяли. Он отрекся от властных полномочий над человеческими душами, которыми мог бы воспользоваться, ибо он явился не как гипнотизер и правитель. Он пришел, чтобы повести людей к свободе и служить им; омовение ног – это полная противоположность внушению.

Значение истории искушения для понимания Христа и Евангелий с особой гениальностью прочувствовано и изображено в одном из классических произведений новейшей литературы, в «Легенде о Великом инквизиторе», которую Достоевский включил в свой роман «Братья Карамазовы»³⁵. Верно то, что высказано здесь автором: история искушения с тремя вопросами искусителя – самое непостижимое во всем Евангелии. Если бы эта история вдруг исчезла из Евангелия, то «думаешь ли ты, что вся премудрость земли, вместе соединившаяся, могла бы придумать хоть что-нибудь подобное по силе и по глубине тем трем вопросам?»

Вкратце содержание «Легенды о Великом инквизиторе» следующее. Как раз в момент, когда происходит ее действие (а это эпоха инквизиции), в Севилье на костре «*ad maiorem Dei gloriam*»³⁶ снова сжигают сотню еретиков. И здесь по городским улицам проходит Христос в своем земном человеческом облике. Из сострадания к страждущему человечеству он еще раз низошел на землю, пусть в этот раз на короткое время. Народ прозревает в нем Христа и стекается к нему. Он исцеляет больных и благословляет страждущих. Тут является Великий инквизитор, бездушный 90-летний старик. Привыкший ему повиноваться народ расступается. По знаку старика Христа хватают и заточают в темницу. В темнице к Христу является Великий инквизитор: «Это ты? Ты? – Не отвечай, молчи. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать?»

И далее старик разворачивает перед хранящей молчание фигурой Христа свои идеи Великого инквизитора: хорошо, что твое дело перешло к *нам*. Мы больше тебя принимаем в расчет слабость и низменность человеческой природы. Ты хотел дать людям свободу, наиболее злосчастный дар на свете. Мы же знаем, что человек желает не свободы, но повиноваться и быть рабом. Ты отверг вызов, когда «страшный и умный дух» говорил тебе в пустыне, что ты должен превратить камни в хлебы. Однако нам известно, что люди желают иметь хлеб, а не дух. Мы видим, что ты совершил роковую ошибку, когда не последовал за духом, который говорил с тобой. Так вот, мы последуем за ним, а не за тобой, и тем самым будем лучшими распорядителями твоего дела, нежели ты сам. А иначе «что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных...?» Ради твоей идеи свободы ты отверг требование сотворить чудеса. Ты «понадеялся, что,

следуя тебе, и человек останется с Богом, не нуждаясь в чуде. Но ты не знал, что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога, ибо человек ищет не столько Бога, сколько чудес. И так как человек оставаться без чуда не в силах, то насоздаст себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству. Ты не сошел с Креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: "Сойди с креста и уверуем, что это ты". Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника перед могуществом, раз и навсегда его ужаснувшим. Но и тут ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники...» «Вот наша тайна! Мы давно уже не с тобою, а с *ним!* ...Мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч кесаря... Зачем ты отверг этот последний дар? Приняв этот третий совет могучего духа, ты исполнил бы все, чего ищет человек на земле...»

Достоевский прикасается здесь к глубочайшей загадке сущности Христа и исторического христианства. Великий инквизитор проходит через все эпохи исторического христианства, то в более закамуфлированном виде, то обнаруживая себя более явно. Он хочет возвестить людям такого Христа, который отвечал бы их слабости. Поэтому он подменяет Христа, отвергнувшего троекратное искушение, тем, который творит чудеса в области чувственного. В понятия, которые составляют люди о Евангелии, в особенности о чудесах в Евангелии, Великий инквизитор украдкой примешивает материализм. Христос не снисходит до человеческой слабости, но принимает человеческую слабость на себя: «Он отказался от самого себя и принял рабский образ, стал все равно как любой другой человек, и по манере своей стал все равно как человек» (Филип. 2, 7).

Говоря все это, мы отдаем себе полный отчет в последствиях. Найдется немало таких, кто увидит перво-наперво лишь непреодолимую пропасть между традиционным способом понимания Евангелия и утверждениями, выдвинутыми здесь. На первых порах многим покажется: если правда, что Христос вовсе не творил чудес, это все равно, как если бы Евангелие грубо вырвали у нас из рук!

Тут следует попросить читателя о терпении. Мы не писали бы этих очерков, не будь убеждены, что тем самым вносим важный вклад в повторное обретение Евангелия человеком. Фактически многие уже лишились Евангелия. Его забрал у них интеллектуализм. Но многие из тех, кто полагает, что Евангелие у них все еще есть, на деле держат в руках (из-за своего понимания Евангелия) Новый Завет, проникнутый духом Великого инквизитора. И если мы желаем, чтобы Евангелие Христа заговорило с нами настоящим голосом, *нужно* обладать мужеством расстаться с тем, вторым. Римское, «великоинквизиторское» начало живо во *всех* формах исторического христианства, в том числе и там, где с Римом борются и полагают, что от него освободились. И не Евангелие тут следует винить, но несовершенное *понимание* Евангелия. Внутреннее, то есть подлинное освобождение от хладного духа Великого инквизитора предполагает завоевание духовного (spirituellen) понимания Евангелия, преодоление материализма в его понимании. Как раз это и имеют своей целью данные очерки. Сегодня уже недостаточно сказать просто: «Мы стоим на почве Евангелия». Ибо на самом деле всякий стоит лишь на почве того понимания Евангелия, которое у него есть. И вознамериться стать на почву Евангелия, означает поставить своей целью бесконечно трудную задачу познания: пробиваться через муть и наслоения человеческого понимания Евангелия – все ближе к самому Евангелию. Вот, применительно к Евангелию, задача, которая стоит перед *нашим* временем, то есть временем как раз-таки «души сознающей». Лишь в служении этой задаче живет сегодня подлинное благоговение перед Евангелием. И

там, где такой задачи не усматривают, набожность и благоговение с чрезмерно большой легкостью переходят в поклонение Великому инквизитору.

Все те общие мысли по поводу понимания Евангелия, которые пока что нашел читатель в предлагаемых очерках, мы высказали достаточно неохотно, не без внутреннего сопротивления. Ведь от неизбежно отрицательной (на первых порах) формулировки невозможно было ждать сколько-то значимых достижений, помимо программных деклараций. Но по мере продвижения нашей работы с Евангелием вперед мнимая негативность предшествующих положений будет шаг за шагом приводиться к положительному балансу. Отрицание относится не к евангельским чудесам, но к материализму в их понимании. Христос не совершал никаких чудес в магическо-материалистическом смысле. И тот, кто об этом говорит, нисколько не преуменьшает величие Христа. Скорее наоборот. Само вочеловечение Христа было и остается величайшим чудом всего мироздания. С этим-то главным чудом мы и соприкасаемся во всякой истории о земном странствовании Христа. Нет более нужды верить в отдельно взятые чудесные его деяния, если мы научимся видеть уже *само* чудо существа Христа.

В наше время попадаются примечательные источники, на которые опирается и будет опираться материалистическое понимание библейских чудес. Мы прямо-таки завалены литературой оккультного характера; укажем в качестве примера лишь «Жизнь и учение учителей далекого Востока», Бэрда Спалдинга (Baird Spalding), немецкий перевод М. Устери-Аппья (изд-во. Жак Больман, Цюрих). Здесь разворачиваются самые фантастические повествования об учителях в области Гималаев. Посредством особой магии, которая неизменно облачается в христианскую терминологию и описывается как доступная всякому сила «веры, двигающей горами», учителя эти способны создавать из ничего хлеб, деньги и иные предметы, переходить реки по воде, исцелять больных, мгновенно преодолевать громадные расстояния, являться в закрытых помещениях и т. д. То и дело встречаются ссылки на чудесные деяния Христа и на его слова: «Вы должны делать то же, что и я, и еще более великие дела». Еще в книге повествуется, что здесь, в области Гималаев, получил наставление от этих учителей Иоанн Креститель. В данный момент нас не должно интересовать, что здесь от шарлатанства, а что – от смещения чувственного и сверхчувственного. Нет сомнения, того и другого здесь в изобилии. Однако просто объявляя такие книги шарлатанством, мы ни за что с ними не разделаемся. Собственно говоря, выступать против таких книг вправе лишь тот, кто способен признать относительное соответствие изображаемых здесь предметов действительности. Несомненно, в будущем мы еще убедимся в том, что имеется реальная возможность действий, изображенных в книге. С помощью магических средств можно будет шагать по водам в телесном виде и пр. Однако как раз соглашаясь признать такие факирские способности, мы начинаем осознавать, насколько далеко все это от Христа и Евангелия, и даже более того: насколько это все им противоположно. Дистанция огромного размера: отрицаете ли вы телесную фактичность, например, хождения Христа по водам в связи с тем, что полагаете вещи такого рода невозможными, или же оспариваете ее, признавая, что они вполне реальны при применении магических искусств, известных, например, в Центральной Азии.

Христос не ходил по морю в своем телесном виде не потому, что не мог, но потому, что был он вовсе не маг, а вочеловечившийся Спаситель. Так что если мы изображаем хождение по водам как духовный процесс, это связано не с намерением «спасти» чудо посредством некоего истолкования, дабы оно выглядело все же как возможное. Мироззрение, осведомленное в духовных процессах такого рода, как хождение по морю в обозначенной здесь форме, знает также и о возможности магии. Однако между реальными духовными процессами Евангелия и магическими ухищрениями, которые усматривает в чудесах

материалистический взгляд на вещи, пролегает по сути та же пропасть, что отделяет христианство от язычества. Очищение понимания Евангелия от материализма – это есть (выразимся, с позволения читателя, до предела заостренно) преодоление язычества и обретение в восприятии Евангелия христианства в собственном его значении. Звучит чрезвычайно претенциозно. Однако сказать это следовало ввиду постоянно сохраняющейся угрозы затопления христианской жизни магическими течениями, происходящими с Востока и из Америки.

Хождение по водам

Перейдем теперь к обсуждению конкретных примеров. Мы выбрали хождение по водам и явления Воскресшего, потому что в этих разделах Евангелия понятие реального духовного процесса может быть получено с наибольшей отчетливостью.

В Евангелии Иоанна хождение по водам – пятое из семи чудес, то есть ступень, которая ведет от насыщения 5000 к исцелению слепорожденного. В Евангелии Матфея эта сцена эта сцена находится между чудом насыщения и исповеданием Петра при Кесарии Филипповой: «Ты Христос, сын Бога живого»*. Изведав в насыщении щедрость одаряющей силы Христа, ученики подготавливаются к познанию его истинной сущности. Они подготавливаются к тому, чтобы с их глаз спала пелена, которая не позволяет им воспринять подлинную сущность Христа – и это при том, что они всецело с ним связаны.

* Как уже говорилось выше, в архитектурной структуре Евангелия в целом сцена исцеления слепорожденного из Евангелия Иоанна (гл. 9) и исповедание Петра из Евангелия Матфея соответствуют друг другу.

Подлинное существо Христа – не земное, но небесное. Иисус – Сын человеческий, рожденный снизу, от земли. Христос – это Сын Бога, рожденный сверху, от неба. Существо Христа следует понимать исходя не из земного мира, но из мира духовного. Душам учеников это открывается в образе Христа, шествующего по морю. Противоположность суши и моря – это земной образ противоположности мира чувственного и мира духовного. Не углубляясь до времени в вопрос о том, как следует представлять себе разыгравшуюся на море сцену и ее течение с внешней стороны, по поводу духовного значения, которое имело это переживание для учеников, можно сказать следующее. Тот Христос, который странствует по суше – это Христос полностью вочеловечившийся, всецело ставший Иисусом; тот же, который открывается ученикам как шествующий по морю – это божественное существо Христа в его подлинной, принадлежащей к духовному миру сущности. Поскольку образ шествующего по водам Христа напечатлелся в их душе, ученики узнали (пускай даже не до конца это осознавая): в Иисусе с нами странствует по земле божественное существо. Пережив это, Петр может ответить на вопрос: «Что бы вы сказали, кто я такой?» – «Ты Христос, сын Бога живого».

Вне зависимости от того, какие еще внешние и внутренние процессы можем мы усмотреть в сцене хождения по морю, перво-наперво мы с отчетливостью наблюдаем в ней важное духовное переживание учеников. Можно даже сказать, что здесь перед нами своего рода пра-феномен реального переживания встречи с духовным. Ученикам приходится преодолеть три ступени.

Первая ступень следующая. Ученики видят образ, не узнавая его. Это видение их пугает. Это ступень переживания *образа*. Все здесь пребывает в колыхающемся движении, которое стремится сорвать души учеников с привычного места и увлечь их за собой.

Вторая ступень состоит в том, что ученики слышат, как этот образ говорит, и произнесенные слова позволяют им уразуметь, с кем они повстречались. Это слышание и узнавание утишают страх: «Не бойтесь! Я есмь!»* Это ступень переживания *слова*. Здесь

открывается смысл поначалу лишь пугающего образа. Познание, которое прибавляется к созерцанию, дает уверенность.

* «Это я» – поверхностный перевод лапидарного греческого *ἐγώ εἰμι* (ego eimi, я есмь!), поистине заветного слова, заряженного великой духовной силой. Перевод «это я» восходит к чисто материальному пониманию происходящего.

Наконец, третья ступень такова: Христос восходит к ученикам на корабль. Ученики принимают его, они объединяются с ним, они позволяют его существу коснуться себя, и это придает им силы. Это ступень, на которой переживается *сущность*.

Через такие три ступени (образ, слово, сущность) проходит всякое реальное переживание духа. В Евангелии много тому примеров. Когда Мария Магдалина видит Воскресшего, вначале он представляется ей в *образе* садовника. Через звучание *слова* (когда он называет ее по имени) она его узнает. А затем она протягивает руки, чтобы *сущностно* его ощутить и его коснуться (Иоан. 20). Как уже было показано, последовательность ступеней образа, звука и сущности преодолевается также и в Откровении Иоанна рядом следующих друг за другом печатей, труб и чаш гнева. Это та же последовательность трех видов сверхчувственного восприятия: имажинация (переживание образа), инспирация (переживание слова) и интуиция (соединение с сущностью)*.

* Вот что сказал мне один кавалерийский офицер после лекции, в которой я рассуждал о трех ступенях переживания учеников при хождении Христа по морю: «Да это и всегда так. И с животными то же самое. Когда, к примеру, лошадь видит человека, она слегка пугается; но услышав человеческую речь, она успокаивается, так как узнала человека. А совсем спокойной она делается тогда, когда ощутила руку, которая ее гладит». Такое указание, как один пример из множества, может быть здесь бесполезно.

И все же при каких обстоятельствах проходят ученики через это духовное переживание, когда Христос открывается им в своей духовной сущности? Какую роль играют здесь море и буря, которая нагоняет волны, корабль, в котором плывут ученики, ночь, которая переходит в занимающуюся зарю?

В Евангелии немало мест, где происходящие события находят отражение в образах внешнего чувственного бытия, и тем не менее их следует представлять как протекающие исключительно в духовном. И правда, духовное можно передать лишь при помощи образов чувственного мира, и как раз таким событием, в котором внешние осязаемые предметы пространственно-временного мира выступают в качестве образов для мира духовного, является хождение по водам.

В бытующих комментариях к эпизоду уже неоднократно отмечалось противоречие в указании времени: «*Вечером* он оставался там один, а корабль был уже посреди моря, борясь с волнами, поскольку ветер был противный. Однако на *четвертой страже* (незадолго до рассвета) Иисус пришел к ним, идя по морю...» (Матф. 14, 23-25). В комментарии «Книги Нового Завета» Иоганн Вайс³⁷ усматривает в этом противоречии доказательство того, что изначально два этих рассказа (о насыщении 5000 и о хождении по водам) были друг от друга отделены и не имели между собой ничего общего. «На то, что о сцене, которая ныне идет тут же следом, некогда рассказывалось особо, указывают, сколько можно судить, также и противоречивые указания времени. Так, в стихе 47 (Марк, гл. 6) было только что упомянуто, что был вечер (сумерки) и Иисус видел, что лодка уже посреди моря и ее швыряет волнами во все стороны. И вдруг 48-й стих переносит нас сразу в четвертую стражу. Это указание времени оказывается связанным со вторым рассказом. И лишь ценой больших усилий евангелисту удается их объединить».

Верно, поверхностное примитивно-материалистическое понимание происходящего обречено поминутно спотыкаться, так что не останется ничего иного, кроме как возложить вину на евангелиста – как на никудышного писателя.

Однако как раз такая подробность, как сильное расхождение во времени (вечерние сумерки и утренняя заря, меж которыми помещается хождение по водам), если ее надлежащим образом понять, способна вывести нас за пределы материалистического способа рассмотрения и указать на сверхчувственные явления, которые подразумеваются здесь на самом деле. Между вечерними сумерками и утренней зарей залегает время сна. Вечерние сумерки – это внешний образ погружения в сон, утренняя же заря – пробуждения. Во сне духовно-душевное существо человека покидает Землю и земное тело и восходит в душевные миры; или же, выражаясь образно, человеческая сущность покидает сушу и выплывает в море.

Во времена материализма люди не очень-то высоко ставят сон. Они не способны согласиться с тем, что также и во сне душа и дух человека могут пройти через действительные переживания. Принято говорить: если человек вообще что-то испытывает во сне на душевном уровне, это «всего лишь сны». На самом же деле миры, в которых духовно-душевное начало вращается во время сна, по крайней мере столь же реальны, как и мир чувственный; вот только никакого сознательного воспоминания человек оттуда не приносит. И в самом деле, сны – в большей степени отзвуки телесного бодрствования, чем переживаний души в духовной области. В царстве сна человек встречает много духовных существ. Зачастую мы не можем утешиться после смерти любимого человека, а ночью, во сне, мы внутренне соединяемся с душой этого покойника, однако не способны перенести сознание этого в бодрствующее состояние. С материализмом оставшихся позади веков постепенно исчезнет и то предубеждение, в силу которого принято воспринимать всерьез только дневные переживания, ночные же всецело игнорируются.

Материалистический способ мышления повинен еще и в том, что у нас все меньше знаний, которые достались от духовных традиций прежних эпох и выразились, в частности, в естественном обычае вечерней и утренней молитвы. То было знание о совершенно особом значении и святости засыпания и пробуждения как двух переходов через порог: с суши на море и с моря на сушу. Вечерняя молитва прошлых времен давала человеку возможность, выражаясь образно, вступать в духовный мир не с пустыми руками. Утренняя молитва позволяла ему перенести в день толику ночных богатств. Сегодня в том, что касается засыпания и пробуждения, царит прямо-таки душевное варварство. Тот, кто готов обращать на это внимание, знает, какие чудеснейшие и ярчайшие духовные предчувствия и душевные переживания (сопровожаемые сознаваемым сновидением или же без него) могут коснуться души и озарить ее прежде всего в момент пробуждения. И тот, кто способен уловить их и сохранить, проявляя в этом реальное присутствие духа, может потом целый день ими питаться и ощущать их поддержку. В снах, видимых при пробуждении, душа может сберечь для дня отзвук встреч, изведенных ею ночью.

Великое насыщение 5000 привело души учеников в состояние особой близости к духу. Когда они удостоились распределять хлеб, благословенный Христом, с ними случилось нечто очень важное. Наделяя людей пищей Христа, они стали духовной общиной*.

* См. очерк «Чудо насыщения».

Это должно было сделаться особенно явным не во время дневного бодрствования, наполненного разноголосицей и раздорами чувственного существования, но тогда, когда после чуда насыщения ученики впервые вступили в мир сна, где никакого разделения нет. Ночь, последовавшая за чудом насыщения, была особенно благословенной для духовной общины учеников. Тогда-то и стало возможно, чтобы Христос открылся им в стране духа, шествуя по морю, как властелин духовной страны. Христос реально, как духовное существо,

встретился с очищенными и возвышенными благородным переживанием душами учеников, в которых, впрочем, бушевал шторм, связанный с интенсивностью полученного ими впечатления. В дневном царстве Христос являлся вочеловеченным, в отрешении от божественно-космических сил. В царстве ночи он может существовать как повелитель стихий и космоса и в таком качестве открываться своим людям.

Было бы в корне неверно, если бы кто-то воспринял обрисованную здесь картину следующим образом: ученикам приснился сон про то, как Христос ходил по морю. Уже одно то, что сразу все ученики увидели один и тот же сон, придавало бы ему немалый вес. Речь идет, однако, вовсе не о сновидении, но о реальной встрече с Христом, которую он сам же и вызвал. Между тем чудеснейший и яснейший образ шествующего по морю Христа, который виделся им при пробуждении, оказался перенесенным в осознанный полностью день – в качестве смысла этой встречи и ее энергетического заряда.

Если присмотреться к частным моментам Евангелия, нетрудно признать сказанное и в евангельском повествовании. В Евангелии Иоанна читаем весьма выразительное замечание: «Тогда они пожелали принять его на корабль, и тут же корабль пристал к берегу, куда они и направлялись»³⁸. Когда встреча учеников с Христом начинает оборачиваться сущностным соединением, они просыпаются и внезапно оказываются на суше. От сущностного соприкосновения с Христом и приобщения к нему ученики просыпаются.

Явление Воскресшего на берегу озера

Лучше всего было бы пояснять высказанные здесь соображения, рассматривая сцену хождения по морю совместно с другим эпизодом, во многом ей подобным. Речь идет о явлении Воскресшего на берегу Генисаретского озера. Ведь многое становится очевидным лишь тогда, когда истины, встречающиеся в самых разных частях Евангелия, оказывают друг другу взаимную поддержку.

Обе истории мощно завязаны друг на друга в образной сфере уже в силу одного того, что в обоих случаях рассказывается о намерении Петра пойти навстречу Христу. Евангелие Матфея повествует, как Петр сходит с корабля, чтобы по волнам пойти к Христу, между тем как Христос шествует по морю (Матф. 14). В Евангелии же Иоанна говорится, что Петр прыгает из лодки, чтобы скорее добраться до берега, где стоит воскресший Христос (Иоан. 21).

Сопоставление двух этих историй применительно к образу Христа дает нам изумительную возможность постичь существо Христа в образной форме. *До* своей смерти на Голгофе Христос пребывает в земном теле, хотя истинная его сущность принадлежит духовному миру. Чтобы не остаться неузнанным, ему приходится явиться в виде шествующего по морю. *После* смерти и Воскресения Христос перешел в духовный мир. Но лишь теперь он, будучи небесным существом, по-настоящему соединился с земным существованием. Чтобы не остаться неузнанным, ему приходится явиться стоящим на берегу.

Оба этих духовных образа, в которых, согласно этим повествованиям, ученики созерцают Христа, добавляют к внешней видимости и непосредственности – духовный аспект подлинного понимания Христа. Хождение по морю – все равно как клич: «Я живу с вами на Земле как человек. Однако истинную мою сущность вам следует искать в *духовной области!*» Явление Воскресшего на берегу – все равно как клич: «Я умер и от вас ушел. Однако истинную мою сущность вам следует искать в *земном существовании*, которое я ныне желаю всецело пронизать и преобразовать силами Воскресения!»

Христос на море до Голгофы

Христос на суше после Голгофы

Вот образы, из которых может проистечь познание божественной сущности Христа.

Подобно тому, как в сцене хождения по морю мы встречаем намек на переживание пробуждения во внезапном причаливании корабля к берегу, так и в истории на берегу озера имеется намек на то, что переживание учеников – это духовное ночное переживание, имеющее место на грани пробуждения. Ученики видят Христа, однако его не узнают. Только один ученик Иоанн узнает его. «И тогда ученик, которого любил Иисус, сказал Петру: "Это Господь". Когда Петр услышал это, то опоясался рубахой, потому что был он наг, и бросился в море» (Иоан. 21, 7). Читая, не следует закрывать глаза на подробности такого рода. Вся их противоречивость и бессмысленность тут же дает о себе знать в случае материалистического понимания происходящего. Ведь в телесной области нелепо одеваться перед тем, как броситься в море. Разумным было бы как раз противоположное.

Также и здесь мнимая абсурдность может и должна служить нам указанием на иное, более спиритуальное понимание. Выражаясь образно, спящий человек наг. Он сбросил свои земные оболочки. Когда он просыпается, он вновь проскальзывает в тело, как в оболочку. Одевание по пробуждении – это лишь усиление того обстоятельства, что само пробуждение есть одевание телом. Ученики возвращаются с моря и приближаются к берегу. Они выходят из царства ночи и сна и приближаются к пробуждению. И здесь на берегу они удостаиваются видеть Христа. Созерцая его, они осознают преобразование, наступившее отныне для всего земного существования. Они видят в Воскресшем начало новой Земли и новой нетленной телесности.

Разумеется, многие вопросы так и остаются без ответа, и проясняться они будут лишь постепенно. В этой связи на первых порах можно дать лишь некоторые намеки. При этом очень важно осознавать, что указание на реальные духовные события (как в данном случае – на реальные переживания души во сне и при пробуждении) не подразумевает какой-то новой схемы, в соответствии с которой должны истолковываться и все прочие чудеса. Чем больше доступа к духовным сущностям будем мы получать при преодолении навыков материалистического мышления, тем более немислимым будет делаться всяческий схематизм. Во всяком рассказе о чуде мы оказываемся лицом к лицу с совершенно новыми явлениями, непохожими на прочие, так что всякий раз вынуждены заново их объяснять. Так, ложный схематизм имел бы место, если бы кто-то стал утверждать, что *все* повествования о чудесах следует изображать как чисто духовные процессы. Можно лишь утверждать, что факты и события духовного мира принимают непосредственное участие во всех евангельских историях. Вопрос же о том, следует ли понимать происходящее *исключительно* сверхчувственно или же *еще и* в материально-физическом, чувственно-воспринимаемом аспекте, следует разрешать особо в каждом случае. Пример хождения по морю был избран здесь потому, что в нем налицо сравнительно чистое преобладание духовного момента как такового. Однако даже и здесь сказанное не должно исключать представления материально-телесного моря. И если возникнет вопрос: «Где же все-таки пребывали ученики в пространственном земном мире, когда на море им явился Христос?», ответ вполне мог бы быть таким, что, возможно, ученики действительно плыли по морю. Их состояние было подобно сну, а души перенеслись в духовный мир – не в последнюю очередь под сильнейшим впечатлением от чуда насыщения. Но возможно, что они и в самом деле спали – и здесь их душевному взору в брезжащем сиянии утра явился Христос. Внешнее море, вздымаемое ночной бурей, соответствовало бы тогда морю внутреннему, на котором души учеников встретили Христа. В таком случае внешнее и внутреннее всецело бы пронизали друг друга в сознании учеников: их тела плыли по морю материальному, души же – по

духовному. Но как бы там ни было, в этой истории не так уж важен вопрос о внешней материальной оболочке духовного события, притом, что ответить на него непросто.

Наконец, что касается *религиозного значения* и силы образа шествующего по морю Христа, то легко видеть, что понимание, воспроизведенное здесь, ничуть не умаляет религиозную сторону, но, напротив, ее подчеркивает.

Совершенно очевидно, что либерально-теологическая, так называемая научно-религиозная интерпретация лишает эту часть Евангелия религиозного содержания. Соответствующая сцена становится «просто легендой». Образ сохраняется, однако он лишается силы, потому что ему недостает веса истины. Приведу здесь отрывок из уже упоминавшегося комментария Иоганна Вайса (на 6-ю гл. Марка).

«Вероятно, напрасны были бы наши усилия отыскать исторические корни этой легенды. В своей речи против киника Гераклия император Юлиан (Отступник) рассуждает так: "Геракл предпринял это плавание по морю в золотой чаше"³⁹. Однако, клянусь богами, то была вовсе не чаша: я убежден, что он шел по морю пешком, все равно как посуху. Ведь было ли что невозможное для Геракла? Что могло бы оказать сопротивление его божественному и чистейшему телу, не должны ли были... сами стихии служить творческой и завершительной силе его незамутненного и чистого ума? Ибо великий Зевс создал его вместе с Афиной Пронией (Промыслительницей) как Спасителя мира." Не восходит ли чудо хождения по морю к подобного рода размышлениям о личности Христа? Как бы то ни было, мы вполне отчетливо видим, насколько мало данное чудо позволяет нам оставаться на подлинной почве Евангелия.» По этой цитате хорошо видно, что при обыкновенном способе мышления нам приходится – эпизод за эпизодом – отказываться от Евангелия. И в рассказе о хождении по морю начинают усматривать порождение языческой фантазии, возникшее потому, что, мол, Иисус по крайней мере ни в чем не должен был уступать языческим богам.

То, что отзвуки и параллели к отдельным местам Евангелия отыскиваются в дохристианской (например, греческой) мифологии, должно было бы подводить людей к спиритуальному пониманию. Однако сегодня мы все еще неспособны уразуметь, что элементы истины содержатся также и в дохристианских религиях и мифологиях. Например, миф о Геракле – это образное отражение древних переживаний посвящения. В сверхчувственных переживаниях греческих мистерий люди познавали реальный духовный процесс, отображавшийся в образе хождения по морю. То, что переживали в связи с божественным миром человеческие души во времена седой древности, когда были еще святы греческие мистерии, – то же самое пережили и души учеников в отношении Христа, только переживание их было гораздо чище и духовнее потому, что Христос явился им в своем духовном облике после чуда насыщения.

Явно, однако, что к чистому, незамутненному переживанию хождения по морю не приводит и менее критическое, положительно-ортодоксальное понимание этого чуда. Это связано с тем, что здесь канал общения души с Евангелием оказывается перекрыт благоговейным трепетом. (Усматривать же в самом этом трепете истинное религиозное переживание – несомненно не христианство, но магическое язычество, поскольку трепет предполагает не пробужденное «Я» человека, стремящегося к внутренней свободе, но несвободный, склонный к суггестии душевный тип.) И все случившееся остается погребенным в далеком прошлом дивом.

Намеченное же здесь спиритуальное понимание этого события признает его в качестве вечного и потому постоянно современного. Как раз в нашу эпоху человеческая душа способна отчетливо прочувствовать, что мы плывем по бурному душевному морю, морю нашей судьбы. Это – то же самое море, шествие по которому Христа видели его ученики. Отыщется ли в нынешнюю эпоху нечто такое, что можно было бы поставить рядом с надеждой, что теперь и нам явится шествующий по морю Христос, говорящий полным страха

людям: «Не бойтесь, я есмь!»? В будущем Христос хочет открываться людям духовно (на море) подобно тому, как 2000 лет назад он пребывал среди людей телесно (на суше). То, что 2000 лет назад пережили ученики в ночь после чуда насыщения, было предвестием и обетованием возвращения Христа. Вся эта сцена, включая сюда и тонущего Петра, становится образом души, отображением того, что происходит и зарождается в наше время в плане духовном (не переставая, однако, оставаться важным разовым событием в исторической жизни Христа и двенадцати учеников). Впрочем, можно сделать еще один шаг в практически-религиозном применении спиритуального понимания. Именно, когда человеческие души вновь проникнутся надлежащим уважением к духовному миру, что заставит их благоговейно относиться к своим переживаниям при пробуждении, многие люди реально осознают в образе фигуры, шествующей по водам, свою встречу с Христом, – встречу, которой они были удостоены и которая осталась бы в противном случае неосознанной или незамеченной ими.

Все художественное творчество такого типичного человека современности, как Август Стриндберг, находит потрясающее завершение в его «Игре грез» в образе шествующего по морю Христа. Поэт вместе с дочерью Индры стоят в пещере Фингала на берегу моря, куда выносит обломки кораблей, нашедших в пучине роковой конец. Ощущая в реве волн и завывании ветра всю меру страданий человечества, они наблюдают, как команда терпящего крушение корабля призывает в страхе Спасителя себе на помощь, запевая старинную песню: «Господь Христос, не оставь нас на море». И здесь перед ними действительно возникает Христос, откликнувшийся на их мольбу. Однако это видение пугает моряков, которые не узнают того, кто идет к ним по морю, и бросаются в воду. Им не слышно слов: «Не бойтесь! Я есмь!»

Также и Генрих Гейне, известный всем по большей части лишь как насмешник, пишет в чудесном стихотворении «Мир»⁴⁰:

«...в полусне,
а полунаяву видел я Христа,
Спасителя Вселенной.
В белых ниспадающих одеждах
странствует великая его фигура
по морю и суше...»*

* См. «Erda-Sophia», т. 8 в серии «Christus aller Erde».

Эммаус и трапеза Воскресшего

Чтобы не ограничиваться одним только примером, так как это вполне могло бы привести к односторонности, бросим взгляд на оба явления воскресшего Христа, описанные в последней главе Евангелия Луки:

Христос и ученики в Эммаусе и
Трапеза Воскресшего перед учениками.

Действительно, в рассказах о Воскресении, как и в рассказе о хождении по водам, легко усмотреть примеры таких чудес, которые следует понимать как чисто духовные процессы. Насчет Воскресения Христа, которое ведь также следует причислить к евангельским чудесам, уже давно возобладало духовное понимание, однако внутри материалистической картины мира никаких основательных, настоящих корней у такого понимания нет и быть не может. Так что фактом остается то, что современное человечество в значительной степени лишилось

реальности Воскресения Христа. На Пасху бесчисленные проповедники рассуждают о Воскресении в том смысле, что это все равно как бессмертие. Однако Воскресение – больше, чем бессмертие, это таинство не души, но тела. И как раз последняя из двух сцен в конце Евангелия Луки говорит об этом с неумолимой категоричностью. Христос является ученикам. Они пугаются, потому что принимают его за привидение, за духа. Но Христос спрашивает, чтобы показать им, что он – не просто дух: «Поесть у вас ничего нет?» И вот уже он ест рыбу и мед прямо у них на глазах.

Такая сцена подрывала все попытки понять Воскресение духовно, обнаруживая их шаткость. Надо сказать, о какой-то уверенности здесь можно будет вести речь лишь при достижении реально-спиритуальной, а не отвлеченно-духовной концепции. И вот на сцене трапезы Воскресшего спиритуальное понимание Воскресения должно пройти проверку.

Но для начала именно здесь, в этом месте следует высказать следующее принципиальное соображение насчет чтения Евангелия. В случае явлений Воскресшего особенно губительной оказывается та ошибка, что при чтении того или иного евангельского эпизода мы не учитываем место и ступень, на которой он находится. Евангельские повествования почти во всех случаях воспринимаются нами так, словно ничего им не предшествовало. Между тем вовсе не безразлично, находится ли рассказ в начале, в середине или же в конце Евангелия. С каждой главой Евангелие выводит нас на новую, более священную ступень Откровения и переживания. Невозможно представить более пошрое воззрение на Евангелия, чем видеть в них ряд случайно и произвольно скомпонованных историй, никак не связанных друг с другом кусков. Евангелию постоянно присущ дух последовательного продвижения вперед, дух пути. Всякий евангельский эпизод предполагает, что человек, силящийся его понять, в самом деле внутренне освоил все предыдущее. У всякого рассказа здесь – свой уровень, определяемый всем, что ему предшествовало, и его высота напрямую зависит от того, сколько евангельских эпизодов осталось позади.

Как уже говорилось, среди всех евангельских повествований именно рассказам о Пасхе больше всего грозит опасность приземленного, без учета соответствующего уровня, рассмотрения. Надеяться на понимание историй о Воскресении может лишь человек, проследовавший по всему Евангелию, и прежде всего напоследок по истории Страстей и Голгофы, исполняясь такого благочестия, что в итоге сам постепенно преобразился.

Тот, кто взирает на пасхальные повествования в таком ракурсе, просто *не способен* прийти к грубо-материалистическому или абстрактному их пониманию. Ему очевидно, что пасхальные повествования расположены на высокой горной вершине, на которую еще следует взойти. При любых занятиях с Евангелием мы мало-помалу придем к тому базовому правилу, что всякую евангельскую историю следует разбирать на соответствующем уровне.

То, что Страстям и Воскресению предшествует Тайная вечеря, исполнено глубокого смысла. Это врата, ведущие к смерти и Воскресению. В Тайной вечери – подлинное начало того и другого. Ибо как смерть Христа, так и его Воскресение – это процессы и свершения, через которые Христос проходил не одномоментно и пассивно (между тем, как смерть обыкновенного человека – это, напротив, одиночный момент, претерпеваемый без какой-либо активности со стороны его самого). Нет, смерть Христа и его Воскресение – это его величайшие деяния и свершения, наполняющее целый период времени.

В учреждении евхаристии мы имеем дело с мистерией, которая испытывает на способность к сопереживанию всякого желающего вступить в храм великого таинства Голгофы. Кто, проживая в себе образ Тайной вечери, не ощущает хотя бы легкого отзвука *жертвы и преображения*, для того Голгофа и прежде всего Воскресение останутся тайной за семью печатями.

Когда Христос взял хлеб и вино и сказал: «Вот мое тело, вот моя кровь», в этот самый момент на деле вполне реально начало вершиться самое значительное душевное событие из всех, которые только видела Земля. Что-то случилось с хлебом и вином. По словам Христа, хлеб и вино стали чем-то другим, нежели прежде. До того материальное человеческое тело и струящаяся по нему кровь, тело и кровь Иисуса, были одновременно телом и кровью Христа. Существо Христа, его «Я», как и всякое человеческое «Я», обитало в своей земной оболочке из тела и крови. И вот через слова, произнесенные при учреждении евхаристии, «Я» Христа расширило свою телесность. Оно перестало ограничиваться Иисусовой телесностью, отрекаясь от космически-переполняющей его полноты, и начало жертвенно себя расточать, изливаться в земную сущность, символизированную хлебом и вином у него в руках. Отныне душа и дух Христа не просто обитали в Иисусовом теле; они раздаривали себя земному бытию под видом хлеба и вина. Поскольку же то, в чем обитает душа данного существа, всегда именуется его телом, хлеб в самом деле сделался телом, а вино – кровью Христа. Благословляя, Христос возвысил хлеб и вино и соединил с ними свою душу, как это и выражено в чине освящения человека (*Menschenweihehandlung*), ритуале Христианской общины⁴¹. Так что Тайная вечеря была подлинным началом Страстей и смерти Христа как жертвы: здесь и началось Великое жертвоприношение⁴².

Тем самым, однако, это было также и началом события, которое увенчалось Воскресением. Если справедливы слова Гёте «Блажен тот край, где добрый человек явился»⁴³, то в первую голову верно, что благословенны места, которые посетил Христос. Хлеб и вино – это места, куда вступил Христос. Более того, они стали оболочкой его души, его духа; они сделались сосудом небесных сил на земле. И эти небесные силы преобразовали, пресуществили их изнутри. Живший внутри хлеба и вина духовный свет их *просветил*. Духовный взор был бы способен увидеть это сияние, подобное тому, что исходит от дароносицы⁴⁴.

Этот процесс пресуществления получил полное раскрытие в Воскресении. Воскресение и пресуществление – это одна и та же загадка. Тот, кто понимает пресуществление, претворение хлеба и вина, поймет также и Воскресение Христа – и наоборот. Утрата подлинного понимания пресуществления как реального, духовного процесса – одна из роковых бед на пути духовного развития человечества. Поскольку человечество начало колебаться между грубо-материалистическим и чисто абстрактным пониманием Тайной вечери, оно вступило в эпоху материализма и абстракции также и по всем мировоззренческим вопросам в целом. По этой причине обновленное понимание пресуществления и Воскресения – это в то же время и момент, в связи с которым возможно наиболее радикальное преодоление материализма с одновременной выработкой нового понимания Евангелия и спиритуального христианства вообще.

Воскресение Христа было пресуществлением материального тела, в котором три года обитало духовно-душевное существо Христа. То, что духовно озарило учеников изнутри хлеба и вина в качестве возникшей посредством пресуществления световой телесности Христа, предстало перед ними вновь, когда они взирали на Воскресшего. Материальное наполнение физического тела, которое носил на себе Христос, было обречено распаду и, как и все земное, было воспринято землей. Это можно уподобить тому, как при причастии мы после пресуществления едим хлеб и пьем вино. Можно даже сказать, что лишь посредством этого уничтожения чисто материального завершается процесс изменения, возникновения светоносного телесного образа. Земное тело гибнет. Возникает тело Воскресения.

Начиная с приведенного от Тайной вечери к Воскресению пресуществления, этой другой стороны великой Христовой жертвы, в земном мире незримо для телесных глаз с всевозрастающей мощью вершится духовный процесс. Из всего того, во что (из

вохристовленных человеческих душ) может излиться душа Христа, отстраивается тело Воскресения Христа, световое тело новой Земли.

Кто, интенсивно сопереживая, прослеживает в Евангелии сцену Тайной вечери, тот через переживание жертвы Христа, его готовности умереть в земном бытии приобретает способность понять Страсти и смерть Христа; через переживание пресуществления, блистающего светового тела Христа – приобретает способность понять Воскресение Христа. А смысл евхаристии как *именно* христианского богослужения состоит в том, что в приношении и пресуществлении, этих средних из четырех частей, человеческая душа обретает возможность соприкоснуться с великим общемировым духовным процессом смерти и Воскресения Христа, каким этот процесс продолжает свое шествие через века. Приношение в ходе алтарного служения – одна из великолепных возможностей повстречаться с жертвующим себя Христом. Пресуществление, которое следует за приношением – одна из прекраснейших возможностей повстречаться с воскресшим Христом.

Тем самым ключ к обеим пасхальным историям в конце Евангелия Луки дан. Будет довольно бросить на них лишь беглый взгляд, поскольку все, что говорится нами здесь, ориентировано исключительно на базовые принципы вопроса о чудесах.

К двум ученикам, идущим в Эммаус, присоединяется некто третий, которого они видят и слышат, однако его не узнают. Вечереет, и они входят в дом. Третий человек уступает их просьбам и следует за ними, собравшись уже было пройти мимо. То, что происходит в доме теперь, представляет собой празднование Тайной вечери. Хлеб возносится с теми самыми словами благословения, которые произносил о хлебе Христос во времена своей земной, совместной с учениками жизни, соединяя с ним свою душу. И теперь, исполняя это священнодействие, ученики переживают его так, как если бы его отправлял сам Христос. Когда же ученики подходят к переживанию пресуществления, они внезапно узнают того третьего, который к ним присоединился. Если кому-то угодно составить о переживании узнавания более точное представление, вероятно, можно было бы изобразить его так. Материальное солнце снаружи закатилось, и его заход послужил поводом для того, чтобы зайти в дом. Теперь ученики берутся за хлеб, свершая скромное священнодействие хлебопреломления. И тут навстречу их душевному взору из хлеба является блистание духовного солнца, в котором они созерцают лик и тело воскресшего Христа. Теперь, в этом причащении Христу, в сущностном соединении с ним им становится ясно, что также и тот, кого они видели и слышали по дороге, был Христос. В переживании Тайной вечери, пресуществления эти ученики встречают Воскресшего. Так первая из двух пасхальных драгоценностей оказывается вправлена в мистерию Тайной вечери.

Определенное огрубление представления произошло оттого, что там, где двое учеников рассказывают о произошедшем с ними другим ученикам, Лютер переводит: «Они поведали им..., как он был узан ими по тому, как преломлял хлеб (an dem, da er das Brot brach)» (Лук. 24, 35). «По тому, как преломлял хлеб» – не что иное, как ошибка переводчика, которая создает ошибочное представление, будто этот незнакомец, впоследствии узанный, был человеческим существом, которое они в конце концов распознали по манере себя держать и по жесту куляции. Однако этот «третий» содержался в большей степени в хлебе, нежели в руке, которая хлеб преломляла. На самом деле место должно было бы иметь примерно следующий вид: «Как он им духовно открылся в хлебопреломлении».

На духовный характер сцены в целом (как события, так и переживания) явно указывает и та подробность, которая осталась бы в значительной степени лишеной смысла, иди здесь речь о чисто материальном представлении: «Он сделал вид, что собирается идти дальше» (Лук. 24, 28). Мы видим здесь важную для наших наблюдений параллель со сценой хождения по воде: «Он пришел к ним по морю и хотел пройти мимо» (Марк 6, 48). Такие детали важны

для техники познания сверхчувственных процессов. Если душа встречается с духовным существом, она неизменно обнаруживает его через характерные для него перетекающие движения. И насколько далеко сможет переживающая душа продвинуться по пути реальной личной встречи и соединения с данным существом, всецело зависит от степени деятельного участия самой же души (иначе говоря, от того, насколько ей удастся сосредоточиться на переживании). Как часто духовный образ Христа проходит мимо человеческой души, поскольку у человека нет сил с ним повстречаться. Обе истории (о хождении по водам и о явлении в Эммаусе) позволяют нам извлечь один и тот же урок. Когда человек не готов принять Христа на корабль или в дом, Христос проходит мимо. Здесь перед нами основной закон всякого реального сверхчувственного переживания.

(Насколько далек принятый ныне способ мышления от понимания таких духовных феноменов, дает понять цитата из уже неоднократно упоминавшегося нами комментария Иоганна Вайса: «Не вполне ясно замечание о том, что шедший по воде Иисус хотел пройти мимо них. Возможно, использованный здесь оборот речи говорит всего лишь о том, что Иисус проходил мимо лодки как раз в тот момент, когда ученики его увидели.»)

Второе из двух пасхальных повествований в конце Евангелия Луки – это пожалуй, один из тех евангельских эпизодов, которые вызывают наибольшее число вопросов. Сцена, когда Воскресший ест на глазах у учеников рыбу и мед, сбива с толку многих мечтавших о духовном понимании Воскресения и, вероятно, заставила их отчаяться в возможности выработать в отношении Воскресения как такового позицию, достойную мыслящего человека.

И вновь сцена эта становится понятной, если рассмотреть ее исходя из мистерии Тайной вечери, в качестве переживания Тайной вечери учениками.

При всяком реальном совершении евхаристии вкушение происходит дважды. Один раз оно совершается чувственно-материально, когда люди вкушают хлеб и вино при *приобщении*; а еще один раз, прежде этого, при *пресуществлении*, происходит вкушение самим Христом. Христос духовно присутствует в световом теле, в теле Воскресения. Когда хлеб и вино, эти земные дары, принесены, Христос воспринимает их в свое тело, делает их его составной частью. Хлеб и вино становятся телом и кровью Христа вследствие того, что он включает их в свое световое тело и посредством внутреннего солнца этой световой телесности заставляет их испускать духовное сияние. Подобно тому, как человек включает пищу и напиток в свое тело при еде и питье, так и Христос при пресуществлении включает в свое тело хлеб и вино.

Преобразование, пресуществление – это трапеза и питье Христа. Христос включает хлеб и вино в свое тело и в свою кровь. Впрочем, по образному своему протеканию вкушение пищи Христом представляет собой противоположность человеческому питанию. Именно, когда ест человек, телесному зрению открывается, как пища входит в того, кто ест; при вкушении же пищи Христом мы можем себе представлять, что тот, кто ест, переходит в пищу как световой образ, как духовное солнце. Если же воспринимать вкушение пищи Христом в образах имажинативного созерцания, как удалось это ученикам в сцене, изображенной в последней главе Евангелия Луки, оно представляется подобным человеческой трапезе. Ученики переживают пресуществление поднесенной ими Христу еды как вкушение им пищи. Реально воспринимавшееся ими преобразование, происходившее в яствах, переживалось ими так, что после вкушения пища оказалась в Христе.

Разумеется, ничего ложного нет и в том представлении, что пища, которую поднесли ученики Христу, уже затем, после того, как он ее вкусил у них на глазах, была ими воспринята и вкушена – в Святейшем причащении. Противоречие здесь можно было бы увидеть лишь с точки зрения материалистических представлений.

Чем живее (вследствие обновления культовой жизни) будет у нас становиться вновь реальный и задушевный опыт Тайной вечери, тем более знакомым и привычным будет нам представляться Евангелие, которое говорит о вкушении пищи Воскресшим. Только в такую начисто лишенную ритуальной жизни эпоху, каким было последнее столетие, когда под культом разумелся лишь догматически-бездуховный и потому по сути непонятый культ петринистской церкви⁴⁵, подобная история Воскресения могла казаться загадочной и даже предосудительной. В ходе всякой евхаристии *пресуществление* хлеба и вина является вкушением пищи Христом, которое происходит прежде, чем в *причащении* хлеба и вина будет отпраздновано вкушение пищи человеком.

Перед каждым евангельским чудом высится таинство, посредством которого это чудо только и может быть распознано и, с определенной достоверностью, постигнуто. Всякий раз это особое таинство. Перед чудом хождения по воде высится, если обозначать его одним словом, таинство *сна*; перед чудом пасхальных повествований в конце Евангелия Луки – таинство *пресуществления*. Мы отыщем путь к Евангелию, если вновь обретем мировоззрение, в котором такие таинства, как сон и пресуществление, будут знакомы и достоверно известны людям. Мировоззрение Евангелия и то мировоззрение, что бытует в наше время, очень далеки друг от друга. Поэтому не следует удивляться тому, что, исходя из нынешнего мировоззрения, Евангелия остаются непонятыми или понимаются неверно. Если мы хотим расчистить материалистические завалы, похоронившие под собой Евангелие, необходимо последовательно, шаг за шагом, разрешать мировоззренческие вопросы. Расчистке таких завалов, выработке евангельского мировоззрения как раз и призваны служить настоящие очерки.

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Нагорная проповедь как наставление учеников

Название «Нагорная проповедь», которое издавна традиционно связывается со словами Христа в 5-й, 6-й и 7-й главах Евангелия Матфея, скрывает в себе одну из величайших тайн Евангелия. Гора, на которой были произнесены и выслушаны эти слова Христа, представляет собой не только возвышенность внешнего мира: это вершина также и духовного переживания. Причем этот устремленный к небесам пик представляет собой не завершение пути, но его начало. Он высится вблизи от начала не только Евангелия Матфея, но и всего Нового Завета, Евангелия вообще.

Внутреннее пространство Нагорной проповеди – это исток ручья, с которого, подобно устремляющемуся вниз по долине потоку, начинается евангельский путь.

Вряд ли в Евангелии отыщется место, на котором можно было бы нагляднее, чем на Нагорной проповеди, показать, что касательно понимания Евангелия мы находимся в начале новой эпохи. В первую голову следует преодолеть двоякого рода зауженность представлений. Во-первых, это воззрение, что Нагорная проповедь является рыхлым и более-менее случайным собранием отдельных изречений Христа; во-вторых же то мнение, что этими своими словами Иисус намеревался преподать своего рода христианское нравственное учение или этику.

Вместо того, чтобы входить в детали прежних теологических воззрений и истолкований по этим двум пунктам, попытаемся сразу перейти к положительному изложению некоторых соображений о *композиции*, которая делает всю Нагорную проповедь колоссальным единым организмом, и о ее подлинном *внутреннем предназначении*, куда более величественном, нежели просто этическое-нравственное.

Когда спрашивают, с чего начинается Нагорная проповедь, всякому обычно представляются девять благословений. Первое благословение мы, однако, находим в 3-м стихе 5-й главы Евангелия Матфея. Между тем именно 1-й стих, хотя он вроде бы содержит лишь «привходящие обстоятельства», следует рассматривать в качестве подлинного начала всего в целом. Ибо важны как место, на котором произносятся слова Христа, так и круг лиц, к которым они обращены. Место – гора, круг лиц – ученики: «Когда же увидел он народ, то взошел на гору и сел там; и ученики его приступили к нему, и он отверз уста, и стал их учить, говоря...»

Главным ключом к пониманию Нагорной проповеди мы овладеем, если уясним: *она обращена не к народу, но к ученикам*. Всю значимость этого факта практически никогда не принимают в расчет. И по причине этого Нагорную проповедь так часто толкуют неверно, усматривая в ней «мораль Иисуса» или «христианское нравственное учение». Будь Нагорная проповедь предназначена для народа, а не для доверенного круга учеников, нравственное истолкование было бы оправданным и уместным. Поскольку, однако, само Евангелие указывает, что это наставление учеников, нам, если мы желаем постичь внутреннее предназначение Нагорной проповеди, следует приступать к делу с большей осмотрительностью.

Народ не вовсе безучастен к тому, что Христос произносит слова Нагорной проповеди. Ибо как раз взгляд на народ и побуждает Христа подняться на гору, чтобы собрать там для поучения своих учеников. Что видится в народе Христу? Народ представляется ему стадом, лишенным пастуха; он наблюдает достойную всяческого сожаления обездоленность народа в вопросе предводителей, священнослужителей. И подобно тому, как Христос дал голодающим хлеба, так лишенным предводителей он дал вождей. Стадо без пастуха внушает ему сострадание; и он восходит на гору, чтобы словом воспитать народных вождей. Поскольку человечество лишено руководства, он принимается готовить из своих учеников апостолов, посланцев и священников. Нагорная проповедь – это первое великое христианское наставление священнослужителей.

Нагорная проповедь не задается целью в общей форме указать человечеству путь к нравственному совершенству, но направлена на то, чтобы обрисовать путь ко вполне определенной деятельности, заняться которой решаются далеко не все, но в первую очередь, как и всякой другой деятельностью – лишь определенный круг людей. Впрочем, занятие это – высокое и священное призвание духовника (Seelsorger), священника, состоит в том, чтобы культивировать высшие и благороднейшие сокровища человеческой природы.

Будет уместно, если теперь мы в качестве примера с большей детальностью рассмотрим одно из мест Нагорной проповеди: «Я же говорю вам, что вы не должны противиться злу, но если кто ударит тебя по правой щеке, подставь ему и другую. И если кто желает с тобой судиться и забрать у тебя рубаху, отдай ему и плащ» (5, 39-40).

Великие умы вроде Толстого, ревностно пекшиеся об идеальном, пытались выстроить на подобных словах Нагорной проповеди новую мораль. Вновь и вновь, однако, приходится сталкиваться с тем, что когда Нагорную проповедь замышляют превратить в основание всеобщей морали, человеческие души в конце концов обессиливают и смиряются с неизбежным: быть может, когда-нибудь, через тысячелетия, осуществится то, что все еще невозможно теперь. Груз моральных требований, вычитанных в Нагорной проповеди, выдержать не под силу никому, а объясняют это примерно так: в ней возвещена мораль будущего, современность же для нее еще не созрела. И тем не менее такое нравственное представление лежит в основе всякого рассмотрения Нагорной проповеди в обычном религиозном воспитании, будь то в церкви или в школе. В религиозном настроении ребенок напечатлевает в своей душе такие положения, которым, он, однако, в жизни следовать не

может. А что это, как не основа повальных неискренности и напускного благочестия в нравственно-религиозной жизни?

И в самом деле, чем обернулось бы в рамках социальных структур современного человечества то, что оскорбление (оплеуха по правой щеке) и воровство (кража рубахи) вдруг больше не караются и, напротив, оскорбленный и обворованный оказывает благодеяние хаму и вору? Впрочем, нам могут возразить: если бы и вправду за всяким оскорблением и кражей всегда следовало благодеяние, оскорбления и кражи исчезли бы напрочь. Но как отыскать переход из мира, в котором мы теперь обитаем, в тот, где это будет всеобщим обыкновением? Если же такому обычаю примется следовать отдельный человек для себя лично, это ничего не даст кроме сантиментов. В мире, где заседают суды, нравственное понимание Нагорной проповеди неизбежно ведет к чужаковости или неискренности. Ибо человек либо «следует» словам Нагорной проповеди, и тогда отчуждается от мира, в котором мы пребываем, становясь изгоем; или же он цитирует Нагорную проповедь, как и прочие благочестивые изречения, лишь когда задумывается о «божественном», забывая их, как только приходится иметь дело с практическими требованиями жизни.

Попробуем же теперь понять слова, приведенные в виде примера, как подготовку учеников к поприщу священников и апостолов.

Если человек действительно решил сделаться пастырем и духовником и уже реально приступил к отправлению соответствующих обязанностей, на него уже не распространяются те законы социальной жизни, под властью которых пребывают прочие люди. Приходит, скажем, к пастырю человек и его оскорбляет. И то самое оскорбление, которое во всех прочих случаях встретило бы вполне справедливый протест оскорбленного, раскрывает попечителю человеческих душ некие душевные глубины человека, который стоит перед ним. Пастырь должен себе сказать: я должен «печься» о душе этого человека, поскольку решил посвятить себя этому призванию, а он страдает. Его душа ослабла, она больна. Ведь только слабость порождает оскорбление. Как мне исцелить эту душу от слабости?

Настоящему духовнику важны не собственные проблемы, а лишь затрагивающие тех, ради кого он здесь. Он намерен исцелять, а не судить. Оскорбление никак его не задевает; оно лишь открывает ему, словно врачу, суть недуга, который надо излечить. И поскольку он относится к своему оскорбителю не как оскорбленный, но как исполненный любви доброжелатель и целитель, резкость оскорбления сглаживается, а значит и душа лишается яда, дававшего ей силу оскорблять. И вообще порыв ярости лучше всего утишается, натолкнувшись на действительно сильного и спокойного человека. Там, где ощущается душеспасительная воля к исцелению, уже налицо могучее миролюбие, о которое разобьются бурные валы души, разбуянившейся по слабости. Настоящий пастырь становится эпицентром спокойствия и силы, в котором непокой и слабость могут успокоиться и набраться сил. Подставляет он и другую щеку. Слова Нагорной проповеди о пощечине становятся понятны в качестве золотого правила пастырской деятельности: пусть люди несут к тебе свои слабости, но отвечай им не человеческой слабостью, а божественной силой; не отвечай на тревогу тревогой, но противопоставь ей мир и покой, и тревога исчезнет. Противиться злу, с которым сталкиваешься как духовник, значило бы отвечать на него точно таким же злом. Сила не борется со слабостью, но идет ей навстречу.

Слова о рубахе и плаще тоже проясняются, если увидеть в них пастырское правило. Нет числа священным повествованиям, где плащ подносится в дар! Илия, возносясь на небо, сбрасывает плащ на своего ученика Елисея⁴⁶. Нищему на дороге св. Мартин отдает половину своего плаща. А в легендах о Франциске Ассизском неоднократно повествуется о том, как он дарил свой плащ⁴⁷. Плащ – внешнее выражение того, что душевно окружает человека и окутывает его теплом; это внешний символ человеческой души. Илия передает Елисею свою

душевную сущность; а Мартин с Франциском – люди, по своей сути готовые к душевному самопожертвованию.

Ничего, кроме вопиющих недоразумений, не сулит нам намерение перенести непосредственно в сферу всеобщей морали высказывания вроде этого: «Если кто желает с тобой судиться и забрать у тебя рубаху, отдай ему и плащ». Однако в пастырской практике такие положения находят буквальное применение. Скажем, приходит к священнику человек с какой-то нуждой. Неважно, будет ли посетитель излагать свое дело требовательно или вполне скромно, долг пастыря вызнать у человека настоящую его душевную нужду и ее удовлетворить. Однако невелика ему будет цена, если он даст лишь то, о чем просит человек. Например, тот хотел бы получить ответ на свой вопрос или совет в связи с непростой жизненной ситуацией, а может быть, пришел просто за практической помощью. Пастырь даст ему просимое, насколько это в его силах. Это и будет рубаха. Но все обесмыслится, если сверх того пастырь не даст просителю еще и плаща. Плащ же – в том, *как* проходит дарение. Со стороны кажется, что человек желает того, этого. В сути же своей он ищет родную душу, томится по укутывающей, согревающей любви и душевной силе. Он хочет рубахи, однако уйдет неудовлетворенным, если не получит и плаща. Он скорее удовлетворится, если пастырь не сможет ему дать просимой рубахи, но даст плащ. Ведь, занимаясь душевным попечением, зачастую приходится иметь дело с неисполнимыми и даже нелепыми притязаниями. Так что пусть даже духовник не даст человеку рубахи, дать ему плащ он обязан. Сказанное о рубахе и плаще станет для него золотым правилом: какую бы человеческую потребу ни желали от тебя получить, устрой так, чтобы просители обрели у тебя божественное; и чего бы земного от тебя ни требовали люди, всегда отдавай им свою душу, отдавай самого себя.

Стоит лишь усвоить, что Нагорная проповедь – это вовсе не нравственная проповедь, а наставление, данное апостолам и ученикам, как перед нами открывается широкая перспектива истинного значения Нагорной проповеди в нравственной жизни человечества. Как наставление для пастырей она важнее для нравственности, нежели в качестве моральной проповеди, предназначенной для всего народа.

Нам не следует забывать слова Шопенгауэра: «Легко *проповедовать* мораль, трудно мораль *обосновать*»⁴⁸. Нагорная проповедь – это никакая не моральная проповедь, а настоящее обоснование морали, и это делает ее куда значимее. Мучительный разрыв отделяет жизнь человека от его идеалов. Мир слабостей и несовершенства – это и есть человеческий мир; по другую сторону бездны – недоступная в своем блеске и высоте вершина идеала и совершенства. Во всяком человеческом сердце, подобно семени, готовому проклюнуться, заложено стремление перебраться через пропасть и взойти на вершину. Когда возникла потребность пробудить это семя к жизни, настала эпоха великих законодательств. Закон Моисея в Израиле, законодательство Солона в Афинах – все это были сигналы к пробуждению человеческого мира. Ведь закон – это великая и неизбежная для своего времени нравственная проповедь, произнесенная благородными учителями человечества. При трубных звуках закона в человеке проклюнулось семя томления по идеалу, пробудилось нравственное сознание. Со времени этого пробуждения человек болезненно ощущает в себе разрыв, который отделяет его от вершины. У него ноет рана собственных несовершенств и слабости. И если теперь, когда нравственное томление уже пробудилось в человеке, мы будем лишь продолжать указывать ему на закон и проповедовать мораль, от такой проповеди он вряд ли получит пользу. Скорее мы причиним ему вред, потому что тем самым будем всякий раз отбрасывать его все глубже во тьму собственного несовершенства. Как бы пламенно ни возвещали мы теперь человеку мир нравственных идеалов, даже идеал любви, все это будет только растравлять рану, которая болит и ноет у него уже давно. Да ничего на свете не желал бы пробужденный к нравственному томлению человек так горячо, нежели

быть благим, ощущать любовь и в ней совершенствоваться! Теперь, когда он уже бодрствует, сигнал к пробуждению ничем ему не поможет. Но человеку хотелось бы, чтобы ему указали путь над бездной; он ожидает того, кто поможет ему навести над нею мост.

Когда Христос явился в мир, эпоха сигнала к пробуждению, то есть закона уже миновала. В человеческих душах неслышно проклюнулось «Я» как носитель нравственного томления и моральной устремленности. Однако пробуждение это происходило поначалу исключительно как сознание своих слабости и беспомощности. Лишь перед лицом сверкающей вершины блага человек ощущает свое отдаление от него. И беспомощно стоит перед бездной.

Внося нравственную проповедь в христианскую эпоху, люди продолжали цепляться за закон, хотя время его уже миновало. Религиозное проповедничество, хотя оно и силилось служить Христу, исчерпало себя еще в языке дохристианской жизни. А ныне давно уже ни для кого не секрет, что вряд ли можно повредить росту нравственных сил больше, чем нравственной проповедью, все еще бытующей в церковной пропаганде. Душа любит нравственное начало, когда она ощущает в себе способность открываться ему навстречу, как бы широко ни зияла бездна. Однако она внутренне отвращается от идеалов, когда их навязывают ей насильно. Бесцеремонная, грубая рука нравственного проповедника или проповедника покаяния⁴⁹ желала бы мгновенно вытянуть вверх ростки, которые могут расцвести лишь в условиях безмятежной любящей заботы. Ибо идеал бережит душу и она отказывается от него, как от несбыточной утопии. Многие в сумятице современной нравственной жизни можно отнести на счет этого внутреннего раздражения, такого рода нарушений роста в ходе воспитания и проповеди.

Об обосновании нравственности можно говорить лишь тогда, когда через бездну переброшен мост. И действительно, мы видим, что в Нагорной проповеди Христос занят наведением моста. Он возводит грандиозный мостовой устой прямо в бездне, отделяющей жизнь от вершины идеала, и этот устой – христианское священство. Вот реальное обоснование нравственности.

В лице христианского священника мы больше не имеем дела с законодателем и судьей; он духовник и пастырь, садовник в плодовом питомнике человечества. Возможно, хотя христианство и прошло в своем развитии уже два тысячелетия, подлинно христианское священство в смысле Христа, в смысле Нагорной проповеди все еще так и не было реализовано до конца. Однако там, где оно имеется, присутствует и росток совершенства. И не то чтобы священник был (или должен быть) совершеннее своей общины в плане лично-нравственных качеств. В своей нравственной жизни он точно такой же человек, как и всякий другой, и перед ним разверзается точно такая же бездна, как и перед остальными. Однако в священнических своих делах, в своем духовничестве, которое он избрал в качестве призвания и жизненного содержания, он являет миру подлинный образ нравственного начала.

Идея христианского пастырства озаряет нас мудростью мирового промысла. Если пастырь и духовник руководствуется словами о правой и левой щеке, это никак нельзя назвать нравственной добродетелью с его стороны и в результате он не становится нравственнее прочих. Это всего лишь профессиональный долг, и следуя ему, он только исполняет задание. В деятельности священника слова о правой и левой щеке вполне осуществимы, в конце концов для всякого, кто внутренне не отделяет себя от своего дела, это разумеется само собой.

Как моральное требование ко всем, слова о правой и левой щеке – утопия, отдаленный и недостижимый идеал общества в целом. Но как практическое руководство для священника это просто хлеб насущный, который никогда не должен переводиться, поскольку только им и следует питаться, только им и жить.

Однако тогда общезначимой реальностью, которая обосновывает нравственность и наводит мосты, становится сам факт существования христианского священства и

духовничества. Если есть на свете люди, которые избрали себе занятие, состоящее в том, чтобы подставлять ударившему другую щеку; если есть люди, которые отплачивают за беспокойство покоем, потому что ощущают в себе призвание исцелять больные души, – это значит, что нравственная сила готовности к прощению и примирению растет и распространяется между людей. Проповедь примирения ведет скорее к непримиримости. Однако священническая склонность к примирению, входящая в арсенал духовника – что это как не дрожжи, на которых взойдет примирение как таковое.

Духовник сам себе избрал делом жизни непотворение злу и правило отвечать на зло добром. Отплатить за зло добром – поистине нравственный идеал отдельной человеческой личности. Так что в деятельности пастыря и духовника присутствует область непосредственного воплощения идеала. И факт этот придает сил отдельному человеку в его продвижении по бесконечному пути осуществления нравственного идеала. Всякий человек способен дорасти до священнического достоинства. Всеобщее священство – это, так сказать, ключ к росту христианской морали.

Если какой-то человек, не священник по призванию, сталкивается со злом, скажем, в форме оскорбления, он вправе по мере сил защищаться от этого зла; он может дать ему отпор, требовать наказания обидчика и справедливости. Это полное его право. Однако от христианской морали все это еще бесконечно далеко. Но представим, что в его душе достанет силы взглянуть на обидчика с вопросом, исполненным любви и готовности помочь: «Как могу я умерить и вылечить тот непокой, который заявляет о себе здесь?» Так вот, этот настрой помочь уже содержит в себе росток священнического человечества, а значит, и христианской нравственности. Пускай это никак не проявится внешне, пускай этот человек, прибегая к образам Нагорной проповеди, даже ответит обидчику ударом на удар; и все-таки если такой священнический взгляд упал на обидчика, уже оказалось осуществлено, пусть в неощутимой мелочи, нечто из сказанного Христом: «Если кто ударит тебя по правой щеке, подставь ему и другую».

Точно также обстоит дело и со сказанным о рубахе и плаще. Всякий торговец в лавке, которому вместе с проданным товаром удастся передать покупателю еще и частицу своей души, уже в чем-то исполняет священническое правило Нагорной проповеди о даровании плаща, он уже дорастает до всеобщего священства, до подлинной христианской нравственности. То, что разумеется само собой в профессии духовника, становится движущей и несущей силой в отношениях между всеми людьми. Священническое начало – это мост, переброшенный через бездну. Это мост нравственного становления. И на него может ступить устремленный к идеалу человек.

Христос не излагает в Нагорной проповеди нравственную или социальную программу, поскольку он не был законодателем, как Моисей. Он был свершителем. Находясь в кругу учеников, из которых он намерен сделать апостолов и священников, он вносит своими словами величайший и наиболее действенный вклад в разрешение нравственной и социальной проблемы. А именно, посредством христианского священства Христос *обосновывает* христианскую нравственность и христианский общественный порядок человечества.

В этой связи в одном месте Нагорной проповеди слышится уже совершенно новая нота. Позволим себе кратко остановиться на этих словах уже теперь, прежде чем перейти к структуре Нагорной проповеди в целом.

«Так что все, что вы желаете, чтобы люди делали для вас, делайте для людей и вы; вот вам и Закон, и Пророки» (7, 12). Усматривая в этом изречении лишь всеобщее моральное правило, мы видим, что ничего, кроме банальности, оно не содержит. Зачастую именно так его и понимают, да еще нередко восхищаются им как гениальнейшим основополагающим принципом нравственности. Но что в таком случае мы даже близко не подходим к сути

сказанного, становится видно сразу же. Ведь как всеобщее моральное правило изречение это ничего специально христианского не содержит. В нем присутствует лишь то, что вполне правомерно, причем как нечто само собой разумеющееся, в рамках всех религий, в том числе и дохристианских.

Итак, начнем сначала. Понятое как наставление, обращенное к апостолам и священникам, данное положение являет собой своего рода итог всей Нагорной проповеди: все, к чему вы желаете привести людей как их руководители, вначале должно быть осуществлено вами в священнической деятельности. Явите в ней подлинный образ будущего человечества и его цели. Все, к чему бы вы ни устремлялись в плане нравственных и общественных идеалов и реформ, должно найти воплощение в вашей священнической деятельности – как реализованный пра-феномен (то есть не только как личный пример, но как надличностный пра-образ). Распахните двери, которые ведут от ритуала к жизни, от пра-феномена – к тысячам явлений, от частного священства – к священству всеобщему!

Нагорная проповедь и брак в Кане

И все-таки какого свойства оказывается то апостольское наставление, что было дано Христом ученикам на горе? Если перечесть Нагорную проповедь одним духом, как ее обыкновенно и принято усваивать или даже заучивать наизусть (что вовсе не на пользу углубленному пониманию), попытка установить внутреннюю связь отдельных кусков и стихов представляется совершенно безнадежной. Становится понятно, почему как в современной теологии, так и вне ее выработалось мнение, что евангелист Матфей представил в главах с 5-й по 7-ю всего лишь сводку разных «слов Господа», так что Нагорная проповедь – это якобы собрание изречений, высказанных Христом по самым различным поводам, то есть совсем в иной последовательности и иначе друг с другом сочетавшихся.

Но ведь самое главное для понимания Нагорной проповеди – это как раз увидеть в ней органическое целое, божественное произведение искусства, выстроенное по законам мироздания. Разумеется, это невозможно, если мы будем пытаться отыскать в ней некую *последовательность идей*. И напротив, это станет вполне реально, как только мы устремим взгляд на *путь души*, которым, согласно Нагорной проповеди, должны следовать ученики, а следом за учениками – и мы с вами.

Началом этого наставления Христа служит слово «блаженны», звучащее в благословениях девять раз. Завершением же оказываются высказывания о домостроительстве: «Поэтому того, кто слушает эти мои слова и их исполняет, я уподоблю разумному человеку, который выстроил свой дом на скале. Пошел проливной дождь и начался потоп, в дом ударяли ветры, однако он не обрушился, потому что был основан на скале. Тот же, кто слушает эти мои слова и их не исполняет, подобен человеку неразумному, который выстроил свой дом на песке. И вот когда выпал проливной дождь, начался потоп и задули ветры, дом этот обрушился с превеликим грохотом» (7, 24-27).

Слово «блаженный» отсылает нас к небесным высотам, до которых может воспарить человеческая душа. Образ здания, выстроенного на скале, ставит нас на земную почву, в глубины которой должно низойти все то в человеческом существовании, что нуждается в хорошем обосновании. *С блаженных небесных высот на скальное земное основание* – так пролегает путь души в Нагорной проповеди. В начале своей земной деятельности Иисус собирает учеников на горной вершине, чтобы свести их от поднебесных высот – вниз, до приближенных к людям и земле глубин. Только в глубине, на скале земного существования ученики могут сделаться вождями человечества. Уже начало Евангелия обнаруживает неумолимый, однако беспримерный в своей основательности реализм христианства. Начало

пути – это преодоление взаимной отчужденности земли и мира. Кто не стремится вначале стать на землю, на скальное основание жизни, у того нет никаких прав добиваться неба.

Вовсе не случаен образ здания, возведенного на скале. Здесь перед нами – четкое и явное проявление того характера, что присущ как раз-таки Евангелию Матфея. Уже указывалось, что путь души в Евангелии Матфея – это путь Петрова человека. Петр, в смысле Евангелия Матфея – это апостол *как таковой*. Петр означает «скала». Это имя дает Симону Христос, когда призывает его в свои ученики. Но что должно было выразить это имя? В Евангелии Матфея нет сцены, в которой Христос дает Симону это имя, лишь у Иоанна находим мы слова: «Когда Иисус увидел его, то сказал: "Ты Симон, сын Ионы, а зваться тебе следует Кифой (Петром)" (что значит в переводе "скала")» (1, 43). В Евангелии Матфея образ дома, построенного на скале, так сказать, завершение Нагорной проповеди, соответствует тому месту Евангелия Иоанна, которое повествует, как ученик получает имя «Скала». Нагорная проповедь подводит учеников к переживанию скального основания, она исподволь нарекает их всех Петрами, поскольку дает им незыблемую опору под ногами.

Земная деятельность Христа – это все равно что строительство дома, возведение храма, и вначале он, как мудрый зодчий, закладывает фундамент. «Петринизм», связанность с землей и земная колебимость в душах учеников – это и есть основание храма человечества, Церкви, которую возводит Христос.

Нагорная проповедь – это закладка храма. Без нее невозможны были бы слова, произнесенные Христом позднее, когда уже приблизилось завершение земной деятельности Христа: «Ты – Петр, и на этой скале хочу я выстроить мою общину» (Матф. 16, 18). Первым же делом закладываются камни фундамента, подготавливается скальное основание, из Симона (а с ним – и всех остальных учеников) делают Петра. Вот первый раздел воспитания апостолов, который проходит с ними Христос в Нагорной проповеди.

Человек становится Петром, то есть скалой. Такова первая ступень превращения учеников в апостолов, однако это и вообще первая ступень следования Христу. Вот доверительное изображение начала пути ученичества в первых двух Евангелиях, где мы видим призвание учеников:

Христос приводит учеников с моря на сушу
Христос на суше приводит учеников в дом.⁵⁰

Сюда же относится и Нагорная проповедь, где Христос ведет учеников от «блаженства» – к скалам, то есть сводит их с неба на землю.

Попробуем рассмотреть здесь несколько подробнее то, что лишь мимоходом упомянули прежде. На первых порах это также пока еще не послужит пониманию Нагорной проповеди в ее частностях, а, пожалуй, лишь даст возможность ознакомиться с тем внутренним местом, которое занимает Нагорная проповедь в целом организме, в композиции Евангелия в целом.

Так вот, *свадьба в Кане*, как первое из семи чудес, занимает в Евангелии Иоанна то же самое внутреннее место, на котором в Евангелии Матфея находится *Нагорная проповедь*.

Поскольку Нагорная проповедь сводит нас с вершин «блаженства» на скальный грунт, она производит в человеческой душе изменения, которые можно сравнить с превращением воды в вино. Нередко пытались истолковать чудо на свадьбе в Кане аллегорически. Говорили, например, что вода – это религия иудаизма, а вино – христианство, и в Кане Христос дал нам символ превращения воды иудаизма в вино христианства. Разумеется, для понимания того, что имело место в Кане, это на деле не дает ничего. И тем не менее все, что говорится в этом духе относительно свадьбы в Кане, подходит к Нагорной проповеди, и это может помочь нам прояснить внутреннюю связь, которая существует между Нагорной проповедью и первым из Иоанновых чудес. Ведь фактически в Нагорной проповеди вода иудейского закона была превращена в вино христианской свободы.

Закон, каким его дал Моисей, как своего рода сигнал к пробуждению, подключает человека к миру морали, миру идеалов извне. Через закон заряженное откровением свидетельство духа пробивается к человеку снаружи. Сам закон – Откровение, он небесного, а не земного происхождения; он принадлежит небесным высотам, а не скальной земной породе. Каменные скрижали Моисеева закона были призваны наметить его путь. Закон ведь происходит сверху, и по мере того, как он будет осуществляться на Земле людьми, которые ему следуют, ему суждено напечатлеться на скальной породе земных глубин. Однако по существу своему закон – это небо, а не Земля; это не семена добра, которые дремлют в земном лоне, но дождевая влага, устремляющаяся с небес, чтобы пробудить земные семена. Если время закона миновало, если в людях пробудилось семя «Я», нравственность больше не приступает к человеку извне, а возможен лишь постепенный ее рост изнутри наружу. Главное теперь – это не дождь, не небесная влага, но внутренние соки становящейся сущности, внутренне вызревающее вино, несущая в себе «Я» кровь ищущего человеческого существа. Вода должна превратиться в сок, в вино, в кровь. Теперь уже говорит не закон – сверху вниз, то есть снаружи внутрь; «я есмь» говорит теперь изнутри – наружу. И подобно тому, как через закон, в законе вещал Яхве, так и Христос хочет теперь говорить в человеческом «Я». «Вы слышали, что древним было сказано: ты не должен... (закон, то есть вода). Я же («Я», то есть вино) говорю вам...»⁵¹ Закон сказал, что ты не должен... Однако «Я» говорит... В этих словах Нагорной проповеди выражается внутреннее чудо в Кане. Как словесное наставление, Нагорная проповедь – то же, что чудо на свадьбе в Кане как явление Откровения: действуя на скальном основании земного бытия, внутреннее естество человека должно взять на себя руководство мирозданием. Христос наделяет человека мужеством, необходимым для того, чтобы стать личностью на Земле.

Когда на свадьбе в Кане Христос превратил воду в вино, он совершил нечто такое, что обычно происходит в естественных условиях как следствие игры космических сил между Землей и Солнцем. Деяние Христа было равно действию природных сил. Однако в представлении древнего человечества природные силы (которые, скажем, перегоняют в винограде воду в вино) не связывались с механистическими, безличными понятиями, характерными для современного рассудочного человека. В них принято было усматривать труды целого сонма божественно-творческих существ. Подобно тому, как судьбу отдельного человека увязывали с ангельскими существами, а судьбы народов – с архангельскими, так и в царстве внешней (то собирающейся воедино, то вновь распадающейся) природы усматривали господство существ, которые Ветхий Завет называл «элохимами», в Новом же Завете они именуется словом *ἐξουσίαι* (эксусиай)⁵². В них видели творцов и скульпторов мира. В Лютеровой Библии эти сущностные природные силы по большей части называются «силами» (*Gewalten*), что вообще-то учитывает сущностный смысл слова «эксусиа» (напр., Римл. 8, 38). Во многих местах, однако, то же греческое слово переводится абстрактным словом «полномочие» (*Vollmacht*). Сегодня «полномочие» – нечто в высшей степени казенное, с ним тут же связывается представление о скрепленном печатью, нотариально заверенном документе. Так что правильно было бы нигде и никогда не связывать в Библии юридическое понятие «полномочия» со словом «эксусиа». Следует постоянно ощущать наполненную сущностью мощь данного слова, поскольку мы признаем его в качестве имени высших духовных существ, исполинских деятельных духов.

Однако в таком случае два завершающих стиха Нагорной проповеди (а значит, и сама Нагорная проповедь) предстают в совершенно ином свете: «И вышло так, что когда Иисус закончил эту речь, народ ужаснулся от его учения, ибо он проповедовал мощно, а не как книжники» (7, 28-29). Эта заключительная мизансцена так же важна для Нагорной проповеди в целом, как и то, что говорилось в начале. В ней кроется целый ряд глубоких тайн.

Там, где Лютер переводит: «Он проповедовал мощно (gewaltig)», в греческом тексте говорится: «ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων» = «поскольку, уча их, он выглядел человеком, в котором пребывает эксусиа». Из Христа природная вешала сила. Было в его речах нечто от речей элохимов, которые в начале начал сотворили мир великими словами «Да будет!». Слова Нагорной проповеди наполняет та же мощь, что и деяние на свадьбе в Кане. Книжники говорят о сотворении мира. Христос же в Нагорной проповеди – сам является сотворением мира. Слово Христа – само мироздание. Ученики – строительный материал, из которого Христос своими словами возводит храм, начиная его с фундамента. Ученики подвергаются изменениям. Слово Христа формирует их: оно делает из них строительные камни, камни фундамента общечеловеческого храма.

Но тем самым мы подходим к первым словам изображения заключительной сцены: «Народ ужаснулся от его учения». Возникает впечатление вопиющего противоречия с тем, что было сказано в самом начале, где говорилось, что Иисус, увидев народ, поднялся на гору, собрал вокруг учеников и стал их наставлять. Как можно, чтобы народ ужаснулся от учения, которого он даже и не слышит, от учения, адресованного узкому кругу?

Там, где в Евангелии обнаруживаются подобные противоречия, всякий раз это говорит о том, что здесь оно намерено открыть нам особенно важную тайну. Евангелию угодно, чтобы его понимание шло до бесконечной глубины. Кто вовсе не замечает противоречия между тем, что говорилось в начале и что – в конце, страдает поверхностностью в отношении евангельских глубин. Поверхностностен, однако, и тот, кто только констатирует наличное в Евангелии противоречие. Противоречие здесь лишь на поверхности, и при погружении вглубь оно разрешается.

Между Христом и народом разворачивается таинство. Пожалуй, на то направление, в котором это таинство следует искать, может указать такая картина. Врач встречает тяжелобольного, он обследует его, заглядывает в глаза, чтобы распознать причины недуга. Потом говорит больному: «Обожди меня здесь, а я пойду приготовлю лекарство, которое тебя излечит». Больной остается ждать, однако мощные будоражащие токи уже пронизывают все его существо, потому что он увидел своего врача. Оставаясь вдалеке, всеми фибрами души включается он в манипуляции врача, готовящего снадобье. Точно то же происходит и здесь. Народ видится Христу заблудшим стадом без пастуха, и он восходит на гору, чтобы из своих учеников подготовить пастырей для стада. Он совершает это посредством слов, действие которых подобно природным силам. По душевному миру прокатывается буря, подобная бурям при сотворении мира. Она бушует в душе народа, наполняя ее сильнейшим возбуждением. Народ чувствует, что происходит нечто важное для него; ему слышится словно бы шум рассекающих воздух крыльев – это крылья духов, которые должны стать руководителями заплутавшего народа. Через это «противоречие» Евангелия Нагорная проповедь явно становится для нас природным свершением, словно бы душевной бурей. Нагорная проповедь – не слово, но деяние; она не учение, но творение. Ее значение далеко выходит за пределы того, о чем сказано словами.

Чтобы доподлинно пережить тот драматизм, которым заряжены рамки, заключающие в себе Нагорную проповедь, еще раз сопоставим друг с другом ее начальные и конечные стихи: «Когда он увидел народ, он поднялся на гору... и ученики приступили к нему, и он принялся их наставлять... И когда Иисус кончил свои речи, народ пришел от них в испуг, потому что он учил как тот, в ком живут природные силы, а не как книжники»⁵³.

Поистине грандиозная картина: внизу, у подножия горы обитает, блуждая в кривь и вкось, лишенный руководства народ. Вверху же, на горной вершине, разыгрывается торжественная сцена: Христос наставляет учеников. Народ не слышит, что говорится на горе, пусть даже время от времени какой-то звук долетает до его ушей. Однако люди остро ощущают сцену на вершине: там свершается нечто касающееся нас! Там преобразуется мир, в котором мы

живем. И вот возбужденное напряжение в душе народа разражаются бурей. Не предназначенная народу, Нагорная проповедь оказывает на него более сильное действие, нежели если бы он воспринимал ее непосредственно. Она действует на народ не своим словесным содержанием, но как природное явление.

Образ, возникающий в итоге, перекликается с величественной ветхозаветной картиной: израильский народ понуро и бесцельно кишит у подошвы горы Синай. На вершине Моисей беседует с Богом – в бурю, окутанный облаком, среди огня и блистания молний. Народ не слышит слов Яхве, до него доносятся только громовые раскаты, но это поражает людей гораздо сильнее, чем если бы они сами воспринимали слова, которые слышит Моисей. Народу понятно: то, о чем Моисей беседует с Яхве там, наверху, касается нас. Нагорная проповедь, которой удостаивает Христос учеников на горе, отменяет закон, данный также на горе Яхве Моисею. Моисей сходит с горы как законодатель. Христос отправляет учеников с горы вниз в качестве пастырей и духовников. Страх перед судом охватывает народ у подошвы Синая. Страх перед благодатью охватывает народ у подошвы горы, на которой Христос обращался к ученикам.

Неявным и тем не менее весьма настойчивым языком композиции подчеркивает Евангелие Матфея обстоятельства, при которых Нагорной проповеди, этому событию, разыгравшемуся поначалу между Иисусом и его учениками, удалось во всей неотступной актуальности проникнуть в мятущуюся душу народа. Взглянем еще раз на стихи, непосредственно заключающие всю Нагорную проповедь, главы с 5-й по 7-ю. Последний стих 4-й главы гласит:

«И за ним следовало множество народа из Галилеи, Десятиградия, Иерусалима, Иудеи и с другого берега Иордана». Вид этого следующего за ним народа побуждает Христа взойти на гору Нагорной проповеди. Первый стих 8-й главы гласит: «Когда же он сошел с горы, народ последовал за ним». Первый из этих двух стихов идет почти непосредственно за призыванием учеников. Второй следует за первым большим наставлением учеников. Народ инстинктивно чувствует, что все разыгрывающееся между Христом и учениками важно для него. Народ приводит к Христу уже одно то, что тот собирает вокруг себя учеников, чтобы сделать из них руководителей, священников народа. Народ следует за Христом, потому что чувствует, что у него он найдет руководство и вождей.

Благословения

Когда совершается закладка первого камня при строительстве дома, это уже не самое начало. Как рождению человека на свет предшествует зачатие, так и закладке фундамента предшествует нисхождение дома из царства идей, пра-феноменов. Строительство дома начинается на вершинах духа, и заключается в том, что зодчий воспринимает своим духом его пра-образ. Точно так же обстоит дело и с Нагорной проповедью, отражающей путь инкарнации храма христианского человечества – вплоть до закладки первого его камня.

Благословения и следующие непосредственно за ними слова о *соли земли, свете мира, граде на горе*, – все это показывает нам духовные пра-образы того, что должно быть выстроено. Благословения рисуют нам пра-образ духовного человека, а последующие слова – пра-образ духовной общины.

Слово «блаженный» приобрело в последний период развития религии оттенок, придавший всей религиозной жизни ложный характер. В слове этом сконцентрировался весь душевный эгоизм, прокрававшийся украдкой в христианское религиозное настроение. Евангельскому христианству чуждо религиозное настроение, при котором человек почитает за высшую цель достижение блаженства, обретение блаженства для своей души. Это настроение было еще оправдано в дохристианских религиях, например, во многих

индийских, поскольку тогда время «Я» еще не настало и Христос еще не сходил на Землю. Тогда человеку в поисках духа приходилось еще отворачиваться от Земли и обращаться к небу. Но после того, как по Земле проследовал Христос, после того, как он был погружен в гробницу Земли, а затем сделался Господином небесных сил на Земле, отвращающееся от Земли стремление к блаженству сделалось эгоистическим заблуждением души. «Исключительно блаженное христианство» по сути христианству чуждо.

В благословениях раздается греческое слово *μακάριος* (макариос), которое мы и переводим как «блаженный» (*selig*). Это одно из самых торжественных, пышных и непередаваемых слов греческого языка⁵⁴. В нем безраздельно властвует нечто от возвышенного покойного величия звездного неба. «Макариос» можно было бы перевести: родственник звездам, облагороженный богами, исполненный божественности. Однако все это – продвижение на ощупь, оставляющее осадок неудовлетворенности. Немецкий язык, как и вообще все современные языки, такое священное пра-слово, как «макариос», передать не в состоянии. Те идеи и восприятия, которые оказались связаны со словом «блаженный» теперь, делают его во всяком случае непригодным для перевода.

Но сколько же недоразумений закралось в толкования Нагорной проповеди как раз в связи с этим словом! Достаточно вспомнить о первом благословении: «Блаженны нищие духом, ибо им принадлежит Царствие небесное». Сегодня под духовным нищенством принято понимать душевное состояние, подобное состоянию ребенка. Как полагают, Христос утверждал, что блаженство и Царство небесное стоят ближе всего к безыскусственной детской простоте. Вот и используют первое благословение как лозунг, с помощью которого проблемы все более усложняющейся современной жизни искусственно изымаются из области религиозного переживания.

И все же сегодня невозможно было бы думать так, не утратить мы под влиянием материалистического мировоззрения знание того, в чем подлинная сущность ребенка, а значит и сущность ребячески непосредственного человека. Ребенок вовсе не беден духом, напротив, он духовно богат. В сравнении с ним всякий взрослый духовно обеднен (причем тем больше, чем больше он подвержен губительным для простодушия воздействиям культурной жизни). Можно даже сказать, что наиболее духовно обеднены именно те, кто более всего принуждался к усвоению интеллектуального образования, то есть носители и вожди нынешней так называемой «духовной жизни». Первое благословение имеет в виду вовсе не счастливого простеца, но как раз того, кто лишился жизни наивности и детскости, кто ощущает себя (по своей душевной сущности) стоящим посреди обезвоженной и мертвой местности. Прав Рудольф Штейнер, указавший в своих лекциях о Евангелиях, что «нищие духом» – совершенно неподходящий перевод оригинального греческого текста. Он говорил, что греческие слова *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* (*hoi ptchoi to pneumati*) надо на самом деле переводить как «нуждающиеся в духе». И в самом деле, в греческих словах содержится не просто обозначение бедности, нечто гораздо большее. В них можно услышать, что люди, которые подразумеваются ими, еще и ощущают свою нищету и с великой радостью спрашивались бы с ней.

Лишь выправив трактовку первого благословения, мы сможем опровергнуть целый букет незаметно закравшихся в христианскую религиозную жизнь привычек, которые закрепились в сфере мысли и восприятия. В первую очередь укажем на эгоистическое стремление к блаженству и пугливое цепляние за остатки детски-наивного благочестия. Нагорная проповедь начинается словами «блаженны», однако она тут же уводит от «блаженства» прочь, низводя нас с блаженных высот в злополучные глубины. Ведь блаженным здесь объявляется душевное нищенство. Тем самым Нагорная проповедь, вместо того чтобы отвлечь от Земли с ее проблемами и искать небесного блаженства, с самого начала

избирает направление, ведущее с неба на Землю. Она приходит к закладке первого камня в земной толще, к инкарнации в долине человеческой жизни.

Прежде, чем перейти к обсуждению девяти благословений в целом, обратим внимание на слова, следующие непосредственно за ними, поскольку это поможет нам выработать более четкий панорамный взгляд на Нагорную проповедь и ознакомиться с ее сущностью.

Слова о соли и свете, а также о городе на горе – нечто большее, чем просто образные сравнения. Это точные и четкие символические знаки языка, представляющего собой Откровение, апокалипсис сверхчувственного начала.

Что же такое город на горе, который был сокрыт, а теперь стал видимым? В Нагорной проповеди мы пребываем в начале Нового Завета. В конце же Нового Завета пророк Иоанн говорит об открывающемся взору городе на горе: «И он повел меня в духе на великую, высокую гору и показал мне великий город, священный Иерусалим, который спускался с небес от Бога...» (Откр. 21, 10).

Благословения указали ученикам пра-образ нового человека; слова о соли, свете и городе указывают им пра-образ нового человечества, цель человечества: небесный Иерусалим. И Христос призывает учеников сделаться одновременно строительными подмастерьями на стройке этого города и камнями его фундамента. Следует полагать, что душевный образ города на горе, небесного Иерусалима был хорошо известен ученикам из предыдущей религиозной жизни и священных пророческих книг Ветхого Завета. Разве исполины предыдущей эпохи, такие, как Исайя и Иезекииль, не подводили к этой великой тайне все свои пророческие видения?

Они могли быть знакомы также и с мистериальным смыслом слов о соли земли, о свете мира (Матф. 5, 13-15). Вплоть до недавних столетий таинство соли было знакомо религиозному преданию и мудрости, пускай даже с конца средневековья знание это становилось все более редкостным, сохраняясь зачастую лишь в кругу алхимиков и розенкрейцеров⁵⁵. Достаточно взять в руки книжечку великого швабского теософа и иерарха церкви Фридриха Христофа Этингера «Таинство соли, как благороднейшей сущности высшего благодеяния Бога в природном царстве», вышедшую в свет в 1770 г.*

* «Das Geheimnis von dem Salz, als dem edelsten Wesen der höchsten Wohltat Gottes in dem Reich der Natur», переиздана Г. Вольбольдом (H. Wohlbold) в 1924 г. в мюнхенском изд-ве «Pflügerverlag».

Именно, под солью понимали тогда несущий на себе вечность божественный кристалл, включенный в земное существование. Некогда, в первобытном состоянии вещей, Земля была чистой солью, чистым и прозрачным кристаллом, предстоявшим взору Божества. Но затем, из-за грехопадения, навлекшего проклятие на всю тварь, соль земли закоснела, она утратила свой кристаллический блеск, свою оберегающую силу. Земля сделалась мутным непрозрачным веществом. Однако в один прекрасный миг умирающему земному существованию вновь будет привита энергия кристалла божественной соли. И тогда в косном и тупом земном веществе начнется великий процесс, который вновь сделает это вещество прозрачным, проницаемым для пребывающего в нем божественного света: великий космический процесс пресуществления. Тогда Земля вновь делается божественным кристаллом. В ней духовно вырастет Новая земля, новый Иерусалим, возведенный из золотого кристалла: «Город был из чистого золота, все равно как незамутненного кристалла» (Откр. 21, 18). Вследствие смерти и Воскресения Христа в земле снова присутствует соль. Примечательно, что апокалиптический образ нового Иерусалима содержит и еще одно выражение о присутствии в новом творении соляного кристалла. Здесь говорится: «Город четырехугольный по виду, его ширина равна длине... Ширина, длина и высота города равны между собой» (21, 16). Город описан как громадный куб. Соль кристаллизуется в форме куба. Итак, город на горе высится перед нами, как огромный кристалл чистой соли.

Обращенные к ученикам слова: «Вы – соль земли» – это исполинское, вселенского размаха задание. Оно означает: пересоздайте все земное существование, будьте создателями нового творения, небесного Иерусалима, дозвольте в вас начаться священной кристаллизации божественной соли, к которой будет прирастать пресуществленная Земля, Христова Земля. По сути своей слово это – великое священническое задание: осуществить таинство пресуществления, транссубстанции.

Слова о свете мира и о подсвечнике, на котором утверждён свет, чтобы он далеко светил, также, должно быть, были святы для учеников и хорошо им знакомы. Разве не высился в иерусалимском храме семисвечник, который напоминал своим божественным светом, что настоящие слуги Божьи должны далеко светить в мире?

В первобытном состоянии все творение было заполнено ярчайшим светом. Но в земной тьме свет мерк все больше и больше. Через Христа он засветил снова, так что исполнились знакомые ученикам слова пророка: «Народ, который блуждает во тьме, видит великий свет» (Исайя 9, 2). Итак, все творение должно быть вновь просветлено. Откровение Иоанна говорит о городе на горе: «Городу не нужно ни солнца, ни луны, чтобы они освещали его, потому что его озаряет Слава Божья... И не будет там никакой ночи, и никто не будет испытывать нужды ни в светильнике, ни в солнце, потому что сам Господь будет его освещать» (Откр. 21, 23; 22, 5). И вновь слова о свете мира – это вселенское поручение ученикам. Соль – это тело нового творения, душевный свет – его душа. Как священники, ученики призваны воссоздать в священнодействии тело, а в благовествовании – душу нового творения, они должны стать первенцами новой твари, Христовой Земли.

Все это, вместе с благословениями, образует апокалиптический небесный зачин Нагорной проповеди.

Девять благословений и девять сетований

Вместе девять благословений образуют единый организм; они все равно как девять членов единого тела; и тело, которое все они составляют, являет собой образ духовного человека. При том, что берущий за душу религиозный обертон слышится нам и из каждого благословения в отдельности, все же задача настоящего разбора – ознакомление с организмом в целом. При этом мы можем быть уверены, что религиозное полнзвучие нисколько не убавится от этого, а лишь обогатится.

Насколько близко к началу Евангелия Матфея располагаются благословения, настолько же близко к его концу обнаруживаем мы другой его раздел, также состоящий из девяти членов, который буквальной формой соответствует группе благословений: это девять сетований (23, 13-36). Свои благословения Христос высказывает ученикам, носителям и проводникам мирового подъема, нового творения. Сетования же обращены к фарисеям, носителям и проводникам мирового упадка, старого отмирающего творения.

Одна из наиболее потрясающих композиционных загадок Евангелия – та, что в точном соответствии с переходом благословений в первые апокалиптические образные предвестия небесного Иерусалима, также и сетования переходят в горестные пророчества Христа о гибели земного Иерусалима: «Иерусалим, Иерусалим, ты, который убиваешь и побиваешь камнями своих пророков, которые посланы к тебе, как часто хотел я собрать твоих детей, как насадка собирает птенцов своих под крылья, но ты не захотел. Смотри же⁵⁶, дом твой будет опустошен» (23, 37-38).

Благословения и строительство небесного Иерусалима
Сетования и разрушение земного Иерусалима.

Предпримем теперь попытку рассмотреть организм девяти благословений – в целостном его строении и в его противоположности девяти сетованиям.

1-е благословение

«Блаженны нищенствующие ради духа (бедные духом), ибо их есть Царствие небесное».

1-е сетование

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, которые затворяют людям Царствие небесное. Вы сами не входите и не пускаете тех, кто хотел бы войти». (Параллельное место в Евангелии Луки (11, 52): «Горе вам, законники! Ибо вы забрали ключ познания. И сами не входите внутрь, и тем, кто желает войти, не даете».)

При сопоставлении того и другого выявляется совершенная справедливость обрисованного выше понимания первого благословения. Бедные духом – это те, кто обнищал. Была когда-то полноценная жизнь человеческой души, насыщенная духовно-несущими силами, существовал ключ познания. Благодаря своей детскости человечество владело этим богатством. С детством человечества иссякает и это дарованное ему духовное богатство. Человек утыкается в жесткую породу земной телесности. Он хочет схватиться за живое, а находит в руках мертвое. Он чувствует, что находится в «холодном земном доме, покинутом духом». Перед человеком открываются две возможности: либо он ощущает, что обнищал, и это признает, и тогда он становится томящимся по духу, нищенствующим ради духа. В ином случае он может превратить свою нищету в принцип, отрицая реальность духовного и предназначенность человека войти в общение со сверхчувственным миром. Человеку дано стать побирающимся ради духа или же фарисеем. В равной степени обделены духом как те, для кого это блаженство, так и те, кто этим удручен. Однако для алчущих отсюда возникает обетование, между тем как те, кто духа не взыскует, подлежат проклятию.

В наше время обделенность духом стала уже в значительной степени фактом человеческого существования. Однако фарисеями оказываются те многие, кто превращает свою бездуховность в принцип и утверждают, что никакого сверхчувственного мира и нет, так что человек и не может прийти к познавательному сообщению с ним. Даже первое благословение фарисеи толкуют в свою пользу. Понимая под «духовным нищенством» детскость, многие хотели бы затушевать свою истинную духовную бедность или прикрыть ее иллюзиями. Тем самым они похищают «ключ познания» и перекрывают путь, который ведет через обнищание и искушенность к новому богатству, к восприимчивости и детскости высшего порядка.

В цикле лекций о Евангелии Матфея* Рудольф Штейнер показывает, что каждое из девяти благословений находится в связи с одним из телесных, душевных и духовных сущностных членов человека, так что все благословения вместе описывают целостного человека, небесного человека. Мы будем всякий раз указывать здесь на то, как постепенно отстраивается человеческий образ (без того, однако, чтобы детально воспроизвести антропософское описание девяти сущностных членов человека).

* «Das Matthäus-Evangelium», лекция от 9 сентября 1910 г., GA 123.

Через духовное обнищание человек достигает переживания своего материального тела. Переживание материи, которую человек посредством материального тела носит также и в себе самом, может стать для него иллюзией – и тогда он отрицает дух. Или же это переживание может послужить ему для самопознания, для узрения собственного духовного обнищания – и тогда он взыскует духа. Вот в чем священнический смысл, «блаженный» прабраз материального человеческого тела: он пробуждает деятельное алкание духовного мира, нищенство ради духа.

2-е благословение

«Блаженны скорбящие, ибо они утешатся».

2-е сетование

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, которые пожирают дома вдов и умышленно затягивают молитвы. Вас ждет тем более сокрушительная гибель.»

Своим материальным телом человек несет тяжесть и груз вещества. Все духовно-душевное – подъемная сила, которая создает легкость, противодействуя силе тяжести чисто телесного. Так что земное вещество тем тяжелее, чем более обеднен дух человека. Но человек обладает еще одной несущей силой. С ее помощью он несет тяжесть и груз жизни и судьбы – как собственной, так и чужой. Эта несущая сила связана в человеке с чем-то не столь неизменным, как материальное тело, и в то же время не столь переменчивым, как содержание души. То, что царит в области между телом и душой, можно назвать «характером» человека. Чем больше в человеке характера, тем теснее связан он этими неявными несущими силами с жизнью и судьбой человечества, и тем больше приходится ему нести. Он скорбен, потому что научился подлинному состраданию. Известно сострадание двух родов. Одно сиюминутно-душевное, оно разражается в чувстве и легко впадает в сентиментальность. Второй вид сострадания укоренен в жизненных глубинах и неизменно готов подставить плечо, легко оборачиваясь меланхолией. Это-то последнее, укорененное в характере сострадание и есть то, характерное для священника, которое имеет в виду 2-е благословение. Через эту открытость для скорби священник превращает собственное существо в хронику роковых испытаний и жизненного опыта. С ее помощью священник обретает понимание скорби, которая повсюду пронизывает жизнь. (В антропософии говорят об «эфирном теле» как обиталище несущих нагрузку жизненных сил, всего того, что укоренено в человеческом характере.)

Лжесвященник и фарисей не взваливает на себя скорби, человеческая скорбь обогащает его. Он чувствует возрастание своей власти по мере того, как скорбь принуждает людей «нуждаться» в нем.

3-е благословение

«Блаженны кроткие, ибо они будут владеть земным царством».

3-е сетование

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, которые обходят моря и земли, чтобы обратить в веру хотя бы одного человека, а когда обратят, делают из него добычу геенны.»

Слово «кроткий» (*santmütig*) – весьма неудачный и даже неверный перевод греческого *πραῖς* (*praus*). Напротив, звукоряд греческого слова имеет непосредственное продолжение в французском слове *brave*, «храбрый». С другой стороны, когда мы употребляем слово *brav*⁵⁷ в немецком, здесь в большей степени подразумеваются как раз-таки не храбрость и мужество, но «кротость». Однако греческое слово *πραῖς* в гораздо большей степени содержит оттенок стойкости, нежели кротости. Оно означает человека, который владеет собой, укрощая в себе страсти и желания. Господствовать над другими, быть руководителем людей (владеть земным царством) способен лишь тот, кто в состоянии властвовать над собственными душевными порывами. Самообладание, деятельное душевное равновесие характерны для человека, осуществляющего священническое руководство.

Там, где самообладание отсутствует, все руководство и управление, прежде всего в религиозной жизни, пронизывают властолюбие и неутолимая жажда господства. Необузданный внутренне, несогласованный в самом себе душевный настрой проявляется тогда вовне как фанатизм. Любой прозелитизм и всякая пропагандистская деятельность в религиозной сфере – это жажда господства, коренящаяся в недостатке «кротости». Всякая

навязчивая проповедь людям их греховности («делают из человека добычу геенны») есть скрытое властолюбие. «Проповедники покаяния» помыкают людьми. Настоящий священник желает, в согласии со своей священнической душой, только исцелять. (Антропософия говорит об «астральном теле» как седалище душевных побуждений, а значит, об укрощенной, уравновешенной душевности, которая именуется в Лютеровой Библии «кротостью»).

4-е благословение

«Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся».

4-е сетование

«Горе вам, слепые вожди, которые говорят, что следует клясться не храмом, но золотом храма. О, глупцы и слепцы... И которые говорят, что следует клясться не алтарем, но жертвой, что на алтаре. О, глупцы и слепцы!»

Три первых благословения и сетования обрисовывали в большей степени внешние контуры человеческого существа, ту оболочку, которая несет в себе внутреннее начало, но с ним не тождественна:

В своем материальном теле человек-священник несет духовное обнищание Земли.

В своих жизненных силах он несет скорбь человечества.

В своем душевном существе он с человеческим достоинством несет самого себя.

И вот теперь вторая тройка благословений и сетований в основных чертах намечает внутренние силовые потоки, подобные системе кровеносных сосудов в телесных формах. Это внутреннее начало содержит в себе устремленную наружу, экстенсивную составляющую, затем самодостаточную составляющую, замкнутую на себе самой, и еще интенсивную составляющую, устремленную внутрь. (В антропософии говорят о «душе чувствующей», «душе разумной и душе характера» (Verstandes- und Gemütsseele), а также о «душе сознательной»⁵⁸.)

Струющаяся наружу стихия внутреннего начала чувствующей души может проявляться как томление по евхаристии, осуществляющейся сплошь во всей жизни, как голод и жажда по хлебу и вину божественной жизни, сокрытой во всем земном существовании. Тогда чувствующая душа восходит до звезд и становится «макарией» («блаженной»). Поистине благочестив тот, кто живет как бы в храме, так что все земное воспринимается им в качестве хлеба и вина на алтаре. Тогда сам воздух, которым он дышит, напоен благочестием.

Противоположно этому лжесвященство, предающееся мистицизму в частности жизни и культа. Оно усматривает суть благочестия то в одном, то в другом, издает предписания и через все это создает среду псевдорелигиозной деятельности, религиозной суеты, ханжества и нетерпимости.

5-е благословение

«Блаженны милостивые, ибо достигнут милости.»

5-е сетование

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, которые взимают десятину мяты, укропа и тмина, однако оставляют без внимания самое трудное в законе: справедливость, милосердие и веру. Ведь все это делать следует, но и другого не упускать. Вы, слепые вожатые, комаров отцеживаете, а верблюдов глотаете.»

Тем самым мы достигли среднего из благословений. Говорится в нем о срединном же члене человеческого существа, центре тяжести, из которого поддерживается равновесие

между телесно-оболочечным и все еще устремляющимся наружу, с одной стороны, и тем, что обращено внутрь и достигает духовного начала, с другой стороны. Итак, здесь мы имеем покоящееся в себе самом внутреннее начало, основанное на себе же как на фундаменте «Я». В самой форме благословения внимание привлекает то, что оно подобно весам: на левой чаше лежит то же, что и на правой, а именно милосердие. Человек научается здесь, как «Я»-человек, противостоять другому человеку в индивидуальном любовном отношении, вне зависимости от каких бы то ни было традиционных взаимосвязей, ориентированных на частные восприятия. Это милосердие самаритянина к жертве разбойников. Проявить настоящую любовь, обращенную от «Я» к «Я», способен лишь «Я»-человек, уверенно стоящий на собственном внутреннем начале. Кто не отыскал сам себя, и другого любить неспособен. Тот же, кто на деле отыскал самого себя, тем самым обретает и другого человека.

Становление «Я» – это определенное внутреннее оформление и образование. Антропософия именует формообразующее внутреннее начало, которое образует «Я», «душой разумной и душой характера». Священнический образ «Я» – это сила милосердия. Фарисейская разумная душа остается в плену чисто формального начала, всяческих завабок формальной стороны дела. Она не допускает милосердие возобладать в отношениях между людьми, а ограничивается лишь «формально-корректной любезностью» (говоря современным языком), основанной на бесчисленных правилах поведения в обществе. Цепляясь за «закон» как за преизбыточный поток внешних условий, человек достигает лишь призрачного переживания «Я» в себе самом, но не жизни от «Я» к «Я». Между тем все это формы, которые Христос явился не разрушать, но исполнять. А закон исполняется, когда человек справедлив к самому себе (суд), любит, как «Я»-человек, другого «Я»-человека (милосердие), а также отыскивает новое, индивидуальное отношение к духовному миру (вера).

б-е благословение

«Блаженны чистые сердцем, ибо они увидят Бога.»

б-е сетование

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, которые чистят кубки и блюда снаружи, внутри же них полно разбоя и ржавчины. О, слепой фарисей, очисти сначала внутренность кубка и блюда, и тогда чистой станет также и внешность.»

Внутреннее начало, надлежаще обращенное наружу, – это *благочестие жизни*, голод и жажда по божественному во всех вещах.

Внутреннее начало, подобающе основанное на себе самом, – это *способный любить образ «Я» (Ich-Gestalt)*, милосердие в отношениях между «Я»-человеком и «Я»-человеком.

Внутреннее начало, надлежаще обращенное внутрь, – это *чистота сердца*, что означает способность позволять миру божественного отражаться в людях.

Внутренняя чистота – вопрос духовности, а не нравственности. Это она превращает человеческое сердце в орган созерцания, в глаз духовного мира. В головное сознание проникает только мир теней чувственной кажимости и ничего больше. Лишь когда головное сознание будет сопрягаться с сознанием сердечным, человек окажется причастным к тому, что может быть по праву названо духовным сознанием: восходя к все большей проясненности, в нас отразится сущностный мир божественного бытия. Пока сердце нечисто или, как вновь и вновь говорит Библия, пока оно остается жестоким, духовный мир остается затворенным для человека. Человек сам повинен в своей слепоте:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!

Auf, bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot!⁵⁹

[Мир духа вовсе не заперт: это твои чувства замкнуты, *мертво твое сердце!* Ну же, ученик, не переставай орошать утренней зарей свою земную грудь!]

Тем самым Гёте призывает нас к омовению, которое очистит сердце и пробудит его как орган зрения. Во многих высказываниях Гёте оказывается очень близок к точно-спиритуальному смыслу 6-го благословения, и прежде всего в этом: «Великие идеи и чистое сердце – вот чего следовало бы нам просить у Бога»⁶⁰. Этими словами он проторяет дорогу подлинно христианской теории сверхчувственного, богосозерцания. Голова и сердце приходят к согласию благодаря чистоте сердца; это приводит к тому, что голову посещают «великие идеи», а сердце наполняется созерцанием Бога. Голова и сердце человека – все равно что блюдо и чаша; внутренняя чистота ведет к тому, что мозг и кровь покоятся в блюде и чаше, словно хлеб и вино, и что все человеческое познание протекает, словно еда и питье хлеба и вина.

Фарисейство ставит на место внутреннего катарсиса внешние омовения: скоблят кубки и блюда (чаши и подносы), вместо того чтобы очищать для приобщения божественному сознанию внутренние сосуды, голову и сердце.

7-е благословение

«Блаженны миролюбивые, ибо они нарекутся детьми Бога.»

7-е сетование

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, которые подобны побеленным гробницам, представляющимся красивыми снаружи, внутри же полны мертвых костей и всяких нечистот. Точно такие же и вы: снаружи вы представляетесь людям праведными, внутри же полны лицемерия и неправды.»

Здесь начинается последняя тройка благословений и сетований. Так мы подходим к подлинно духовному началу в человеке. Человек обретает духовные сущностные члены, он получает фундаментальные права гражданства в области духа благодаря преображению и одухотворению своего земного существа. В антропософии различают три сущностных члена, посредством которых человек дотягивается до области духа или дорастает до нее. Посредством изменения своих душевных сил человек обретает «самодух» (манас); посредством изменения жизненных сил – «жизненный дух» (будхи); посредством преобразования материальной телесности он обретает «духовного человека» (атман). Настанет день, когда все Евангелие, и в первую очередь Послания Павла, окажется залито ярким светом, и люди поймут, что за определенными словами Священного Писания кроются те же самые духовные сущности, что описывает духовная наука, причем так, как было только что обрисовано. То, что именуется в Новом Завете миром, *εἰρήνη* (eirene), представляет собой вохристовленные, одухотворенные душевные силы человека («самодух», манас); справедливость, *δικαιοσύνη* (dikaiosyne) – это вохристовленные, жизненные силы («жизненный дух», будхи); Христово «Я», *ἐγὼ εἶμι* (ego eimi), постольку поскольку человек может сделаться ему причастен, создает новую, воскрешенную телесность («духовный человек», атман).

Тем самым мы уже в области трех последних благословений. Антропософия утверждает, что в современную эпоху человек, опираясь на собственные силы, в состоянии «вохристовить» свою душевную сущность, то есть достичь «самодуха», «мира» как действительной составной части своего существа. Однако пронизывание человеческого существа жизненным духом, «справедливостью», и духовным человеком, Христовым «Я», окажется содержанием естественной эволюции только в будущем, а пока что остается уделом

индивидуального религиозного переживания и персонального дара судьбы. В благословениях это выражается следующим образом. Если еще в 7-м из них может утверждаться «блаженны миролюбивые», то оба последних вынуждены говорить так: «Блаженны те, кого *преследуют* из-за справедливости»; «Блаженны вы, когда вас *поносят и преследуют* из-за меня (из-за Христового "Я")». «Мир» уже способен обитать в человеке. «Справедливостью» и «Христовым "Я"» человек еще не обладает, однако ради них он может уже страдать, подвергаться хуле и преследованиям. В этом причина и того, что последнее, 9-е благословение, явно обращено исключительно к ученикам: «Блаженны *вы*». Высочайшие таинства пока еще должны спать мертвым сном, и только удостоенные милости, те, кого сама судьба ввела непосредственно в окружение Христа, могут через мученичество приобщиться к предчувствию наиболее возвышенного.

«Миролюбивый» (*friedfertig*) – это скверный перевод. В точном своем значении греческое слово означает «миротворец»⁶¹. Мир – это вполне реальное духовное богатство и энергия. Тот, кто носит его в себе, излучает его. Тот, кто им обладает – уже не просто дитя человеческое, но дитя Божье. Он воплотил в себе первый сущностный член, благодаря которому принадлежит теперь миру божественного. От подлинно благочестивого человека исходит сияние миротворящего душевного солнца. Напротив, фарисейское благочестие – это не солнечный мир, но мир гробницы. Позади него скелет. Миром прикидываются внутреннее угасание, душевная смерть.

8-е благословение

«Блаженны те, кого преследуют из-за справедливости, ибо им принадлежит Царствие небесное.»

8-е сетование

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, которые отстраивают гробницы пророков и украшают могилы праведников, и говорят: "Живи мы во времена наших отцов, мы бы не захотели быть повинны крови пророков вместе с ними." Так вы свидетельствуете против себя, что вы дети тех, кто убивал пророков. Что ж, и вы исполните меру, которая была отпущена вашим отцам.»

Справедливость – это бытие добра. В современную эпоху человек еще не в состоянии обладать «справедливостью», а может лишь подвергаться преследованиям из-за нее. Как только человек становится ей причастен (а это может произойти лишь благодаря Христу), он действительно вступает в область Царства небесного. Уже в 1-м благословении говорилось: вы доберетесь до Царства небесного. 8-е благословение вновь утверждает то же самое. Нищенство ради духа – это начало пути, цель которого оказывается достигнутой тогда, когда оно превращается в нищенство ради Христа и в страдание за него, за «справедливость». Фарисей – это человек, убежденный в собственной непогрешимости. Подлинных носителей высшей жизни, пророков и праведников, он от себя отталкивает. Вместо того, чтобы дать себя преследовать за справедливость, он сам ее преследует, а после украшает гробницы тех, кого гнал.

9-е благословение

«Блаженны вы, когда вас поносят и преследуют из-за меня (из-за Христового "Я"), и говорят о вас все дурное, клеветают при этом. Возвеселитесь и утешитесь, вам сполна воздастся на небесах. Ибо так они гнали и пророков, которые были прежде вас.»

9-е сетование

«Вы, змеи, гадючье отродье, как хотели бы вы избежать осуждения в Ад! Ради этого я посылаю к вам пророков, мудрецов и книжников. Некоторых из них вы убьете и распнете,

других подвергнете бичеванию в своих молельнях и будете гнать их из города в город, так что на вас падет вся праведная кровь, пролитая на землю начиная с праведного Авеля и до крови Захарии, сына Варахии, которого вы убили между Храмом и жертвенником. Поистине говорю вам: все это совершится с этим поколением.»

Под «Я» здесь подразумевается тело Воскресения, воскресший Христос. Его отблеск падает и на учеников: «Блаженны вы!» Ученик Христа оказывается здесь лицом к лицу с высочайшей магией Христа, с превращением тленного в нетленное. Поэтому сетование должно прийти по чернокнижному демонизму фарисеев, который противостоит магии Воскресения Христа. Последнее сетование, как и последнее благословение, начинаются не как предыдущие: «Вы, змеи, гадючье отродье!» Ученик Христа воспринимает Воскресшего в его сущности, даже если за это ему приходится принять смерть. Фарисей же становится здесь черным магом. Виды черной магии, которые подразумеваются в случае пыток и казней – это точка наибольшего фарисейского падения. Применение пыток и казней в чернокнижных целях – точка наибольшего падения фарисея. Смерть может состоять на службе у Воскресения (небесная награда), и тогда смерть претерпевает мученик. В ином случае она может служить демонизму, и тогда к ней прибегают убийцы и палачи. Вот две стороны тайны смерти.

Смерть, которую претерпел человек, ведет к Воскресению и к возведению небесного Иерусалима; демоническое, храмовое убийство ведет к гибели, к разрушению Иерусалима. Потому благословения и переходят в слова о городе на горе, сетования же переходят в плач по городу, обреченному на гибель.

Девятичленный образ священнического человека.

1. Материальное тело несет на себе духовное обнищание земного мира, в нем должно пробудиться нищенство ради духа.

2. Жизненные силы несут на себе скорбь человеческого мира, которому обещано утешение.

3. Душа несет «Я» как силу самообладания, посредством которой человек может сделаться вождем.

4. Внутреннее начало, обращенное наружу, – это благочестие жизни, которое отыскивает божественное во всех вещах.

5. Внутреннее начало, покоящееся на себе самом, – это способный на любовь образ «Я» (Ich-Gestalt), которым человек может установить связь с другим человеком.

6. Внутреннее начало, обращенное внутрь, – это чистота сердца, которой человек способен воспринять мир божественного в своем сознании.

7. Вохристовленные душевные силы – это лучащийся покой, через который человек становится членом мира Божия.

8. Вохристовленные жизненные силы – это сущностная справедливость, к которой приобщается тот, кто принимает на себя Христову судьбу.

9. Вохристовленная телесность – это сила Воскресения, которая способна через Христа вырвать человека из лап смерти.

Закон и Нагорная проповедь

Гора Нагорной проповеди противостоит горе Синай, горе законодательства. Нагорная проповедь Христа в самом буквальном смысле слова сменяет закон Моисея. Однако она не упраздняет его, но преобразует, поднимая на более высокую ступень, она его исполняет: «Я пришел не с тем, чтобы упразднить закон, но чтобы его исполнить».

Стрелка мировых часов передвинулась на один час вперед, человечество стало другим. И поскольку время Моисеева закона ушло, Христос, проповедуя кругу своих учеников, преподает им изменившийся образ, метаморфозу Моисеева закона.

Что отличает человечество эпохи Закона от человечества начинающейся эпохи Христа? Ответ следует искать в том, как начинает Христос возвещать смену Закона и его исполнение: «*Я пришел, чтобы исполнить*». «Вы слышали, древним было сказано, что ты не должен... *Я же говорю вам...*» «Я», которое предстоит людям в Христе, Христово «Я» – это и есть новый мировой принцип. Это «Я» представляет собой нечто большее, нежели просто человеческую личность, однократно появляющуюся и преходящую: это всемирная энергия, которая желает ожить в каждом человеке как суверенная внутренняя сила, как его высшее «Я». Христово «Я» – это высшее «Я» *как таковое*, «Я» каждого человека. Молния высшего «Я», которая является в Христе в человеческий мир, вдребезги разбивает скрижали Моисеева закона, однако их не уничтожает, но переплавляет в божественном огне. Что же возникает из них? Данные извне каменные скрижали, отправляющие *внешнее правосудие*, оборачиваются человеческим сердцем. Сердце это *ведет нас изнутри*, оно омыто теплой кровью и заряжено свободой.

Греческое слово *νόμος* (nomos), слово Gesetz («закон») в немецком языке – одно из самых многосторонних и загадочных мистериальных слов. Лучше всего это можно ощутить по Посланиям Павла. Создается впечатление, что в 7-й и 8-й главах Послания к римлянам смысл, сопоставленный с этим словом, меняется что ни строка с самыми необозримыми вариациями⁶². Однако если будем подразумевать под этим словом исключительно Моисеев закон, то недалеко продвинемся с пониманием также и Нагорной проповеди. Слово «закон» стоит того, чтобы в связи с ним мы подвиглись на ряд обобщающих глобально-мировых и общеисторических размышлений.

Для нашего нынешнего мышления существует три разряда закона: *закон природы, социальный закон* (неважно, государственного или же церковного характера, закон, данный законодательно, закон из кодекса) и *нравственный закон*, который вещает внутри человека. Три этих разновидности законов встроены в своей внутренней взаимосвязи в мировое целое: это все равно как три разных откровения одного и того же пра-закона, который в качестве основополагающей структуры, базового образа покоится во всем бытии. (У Шлейермахера есть прекрасная академическая лекция от 1825 г. «О различии между природным и нравственным законами», где автор, двигаясь путем философских рассуждений, приходит к пра-явлению закона в его различных модификациях.) Пра-закон развивается по мере развития сознания человечества; он последовательно, переходя со ступени на ступень, производит из себя разные измененные формы.

В самом начале мы наталкиваемся на эпоху, когда всю жизнь на Земле, включая сюда также и душевную и нравственную жизнь человека, в решающей степени определял *природный закон*. Тогда душевное начало человека все еще сливалось воедино с душевным началом природы. Чувственное восприятие еще не противопоставляло человека природе, как отделенного от нее наблюдателя, но увлекало его в сами вещи. Человек становился тем, что воспринимал. Собственно говоря, он и не воспринимал вещи; сами вещи воспринимались собою же на арене человеческой души. Душевная сущность человека следовала за чувствами туда, куда устремлялись те. Если человек смотрел на раскачивающуюся верхушку дерева или на проплывающее по небу облако, его душевная сущность поднималась до этой вершины или до облака. Словно незримой рукой, человек тянулся к воспринимаемым им вещам, подобно ребенку, который тянет ручки к солнцу. Да и вообще человек еще не различал себя и природу, как теперь. Видел ли он колеблемую ветром ветку дерева или свою руку, приведенную в движение собственной же волей, – все это было для него едино: и то, и другое было одновременно и чужеродным предметом, и членом собственного тела.

Все еще полностью укрытый в лоне Матушки Природы, человек излучал из себя неискаженную гармонию космоса, выражавшуюся в его мудрости, красоте и добре. Созвучия и законы природы определяли внешнюю и внутреннюю жизнь человека, который все еще продолжал быть членом тела природы. Никакого особого нравственного закона, помимо закона природного, еще не было.

В ту эпоху своей эдемской невинности человек был причастен к исходившему из рук Божества совершенству, которым тогда еще располагала природа. Он был столь же совершенен, как во всем совершенной была его мать. Это видно по греческому мифу, который выводит Деметру, Цереру, Великую Мать в качестве древнейшей и изначальнейшей законодательницы. В своем стихотворении «Элевсинский праздник» Шиллер в возвышенных выражениях изображает это законодательство Деметры, которая дает начало не только земледелию, но и цивилизации, вообще упорядоченному человеческому общежитию. Церера говорит:

Freiheit liebt das Tier der Wüste,
Frei im Aether herrscht der Gott,
Ihrer Brust gewalt'ge Lüste
Zähmet das Naturgebot;
Doch der Mensch in ihrer Mitte
Soll sich an den Menschen reih'n,
Und allein durch seine Sitte
Kann er frei und mächtig sein.

[Зверь пустыни любит свободу, в небесной синеве вольно правит Бог. Неистовые страсти ваших сердец укрощает природная заповедь. И все же человек должен вливаться в ряды других людей, он может стать свободным и могущественным лишь благодаря своей нравственности.]

Покоясь в объятиях Великой Матери, человек хотя и обладал душой, однако еще не имел собственного, персонального духа, не имел «Я». Его душа все еще оставалась прибежищем для космического царства духов. Назовем (вслед за антропософией) тот душевный элемент, которым располагал человек в это первое время становления, *чувствующей душой*. Деметра – это чувствующая душа в человеке. Затем наступает время, когда по всем областям творения заявляет о себе боль разлуки. Церера-Деметра поднимает плач по дочери, которую похитили у нее глубинные силы. Вследствие роста интеллекта, связанного с материальным мозгом, человек начинает вычленять себя из окружающей природы как самостоятельное существо. Возникает противоположность внутреннего и внешнего, а значит, двойственность природы и нравственности. В человеке пробуждается несущая «Я» *разумная душа и душа характера*, которая доставляет ему начатки собственной, персональной жизни познания, однако отнимает у него блаженную всеобщую мораль деметрианской эпохи.

В виде замены самодостаточных деметрианских законов человек получает теперь законодательство, которым одаряют его посвященные или вожди-пророки. Минос на Крите, Солон в Афинах, Моисей в Израиле делаются законодателями на основании пока еще нечуждого им божественного Откровения. Эпоху Деметры сменяет эпоха Моисея. Вместо гармонии материнской цельности человек оказывается теперь перед лицом жестокого, строгого, осуждающего закона. Ощущая в себе ростки хаоса, ныне человек ухватывается за мир форм закона и, следуя закону, создает мир культурных форм. Отныне перед ним простирается мир всевозможной двойственности. Теперь человек вынужден сам отвоевывать гармонию, которая прежде давалась ему матерью. Стремясь выбраться из пропасти между идеалом и жизнью, душа в одно и то же время ушибается о жесткие каменные грани скрижалей закона и цепляется за них.

Формальный характер всякого законодательства вполне естественен для эпохи души разумной и души характера, для эпохи рождения «Я». Но когда «Я» в человеке крепнет, у него пропадает нужда в оковах и путах. Входя в силу, растущую в нем изнутри, человек разламывает оболочку форм, чтобы пробудиться к *сознательной душе*, к внутреннему закону, который является законом свободы. Высшее «Я» – не форма, а содержание, оно наполняет закон и его исполняет. С этих пор сознательная душа должна изливаться в формы души разумной.

Однако родиться заново, изнутри, должно теперь не только то, чего прежде внешним образом требовал закон. Нет, из глубины «Я» должна возникнуть вновь такая же жизненная цельность, какая существовала прежде, в эпоху Деметры, в форме, которая предшествовала «Я». В эпоху Деметры духовный человек («Я») еще витал высоко над землей. Земной человек (тело и душа) был связан с небесным человеком посредством всеединящей матери. Затем, во времена закона, мы видим обособленного земного человека. Теперь человек должен вновь соединиться с небесным человеком, однако произойти это должно не как свершающееся через чувствующую душу воспарение земного человека к высотам человека небесного, но в виде связанного с сознательной душой воплощения небесного человека в земном.

Все начинается с «совершенства», с «человеческого посвящения» – и ими же все заканчивается. (Греческое слово *τέλειος*, *teleios* = совершенный означает, собственно говоря, «прошедший посвящение»; *τὰ τέλη*, *ta tele* – «посвящения».) Первое совершенство – это невинность ребенка на руках у матери. Второе совершенство – это свобода сына, который, возмужав, встает подле отца.

В начале того места Нагорной проповеди, где говорится о законе, в неписаном виде содержится (хотя и в перевернутом виде) та же самая фраза, которую Христос высказывает в конце 5-й главы:

«Некогда вы были совершенны, как совершенна ваша мать Деметра.»

«Вы должны быть совершенны (посвящены), как совершенен ваш Отец на небе» (5, 48).

Сын низводит совершенное, посвячительный образ человека из отеческих областей – на Землю и дает закон свободы (в качестве нового внутреннего закона) тем, кто призваны быть вождями человека. Он дает ученикам впервые бросить взор и сделать первые шаги из всесокрушающего мира форм – в рождающийся мир «Я»-содержания. Он льет вино в пустые кувшины закона, чтобы их наполнить.

Структура Нагорной проповеди

Мы уже в достаточной степени дали понятие о *внутреннем предназначении* Нагорной проповеди, так что можем теперь перейти к тому, чтобы крупными мазками наметить целостную *структуру* Нагорной проповеди. В ней без труда удастся выделить определенные части и их взаимосвязи, даже если на первых порах мы будем обращать внимание лишь на внешнюю словесную форму.

Прежде всего за девятью благословениями и словами о соли, свете и городе следует внутренне согласованная группа высказываний о законе. Пять последних высказываний из шести образующих этот раздел явно сгруппированы вместе, поскольку все они начинаются одинаково: «Вы слышали, что сказано... Я же говорю вам...» И опять-таки из этих пяти высказываний, которые начинаются так, первые три объединяются вместе, поскольку в них начальная фраза содержит еще слова «древним», *τοῖς ἀρχαίοις* (*tois archaiois*): «Вы слышали, что *древним* сказано... Я же говорю вам...»⁶³

Итак, 5-я глава Евангелия Матфея образована тремя группами:

1. Девять благословений
2. Слова о соли, свете и городе
3. Слова об обновлении закона.

Остальную Нагорную проповедь (6-я и 7-я глава) составляют опять же три группы высказываний, каждая из которых вновь образована тремя членами. Первая группа образована высказываниями о *милостыне*, *молитве* и *посте*; вторая содержит тройное предостережение, начинающееся словом «не»: *Не собирайте богатств! Не пекитесь! Не судите!* Наконец, третья группа – это три послания о новой жизни в духе: *молитва* как путь к духовной области; *узкие врата* как начало духовной области; *различение духов*⁶⁴ как оружие в духовной области.

ОБЗОР:

1. Блаженны нищие ради духа
 - Блаженны скорбящие
 - Блаженны владеющие собой
 - Блаженно духовное томление души
 - Блаженна любовь между «Я» и «Я»
 - Блажен провидческий сердечный дар
 - Блаженны миротворцы
 - Блаженны мученики блага
 - Блаженны мученики Христова «Я»
2. Вы соль земли
 - Вы свет мира
 - Город на горе должен открыться
3. Я пришел не с тем, чтобы упразднить закон, но чтобы его исполнить
 - Вы слышали, что древним сказано: не убий. Я же...
 - Вы слышали, что древним сказано: не прелюбодействуй. Я же...
 - Вы слышали, что древним сказано: не давай ложной клятвы. Я же...
 - Вы слышали, что сказано: око за око, зуб за зуб. Я же...
 - Вы слышали, что сказано: люби ближнего, ненавидь врага. Я же...

1. 1. Когда ты подаешь милостыню... (6, 1-4)
2. Когда ты молишься... (6, 5-15)
3. Когда ты постишься... (6, 16-18)

2. 1. Не собирайте богатств... (6, 19-24)
2. Не пекитесь... (6, 25-34)
3. Не судите... (7, 1-6)

3. 1. Просите, и вам будет дано... (7, 7-12)
2. Входите узкими вратами... (7, 13-14)
3. Опасайтесь лжепророков... (7, 15-23)

**Пятеричное обновление закона:
слова об убийстве, прелюбодеянии и клятве. Воздаяние судьбы и любовь к врагам**

Обратимся вначале к тому, что еще не рассмотрели детально, а именно к словам об обновлении закона.

Слова закона, явно обновляемые Христом как «слова давних времен» – это слова об убийстве, прелюбодеянии и клятве. В этих трех высказываниях мы явно проделываем путь, ведущий от телесного начала в человеке – к его душевному и духовному:

Смерть происходит от телесного
Прелюбодеяние происходит от душевного
Ложная клятва – это неверное духовное поведение.

Следующие два речения закона, которые не были в явной форме означены Христом как «слова давних времен», относятся к чему-то, что превышает человека в его телесно-душевно-духовной сущности. Слова об отмщении «око за око, зуб за зуб» касаются руководства человеком со стороны его собственной судьбы. Буква закона подразумевает: правильность судьбы в справедливом уравнивании, в точном воздаянии. Судьба человека, однако, его превышает. Для библейского мировоззрения судьба не понятие, но существо. У всякого человека есть собственный незримый вожатый судьбы, который все устраивает в качестве «Божьей десницы»: это ангел человека. Следующая ступень бытия после минералов, растений, животных и людей – царство ангелов. Здесь господствуют судьба, уравнивание, воздаяние.

Слова о любви к ближнему и ненависти к врагам вновь возносят нас на еще более высокий уровень бытия. Над единичной судьбой господствует судьба народа. Также и народная судьба, в соответствии с библейским мировоззрением, это не понятие, но существо. И как ангелы руководят частными судьбами, так архангелы ведают судьбами народов. (Например, книга Даниила называет архангела Михаила народным духом израильского народа: «Встанет великий князь Михаил, который печется о детях твоего народа...» 12, 1) Для древнего представления о мире «ближний» – это сотоварищ по роду и племени, враг же – это представитель чужих народов. Вся духовная жизнь в древнее время была привязана к народу, была «архангеличной». Вот и греки называли всякого, кто к ним не принадлежал, варваром⁶⁵. Ради неразрывной включенности в ряды бога собственного народа (архангела) человек проводил строгое различие между ближним и варваром, врагом – даже когда никакой войны не было.

Итак, посредством двух последних периодов из данной группы высказываний Христос обновляет закон, господствующий над единичной судьбой и судьбой народа.

«Не убий»	тело	
«Не прелюбодействуй»	душа отдельного человека	
«Не клянись ложно»	дух	
«Око за око, зуб за зуб»	единичная судьба	ангел
«Любовь к ближнему и ненависть к врагам»	судьба народа	архангел

Пять трубных гласов: «Вы слышали, что сказано... однако "Я" говорит!» энергично возвещают наступление новой эры: «Я» врывается в человека подобно молнии. Христос взмахивает жезлом Моисея, первым деянием которого было превращение воды в кровь⁶⁶. В связи с импульсом «Я» внутренние законы человеческой жизни претерпевают полное изменение.

Сотворенные некогда формы мира внешней жизни давали человеку отдаленное представление о пра-формах, о чисто духовных областях, высших над чувственным

миром. Ныне *пра*-форма изливается в форму и ее наполняет. В результате появляется новое сознание. То, что отсюда возникает еще и новая мораль, представляет собой лишь одну из сторон всеохватного превращения, которое претерпевает вся жизнь в своей целокупности. Старые законы об убийстве, прелюбодеянии, клятве относились к миру форм материального поведения, к внешним процессам, посредством которых мог согрешить человек в мире. Убийство, прелюбодеяние, клятва – все это внешние формы. Но поскольку человеческая *пра*-форма, его духовное «Я» влилось в его форму, в его телесно-душевное существо, речь отныне должна идти о том, что лежит в основании убийства, прелюбодеяния, клятвы – в качестве их *пра*-формы, *пра*-феномена. По мере того, как внутренний закон заступает место внешнего, в сферу его ответственности попадают потаенные, прежде бессознательные внутренние процессы.

Но каковы же *пра*-формы, *пра*-феномены, которые образуют внутренние формы убийства, прелюбодеяния и клятвы?

Пра-феномен *убийства* – это подавление духа телесностью. Во всех тех случаях, когда один человек создает условия для того, чтобы телесно-материальное начало возобладало над духовным в другом человеке, уже положено начало убийству. Ведь, в конце концов, внешнее причинение смерти – это не что иное, как запуск таких телесных процессов, от которых духовное начало данного человека не в состоянии себя отстоять. Все, что заглубляет «Я» в телесность, уже оказывается убийством.

Нагорная проповедь различает три ступени убийства: «Кто гневается на своего брата... Кто скажет брату "рака\$"... Кто же скажет брату "море\$" – ты, дурак...» Тяжким бременем ложится гнев на того, против которого он направлен. Гнев уже убивает, поскольку «придавливает», погружает человека в тело. Когда же человек встречает другого, думая или прямо выражаясь в том смысле, который соответствует таким проклятиям, как «рака\$» или «море\$», он прямо-таки вгоняет его в тело. Слова эти нелегко перевести. Первое Лютерова Библия вообще не переводит, второе же передает как «ты, дурак» (*du Narr*), что в слишком малой степени воспроизводит магический характер такого проклятия. Углубляясь в звучание этих слов, можно предположить, что «рака\$» означает примерно то же самое, как если бы мы сказали теперь: «Ты люциферический человек!» А «море\$» означает что-то вроде: «Ты ариманический человек!» В случае этого последнего слова больше оснований для уверенности в нашей правоте, и вообще оно легче, поскольку греческое слово, которое означает порчу соли, брэнность и тщету всего земного – одного корня со словом «море\$»⁶⁷. Но даже если оставить в переводе «дурака», следует помнить, что роль дурака при царском дворе состояла в том, чтобы изображать черта (Аримана, Мефистофеля) и этим его отгонять. Каждое из этих двух проклятий что-то отрицает в человеке: первое – истинное человеческое начало в нем (ты, скотина!), второе же – подлинно тварное бытие как таковое (ты, падаль!).

Древним было заповедано: убийца подлежит суду (кризису)⁶⁸. Однако «Я» утверждает: всякий, кто гневается на брата, подлежит суду (кризису); всякий, кто скажет «рака\$», подлежит суду Высшего совета (синедриону). На огненную преисподнюю обречен тот, кто скажет «море\$». Суд, кризис (мы еще и теперь пользуемся этим греческим словом, говоря о болезни, проходящей через решающую стадию) – это прибытие в такую точку, начиная с которой направление развития единичного человека может смениться на противоположное, где восхождение может перейти в спад. Гнев убивает в человеке личное начало, так что убивающий гневом оказывается в кризисе личностного бытия, он срывается со своего пути. Синедрион, Высший совет – это олицетворение народа, народного духа. Тот, кто говорит «рака\$», убивает в человеке человека, а значит, затрагивает весь народ, все человечество. Поэтому в качестве возмездия он должен изведать своего рода извержение из народа и человечества. Тот, кто говорит «море\$», убивает всю Землю, он умерщвляет в человеке всю

земную тварь. По этой причине его ждет своего рода извержение с Земли, падение в космический провал огненной преисподней.

Пра-феномен *прелюбодения* – это осквернение духа душевным началом. Прелюбодением является всякая нечистота при смешении душевного и духовного, любое втаптывание духовного в грязь. Ибо соединение душевного с духовным – это как раз и есть пра-феномен брака. До прихода импульса «Я», в эпоху формального закона человек, вообще говоря, признавал лишь внешний брак, однако как божественную святыню. И прежде всего в иудаизме законный (близкородственный) брак с происходящим от него потомством всецело выражает как отношение данного человека к духовному миру, так и духовного мира к нему. Нарушение закона о браке означало нечистоту отношений к духовному миру. Действительно, в каком-то смысле вплоть до нынешнего времени в каждом браке происходит своего рода взаимопроникновение. Душевное начало мужчины пронизывается душевным началом женщины, духовное женщины – пронизывается духовным мужчины. Потому-то женщина и принимает «имя» мужчины*. Если бывали в древности разведенные женщины и мужчины, тем не менее они продолжали носить в себе то, что к ним перешло на душевном плане. Своего рода осквернение этого духовно-душевного происходило вследствие того, что, лишенное должного ухода, оно, так сказать, скисало, если только мужчина (посредством предписанного законом разводного письма) не возвращал и не получал обратно все, чем обменялись в браке супруги.

* Вот что читаем мы в романе Франца Верфеля⁶⁹ «Верди»: «Невозможно противостоять взаимопроникновению мужчины и женщины, если оно уже свершилось. Привязанными друг к другу остаются не только зримые, но и незримые тела.» Значит, такого рода тайны вновь и вновь брезжат перед нами даже тогда, когда от нашего сверхчувственного мировоззрения остались лишь обломки.

По приходу «Я» взаимодействие между душой и духом может происходить и в отдельном человеке. Возникает возможность внутреннего прелюбодения: вмешательство непросветленного наслаждения и эгоизма в духовные устремления, предательство уже намеченных духовных целей, взлелеянных в душе.

Подразумевай Христос своими высказываниями насчет вырванного глаза и отсеченной руки⁷⁰ исключительно аскетический идеал, гнавший в средневековые люди в монастыри, он не стал бы подчеркивать так явно, что это именно *правый* глаз и *правая* рука. И то, что никакого внимания этому моменту уделено не было – лишь пример традиционной поверхностности, приводящей к опошлению и морализации Нагорной проповеди.

Правая сторона человеческого тела сильнее привязана к земному, для левой же характерна бо\$льшая душевная пластичность и восприимчивость. В правой стороне больше выражается земная воплощенность, ариманическая односторонность; в левой же присутствует нечто улетучивающееся, фантастическое, то есть односторонность люциферическая. Так что правые органы (и глаз, и рука) излишне заглубляют духовное в земном – как в познании (глаз), так и в деятельности (рука). По этой причине правый глаз – глаз прелюбодейный, как прелюбодейной является правая рука. Слово «выводить из себя» (нем. *Ärgern*, греч. *σκανδαλίζω*, *skandalizo*) означает что-то вроде «улавливать в силки», «отлучать от духовного»*⁷¹. Правый глаз и правая рука отлучают человека от духа («выводят из себя»), поскольку сквернят дух и насильно низводят его к душевному. «Вырвать правый глаз» и «отсечь правую руку» значит примерно следующее. Человек преодолевает нечистые и бесчестные восприятия в своем душевном поведении в отношении духовного мира. Он проявляет деликатность во всем, что касается духовного мира и больше не делает попыток понахвататься духа, чтобы потом он кис в душе, изорванный в клочья. Нет, с этих пор

человек ищет лишь столько духа, сколько свободно ниспосылается ему свыше и сколько он, по чести и совести, в состоянии обиходить.

* Берлинский теолог А. Дайсман показал в своих исследованиях, что слово *σκάνδαλον* (skandalon), которое Лютер переводит как «повод для негодования» (Ärgernis), означает «сторожевую подпорку», «капкан», в который зверь сует голову.

Пра-феномен *клятвы* – это дерзость, проявленная в отношении духовного со стороны духа же. «Ты не должен давать ложной клятвы», а если следовать греческому тексту, лучше было бы сказать: «Не перезакляни себя». Говорится здесь о духовном поведении человека. Клятва – зачатие. Во времена «древних», когда человек обитал в приближенной к природе чувствующей душе, он мог определенными магическими зачатиями отождествить собственное духовное начало (поскольку «Я» в нем еще не воплотилось) с духовным началом мира. Он мог даже «доклясться», так реально призвать в свидетели духовное начало величайших мировых взаимосвязей, что сам делался этим духовным началом, причем неважно, действовал ли он по обету или удостоверял свою невиновность перед судьей. Клятва была Божьим судом. Однако великое духовное единство не принимало человеческую душу, но отталкивало ее, если она была нечиста, а клятва ее была ложной. Случалось, в давние времена люди умирали от ложной клятвы, чему имеется множество свидетельств. Действенность подлинной клятвы, заклинания богов – в том, что в собственном своем существе человек все еще оставался небожителем, богом.

С вселением «Я» в его земное обиталище действенность клятвы угасла. Ныне прегрешение не только в том, что мы «перезаклинаем» себя, то есть призываем в свидетели более высокого бога, чем нам подобает, но что клянемся вообще. Теперь мы должны говорить лишь руководствуясь собственным духом. Впредь величайшими волшебными словами должны сделаться «да» и «нет». Отныне, однако, прегрешение в клятве может быть не только внешним, но и внутренним. Всякая духовная нескромность, любое духовное высокомерие, всякая заносчивость, всякие неумеренные обещания, которые не исполняются, любое беспочвенное прожектерство – это перезакливание себя самого, Божий суд, по заслугам карающий виновного.

Убийство: угнетение духа телесным началом

Прелюбодеяние: осквернение духа душевным началом

Клятва: покушение на духовное начало со стороны духовного же.

Древние слова закона «око за око, зуб за зуб» подводят нас к тайне человеческой судьбы. Пока человек еще не носил в себе «Я», закон судьбы, который нацелен на справедливое компенсирование человеческих поступков, действовал иначе, нежели когда он имеет в виду человека с «Я». Компенсация эта неизменно совершается под руководством *ангелов*, и неважно, производят ли они уравнивание сами или отыскивают себе, так сказать, помощника. В первом случае ангелы прибегают к органическим следствиям и роковым обстоятельствам, проистекающим из требующего компенсации поступка (в той же земной жизни или в дальнейших его следствиях для судьбы). Во втором помощником оказывается либо *судья*, либо само же свободное *человеческое «Я»*. Во времена, предшествовавшие «Я», уравнивавшие судьбу наказания обычно налагались на людей как раз руководителями социума, действовавшими в качестве судебного авторитета. По мере того, как человек вживается в эпоху «Я», на основании собственного свободного усмотрения он перенимает роль как ангела, так и судьбы. Проходя по жизни сознательно, он становится кузнецом собственного счастья. Возникающий вследствие прегрешения регресс своего личностного развития он наверстывает тем более ревностным служением добру. Он делает это, «давая с рубахой еще и плащ».

Пятое речение закона: «Ты должен *любить ближнего и ненавидеть врага*» ведет от единичной судьбы к народной, от ангела – к *архангелу*. Прежде импульса «Я» человек служит народным богам, архангелу своего народа. Народное «Я» – это и есть его «Я», поскольку персональным «Я» он еще не обладает. С ним же его связывает кровная любовь к «ближнему», к кровному родичу, а также обособление от всякого человека чужой крови. Иноходец – это враг и варвар. Прежде «Я» война – это конфликт архангелов, а не вопрос персональной этики. Войны, как и природные бедствия, пребывают для единичного человека в области высших судеб. С приходом «Я» стены, разъединяющие народы, исчезают. Родственными становятся теперь не только тела: через «Я» человек воспринял в духе общечеловеческое родство. Теперь по другую сторону границы можно видеть не только народы, но и отдельных людей. Люди получают возможность влиять на судьбы архангелов – тем, что обретают способность «любить дальнего», любить врага. Архангела начинает сменять человек. То, что решалось прежде с помощью войн, теперь может быть разрешено через возникновение в отдельном человеке сознания человечества, которое пробивается на поверхность в борьбе с личным и национальным эгоизмом.

Итак, мы рассмотрели (все еще преимущественно обобщенно) пра-феномены, с которыми связано пятеричное изменение закона. Теперь мы, дабы остановиться подробнее уже на частностях текста, пустим в дело ключ, полученный в предыдущем очерке, а именно Нагорную проповедь в аспекте наставления учеников, «практической теологии». Ведь повсюду приходится наблюдать, что преобразование внешнего закона в закон внутренний тут же приводит и к преобразованию функции священника из более *судейской, карающей* – в главным образом *духовническую, помогающую*. Великая инаковость христианского священства в отношении священства дохристианского – в том, что оно является первым воплощением и источником продолжающегося воплощения внутреннего закона, закона свободы.

Нагляднее всего это видно по полному обращению, свершенному Христом с четвертым речением закона: «око за око, зуб за зуб». Здесь Христос противопоставляет старому положению уже обсуждавшиеся слова о пощечине и о рубахе и плаще. До появления «Я» священник был одновременно и судьей. Он должен был налагать на людей, пришедших к нему на исповедь или избличенных в каких-то проступках, наказания, которые должны были повести к компенсации, необходимой их личной судьбе. Священник как раз и исполнял слова «око за око, зуб за зуб». Наказаниями он снимал грехи с людей. Он был способен это делать и имел на это право, потому что «Я» еще не было. Но после таинства Голгофы такие действия священника означали бы ослабление человеческой души. Ныне настало время высадить и возделывать в человеческой душе силу «Я» и волю, так связать душу с Христовым «Я» и наполнить ее Христом, чтобы она могла сама стать вожатым своей судьбы, могла сама совершать компенсацию, необходимую судьбе – благодаря энергии высшего «Я», то есть энергии самого Христа. Вот таинство, о котором Христос неоднократно говорит ученикам: «Сохранить людям их грехи». Вместо того, чтобы карать как судья, впредь священник должен учиться, как укреплять человека, как сделаться ему помощником. Священническое искусство исподволь начало передавать людям ведение их собственной судьбы и потребной для этого силы. Но, глядя на историю церкви, мы сплошь и рядом наблюдаем, что уже слишком скоро петринистское христианство вновь впало в судебный уклон дохристианского времени, когда посредством наложения наказаний грехи снимались с людей и «Я» ослаблялось.

Итак, высказывание «не противьтесь злу!», как и слова о пощечине и о рубахе с плащом становятся золотыми правилами душевного попечения. Они определяют как роль, которую

должен играть священник в руководстве судьбой членов своей общины, так и позицию всякого человека, дозревшего до священнического служения другим людям.

Пересмотрим же еще раз вкратце, имея в виду священнический идеал, пять заветов закона вместе с их производными, данными Христом. Слова об *убийстве* означают для учеников как апостолов: теперь ты не должен, как строгий судья, отбрасывать людей обратно в земную материю. Ты больше никого не должен подвергать анафеме. Тебе больше не следует грозить людям «гневом Божиим» и вконец изничтожать их громогласными филиппиками. Выполняемые тобой священнодействия по сути связаны с тем, чтобы объединить высшие «Я» принимающих в них участие людей в большую спиритуальную сущность общины, высящейся у них над головами. Поэтому не выполняй их без того, чтобы одновременно это не приводило бы повсюду к ослаблению тягостного гнета, загоняющего души в тела. В последних словах этого раздела содержится еще одно, особенно важное указание: «Когда, возлагая дары на жертвенник, ты вдруг вспомнишь, что твой брат имеет что-то против тебя, оставь свою жертву перед алтарем и пойдешь помириться с братом, а после вернешься и пожертвуй свои дары...» Личная судьба священника и человека священнического типа должна быть упорядочена, дабы это не мешало отправлению священнодействий, деятельности Бога среди людей. Священник не может допустить, чтобы его собственная судьба продолжала пребывать в сумбуре. Хоть община и не осознает всякий такого рода сумбур, но тем не менее она его ощущает, и он «умерщвляет», нарушает действительность священнодействия в людских душах. То же имеет значение и вообще для всякого, кто желал бы жить среди людей, помогая им и служа.

Слова о *прелюбодеянии* можно было бы перевести в такое напоминание христианам священнического типа: стремись к чистоте и искренности в духовных устремлениях. В своей жизни подавай людям пример благочестия, не являющегося религиозным эгоизмом. Для такого благочестия не характерно непостоянство, оно базируется не на пульсирующей энергии душевной жизни, которая то нарастает, то убывает. Пусть люди видят в тебе пример такого благочестия, при котором душа *служит* духу, а не отыскивает его исключительно для себя; это и будет подлинным богослужением. И еще: направляйся сам и веди доверенных тебе людей туда, где неизменно спокойный божественный свет будет наполнять души, искренне раскрывающиеся ему навстречу. Оберегай их от наступающих от случая к случаю сильных сиюминутных переживаний, которые тут же идут на спад, так что оставшиеся в душе остатки духовного начала будут там закисать без попечения. Памятуй о том, что всякому чисто душевному христианству грозит опасность внутреннего прелюбодеяния, и своим священническим служением так веди души к духу, чтобы они могли связываться с ним в искренности и чистоте.

Слова о *клятве* для священников и стремящихся к священству – это увещание к скромности сознания. Не напускай на себя вид человека, который ближе к небесам, чем прочие люди; еще не отправляй священнодействия так, словно с их помощью ты получил силу над духом (можешь его заклясть). Не кутайся в плащ посвященного. Священнику надо помнить, что изречение «Благими намерениями вымощена дорога в ад» особенно актуально в делах духовных – и действовать соответственно. В области духовных устремлений всякое неисполненное начинание безжалостно отбрасывает человека назад на его духовном пути, пускай даже сам он этого не замечает. Искусство духовного прохождения жизни состоит в спокойной, терпеливой скромности сознания, которая воспринимает любой внутренний рост как дар Божий и отказывается от нетерпеливой устремленности к действию. Это жизненное искусство человек священнического типа предъясвляет другим в качестве примера.

Первое из обновленных речений закона (об убийстве) показывает вожатому, как уйти от несвободного, предубежденного в отношении людей и авторитарного христианства.

Второе из обновленных речений закона (о прелюбодеянии) показывает, как вожатому уйти от чувственно-эгоистического душевного христианства.

Третье из обновленных речений закона (о клятве) показывает, как вожатому уйти от претенциозно-ханжеского магического христианства.

Слова о *возмездии судьбы* превращают судейские функции вожатого в функции помощника.

Слова о *любви к врагам* указывают вожатому путь к терпимости, распространяющейся на все человечество.

Эти последние слова позволяют выразить всю священническую деятельность примерно так: никакой полемики! Исполни свои священнические задачи в сознании того, что по их сути к той общине, которой ты руководишь, некоторым образом принадлежат *все* люди, в том числе и «нехристиане», и противники. Когда служишь мессу или ведешь за собой общину как-то еще, включай в нее все человечество. Не возводи на место старых религиозных границ между народами новые конфессиональные или мировоззренческие перегородки. Воспринимай себя священником человечества, а не священником какой-то секты. Предстательствуй за всех людей.

Такой закон, сделавшийся частью внутреннего естества и отыскивающий в священнических действиях ростки и начало своего осуществления – вот путь к истинному человеческому посвящению: «Будьте совершенны, как совершен ваш Отец на небе».

Девять благословений:

Образ духовного человека, нисходящего на землю.

Слова о соли, свете, городе:

Образ нового творения.

Пятикратное исполнение закона:

Путь к человеческому посвящению вплоть до обретения общечеловеческого сознания.

Вохристовленное преобразование жизни:

слова о милостыне, молитве и посте, о собирании богатств, заботах и осуждении

В 6-й и 7-й главах движение по внутреннему пути продолжается дальше. По уже приведенному обзору мы видим, что теперь настает черед трех трехчленных разделов. Речь, таким образом, идет о тройственном переформировании и посвятельном воспитании сокрытой в человеке троицы. Бросим вначале взгляд на два первых раздела с тремя членами в каждом:

1. Милостыня – молитва – пост
2. Не собирайте богатств – не пекитесь – не судите

Мы видим, что в обоих случаях здесь имеет место последовательное обращение к *руке, сердцу* и *голове* в человеке, то есть к его *воле, чувству* и *мышлению*. Примечательно, что в первой группе это больше связано с выделенной из повседневности *религиозной жизнью*

(милостыня, молитва, пост), во второй же группе – с *внешним оформлением жизни* (обогащение, заботы, осуждение). «Подаяние милостыни» – это проистекающее из воли религиозное действие руки. «Молитва» – заряженное чувством религиозное деяние сердца. «Пощение» же происходило и происходит (там, где оно все еще практикуется) на службе религиозного познания: с его помощью люди стремятся достичь чистого сознания, не смущаемого ничем материальным. И в самом деле, постом можно достичь определенного вида ясновидения, хотя в наше время это нездоровый и вредоносный путь. Из-за этой-то связи пощения с головной жизнью, идущей путем религиозного познания, в Нагорной проповеди и говорится: «Когда постишься, умасти *голову* маслом и умой лицо» (6, 17).

И опять-таки: в рамках внешнего оформления жизни созидающей и скопидомствующей руке грозит опасность алчности (накопление богатств); сердцу – опасность слабости и неуверенности (беспросветные хлопоты); голове – опасность холодности и отсутствия любви в мышлении (осуждение).

На пути, которым ведет нас Нагорная проповедь через слова о милостыни, молитве и посте, действуют силы, обволакивающие человека убогающим ощущением гордости и надменности, желающие увлечь его в лицемерное величие религиозных жестов: это *люциферический соблазн*. Напротив того, на пути, которым ведут слова о собирании богатств, о заботах и осуждении, действуют силы, впугывающие человека в чересчур земное. Силы эти заставляют его поддаться чарам внешних вещей, превращают его в закосневшее существо с загребущими руками, не ведающим покоя сердцем и холодно расчетливой и скорой на осуждение головой: это *соблазн ариманический*.

В религиозной жизни нас подстерегает Люцифер (на библейском языке Дьявол), который желает отлучить человека от жизни.

Во внешней жизни подстерегает Ариман (на библейском языке Сатана), который хочет слишком глубоко вовлечь человека в чувственный мир.

Мы еще увидим, что этот краткий обзор проливает свет также и на смысл и строение той последней и самой важной троицы, с которой наставление Нагорной проповеди подходит наконец к концу:

3. Просите, ищите, стучите – войдите – берегитесь

Вначале, чтобы верно понять переход от 2-й троицы к 3-й, нам хотелось бы несколько подробнее рассмотреть отрывок о суде (завершение первой из двух этих трехчленных групп), то есть начало 7-й главы. Ведь мы не можем здесь задаться целью досконально обсудить все отдельные отрывки и слова Нагорной проповеди. Даже в случае обсуждаемых слов нам приходится ограничиваться намеками, с тем чтобы хоть как-то стало понятно, в каком направлении следует отыскивать путь к новому способу рассмотрения. Мы обнаружили важный принцип этого нового воззрения, при котором возникает образ Нагорной проповеди как единого организма, как отчетливого последовательного пути души.

«Не судите, чтобы не судили и вас, ибо каким судом судите вы, тем же самым будут судить и вас» (7, 1). На примере этого высказывания переход от старого способа рассмотрения к новому представляется не только необходимым, но и весьма нетрудным. Понимая под «судом» лишь нравственное осуждение, мы очень скоро окажемся в тупике. На деле же здесь подразумеваются разновидность духа и способ мышления, относящиеся не только к нравственной области, но и к жизни в целом. Вместо узко морального понимания таких фундаментальных понятий нам следует выработать более всеохватное (разумеется,

включающее в себя также и нравственное начало), которое я здесь на первых порах, чтобы подчеркнуть полную его инаковость, назову пониманием теоретико-познавательным.

Греческий глагол «судить» (*κρίνω*, *krino*), однокоренной существительному *κρίσις* (*krisis*) = суд, продолжает жить в современном словоупотреблении в таких иностранных словах, как кризис, критика, критический рассудок, критика познания, библейская критика и т. д. И действительно, изначально слово «судить» вовсе не означает чего-то связанного с нечистотой намерений, с безнравственностью. И обозначает оно не только высокомерие, любовь к скороспелому осуждению, «хладный суд», но и мыслительную форму, способ образования идей, который можно даже назвать нормальным для определенной стадии развития человечества и характерным для всех людей, в эту стадию вступающих. «Критический рассудок», интеллект *должен был* когда-то сформироваться; приобрести его и запустить в дело – ни в коей мере не нравственный проступок, но, напротив, необходимость развития. Этот «критический рассудок» и есть то, что Новый Завет обозначает словом «суд». Мы стоим перед весьма актуальным для современной жизни вопросом, и потому позволительно будет сослаться на всевозможные наблюдения из современной жизни*.

* Нижеследующие иллюстрации относятся к 1928 г. и составлены на основе опыта тогда еще начального периода нашей работы. Помещаю их в нынешнее, новое издание евангельских очерков (1950 г.) лишь в надежде на то, что читатели примут во внимание время, когда они появились на свет.

В первые годы по основании Христианской общины на лекциях, которые были призваны ознакомить с нашими целями общественность, можно было увидеть наших противников, желавших получить представление о новом движении. Здесь четко выделялись два в высшей степени разных типа, наиболее ярко представленных духовными лицами обеих главных конфессий, католической и протестантской. (Нет нужды специально указывать на то, что здесь мы не выносим никаких обобщающих суждений, а лишь рассказываем об отдельных наблюдениях, пускай даже достаточно типичных.) Нередко приходили католические священники. Усевшись в центре зала, они наблюдали за всем происходящим, внимательно прослушивали лекцию и ни в коей мере не теряли присутствия духа, когда раздавались воззрения, отличающиеся от католических. Совершенно иной была реакция определенного типа протестантских священников: любое чужое мнение, еще прежде, чем они выслушивали его до конца, было им как нож острый. Их горячие скакуны были постоянно готовы рвануться в бой и ввязаться в дискуссию. Подчас нетерпение возрастало до того, что прямо посреди лекции такой человек срывался с места и с силой захлопывал за собой двери.

И тогда мне по аналогии то и дело приходил на ум еще один, уже третий, вид слушателей, которых я в наиболее яркой форме наблюдал в лондонском Гайд-парке. В основном по воскресеньям там можно видеть группы людей, стоящих перед ораторскими трибунами, с которых излагаются самые разные политические и религиозные воззрения. Здешние слушатели способны невозмутимо и глубокомысленно внимать любым мнениям, в том числе самым нелепым и враждебным. Данный вид слушания, характерный для англичан, в чем-то сродни тому, который мы пробовали проиллюстрировать на первой категории священнослужителей; и все же между ними проглядывает чрезвычайно важное и характерное отличие.

Уверенность католиков – это уверенность чувствующей души, она докритична.

Нервозность протестантов – это следствие критической позиции разумной души.

Уверенность англичан – это, пусть карикатурный, пример позиции души сознательной, которая преодолела критицизм.

Заслышав обсуждение религиозных вопросов, чувствующая душа типичного католика, так сказать, удаляется. Когда это происходит в рамках самой католической церкви, она уходит в благочестие старого пошиба, в котором «Я» еще не вполне укоренено. На этом возвышенном жизненном уровне рассудок отдельного человека молчит. Здесь учитывается только рассудок церкви, воплотившийся в догматы, и он воспринимается в качестве представителя иерархий духовного мира. Если же такое обсуждение религиозных вопросов имеет место вне католической церкви, аналогичное отрешение также наступает, лишь с той разницей, что благоговейное настроение высшего уровня не проявляется так непосредственно. Что бы ни услышал католик по религиозной проблематике, в его памяти тут же всплывает все, что утверждает и чему учит по соответствующему вопросу «Церковь». Впрочем, в сверхчувственные сферы возносится не чувство, но мышление, хотя и по линии чувствующей души. Такой слушатель доволен, когда его побуждают пункт за пунктом погрузиться воспоминаниями в то, чему, исходя из своего высшего рассудка, учит церковь. Ему нисколько не затруднительно исполнить слова: «Не судите!» Ведь судит не он, а церковь. Он «избавлен» от «критического мышления» в религиозной области по той причине, что помимо уровня земного рассудка для него существует еще уровень традиции и догмата. Его уверенность при выслушивании чужих воззрений происходит оттого, что некоторые свойства его чувствующей души делают его способным подняться над областью разногласий и дискуссий.

Антипод такого слушателя – человек, утративший способность удаляться в стихию сверхчувственно-религиозного. Он вполне земной, и как раз таким и должен быть в мышлении. Простые люди, в том числе и в рамках протестантизма, вплоть до нашего времени сохранили в религиозной жизни значительно присутствие начала души чувствующей. Однако протестантская теология последних десятилетий (и в первую очередь так называемый либерализм) привела к куда более глубокому распаду старых докритических религиозных сил, чем какое-нибудь иное применение критического рассудка. Разумная душа делает религиозное мышление в теологии всецело приземленно-личностным. Между тем «Я» все еще слишком слабо, чтобы мириться с отклонениями; в результате возникает дискуссионный раж.

Здесь в полной мере исполняется высказывание «Не судите, да не судимы будете!» Любой критический уклон в мышлении в конечном итоге падет на голову самого же критика. Всякое критиканство ослабляет «Я». Мы полагаем, что судим сами, а между тем судят нас. Слабые нервы, характерные для современной жизни – это следствие интеллектуализма, который грубее всего сказывается там, где люди размышляют о религиозных предметах. Любые скороспелые суждения насчет тех или иных слабостей и отрицательных моментов, насчет того, объективно суждение или же нет, восходят к собственной слабости и влекут за собой соответствующие слабости и отрицательные моменты в душевной сфере самого судящего. Как же сильно заряжено негативизмом (и в силу этого разрушительно) мышление современных людей! «Судом, которым судите вы, будут судить и вас; и той мерой, которой отмеряете вы, будут отмерять и вам.»

Если бы человеку было дано выбирать между критическим и некритическим мышлением, все же ему следовало бы отважиться встать на сторону критического мышления, пускай даже это будет его ослаблять и ему вредить. Однако от души разумной можно двигаться не только назад, к душе чувствующей (к «простой вере»), но и вперед, к душе сознательной. То, как слушают других англичане – это односторонняя и в значительной мере окостенелая позиция сознательной души. Похвально и верно здесь то, что позиция эта происходит из некоей силы «Я» и ведет к его дальнейшему укреплению. Искусство позитивного слушания – это ведь не

только признак внутренней силы, но и настоящий ее источник. Здесь применимо сказанное: «Кто имеет, получит еще; а кто не имеет, у того отнимут и то, что было».

На примере получивших развитие в XIX в. «критической теологии» и «библейской критики» можно видеть, с каким поистине трагическим размахом довелось человечеству, развивая рассудок, нарушить слова Нагорной проповеди «не судите!». В книге католического теолога Генриха Фосена «Христианское учение и возражения его оппонентов»⁷² о чудесах говорится примерно следующее. Среди чудес, совершенных Иисусом, можно выделить несколько групп. Одни Иисус совершает благодаря своей безраздельной власти над природой; сюда относятся превращение воды в вино, хождение по воде и др. Другой разряд чудес совершается им благодаря его господству над человеческими душами; таковы исцеления и др. Воскрешения покойников объясняются его властью над душами умерших. И так далее в том же роде. Раскрыв такую книгу, либеральный протестантский теолог лишь покачает головой и скажет: «Ну, и где здесь проблема? Автор и проблемы-то никакой не видит!» Не желая просто отрицать чудеса, такому протестанту приходится попытаться их понять каким-то «естественным» образом. Он должен интегрировать их в земной мир и подчинить их его законам. То же, что говорит католик, представляется ему некой религиозной фигурой речи. Здесь мы вновь сталкиваемся с различием души чувствующей и души разумной. Чувствующая душа позволяет евангельскому факту увлечь себя прочь от Земли, в иной порядок мироздания. Стоит зазвучать религиозным ноткам – и земной мир всецело преодолен и остается далеко внизу. Вопрос о грубо земных обстоятельствах, о «внешней исторической канве» даже не ставится. Мыслителю вполне довольно того, что он в состоянии включить «чудо» в законы сверхчувственного существования, в мир церковного учения о Божестве. Протестантский же «научный» теолог, как человек души разумной, обязан «судить», он должен включить «чудо» в круг законов земной природы либо (когда это оказывается невозможным) его отвергнуть. Такой теолог лишается Библии, поскольку она не может без остатка раствориться во внешнем земном мире, единственном известном разумной душе. Он «судит», однако приговор настигает его же самого. Полагая, что благодаря своему критическому анализу ему удастся обрести Библию в ее истинном обличье, на деле он вместе с Библией уничтожает основание религиозной жизни для самого себя.

Душа сознательная, в сферу которой нам так важно сегодня вступить, должна попытаться интегрировать «чудеса» и Евангелие в целом как в законы духовного мира, так и в природные законы, примирив тем самым крайности, представленные теологиями обеих исторических конфессий. Переход к сознательной душе – это положительное исполнение слов Христа «не судите, да не судимы будете». Также и здесь речь идет о том, чтобы исполнить, а не упразднить. В Нагорной проповеди Христос дает ученикам возможность бросить взгляд из царства закона и разумной души в будущие области души сознательной. Вождям и священникам больше не следует быть судьями в мыслях и действиях. Им надлежит проникнуться пониманием и стремлением помочь, стать «знающими из сострадания», как Парсифаль, который, пробудившись, стал олицетворением человека сознательной души – и прекратил ранить себя и других своим знанием, подобно Амфортасу⁷³, страдающему от раны, которую нанесло ему его же копьё.

В случае продолжающих высказывание Христа о суде слов насчет *щепки и бревна* в чужом и собственном глазу мы вновь сталкиваемся с традиционной поверхностностью в понимании Евангелия. Здесь без внимания осталось то, что щепка и бревно находятся непосредственно в *глазу*. Если отнестись к этому образному моменту всерьез, придется признать, что «осуждение щепки» относится не столько к сфере морали, сколько к сфере сознания и познания. При буквальном, а не расплывчато-неопределенном понимании данного образа оказывается, что бревно в своем глазу – это слепота, между тем, как щепка в глазу говорит о слепоте частичной. Когда видишь бревно в собственном глазу, значит сознаешь,

что слеп. Если же видишь щепку в чужом глазу, значит ты считаешь другого за слепого, тупицу или глупца.

Земное «Я» с его полной интеллектуализированностью – это, собственно, и есть бревно в глазу. Оно-то и ведет к слепоте в отношении духовного мира. Всецело интеллектуализированный человек зачастую относится к тем, в ком еще сохранились остатки прежнего чувствующего сознания и присутствуют лишь начатки интеллекта (щепки), как к ограниченному, «наивному», тупице, деревенщине и вообще отсталому типу. Выйдя в священники или вожди, такой человек тут же примется высокомерно-фарисейски всех поучать. Кичливый критический интеллект принимает остатки воспринимающих сил старинного чувствующего сознания за тупость и неразумие. Ему никак не понять «глупости» Парсифаля. Его деятельность делает других еще большими слепцами, чем он сам. Вот и «историко-критическая» теология XIX в. (хотя она и является необходимым этапом развития) рассматривала всё еще сохраняющиеся религиозные силы, силы веры как некие атавизмы, щепки в глазу, – и тем самым вела к окончательному религиозному обеднению.

Если продолжать читать Нагорную проповедь так, как это принято делать обыкновенно, как раз 7-я глава в наибольшей степени производит впечатление произвольного собрания высказываний. Непосредственно за словами о суде и о бревне со щепкой следует: «Не давайте святыни собакам и не бросайте жемчуга свиньям». И далее: «Просите, и вам будет дано...» и т. д. Увидеть четкое развитие мысли в этой пестрой и кажущейся бессвязной последовательности можно лишь поняв все сказанное как дружеское веде\$ние учеников путем душевного посвящения.

Развивая свой интеллект, человек вырабатывает в себе такую духовность, которая не требует от него, чтобы он поменялся в плане чувств и волевых устремлений. Отверг же Гёте философию Канта, происходящую всецело из интеллекта, потому что она обогащает наше мышление, однако «не делает нас лучше». Более того: если человек будет односторонне развивать голову, из бессознательного начала, вследствие небрежения им, будут подниматься силы, связанные с волей и чувствами. Они будут давать о себе знать уже не в человеческих, а в животных инстинктах: воля вторгается в душевную жизнь, как кусачая собака, а чувство – как свинья, вытаптывающая все вокруг себя. Слово «цинизм» происходит от греческого *κύων* (kyon) = собака. Воля, оставленная без внимания, добавляет в мышление цинизм, стихию кусачей собаки. Всякий односторонний интеллектуализм склонен к вышучиванию, к сарказму, к цинизму. А запущенные чувства примешиваются к мышлению в виде зверства и беспросветного эгоизма. За подкупающей «основательностью» чисто головного мышления может скрываться куда большие эгоизм и предприимчивость, нежели за субъективными проявлениями художественной души.

Стоит святыне божественного откровения (например, Евангелию) и душевной драгоценности подлинной нравственности (жемчугу) оказаться в сфере чисто головного рассудка, как уже очень скоро святыню раздерут собаки и потопчут свиньи. Лишь то сознание, что уже оставило позади богатую испытаниями и усеянную терниями равнину и, преодолев интеллектуализм, взойшло на вершину по другую сторону, то есть только сознание поистине сознающей души, содержащей в себе освобожденное мышление, в состоянии укротить и освободить в человеке животных, то есть собак и свиней. Вместо того, чтобы пробуждать в человеке божественное начало, интеллектуальные формы религиозного познания и пропаганды, безличные и не ведающие оттенков, ведут его к озверению.

Христианская выучка: слова о просьбе, поиске и стуке в дверь

И все-таки как достигает спасительного сознания истинный ученик Христа? Как он овладевает способностью мыслить божественное и его возвещать? Ответ содержится в продолжении Нагорной проповеди. Мы находимся на переходе от второй троицы к третьей.

2. Собираение богатств (прегрешение воли) – хлопоты (чувств) – суд (мышления)
3. Просите, ищите, стучите – войдите – берегитесь.

Посередине говорится об *узких вратах*. То, что здесь следует ориентироваться на отчетливо-спиритуальное понимание данного образа, видно уже из того, как созвучен образ порога и дверей посвящения тому, что говорилось только что: «Стучите, и вам отворят».

Что такое узкие врата? Это то же самое, что и игольное ушко в словах Христа: «Легче верблюду пройти через игольное ушко, чем богатому войти в Царствие небесное»⁷⁴. Это игольное ушко, узкие врата, есть врата смерти, *врата «Я»*. Любая дверь в пределах материального мира издали представляется маленькой, но чем ближе мы к ней подходим, тем больше она становится. Если встать прямо в ней, она окажется размером с весь мир, потому что она пропускает нас в пространство за собой и мы ее больше не видим. С вратами смерти дело обстоит противоположным образом. Звездные миры, небеса представляются материальному глазу бесконечной Вселенной. Эти широкие, как мир, врата чувственного мира сжимаются в момент смерти, когда человек совлекает с себя телесную оболочку, до точки. Человек не может ничего взять с собой, он никак не может остаться «богачом». Ему надо проскользнуть через игольное ушко, через точку сущности собственного «Я». Тот, кто не в состоянии распрощаться с земным миром, не может пройти через игольное ушко. По ту сторону игольного ушка человек становится сферой, которая несет на себе все земное существование, обволакивая его.

То, что земной человек переживает в смерти, переживается им и в подлинных духовных устремлениях. «Я» – это тесные врата. Тут душа должна сделаться всеконечно бедной. Широкие врата, ведущие к гибели, – это мир чувственного восприятия. Здесь господствуют бренность и тленность. Узкая дорога – это тропа «Я». Широкая тропа, поскольку она широкая, – это и не тропа вовсе. Идти по широкой тропе – значит не идти вовсе *ни по какой* тропе. Тот же, кто не идет ни по какой тропе, кто просто живет, как живет, без всякой духовной муштры, утрачивает себя и гибнет.

В узких вратах «Я», там, где вполне истинны слова: «Я живу, однако ведь это не я живу, но Христос во мне»⁷⁵, свершаются смерть и Воскресение, жертва и изменение человеческого сознания. Чувствующая душа умирает, вохристовленная сознательная душа воскресает. Разумеется, призыву «Входите через узкие врата» может последовать лишь тот, кто уже прежде исполнил другой призыв: «Просите – и вам дадут; ищите – и найдете; стучите – и вам отворят». К дверям приводит только путь медитативной целеустремленной жизни. Досужим делом было бы разворачивать здесь дискуссию по проблеме «молитва или медитация», которая обсуждается так усердно в плане теории. То, к чему призывает нас здесь Нагорная проповедь, можно назвать «молитвой»; как бы то ни было, речь может идти исключительно о молитве и борьбе за иное сознание, за высшее познание и за Святой Дух. Слова «стучите – и вам отворят» указывают на то, что это молитва об открытии врат духа, об Откровении. А следующее высказывание об узком пути дает понять, что подразумевается вовсе не практикуемая от случая к случаю, ориентированная на подходящее настроение молитва, но самая настоящая тропа, подлинное молитвенное *упражнение*.

Человек, который призван давать, и в первую очередь священник, хотел бы, чтобы все, что он дает, насколько это зависит от него, содержало *хлеб*, а не *камни*, и не *змеи*, а *рыб*. Однако он неспособен на это, если не идет по тропе медитации, а в ней самой не воспринимает «хлеб и рыбу» в качестве внутреннего причастия. В медитации он наделяет

хлебом и рыбой самого себя, «Сына человеческого» в себе, свое истинное «Я». Это наделение тождественно приобщению Богу-Отцу. Тот, кто в ходе активного следования внутренним путем принимает причастие из рук Отца, способен наделять им и других. Священник или иной руководитель, который внутренним путем не следует, дает людям камни вместо хлеба, змей вместо рыбы. Иметь «великие идеи и чистое сердце», то есть священническую сознательную душу, и уделять от нее – это и будет наделение людей хлебом и вином или же хлебом и рыбой*. «Великие идеи» – это просфора, плод вохристовленной головы; «чистое сердце» – это вино (рыба, живое в воде жизни). Осуждающее мышление – это побивание камнями вместо наделения хлебом, необузданные чувства и воля (святыня – собакам, жемчуга – свиньям) протягивают вместо чаши – змею.

* См. 6-е благословение и то, что о нем сказано на с. 134.

С вступлением медитативной жизни человека священнического типа на внутренний путь начинается новый мировой порядок. Отсюда он распространяется вообще по всей внутренне-направляющей деятельности, а из нее – дальше по социальным взаимоотношениям общины и человечества в целом. Новое сознание, восходящая в человеческом «Я» заря божественного, начинает сверкать как свет мира, становящийся все ярче и ярче. Весь мир пронизывается, как закваской, вкусом причастия.

Вот и последнее наставление («Просите, ищите, стучите – войдите – остерегайтесь») образует троицу руки, сердца и головы, то есть воли, чувства и мышления. Молитва, медитация – это деятельность, происходящая из воли человека. В дверь стучит внутренняя рука. Слова об узких вратах – вот что здесь самое главное. Благодаря самоотверженности своего сердца человек священнического типа должен пройти сквозь «Я», через смерть. Если его поступки должны приносить результат, действовать ему следует из иного мира, с другой стороны игольного ушка. Тогда-то он и доставит людям древо жизни и его плоды. По другую сторону врат мышление превращается в способность распознавать духов. «По их плодам познаете их.» У врат «Я» духи разделяются. Тот, что действует только по сю сторону, приносит только плоды древа познания, которое отделено от древа жизни: тернии и чертополох вместо фиг и винограда (хлеба и вина). «Может ли кто собрать виноград с терновника или фиги с чертополоха?» (7, 16). По другую сторону врат «Я» Солнце и в нем – древо жизни. По эту сторону – тьма и в ней всего лишь древо познания. По ту сторону стоит агнец, Золотое руно; по эту – волк, волк Фенрис⁷⁶ (Фенрис = Finsternis, тьма) германского мифа, который пожирает Солнце. Тот, кто, стоя по эту сторону, выдает себя за агнца, за подателя света, есть не кто иной, как волк в овечьей шкуре.

Здесь всякая священническая и руководящая деятельность должна пройти испытание огнем. Голое сознание рассудочной души – это волк, осуждающее мышление. Лишь новая священническая сознательная душа – блистающий Агнец Солнца. Разумная душа способна усвоить благочестивую лексику, благочестивую интонацию, христианскую терминологию; она может сделать вид, будто проскочила через игольное ушко. Тогда она – волк в овечьей шкуре. Несмотря на священнический вид, который она себе придает, от нее исходит гибель. Рассуждать о «Я» еще не значит пройти через игольное ушко. Рассуждать о Христе еще не значит сделаться носителем Христа и сеятелем Христовых энергий. Это-то и подразумевается словами: «Не все, кто говорят мне: "Господи, Господи!" войдут в Царствие небесное, но лишь те, что творят волю моего Отца на небе.» Говорить «Господи, Господи!» – это и значит рассуждать о «Я» и о Христе. Однако слова «Я» и Христос – это пока еще тернии и чертополох, плоды пока еще только древа познания. Лишь когда заговорят не о «Я» и о Христе, но из «Я» и из Христа, тогда-то и созреют плоды древа жизни, доброго дерева, которое не будет срублено и брошено в огонь. Так что когда Христос говорит ученикам: «Остерегайтесь лжепророков!», это означает: воспользуйтесь способностью вашего

окрепшего мышления для различения духов в себе⁷⁷. Испытайте себя: по какую сторону узких врат вы стоите – по ту или же по эту, остерегайтесь лжепророков в себе самих!

Просите, ищите, стучите!

Призыв к деятельности, к воле медитативного устремления. Сам собой духовный мир больше не распахнется.

Войдите!

Призыв к бескорыстию, к развоплощению (*Entwertung*), начинающемуся в чувстве.

Остерегайтесь!

Призыв укрепить мышление для обретения способности распознавать духов и отделять одних от других.

Еще раз выстроим перед собой три троицы 6-й и 7-й главы:

1. Милостыня – молитва – пост:

Люциферическое искушение

2. Собрание богатств – заботы – суд:

Ариманическое искушение

3. Просите, ищите, стучите – войдите – остерегайтесь:

Христианская выучка

Объединив 1-й и 3-й члены последней троицы, мы можем выразить их как: *молитесь и бдите!* Посредине высится дверь, сам *Христос*, который сказал: «Я дверь!»⁷⁸

Тот, кто следует первому наставлению: «Молитесь!», отыщет верное, нелюциферическое содержание милостыни, молитвы и поста. Тот, кто следует второму наставлению: «Бдите!» (остерегайтесь волков в овечьей шкуре), отыщет верное содержание того, что становится ариманичным в собирании богатств, заботах и суде. И верное содержание как религиозного упражнения (молитвы), так и внешнего оформления жизни (бодрствование) он отыщет через Христа, через дверь.

1. Воля Милостыня

Чувство Молитва Люцифер

Мышление Пост

2. Воля Не собирать богатств

Чувство Не печься Ариман

Мышление Не судить

3. Воля Просите... Молитесь! (Милостыня, молитва, Пост)

Чувство Войдите Христос – Дверь ХРИСТОС

Мышление Остерегайтесь Бдите! (Богатства, заботы, суд)

Благословения и слова о соли, свете и городе показывают нам образ духовного человека, сошедшего с неба на Землю, а также духовной Земли.

Слова об обновлении закона указывают на путь земного человека вверх, к небесному человеку.

Трижды по три высказывания в 6-й и 7-й главах показывают, как, невзирая на Люцифера и Аримана, через руку, сердце и голову человек может связаться на этом пути с Христом.

Тем самым оказывается заложен камень в основание дома, который строится на «скале».

«ЛИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО» В ЕВАНГЕЛИИ **Внешний образ мира и внутреннее чувство образа**

Весь внешний драматизм в трагедии Гёте «Фауст» проистекает из внутреннего душевного драматизма. Определяющим здесь является тот момент, когда в Фаусте происходит типичный и пра-феноменальный для современного человека переворот. Момент этот проливает яркий свет на то духовное состояние, в котором уже с давних пор пребывает цивилизованное человечество.

Совершив пасхальную прогулку среди весенней природы, Фауст приходит домой⁷⁹. Все, что повстречалось ему там, снаружи, не утолило влечения и томления его натуры. Он возвращается в свой рабочий кабинет. Разочарованный во внешнем мире, он начинает поиски в мире внутреннем. Отыщет ли он здесь то, что тщетно искал снаружи? Но и здесь перед ним открывается зияющая пустота. Он предпринимает третью попытку. После того, как внешний мир природы и внутренний мир собственной души ничего ему не дали, Фауст обращается к высшему миру и приступает к священному первоисточнику Откровения:

Verlassen hab' ich Feld und Auen,
Die eine tiefe Nacht bedeckt...
Ach, wenn in unsrer engen Zelle
Die Lampe freundlich wieder brennt...
Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,
Ach, nach des Lebens Quelle hin...
Aber ach! schon fühl' ich, bei dem besten Willen,
Befriedigung nicht mehr aus dem Busen quillen.
Aber warum muß der Strom so bald versiegen,
Und wir wieder im Durste liegen?
Davon hab ich so viel Erfahrung,
Doch dieser Mangel läßt sich ersetzen:
Wir lernen das Überirdische schätzen,
Wir sehnen uns nach Offenbarung,
Die nirgends würd' ger und schöner brennt
Als in dem Neuen Testament...

[Я оставил поля и долины, объятые глубокой тьмой... О, когда бы в моей тесной келье вновь приветливо горела лампа... Мы томимся по ручьям жизни, о, как мы томимся по источнику жизни... Но увы! Я уже чувствую, как, при всем желании, удовлетворение больше не струится из моей груди. Но почему поток должен был иссякнуть так скоро, почему нам снова приходится страдать от жажды? На этот счет мой опыт очень велик, и все же этот недостаток можно восполнить: мы учимся ценить сверхматериальное, мы стремимся к Откровению, которое нигде не сияет так благородно и красиво, как в Новом Завете...]

Обращение «наверх», после перехода от мира внешнего к внутреннему, представляется вполне естественным. Но как же нелегко вступить в живое, содержательное общение с высшими мирами тому, кому больше ничего не может дать природа, кто сделался внутренне одинок! Стоит Фаусту раскрыть Евангелие Иоанна, и на первых же словах он спотыкается.

За последние столетия человечество совершило свою «пасхальную прогулку». Человек ощущал свое призвание в чувственном мире, он рвался к нему со всеми своими восприятиями и идеями. Внешний мир стал ареной действия науки и культурной работы в широком смысле. Лишь понеся чудовищную кару за чисто внешнюю направленность цивилизации, что проявилось прежде всего в лавинообразных последствиях Мировой войны,

мы стали все отчетливее ощущать, что были неправы, позволив культурному блаженству так односторонне увлечь себя в сторону внешнего мира. Цивилизация со всеми ее триумфальными достижениями выказала свою неоднозначность и приелась. Ныне душа пытается вновь обратиться к миру внутреннему: быть может, здесь ей удастся отыскать источник жизни. Продвигаясь наугад, душа нащупывает здесь и там вход в этот внутренний мир. Несомненно лишь одно: внутренний мир должен быть столь же богат образами и формами, как и мир внешний. Мы ищем внутреннее богатство после того, как, в сущности, безуспешно отыскивали его вовне.

В итоге внешний ход развития привел к тому, что из природного сада человека загнали в городские дома. И сделал это сам же человек, понастроивший заводы и электростанции по всем тем местам, где прежде его освежала и оживляла природа в своей нетронутости. Мир городских домов – это внешнее выражение делающегося все более очевидным самоуглубления человека, его обращения от мира внешнего к внутреннему. Поскольку разрушительное и колоссальное по масштабам возмездие за неуклонное нарастание поверхностности культуры повело далее к уничтожению городов, к обращению домов в кучи щебня, в этом можно усматривать символическое выражение бесплодности и бесполезности обращения от внешнего к внутреннему, когда это обращение навязано человеку. В кажимости ощущений символически выразилась опустошенность человеческого нутра, предоставленного исключительно самому себе. Если человек должен отыскать внутри себя новое богатство, призванное заменить утраченные сокровища природы, то богатство это не может исходить из самого же человека, но должно основываться на вторжении в него высшего мира.

Но какими свойствами должен обладать внутренний мир, на какой почве должен он возрастать, чтобы приносить большее удовлетворение, чем мир внешний? Последние столетия человек искал снаружи и создавал себе *внешний образ мира (Welt-Bild)*. Внутри же он отыскивает и будет искать все настойчивее *внутренний образный мир (Bild-Welt)*.

Жажда по образам, дающая о себе знать в наши дни, очень велика, хотя сами люди этого не сознают. Существуют самые разные признаки этого. Сюда относится в том числе и триумфальное шествие кинематографа. Движущийся образ соответствует потребности современного человека. В последнее время к этому добавилась еще и суггестивная магия телевидения. Сюда же относится и захлестнувшая мир волна иллюстрированных журналов. Люди отвыкают от чтения книг, они очертя голову бросаются в рассматривание картинок; они желают смотреть, а не думать. С другой стороны, в этот же разряд можно отнести и тот факт, что сегодня люди зачастую развивают в себе новый сознательный вкус в вопросе настенных картин в жилищах. Они чувствуют, что от хороших картин в жилых помещениях могут исходить гармонизирующие и оздоравливающие душу воздействия, между тем как грубо-материалистические картины, такие, как натюрморты времен грюндерства⁸⁰, делают душу грубой и земной, если вообще ее не оскорбляют.

В жажде образов наших дней проявляется то, что сверхчувственный мир ближе придвинулся к человеку. Чувство образа, способность видеть становится началом, первым слоем все ближе подступающих к нам опытов, связанных с духовным миром. Если человек испытывает страстное томление по образу, по образному миру, он томится, даже сам того не сознавая, по сверхчувственному миру. Человек вступает в потаенное внутреннее пространство собственной личности. Насколько богатым окажется образный мир, который развернется теперь по стенам этого душевного пространства?

Фауст, который говорит здесь: «Мы учимся ценить сверхматериальное, мы стремимся к Откровению», обращается к Евангелию. Но Евангелие оказывается сухим и недоступным его разумению. Отсюда навстречу Фаусту не пробивается источник жизни. Но дело тут не в Новом Завете, а в самом Фаусте. Пока *чувство образа* не пробудилось, Евангелие остается

закрытым для современного человека. Способность мышления приобретена им через внешний мир, на внешнем же мире он в этой способности упражнялся. С этой же способностью вступает теперь современный человек во внутреннее пространство. Здесь ее, однако, недостаточно. Мысль не оказывается готовым уже ключом к образному миру, в котором дремлет откровение сверхматериального. Современный человек оказывается в положении Фауста. Внешний мир им покинут, а мир внутренний ему еще не открылся.

Если человек отыщет Евангелие, тем самым он отыщет и богатое содержание внутреннего мира. А Евангелие он отыщет лишь в том случае, если научится любить и понимать *образ*. Образы – это буквы письменности, через которую к нам обращается откровение сверхматериального. Понимание Евангелия – настоятельное требование теперешнего момента. Образ – это ключ всякий раз, когда интеллектуальная мысль оказывается непригодной. Общее осознание этого постоянно нам необходимо, если только новое понимание Евангелия действительно призвано принести плоды для нового оформления жизни.

Призвание первых учеников

Представим себе (в виде образа), как происходило призвание первых учеников, согласно рассказу Евангелия Матфея.

Проходя берегом Галилейского моря, Иисус видит две лодки, одну подальше от берега, другую же недалеко от него. В первой лодке сидят два брата, которые ловят рыбу, забросив сети в воду: это Симон Петр и Андрей. В другой суденышке сидят еще два брата и чинят сети: это сыновья Зеведея Иаков и Иоанн. Призыв следовать за Иисусом достигает обеих пар братьев. Они намереваются последовать этому призыву. Для этого необходимо (ни один штрих в этой картине мы не хотели бы считать несущественным), чтобы сначала обе лодки подгребли к берегу. Первый шаг следования для первых учеников состоит в том, чтобы оставить море и выйти на сушу.

Данный образ уже содержит важнейшие фундаментальные принципы христианства и его истории. Не только Иисус обращался к людям с притчами, образами. Также и жизнь Иисуса обращается к нам через притчи. Это не устные, а свершившиеся притчи. Образы здесь – это не просто символы, но реальные судьбы. Доступ к ним можно получить, сказав самому себе: в жизни Иисуса никаких случайностей не было. Вплоть до мельчайших черточек, представляющихся неважными, вся жизнь Иисуса была единым образным языком откровения, вписанным в земной мир.

Если бросить на только что обрисованную картину первого призвания учеников самый обычный поверхностный взгляд, еще не связанный с чувством образа, мы не увидим в ней ничего кроме того, что ученики Иисуса были как раз самыми что ни на есть простыми рыбаками. Современный культ образованности приводит к тому, что с этим фактом мы склонны связывать довольно-таки пренебрежительное отношение и взираем на учеников Иисуса как на «простых людей из народа». Говорят-то «простых», а подразумевают «необразованных». Между тем для понимания Евангелия в целом очень важно было бы составить вполне отчетливое представление о жизни учеников до их призвания.

В прежние времена люди воспринимали простых, безыскусных рыбаков, которых Иисус призвал в свои ученики, совершенно иначе. То же самое относится и к пастухам, которые видели и слышали ангелов в ночь Рождества. Еще в XIX в. довольно долго в народе можно было повстречать людей, которые, оставаясь далеки от школьного образования своего времени, являлись носителями более глубоких сокровищ мудрости и признавались за таковых. Тогда попадались еще старые пастухи, которые молчаливо стерегли свои стада, грезя среди природы и взирая на ее причудливые облака, на разноцветные камни и растения,

на игру цветов на небе. До книг им и дела не было. Если мерить образование числом книг, которые усвоил человек, они были «необразованными». Но если с кем-то случалась беда, болезнь, а ученые врачи и пасторы ничем не могли помочь, всякий знал, что как раз такие пастухи и травники способны его выручить на основе более глубоких образования и мудрости, нежели те, что могут быть извлечены из книг. Достаточно лишь прочитать, к примеру, что пишет в собственном жизнеописании вюртембергский прелат Фридрих Христоф Этингер насчет того, чем в своей жизни и познании был он обязан такому вот мудрецу из народа Маркусу Фелькеру, тюрингскому крестьянину, и у нас составит представление относительно подлинной роли, которую играют эти «простые, необразованные люди». Этингер пишет: «Дорога моя лежала через Эрфурт. Неподалеку от него я свел знакомство с крестьянином, который, должно быть, обладал "центральным знанием"⁸¹. Крестьянин этот, а звали его Маркус Фелькер, был выдающийся человек... Так как отец умер рано, о Маркусе, младшем из детей, никто не позаботился, и он так не выучился ни писать, ни читать. Ему пришлось наняться в подпаски при лошадях. Как-то на пастбище у него открылось внутреннее зрение. Вначале с его помощью он увидел судьбу своих братьев и сестер, как некогда Иосиф увидел судьбу своих. Причем он увидел ее не во сне, так, как наблюдает свои картины спящий, но в состоянии бодрствования... Я испытывал Фелькера, и стоило бы вообще задержаться у него подольше и обследовать его центральное видение. В нем много самости, но много и добросердечия, незаурядного смирения и скромной любезности, а к тому же великие узрения в суть, и все это – под грубой коркой крестьянского обличья... Он в высшей степени обладает сущностной мудростью. Он понимает высшие порядки происхождения вещей.»* Было это около 1730 г.

* «Friedrich Christoph Oetingers Leben von ihm selbst beschrieben», neu herausgegeben von S. Schaible, Schwäb. Gmünd 1927. S. 59-63.

В качестве еще одного примера может быть назван тот травник, о котором, описывая свои ученические годы, рассказывает Рудольф Штейнер в «Моем жизненном пути»: «Тут мне привелось познакомиться с одним простым человеком из народа⁸². Каждую неделю он ездил в Вену на одном со мной поезде. Он собирал целебные травы в сельской местности и продавал их в венские аптеки. Мы подружились. О духовном мире с ним можно было говорить, как с человеком, имевшим опыт на этот счет. Это был человек большого внутреннего благочестия. Он был необразован во всем, что касается школьной учености. Впрочем, он прочел немало мистических книг, однако все, что он говорил, не носило на себе никакого отпечатка этого чтения. Все его речи были изливанием душевной жизни, заряженной всецело изначальной, творческой мудростью. Уже вскоре вы понимали: он читал книги лишь потому, что хотел найти также и у других то, что знал сам про себя... В общении с ним можно было заглянуть в потаенные глубины природы. На его спине висел мешок с целебными травами, однако в своем сердце он нес результаты, полученные им во время собирательства от духовности природы*». Мы так подробно остановились на этих примерах потому, что нам кажется важным вернее и живее нарисовать образ тех рыбаков на Генисаретском озере, нежели это происходит обыкновенно. Многие рассуждения насчет «безыскусности Евангелия» вообще бы не доводилось слышать, располагай люди достаточно верным представлением относительно «безыскусности» первых учеников.

* Рудольф Штейнер «Mein Lebensgang», гл. III.

Ремесло рыбака давало этим людям, которые изображены как две пары братьев, возможность жить на море. Между тем на море (и тогда это ощущалось сильнее, чем теперь) человеческая душа оказывается под воздействием мощной элементарной природной духовности. При спокойном, раздумчивом пребывании на воде душа оказывалась ближе к духовным сферам, чем на суше, так что само море воспринималось ею как живой образ духовного мира, особенно в сравнении с незыблемой сушей, этим концентрированным

выражением чувственно-земного мира. Вплоть до наших дней мы можем столкнуться с остатками того, что переживали ранее люди на море в качестве предчувствий и созерцаний, например, в том, что именуют суевериями моряков, которые чего только не нарасказывают о явлениях духов и звездных откровениях.

Итак, важно понять, что уже в силу своего ремесла первые ученики не стояли в начале духовного пути и духовной жизни, но еще прежде были погружены в духовную стихию. Это выясняется со всей очевидностью, если мы сравним то, как повествует о призвании первых учеников Иоанн, с изображением Евангелия Матфея. Картина Евангелия Иоанна радикальным образом отличается от того, что рассказывается в прочих Евангелиях: здесь наблюдаем одно из так называемых «противоречий» Евангелия.

Иоанн рассказывает: Иоанн Креститель с двумя своими учениками стоит при дороге, по которой идет Иисус. Он указывает на Иисуса и говорит: «Глянь, вот Агнец Божий». После этих слов учителя оба ученика Иоанна Крестителя становятся учениками Иисуса. Но кто же эти двое, которых именует первыми учениками Евангелие Иоанна? Имя одного из них нам сообщается: «Один из двоих, которые услышали Иоанна и последовали за Иисусом, был Андрей, брат Симона Петра» (Иоан. 1, 40). А далее говорится, что Андрей тут же приводит своего брата Симона, и Иисус принимает его в ученики под именем Петра. Таким образом, одна из двух пар братьев, о которых говорят Евангелия Матфея и Марка в связи со сценой призвания в ученики, у нас имеется. Не вовсе лишено основания подозрение, что второй, неназванный ученик Иоанна – это один из двух других братьев, Иаков или Иоанн. И подобно тому, как Андрей привел к Христу брата Петра, так и этот неназванный мог привести к Христу своего «брата». Тогда это была бы вторая пара братьев.

Тем самым мы начинаем проникать в жизненные обстоятельства первых учеников, предшествовавшие их призванию: Иоанн Креститель руководил ими и их учил или же по крайней мере это были братья непосредственных учеников Иоанна. Можно ли этих людей и в самом деле считать «простыми рыбаками»: ведь они с той или иной степенью приближенности входили в духовную общину людей, объединенную вокруг Иоанна Крестителя и занятую высокими духовными вопросами.

Но как согласовать разнящиеся меж собой повествования у Матфея и Иоанна? Вызывал ли Христос на сушу с моря обе пары братьев или же вначале он перенял у Иоанна Крестителя двух его учеников? Кажется, здесь имеется противоречие, и оно продолжает существовать до тех пор, пока мы представляем себе все евангельские образы лишь как пространственно-материальные. Однако в случае более духовного, действительно образного их понимания противоречие исчезает без следа.

В плане духовно-душевном обе пары братьев и в самом деле находились в море, то есть были погружены в определенные духовные взаимозависимости, пребывали внутри духовных переживаний определенного рода. Если они хотели стать учениками Христа, им следовало пожертвовать старинными привязанностями, отказаться от прежнего обилия природных духовных переживаний. Они должны были выйти на сушу и заново начать свою жизнь в духе. Первый шаг последователей Христа состоит в том, чтобы прочно стать на землю, принеся в жертву духовное блаженство. «С моря на сушу!» – вот первый призыв, первый шаг в Христову школу. В круг последователей Христа нельзя протаскивать все подряд, пускай даже сколь угодно ценное духовное благо. «Тот, кто желает следовать за мной, пусть отречется от себя.»⁸³

Море, с которым должны расстаться ученики – это (в духовном плане) их жизнь в прежних духовных общинах, будь то круг учеников Иоанна или другие кружки того же рода. И действительно, в изображении Евангелия Иоанна оба первоначальных приносят жертву, покидая Иоанна, любимого и почитаемого ими учителя.

Картины, рисуемые разными Евангелиями насчет призвания учеников, в духовной области несколько друг другу не противоречат. Нам же следует учитывать, что при возникновении Евангелий играли роль как реальные духовные созерцательные переживания (имагинации), так и словесные переживания (инспирации). Сцена призвания учеников не была передана евангелистам через внешнее чувственное воспоминание, но возникла перед их душами в виде духовного созерцания образа. Матфею представлялись две лодки с парами братьев, которые вышли затем на сушу; Иоанн видел Иоанна Крестителя, стоящего при дороге с двумя учениками. Могут спросить: но все-таки какая из двух картин воспроизводит внешний исторический ход событий? И здесь мы будем недалеко от истины, если станем рассматривать рассказ Иоанна в качестве следующего внешним обстоятельствам (новейшая же теология неизменно поступает противоположным образом), ибо ученичество в кругу Иоанна – это фактически и есть внешняя форма пребывания на море. А если и вправду вторым, неназванным учеником Предтечи был тот ученик, «которого любил Иисус», тот, кто написал Евангелие Иоанна, тогда и в самом деле рассказ четвертого Евангелия основывался бы на воспоминаниях непосредственного участника, между тем как повествование Матфея (также, как и Марка с Лукой) черпалось бы исключительно из созерцания людей, лично в событиях не участвовавших.

Однако картина того, как обе лодки пристают к берегу, также вполне могла быть взята из внешней действительности. Нам следовало бы только выучиться не придавать столь большого значения вопросу о том, следует ли такую картину воспринимать чисто духовно или еще и во внешне-материальном плане. Образ действительно войдет в наше душевное пространство и станет его содержанием, когда мы признаем его духовную истинность и будем «слагать его в своем сердце»⁸⁴, как Мария слова пастухов*.

* Глава «Призвания учеников» из книги «Три года» («Die drei Jahre») исходит преимущественно из биографически-исторической точки зрения. Там говорится, что рассказ Иоанна воспроизводит событие, произошедшее вскоре после крещения Иисуса, между тем как повествования Матфея и Марка, которые также фактически опираются на то, что реально происходило внешне, отражают произошедшее между Пасхой и Пятидесятницей того же года возобновление отношений между Иисусом и его учениками после перерыва, продолжавшегося несколько месяцев (после ареста Иоанна Крестителя).

Попробуем теперь на миг задаться вопросом, ограничивались ли братские отношения между Петром и Андреем, Иаковом и Иоанном одним телесным родством. Кажется, это может помочь преодолению прежних представлений на данный счет. Выразимся заостренно: то, что отцом сыновей Зеведея был по плоти Зеведей, вовсе не разумеется само собой. И Петр с Андреем, и Зеведеевичи несомненно были братьями в духовном смысле, поскольку принадлежали к одному кругу, подобно тому, как называют друг друга «братьями» и насельники монастырей, и члены братств. Однако, основываясь на Евангелии, мы совершенно не можем уверенно настаивать на том, что такие братские отношения дополнялись еще и телесным родством. Вот и старинные предания склоняют нас к тому, что братство было здесь прежде всего внутренним. В качестве лишь одного из множества доказательств приведем начало легенды о Иакове из *Legenda aurea*⁸⁵: «Иакова зовут сыном Зеведея не только по плоти, но и в связи с тем, что означает это имя. Ибо в переводе Зеведей – это "тот, кто дает" или же "тот, кто дан". Ведь святой Иаков через свое мученичество отдал себя Богу, а Бог дал его нам в духовные заступники. Братом Иоанна он зовется потому, что не только был братом Иоанна по плоти, но и был равен ему нравом, поскольку оба они были равны в своем рвении, в стремлении к познанию, и жаждали равного Божьего благословения...»

Вероятно, у нас есть основания полагать, что тогда существовали какие-то кружки, культивировавшие и развивавшие народную мудрость. В центре таких кружков могли стоять

люди, почитавшиеся прочими за отца, такие, как Зеведей или, скажем, тот же Иоанн Креститель. Если вспомнить, какую важную роль играл в катакомбных общинах древнего христианства образ рыбы (Христос как рыба), это можно было бы дополнить принадлежностью учеников к таким кружкам, у которых рыба, так сказать, входила в герб. И если те же люди были сверх того еще и рыбаками, в этом можно усматривать внешнюю сторону характерной для этих кругов духовной практики, которой они были обязаны морю и рыбе. Бросим здесь еще один взгляд на изображение призвания учеников у Иоанна. После призвания Петра он говорит о призвании Филиппа, после чего прибавляет: «Филипп же был из Вифсаиды, города Андрея и Петра» (Иоан. 1, 44).

Не так просто однозначно определить географическое положение Вифсаиды. На картах Святой земли, которые обычно печатают в Библии, Вифсаиду помечают в двух местах: севернее Генисаретского озера и западнее от него⁸⁶. Но после знакомства с библейскими ландшафтами Палестины в 1932 г. я перестал сомневаться в справедливости местной традиции, которая усматривает Вифсаиду, то есть родину нескольких учеников и место насыщения 5000 человек, в местечке Табгах (арабизированное греческое Гептапегон = Семь источников) в средней части западного побережья озера, южнее Капернаума*.

* См. «Цезари и апостолы» («Cäsaren und Apostel»), с. 257 и «Три года» («Die drei Jahre»), с. 84 слл.

Вифсаида означает «Дом рыбы», как Вифлеем – «Дом хлеба». Так что, говоря о Вифсаиде, мы в первую очередь должны представлять себе имя такого рыбацкого кружка и место его собраний. В «Дом рыбы» сходились братья. Один из этих вифсаидских братьев, Андрей, был еще и учеником Иоанна Крестителя. Тот отвел его к Христу, после чего Андрей первым делом привел к тому Петра, своего брата из Дома рыбы. А дальше еще и Филипп, тоже один из представителей вифсаидского кружка, когда Андрей и Петр уже его опередили, также отыскивает дорогу к Христу. Андрей призывает Петра словами: «Мы нашли Мессию» (Иоан. 1, 42). Не заглядываем ли мы здесь в тайну вифсаидского кружка? Вот, собирается кружок простых рыбаков, «мирных земли»⁸⁷, которым известно о предстоящем приходе Мессии и которые связаны меж собой одними и теми же надеждами и ожиданием. «Рыба» открывает им тайну Мессии, подобно тому, как она говорит им еще о многом из того, что вообще-то неведомо людям. Вифсаида, Дом рыбы – нечто большее, нежели точка на карте. То был тихий уголок, питомник, в котором скромные, но зрелые души соединяла меж собой мессианская духовность, подаренная им самой природой. Такие «Вифсаиды» могли существовать в нескольких местах, возможно, и в самом деле было не одно место с таким названием. В таком случае название содержало бы в себе, помимо материального значения, еще и другое, указывающее на практикуемую там духовную жизнь.

Итак, мы собрали немало моментов, дающих возможность составить картину жизни учеников до их призвания. Нашему взору представляются богатая душевная жизнь и щедрое развитие судьбы. Ученики, когда их призвал Христос, в самом деле были «в море». Отныне, однако, им следовало все бросить. Они должны были выйти на сушу, подобно тому, как и само Существо Христа также низошло с неба на Землю, ступило с моря на сушу для спасения людей. Призвание учеников становится образом, а тем самым и составной частью «живого Евангелия», *Evangelium Aeternum*⁸⁸, которое отражает не только прошлое, но и вечно современное.

Всякий человек, если он желает стать христианином, должен первым делом выйти на сушу. Только на ней и начинается жизнь *личности* – как личная судьба, так и личное религиозное отношение к Богу. Все христианство начинается с того, что оно дает человеку мужество быть *личностью*. Оно обращается к нему: пока ты богат наделян от природы основательным духовно-душевым жизненным содержанием, ты все еще остаешься в

преддверии христианства. Лишь став бедным и познав лишения подлинно персонального земного странствия, ты проходишь через врата становления христианином.

Почему Христос не мог использовать те силы духа, с которыми ученики жили прежде? То были силы духовной жизни и духовного созерцания, которые происходили *из природы*; их вдохнули в учеников морские ветры и волны, жизненные силы стихий, а значит, они были дарованы им извне, а не добыты ими изнутри. Однако что касается Христа, значима лишь та духовность, что завоевана изнутри, *из содержания «Я»*. Христос требует от тех, кто желает следовать за ним, не природной духовности, но духовности «Я». Между ними пролегает бедность, подобно тому, как между жизнью и Воскресением находится смерть. Шаг, сделанный с моря на сушу – это решение в пользу нищеты, в пользу кончины, но тем самым – также и в пользу возрождения.

Когда во времена Мартина Лютера началась Реформация, человечество ощутило вкус к подлинному христианству, которое начинается с шага на сушу, с обретения мужества для несения личной судьбы. Люди искали *личного христианства*, пускай даже за него приходилось расплачиваться определенным обеднением. Принципы римского католицизма воспринимались как языческие, нехристианские, поскольку они не требовали от отдельного человека пожертвовать своей включенностью в прежние социальные и духовные силы, но желали его оградить от обеднения личной судьбы. В самом деле, можно сказать, что католицизм все еще в море, протестантизм уже на суше. В католицизме (через культ мессы и через унификацию мышления в догмате) продолжают сказываться древние силы. Человек продолжает пребывать среди блаженных сокровищ душевного богатства, которое не доходит до сурового становления личности и «Я»; он все еще в том состоянии, в каком ученики были до своего призвания. По крайней мере первый шаг в направлении суши в протестантизме сделан. Но и здесь повсюду приходится сталкиваться со склонностью цепляться за старинные инстинктивные религиозные и социальные силы, которые человек приносит с собой из природы. Из-за этого нам приходится заниматься самообманом, пытаюсь скрыть от самих себя, что ныне человечество стремительно утрачивает детскую религиозность. Тот, кто располагает мощным религиозным зарядом, дающим ему легко держаться на поверхности в потоке своей социальной среды, пока еще не выбрался на каменистые берега последователей Христа. Тот же, кого утрата наивных религиозных сил заставляет страдать (а к этой категории относится сегодня подавляющее большинство людей, пожелай они только в этом признаться самим себе), должен себе сказать: прежде я находился в море, но общая судьба человечества выбросила меня на сухой берег. Такова воля самого Христа: те, кто желает следовать за ним, должны расстаться с морем. На суше же поначалу господствуют обособление и обеднение. Но если продолжать следовать по пути Христа, мы выйдем к новым душевным богатствам, к новой религиозности и общественности. Между прежней наивной религиозностью моря и новым сознательным благочестием «Я» суши должна пролегать бедность. Блаженны нищие, ибо они обогатятся. Увы богатым, ибо им грозит нищета.

Ко всякому, кто желает следовать за Христом, обращены слова: «У лисиц есть норы, у птиц небесных – гнезда, а Сыну человеческому негде приклонить голову»⁸⁹. Вне безродности становления «Я» никакого подлинного становления христианином быть не может.

Брак в Кане

На картине призвания учеников мы смогли, как на примере, уяснить себе сущность евангельского образа; тем самым мы получаем действенное представление о начале пути следования Христу. Теперь мы можем перейти к более сжатому рассмотрению других образов.

Первым деянием Христа, пережитым также и учениками, было, согласно Евангелию Иоанна, превращение воды в вино на свадьбе в Кане.

Всякое событие в жизни Христа мы можем рассматривать с двух сторон. Во-первых, можно обратить внимание на его внешний исторический ход и попытаться его понять в таком виде. Во-вторых, однако, можно задаться вопросом: а что свершалось в душах учеников, когда они принимали участие в данном событии, что вызвало оно в них? Все деяния Христа, например, исцеления, действовали двояко. Первый раз они свершались внешним образом – с тем или иным больным, получившим исцеление. Затем, однако, они происходили на более внутреннем уровне – с учениками, которые при них присутствовали. Если рассматривать только внешнюю сторону деяний Христа, легко погрязнуть в том, что относит к прошлому также и их, то есть вызывает к себе исключительно «исторический» интерес. Только взирая еще и на те одновременные воздействия, которые оказали внешние деяния Христа на учеников, мы имеем живое, вечное, современное Евангелие. Как когда-то ученики присутствовали при деяниях Христа и это переводило их на новую ступень душевного пути, так мы сегодня, читая Евангелие так, как надо, сопresentствуем при деяниях Христа, что может нас преобразить и перевести на новую ступень нашего душевного пути. Деяния Христа вершатся уже с нами, поскольку мы начинаем их понимать также и как действия над учениками.

Если понимать евангельские истории *образно*, каждая из них становится этапом в жизни последователей Христа, ступенью на душевном пути учеников. Рассмотрим же историю свадьбы в Кане прежде всего как образ, а тем самым и как душевное переживание учеников. Превращая воду в вино, Христос изменяет также и души учеников. Но что влечет за собой это душевное превращение?

Превращение воды в вино сродни шагу с моря на сушу. Свершается тот же процесс, только перенесенный в большей степени внутрь человека. В человеке, в ученике Христа вода превращается в вино. Это есть переход от общемирового природно-духовного сознания к внутридущевному сознанию «Я». Прежде, чем разовьются «Я» и личность, человек пребывает еще всецело в водной стихии; он живет на море, и море живет в нем; всеединящая космическая жизнь природы несет на себе и человека. Включенный в жизнь мира, он все еще капля в море как по отношению к природе, так и к человеческому сообществу. Человек все еще остается членом целого. Но когда в нем рождается «Я», человек индивидуализируется, обособляется и отделяется от всепронизывающего целого. Теперь он обитает не в общемировой влаге, но в своем собственном нутре, в своей крови, которая является носителем жизни личности в человеке. Вода превращается в кровь. Тот же процесс происходит и в растительном царстве, когда восходящие от корней водные соки под лучами осеннего солнца превращаются в кистях виноградных лоз в напоенное благоуханием вино. Те силы, которые превращают воду в винограде в вино – это космические силы «Я», и греки называли их Дионисом Загреем. Те же силы, которые превращают вино в кровь в человеческом организме – это силы человеческого «Я»; и эти силы греки назвали Дионисом Иакхом⁹⁰. Когда Христос осуществил на свадьбе в Кане то, что вершат в лозе космические силы «Я», то есть дионисийское начало солнца, он одновременно воспроизвел в присутствовавших, прежде всего в учениках, то, что вообще-то реализуется человеческими силами «Я», дионисийским началом в человеке. Деяние Христа в Кане было импульсом для всего того, что связано в человеке с «Я» и его укреплением. То была отпускная грамота для человеческой личности. Понимать это следует не просто так, что, мол, теперь вы, люди, *можете* стать людьми «Я». Нет, вы не можете, но *должны* сделаться людьми «Я», вы должны отыскать путь из общекосмической душевной стихии, то есть воды, в индивидуально-человеческую духовную стихию, то есть вино, если только желаете идти путем моих последователей.

Впрочем, о воздействии деяния Христа на души учеников сказано довольно. Но как обстояло дело с историческим процессом, который действительно разыгрался тогда во вполне определенном месте и во вполне определенное время?

Здесь следует прежде всего обратить внимание на то, как настойчиво Евангелие Иоанна указывает на Кану в Галилее как на место события. «На третий день была свадьба в Кане в Галилее...» (2, 1). «То было первое из знамений, которые сотворил Иисус, и произошло оно в Кане в Галилее...» (2, 11). А там, где повествование от первого знамения переходит к следующему, говорится: «Через два дня он отправился... в Галилею... И когда он пришел теперь в Галилею, галилеяне его приняли... И Иисус еще раз явился в Кану в Галилее, где он превратил воду в вино. Был здесь один царский приближенный, сын которого лежал больной в Капернауме. Услышав, что Иисус пришел из Иудеи в Галилею... Вот второе знамение, которое сотворил Иисус, когда он явился из Иудеи в Галилею» (гл. 4). Ясно само собой, что Евангелие Иоанна не повторяло бы так часто и настойчиво указаний на такие места, как «Кана», «Галилея», «из Иудеи в Галилею», если бы речь шла о чем-то малозначительном. Так что вовсе даже не безразлично, где именно произошло первое и второе чудо.

Иудея, в центре которой высится гора с расположенным на ней Иерусалимом и Храмом, диаметрально противоположна Галилее, центром которой является Генисаретское озеро. Иудея – страна строгого иудаизма. Вследствие закона о близкородственных браках все здесь охвачено теснейшими узами кровного родства. Народ посвятил себя тому, чтобы, максимально выравнявая условия наследственности, вырастить такую телесность, которая особенно подходит для восприятия заряженного «Я» интеллекта, а значит, и самого формального импульса «Я».

Галилея – это страна многократного смешения народов. Рудольф Штейнер часто указывал на то, что поскольку в доисторическое время по Галилее пролетали пути великих переселений народов, здешнее население, в противоположность Иудее, черпало свои силы из интенсивного смешения кровей и рас. Общечеловеческие импульсы Галилеи противостояли народным импульсам Иудеи. Люди в Галилее жили еще на море, жили в водной стихии, наполненные всеобъемлющей природной духовностью. Иудея же, напротив, лежит на суше, где вода превратилась в вино.

Люди в Галилее были ближе к духовному миру, пускай даже на старинный примитивный лад. Слово Галилея связано с исполненным смысла ветхозаветным именем «Галгал»⁹¹. Галгал – не название какого-то места на Земле. Это скорее духовное место. Галгал означает «Колесо переворота», это наименование одной из пра-рун человечества, руны колеса, которая, зачастую превратно понимаемая и неверно употребляемая, изначально обозначала переход от материального к сверхчувственному сознанию, который переживается человеком как мощное и стремительное вращение колеса души. В Галгале разыгрались важнейшие события Ветхого Завета, такие как переход Иисуса Навина через Иордан, избрание Саула в цари и т. д. Что касается Нового Завета, важно то, что первых своих учеников Иисус призывает из Галилеи (где поселяется и сам), то есть из числа людей, которые должны пожертвовать чем-то духовным, и что здесь он творит свои первые знамения, в первую очередь превращение воды в вино.

Название «Кана» связано с Ханааном⁹², со всей этой землей в ее изначальном, примитивном виде. Однако оно связано и с Каином. Кана – город не Авеля, но Каина. Каин можно перевести примерно как «умелец». Так что Кана – это город, в котором господствуют творческие, данные от природы способности и умения, это город действия, поступка. Здесь-то и совершает Христос свое первое деяние. При этом он опирается на природные силы Галилеи, однако, пользуясь ими, их изменяет. Он ставит себе на службу духовные силы из прошлого человечества, накладывая на них свою сущность, сущность «Я», личность.

Христос сам, образно выражаясь, только что высадился с моря на сушу. В Иисусе из Назарета все еще преобладала льющаяся через край космическая сила существа Христа, только недавно низошедшего в него при воплощении. Сам Христос все еще подобен Галилее, подобен Кане Галилейской. Ничего от Иудеи пока в нем нет, но продолжают свое действие творческие природные силы. Все, что исходит от Христа в сиянии и мощи, сродни солнечной энергии, заставляющей воду в винограде вызреть до вина. На пире в Кане Христос – космический знаток и умелец.

Как мы еще убедимся в ходе дальнейших рассуждений, чудо в Кане – это единственное событие в жизни Иисуса, которое на деле также и во внешнем своем протекании представляется «чудом» в собственном смысле, вмешательством высших природных сил. Чудеса следует искать не в конце, но в начале деятельности Христа. Надо когда-нибудь обратить внимание на то, что начиная с определенного момента жизни Иисуса все чудотворчество Христа прерывается. Последнее исцеление (если сбросить со счетов исцеление отсеченного при аресте уха раба, см. Лук. 22, 51) происходит перед воротами Иерихона⁹³, после того, как Христос отправляется в Иерусалим в последний раз. Место чудес заступают Страсти. В Евангелии Иоанна последнее чудо происходит в 11-й главе, то есть в самой середине книги. Во второй половине чудес вообще больше нет. Однако еще до их прекращения мы наблюдаем нарастающую интериоризацию деяний Христа. Первое знамение, которое сотворил Христос, чудо в Кане – это знамение внешнее. Деяния Христа начинаются вовне и все больше обращаются внутрь. Это процесс возрастающего вочеловечивания Христа, воплощения Логоса, поступательной инкарнации мировой энергии, нисшедшей из космоса. Обобщая, его можно назвать великим путем с моря на сушу, из Галилеи в Иудею.

Но даже самое первое знамение, превращение воды в вино, не следует представлять в чересчур грубо материальном виде. Изображение Евангелия отличается чрезвычайно деликатная точность. Говорится, что вода сделалась вином в тот самый момент, когда ее попробовал распорядитель пира. В кувшинах вода и дальше продолжала восприниматься как вода. В человеческом же организме она переживалась как вино. Мы вполне можем себе представить превращение воды в вино как одушевление воды космической силой «Я». Если это одушевление доходит вплоть до материального, вода меняет цвет и запах, также и внешним чувствам она представляется как вино. Если же такое одушевление происходит более на душевном плане, то и восприниматься оно может лишь вблизи от человечески-душевного. Чувство вкуса, как более внутреннее, сравнительно с чувством зрения и обоняния, представляется более приближенным к душевному. Душа спознаётся с душой, когда распорядитель пира и гости пробуют и пьют изысканное вино, черпая его из шести кувшинов-водоносов. Человеческое «Я» в крови признаёт в превращенной воде космическую сущность «Я». Поскольку вода в человеке превратилась в кровь, постольку же и вода в кувшинах превратилась в вино. Внутренняя сторона чуда соприкасается с внешней.

Здесь, однако, следует указать еще на одну черту повествования, в отношении которой укоренилась традиционная ошибка. Открыв эту ошибку, Рудольф Штейнер в очередной раз высвободил из-под гнета целый пласт Евангелия, о котором никто не вспоминает. Когда мать Иисуса сказала ему, что вина больше нет, тот говорит ей в ответ слова, которые Лютер переводит так: «Weib, was habe ich mit dir zu schaffen? Meine Stunde ist noch nicht gekommen» (Что мне до тебя, женщина? Мой час еще не настал). Эти слова режут ухо как грубый и бессердечный отказ⁹⁴, тем более странный потому, что далее чудо все же происходит и недостаток оказывается восполнен. Рудольф Штейнер указал здесь на роковую и сопряженную с весьма негативными последствиями ошибку. В греческом тексте говорится: «Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;» (ti emoi kai soi, gynai?). Это слова мистериальные, и перевести их можно приблизительно так: «Какой ток проходит между тобой и мной?» Иисус указывает на

духовно-душевные силовые потоки, которые связывают его с матерью. В эпоху, которой ведомо одно лишь грубо-материальное восприятие, такие слова прямо-таки обречены на неверное понимание.

«Мой час еще не настал» означает в данном случае: я еще до конца не сделался «Я», время, когда я буду действовать исключительно на основании «Я», еще не пришло. Однако я все еще образую с тобой единое целое, я могу действовать на основании тех энергий, которые струятся между тобой и мной. Из этих сил и проистекает затем превращение воды в вино. Христос еще не вышел полностью из моря на сушу. Точно пуповина все еще связывает его с морем духовного мира. По этой причине космические силы все еще действуют из него. В плане материальном эта все еще не разорванная связь выражается в том, что дышит и струится между Иисусом и его матерью.

Здесь перед нами пра-феномен человеческого существования. Когда ребенок появляется на свет, с его организмом случается чрезвычайно важная перемена. Пока он пребывал в теле матери, он жил всецело в водной стихии. Водное начало, в котором он плавал, пульсировало в эмбриональном состоянии также и внутри детского организма. Отзвуки этого биения продолжают доходить до ребенка и после его появления на свет, пока материнская кровь продолжает перетекать в его организм через пуповину, перерезаемую лишь после родов. Фактически только тогда вода в ребенке и превращается в кровь. Ребенок реально осуществляет чудо в Кане.

В образе первого чуда перед нами пра-феномен рождения как такового. Ему и в самом деле предшествовало рождение: инкарнация сущности Христа в Иисусе из Назарета. Также и за этим рождением последовал период времени, когда новорожденное существо было связано с «матерью» как бы пуповиной, только духовного рода. Матерью здесь оказывается духовный мир, сама Всемирная мать. Настоящий отблеск духовного мира живет в «матери Иисуса», поскольку она особым образом несет в себе вечно-женское, всемирно-материнское начало. Мистериальные слова, которые произносит Христос, указывают на космическую кровь, пульсирующую по все еще ненарушенной пуповине: «Следи за силами, которые струятся между тобой и мной». В этом неброском, вроде бы незначительном происшествии, случившемся в Кане, которое большинство присутствовавших гостей несомненно вообще оставили без внимания, раскрылись глубины мироздания. Мы видим пра-феномен рождения, человеческого становления, становления личности. Христос, который сам стремился к «своему часу», к своему вочеловечению, осуществляет в материальном мире такое деяние, посредством которого он объявляет всякое стремление к личности и к реализации «Я» святым.

Помимо описываемой Иоанном свадьбы в Кане, формула *Τί ἐμοὶ καὶ σοί* встречается и еще в ряде мест Евангелий. Например, в Евангелии Луки говорится, что эти слова произносят бесы, когда Иисус выступает против них. Тем самым бесы выражают таинственное и могучее обаяние, которое исходит от Иисуса до них; они ощущают излияние намного превосходящей их энергии, которую в силу этого должны признать. Так что это они, бесы, первыми безоговорочно признали Христа: «Ты святой Божий!» Те слова, которые Иисус говорит на браке в Кане своей матери, звучат здесь так: *τί ἡμῖν καὶ σοί* (ti hemin kai soi) = «Что же это за сила, которая исходит от тебя к нам!» (Лук. 4, 34, ср. также 8, 28)⁹⁵.

Из дополнительных моментов, изображенных в книге «Три года» («Die drei Jahre») в связи с чудом на свадьбе в Кане*, укажем здесь вкратце лишь на два.

* Новое издание, Штутгарт, 1980, с. 56-68.

Три события, о которых повествует Евангелие Иоанна (свадьба в Кане, изгнание торгующих из Храма и разговор с Никодимом), биографически относятся к периоду времени между крещением в Иордане и вторым призванием учеников, о котором рассказывается в

двух первых Евангелиях и которое пришлось примерно на Пятидесятницу. Арест Иоанна Крестителя произошел и, возможно, послужил дополнительным импульсом уже после того, как призыванием учеников на Генисаретском озере Иисус из Назарета начал собственную деятельность. Теперь «его час» настал. Однако когда перед Пасхой справляли свадьбу в Кане, деятельность Иоанна Крестителя была еще в полном разгаре (см. Иоан. 3, 24). Из периода между крещением в Иордане и вторым призыванием учеников первые Евангелия содержат лишь историю искушения, которая дает ощутить то необычное состояние, в котором пребывал Иисус после крещения в Иордане. Чтобы воспользоваться сверхчеловеческими возможностями этого особого состояния, Иисус переживает его как искушение. «Я» Христа должно практиковаться в сдержанности, пока его воплощение не пройдет полностью и тем самым оно не станет равным прочим людям.

Так что хотя чудо в Кане и проистекает из сущности Христа, однако поступком, совершенным с сознательным намерением, не является. Сущностное действие происходит, хотя сам он все еще пребывает в состоянии сдержанности. Важно видеть, что в Кане Христос не выступает в роли «чудодея». Ведь это он только что трижды отверг искушения как вражеские притязания. Тем самым, однако, освобождается путь к пониманию «превращения воды в вино» как необычайного космического процесса.

Евангелие ясно дает понять, что сущностное действие, повлекшее к чудесным результатам, исходило не просто от одного Иисуса, но от таинственных энергетических токов, перетекающих в этот момент между ним и «матерью Иисуса». Здесь важно иметь в виду, что это не было проявлением природной человеческой связи матери и сына. Мария (которую, впрочем, Евангелие Иоанна никогда Марией не называет) не была матерью Иисуса по плоти. В книге «Детство и юность Иисуса»⁹⁶ подробно рассказано, что она, Мария из Евангелия Матфея, была ему мачехой. Его собственная мать, Мария из Евангелия Луки, умерла рано, вскоре после того, что приключилось с двенадцатилетним Иисусом в Храме.

Потаенные энергетические токи, существовавшие между Иисусом и Марией, следует отыскивать на ином уровне. Как внутри Иисуса, так и в душе Марии незадолго перед этим произошло великое, всенаполняющее преображение.

Когда Иоанн Предтеча крестил Иисуса, тот сделался Христофором: в него торжественно вступило высшее божественное Христово «Я», то есть Сын. С Марией произошло нечто весьма похожее. Прощальные беседы, которые вел с Марией Иисус, прежде чем отправиться к Иоанну Крестителю, произвели в душе матери глубочайшее потрясение, потому что в них Иисус не только дал исходящий из личного видения обзор предшествующих тридцати лет собственной жизни, но и подвел итог общему состоянию человечества. Это потрясение настолько распахнуло ее сердце и душу, что духовно-душевное существо Марии Луки, умершей 18-ю годами прежде матери Иисуса по плоти, смогло воплотиться в ней, утвердившись в ней и ее одухотворяя. Однако богородичная душа Марии Луки была прозрачна и проницаема для космической сущности Исиды-Софии, божественной мировой души, которую мы могли бы назвать просто «Мать». (Подробнее об этих полных таинственного смысла внутренних процессах сказано в книге «Детство и юность Иисуса», с опорой на изложение, данное в этой связи Рудольфом Штейнером в 1913 г. и известное как размышления о «Пятом Евангелии»*.)

* «Aus der Akasha-Forschung. Das fünfte Evangelium», GA 148.

И теперь, после прощальных бесед, состоявшихся всего несколькими неделями прежде, происходит встреча двух преображенных личностей: два высших духоподобных (genienhafte) существа, Мать и Сын, встречаются друг друга в человеческом обличье. Это между ними, то есть на сверхматериальном уровне, и протекают энергетические токи, оказывающие столь паразитальное, доходящее вплоть до эфирно-телесного уровня, воздействие.

О чуде на свадьбе в Кане повествует лишь Евангелие Иоанна. Но разве в прочих Евангелиях не изображается та ступень человеческого пути, которая содержит *рождение личности*? И правда, эта ступень также здесь имеется, только переживается она в другой форме. *Нагорная проповедь* в Евангелии Матфея – это для учеников та же ступень внутреннего переживания, что и превращение воды в вино в Евангелии Иоанна.

Часто приходится слышать, например, в школах, своего рода аллегорическое толкование чуда в Кане: мол, вода – это иудейская религия, а вино – христианская, и рассказ о браке в Кане – это символ перехода от иудаизма к христианству. Такое объяснение – не что иное, как акт отчаяния и скрытое отрицание события в Кане. К Нагорной же проповеди оно вполне подходит. И читая там: «Вы слышали, что предкам было сказано... Я же говорю вам...», мы в самом деле наблюдаем превращение воды иудаизма в вино христианства. Предкам был дан закон, одинаковый для всех людей и их объединяющий: вода. Однако ныне к людям обращается «Я», Христово «Я», «Я» в самом подлинном смысле. И оно может обращаться лишь к людям «Я». Никаких готовых решений здесь нет. Оно обращается лично к каждому, на индивидуальный для него лад: вино.

Рассматривая структуру Нагорной проповеди, мы видели, что в конце концов она низводит нас от блаженных небесных высей (благословения) всецело на Землю – в образе здания, возведенного не на песке, но на прочной скале. Нагорная проповедь – это переход с моря на сушу; это школа личного христианства*.

* См. раздел «Нагорная проповедь», с. 118 слл.

Три исцеления: сын сотника, расслабленный, дочь Иаира

Шаг *с моря на сушу* отмечен первым чудом, превращением воды в вино. Но куда ведет теперь Христос учеников на их душевном пути? Он ведет их *внутрь дома*. «Дом» – это арена, где разворачивается личная судьба и строится личное христианство. Наше человеческое тело, которое отделяет одного человека от другого, это и есть наш дом, и есть арена нашей личности.

Обратив внимание на то, что следует в Евангелиях за рассмотренным до сих пор, мы видим, что они нередко и со все большей отчетливостью наводят нас на образ дома. В Евангелии Иоанна сразу за свадьбой в Кане следует очищение храма. Христос идет в Дом как таковой, в Храм («он же имел в виду Храм своего тела», Иоан. 2, 21) и побеждает там вражьи силы. В Евангелии Матфея мы можем четко выделить три этапа бытия дома:

Исцеление сына⁹⁷ сотника (Матф. 8, 5-13)

Исцеление расслабленного (9, 1-8)

Исцеление дочери Иаира (9, 18-26)

В первой из этих сцен образ дома хоть и присутствует, однако пока еще как бы вдали. Больной мальчик находится в доме. Сотник говорит: «Господи, я недостойн, чтобы ты вошел *под мой кров...*»

В случае исцеления расслабленного (что особенно хорошо видно в рассказе Марка, 2, 1-12) дом играет уже гораздо более подчеркнутую, причем весьма выразительную роль. Христос в доме обращается к людям с речью, и толпа плотно обступает весь дом, до далеких подступов к нему. Четверо мужчин приносят на носилках расслабленного, однако пробиться к Иисусу не могут. Тогда они забираются с носилками на крышу, делают в ней пролом и через него опускают носилки вниз.

В третьей сцене дом господствует над всей картиной. Христос вступает внутрь дома Иаира, где лежит девочка. Он берет с собой только родителей и трех самых близких своих учеников. Дом отделяет группу людей и само событие от прочих людей и от всего, что происходит в мире. Тем самым становится возможным «внутренний» процесс.

Поскольку мы собираемся рассматривать три этих сцены как *образы*, для начала нам следует уяснить, что означают они как ступени на пути учеников, взглянуть на них как на деяния Христа, совершенные им в отношении собственных учеников, пока он исцелял и воскрешал других людей.

Переживаемые в образах ступени следующие.

Стоит человеку начать мужественно выстраивать жизнь своей личности, как перед ним возникают три подводных камня, которые необходимо преодолеть. Первая опасность угрожает ему со стороны того, что его окружает и на него воздействует в качестве среды. В ней господствуют силы прошлого. Вторая опасность грозит ему со стороны непосредственного настоящего. Она происходит изнутри самого же человека. Третья опасность подстерегает человека со стороны его участия в построении будущего. Она ставит под сомнение все то, что человек может породить в ходе своего творчества. Три опасности, причина которых коренится в прошлом, настоящем и будущем, обнаруживаются здесь как

Слабость
Болезнь
Смерть.

Вначале человеку угрожает слабость, исходящая от окружения. Пока человек еще не пробудился для личности, формы и нравы окружающего мира, как порождения прошлых поколений, несут его на себе. За них человек может держаться. Поскольку он свыкся с нравами и формами унаследованной жизни, то защищен от нравственных сомнений и заблуждений. Стоит, однако, начать формировать свою жизнь на основе собственной личности, как тут же запросто может обнаружиться слабость и ненадежность окружающего мира форм. Быть нравственным исходя из обычая легко. Быть нравственным, базируясь на моральности собственной личности, трудно. Здесь мы всецело предоставлены самим себе. Мы впадаем в заблуждения и с трудом находим верный путь.

Опасность беспомощности человека в жизни, отсутствия у него прочной опоры делаются особенно очевидными, когда юноша в пору полового созревания отыскивает свое призвание. Слишком часто, особенно в наше время, он не находит помощи и поддержки в окружающем его отцовском мире. На отношение подрастающего человека к старшим поколениям (тем чаще, чем сильнее утверждается в мире личностное начало) падает тень разочарования из-за слабости и ненадежности нравов и форм отцовского мира. Окружающий мир оставляет вырастающего до личности человека наедине с самим собой, и он осознает слабость тем отчетливее, чем сильнее ощущает в себе биение крови собственной жизни.

В наше время то, что связано вообще-то с опытом пубертатного становления молодых людей, сделалось повальным явлением всей эпохи. Похоже, все человечество переживает теперь стадию полового созревания. Человек эмансипируется от обычаев и форм окружающего мира. «Буржуазная мораль» заслуженно представляется ему пресной и слабой. Поскольку, однако, до сих пор этот мир форм давал ему возможность на что-то опереться, теперь его нравственная слабость так или иначе выявляется. А через слабость мира отцов может осознать собственную слабость и «Я». Вследствие этого человек наталкивается на второй подводный камень жизни личности: болезнь. Человек ступил на путь становления личности, однако «Я» в нем все еще слабое. В его душевной сущности пламенеет вождление, обуздать которое слабому «Я» не по силам, и этот нечистый огонь высушивает

живые строящие силы, поддерживающие телесное здоровье. Тело заболевает. Болезнь происходит от слабости. Человек предстает перед нами в том искаженном виде, которым он обязан прежде всего развитию своего «Я»:

«Я» – слабо
Душа – горит
Жизнь – иссушается
Тело – больно

Разумеется, встречаются и заболевания, обусловленные внешними причинами. Однако болезнь как пра-феномен вызывается изнутри человека слабостями его духовно-душевного сущностного ядра, его грехом. И уж здесь-то человек сражается с самим собой в своей непосредственной современности.

Далее идет третий подводный камень личной судьбы: смерть жизненно-порождающих, творческих сил. Человек работает, однако никакого «труда» в результате не возникает. Он говорит, однако никакого живого семени в душу другого человека его слова не забрасывают. Человек не создает никакого будущего, хотя бьется изо всех сил. Он становится бесплодным. Можно выразиться и следующим образом: в нем умерло вечно-женственное, девственно-материнское. Пока в душах живо вечно-женственное, этот святой принцип будущего, беседа (со стороны говорящего) становится живым порождением, посевом в душу собеседника семени, обещающего богатые плоды. Со стороны же слушающего беседа оказывается чистым, непорочным зачатием. В лоне души семя вызревает, между тем как зачавшая душа остается девственно чистой. Если же дева в человеке мертва, слова останутся пустыми и напрасными, а слух будет затворен и непроницаем. Сегодня люди тотально разучились говорить и вслушиваться. Настала душевная смерть, смерть девы.

Исцеляя сотникова сына, Христос исцеляет слабость. Взглянем на сопутствовавшие этому внешние обстоятельства. В Евангелии Иоанна особо подчеркивается: Иисус сделал это, придя из Иудеи в Галилею⁹⁸. В Иудее достигающий зрелости мальчик находил постоянную поддержку в отцовском мире. Душа работает над телом вплоть до достижения половой зрелости. Как только тело созрело, дом готов – так переживает тело душа. (Дело в том, что, рождаясь, человек всякий раз вселяется в незаконченный дом и затем на протяжении 14-ти лет трудится над его завершением.) В теле она пробуждается для себя самой. Однако с этого момента начинаются недоразумения и размолвки между восходящей из тела чувственностью и духовным началом, которое действует в пробуждающейся душе. Если тело человека сможет включиться в родное и надежное целое, молодой человек отыщет опору. В Иудее семья, и прежде всего отец, были настоящим оплотом для мальчика. Разве душа мальчика не видела в родителях и братьях с сестрами (но в первую очередь в отце), вследствие близкого кровного родства, умножение своего собственного тела? В Галилее же, на земле чужестранцев и смешения народов, молодой человек, пробудившись по достижении половой зрелости, видел себя в окружении одних чужаков, на которых он не может опереться. Отец, которого он прежде любил и которому был близок, разом делается ему чужим. Мальчик остался дома один, его трясет лихорадка. Ощущающий свою беспомощность отец, поскольку он ничем не может ему помочь, спешит к Христу. В Кане он его находит. Мальчик болен из-за слабости отца. Так как Христос укрепляет отца, прибегнувшего к нему с верой, одновременно он исцеляет и мальчика. Это исцеление от слабости: слабость дома, тела, отеческого принципа оказывается преодоленной, ибо в ней – причина душевной слабости.

Слова, которые мы произносим при обряде освящения человека (Menschenweihhandlung), когда причащаем хлебом – о болезни обиталища, в которое вступает Христос, и об исцелении души его словом, можно понимать просто как перевод

слов, сказанных Христу сотником: «Господи, я недостойн, чтобы ты вступил под мой кров, но скажи только слово, и мой мальчик выздоровеет». Возникает впечатление, что в данной фразе из ритуала посвящения человека логическая неувязка. Болеет тело, а словом исцеляется душа. Этому точно соответствует: слаб отец, а исцеляется сын, потому что отец нашел путь к Христу. Помощь приходит мальчику, которому ничего не могло помочь в телесно-материальном окружении, когда в его окружении обретает место Христос. В этом суть конфирмации: молодой человек может вступить в окружение Христа, в Христову общину, между тем как чисто земное окружение открывает ему как свои, так и его собственные слабости. Позади первого чуда, свершившегося на свадьбе в Кане, перед нами раскрывается пра-феномен рождения, позади второго – пра-феномен перехода от детства к юности и конфирмации, связанной с ним.

Через исцеление расслабленного Христос помогает нам преодолеть вторую опасность жизни личности. Это не было исцелением снаружи, через чудо как чудесничество. Исцеление приходит изнутри, как изнутри ведет свое происхождение и болезнь. Христос говорит больному: «Твои грехи прощаются тебе». Вследствие его внутреннего отношения к Христу сила может влиться в его духовно-душевное начало. Утихает иссушающий огонь. Влага жизни снова может струиться, оздоравливая тело. Произносятся отпущение грехов, Иисус начинает также и процесс оздоровления. Помыслы книжников, однако, вынуждают его сказать: «Встань и иди!» Укрепление «Я», гармонизация души, которая выражается в словах об отпущении грехов, нарастают, так что они тут же могут начать свое действие, простирающееся вплоть до телесного начала. Христос соединяется с «Я» больного, дабы тот сам мог преодолеть свою болезнь.

Исцелению расслабленного соответствует третье Иоанново чудо: исцеление больного у купальни Вифезда⁹⁹. Пребывая то в состоянии тупого иссушенного покоя, то живого движения, вызванного ангелом, купальня является не чем иным, как зримым для внешнего мира отображением незримых токов жизненных сил человеческого организма. Пока еще не пробудившиеся к личности больные могут пережить то, как ангел приводит в движение воды жизни в купальне и одновременно – в их собственном существе, так что может наступить выздоровление. Их болезни коренятся не в «Я», а значит исцеление может наступить через помощника, явившегося свыше или со стороны. Но этот человек, недужный вот уже 38 лет, болен от собственного «Я». Поэтому и выздороветь он может также лишь через свое «Я». Иисус спрашивает его: «Хочешь выздороветь?» Он призывает волю больного, его «Я» к тому, чтобы тот сам возмутил воду, но на этот раз не в купальне вне себя, а в своем собственном существе.

Христос укрепляет «Я»
Теперь душевное начало обуздано
Жизненные токи вновь могут двигаться
Тело исцеляется.

Первое знамение Христос осуществил в союзе с «Матерью Иисуса». Второе через связь с отцом больного мальчика. Третье – через связь с «Я» больного.

Третья сцена, воскрешение девочки, уводит нас к глубинным таинствам жизни. Ключ к этой истории был дан Рудольфом Штейнером в его лекциях о Евангелии Луки*. Приходится только удивляться, как могло случиться, что такая, казалось бы, настолько очевидная связь не была подмечена раньше.

* «Das Lukas-Evangelium», лекция от 24 сентября 1909, GA 114.

Во всех Евангелиях, в которых есть рассказ о дочери Иаира, в него вплетен эпизод исцеления кровоточивой женщины по пути к дому Иаира¹⁰⁰. Женщина больна 12 лет.

Девочка 12-ти лет от роду. Женщина заболела, когда родилась девочка. Это указывает на их связь между собой, как и на связь между их болезнями. Подобно тому, как сцена с сотником в Капернауме указывает на явление мужской половой зрелости, так сцена в доме Иаира указывает на женскую половую зрелость. Девочка заболела и умерла, потому что материнская сила в ней не пробудилась. Омертвление материнского лона захватывает целиком всего человека. Однако тех сил, которых девочке недостает, так что она должна их восполнить, у кровоточивой женщины, напротив, слишком много. Материнская кровь, недостаток которой убивает девочку, между тем как ее избыток делает женщину больной, жизненно важна для будущего человечества. Со смертью девочки какая-то часть будущего человечества умерла. Ее смерть – прямой путь к бесплодию человечества. Восстанавливая равновесие между кровоточивой женщиной и мертвой девочкой, Христос возвращает человечеству будущее. Он уничтожает третий подводный камень на пути развития «Я».

Здесь мы обнаруживаем особенно важный и красноречивый пример того, как через открытие образа можно снова обрести живое Евангелие. Наглядно вообразим сцену в доме Иаира.

Мы видим Христа меж двух групп людей, по три в каждой. С одной стороны у постели дочери стоят ее родители: это три кровных родственника. По другую сторону стоят Петр, Иаков и Иоанн: три родственника по духу. Христос, как седьмой, стоит посредине, совершая священнический ритуал с произнесением торжественных слов «талифа куми!». На стороне кровного родства девочка после этих слов поднимается. На стороне родства духовного внешне ничего не происходит. Но что происходит внутренне? Дева воскресает также и здесь. Девственно-материнское, вечно-женственное в человечестве умерло. Деяния апостолов призваны впредь снова его оживлять. Ученики делаются носителями пробужденного вечно-женственного начала. Отныне они должны действовать меж людей, порождая жизнь.

Так исцелил Христос в людях отцовство, человеческое начало как таковое и материнство, то есть силы прошлого, настоящего и будущего, дав нам возможность избежать трех опасностей для личной судьбы.

Воскрешение дочери Иаира уже уводит нас за пределы этапа личного христианства. Оно указывает нам на будущее человечества. Чувствуется, что Христос готовится вновь повести учеников, которых он вывел *с моря на сушу, а на суше привел в дом*, – теперь уже на простор из тесных домовых стен. Личное христианство – это еще не все христианство. Это ступень, за которой следует еще одна. Эта следующая ступень, которую мы могли бы назвать космическим христианством, отчетливо и наглядно возведена в начале 13-й главы Евангелия Матфея: «В тот день Иисус вышел из дома и уселся у моря. И собралось к нему множество народа, так что он поднялся на корабль и там уселся, а весь народ стоял на берегу. И он говорил им притчами». Из дома Христос ведет *в море*.

Наш следующий очерк будет посвящен пути в Евангелии от личного христианства к космическому.

ЧУДО НАСЫЩЕНИЯ

Насыщение 5000 и насыщение 4000

В самой сути Евангелия заложена причина, в силу которой люди искусства, художники и поэты, постигают и понимают его глубже и вернее, чем люди теологического склада. Вот и при рассмотрении чуда насыщения, когда Христос наплатил 5000, следует сказать, что

наилучшую теологию этого события, вплоть до многих частных проблем, мы находим в стихотворении Конрада Фердинанда Майера.

Alle

Es sprach der Geist: Sieh auf! Es war im Traume.
Ich hob den Blick. In lichtem Wolkenraume
Sah ich den Herrn das Brot den Zwölfen brechen
Und ahnungsvolle Liebesworte sprechen.
Weit über ihre Häupter lud die Erde
Er ein mit allumarmender Gebärde.

Es sprach der Geist: Sieh auf! Ein Linnen schweben
Sah ich und vielen schon das Mahl gegeben,
Da breiteten sich unter tausend Händen
Die Tische, doch verdämmerten die Enden
In grauen Nebel, drin auf bleichen Stufen
Kummergestalten saßen ungerufen.

Es sprach der Geist: Sieh auf! Die Luft umblaute
Ein unermeßlich Mahl, soweit ich schaute,
Da sprangen reich die Brunnen auf des Lebens,
Da streckte keine Schale sich vergebens,
Da lag das ganze Volk auf vollen Garben,
Kein Platz war leer und keiner durfte darben.

[Все. И дух сказал: Смотри! То был сон. Я поднял взгляд. В светлых облачных просторах я увидел, как Господь разламывает хлеб для Двенадцати и произносит полные смысла слова любви. Высоко поверх их голов всеохватным жестом пригласил он всю Землю.

И Дух сказал: Смотри! Я увидел, как в воздухе полощутся скатерти, многие уже накормлены, и тысячерукая толпа сидела за столами, а концы их уходили в серый туман, и там на бледных ступенях восседали незванные скорбные фигуры.

И Дух сказал: Смотри! Воздух окружал голубизной необъятную трапезу, простирившуюся, сколько хватало зрения. Здесь щедро лились источники жизни, и ни один кубок не был протянут впустую, весь народ лежал на полных зерна снопах, и хотя ни одно место не пустовало, никто не остался голодным.]

Традиционному и общепринятому способу рассмотрения, который неспособен увидеть в истории насыщения ничего кроме внешнего факирства, да еще двухтысячелетней давности, нельзя отказать в чутье на то, что пытаясь истолковать чудо в духе стихотворения К. Ф. Майера, мы впадем в пустой символизм. Однако символизм, который понимает реальные исторические происшествия чисто аллегорически и в силу этого вообще утрачивает чувство исторической почвы под ногами, совершенно далек и от нашего способа рассмотрения. То, о чем повествуют Евангелия, представляет собой подлинные исторические события. Но историческим процессам такого рода не обязательно все время происходить лишь в материально-осязаемой форме, они могли иметь место также и внутри участвовавших в них людей, как события духовно-душевного плана. Но даже тогда, когда речь идет о происшествиях в чувственно-воспринимаемом мире, в них постоянно вплетаются события, проходящие в сверхчувственном мире. Во всякой евангельской истории присутствует нечто от небес; в частности, принадлежащих к чувственно-воспринимаемому миру, таится духовный образ, пра-феномен, сверхчувственный персонаж, деяние Божье. Евангельские

сцены в одно и то же время описывают чувственные и сверхчувственные процессы, историю и сверх-историю (Шеллинг говорил: история и метаистория). Видеть только внешнее – это материализм; видеть лишь «духовное» – абстрактный символизм.

Теологию почти исключительно занимает лишь внешняя сторона события. Художнику же легко смотреть только на его душу, на созерцание, *на образ*. Новая теология, ориентированная на духовное начало, будет стремиться, не теряя связи с исторической действительностью, проложить путь к образу, расколдовать из материи образ. В той мере, в какой это удастся, теолог может вновь воссоединиться с художником, как это было во времена раннего христианства. Плоды такой теологии должна отличать популярность в лучшем значении этого слова: расколдованные евангельские образы обступят человеческую душу как живое образное пространство, и душа, созерцая их, достигнет понимания и насытится. Значительные умственные усилия и упорство на пути познания потребуются от нас только на время переходного периода, который необходим, чтобы освободить евангельские образы из-под завалов и мусора материалистического мировоззрения, распознавая сопричастные в них духовные процессы. Прежде люди имели легенды о святых, среди которых они могли жить, как в мире незыблемых восприятий. Так вот, когда путь к образу будет расчищен, люди вновь обретут Евангелие и смогут жить в нем, как в мире образов подлинной жизненной мудрости.

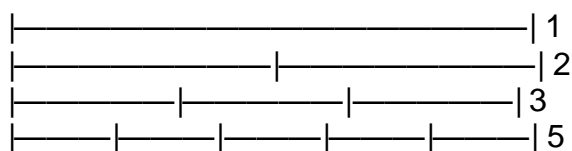
В Евангелиях Матфея и Марка рассказывается о двух насыщениях: о *насыщении 5000* и о *насыщении 4000*¹⁰¹, между тем как в двух других Евангелиях, у Луки и Иоанна, говорится лишь о насыщении 5000¹⁰².

Тот способ рассмотрения, что принят теперь в теологии, практически ничего не может извлечь из удвоения истории насыщения. Одни заключают отсюда, что Иисус совершил чудо умножения хлебов не единожды, но повторял его неоднократно. Для других речь идет просто о «дублете», о повторе рассказа об одном и том же событии. Какое-то время на этот счет имели хождение самые затейливые литературно-исторические конструкции. Вот как, например, объяснял на лекции Адольф фон Гарнак¹⁰³ (похоже, такая теория слегка забавляла его самого), почему в Евангелии Луки отсутствует вторая история насыщения, как и все, что происходило в промежутке между первым и вторым насыщением. Именно, возможно, что при переписывании у писца Евангелия Луки (что Лука, как и Матфей, списаны с Марка, предполагалось едва ли не само собой разумеющимся) вышли чернила или бумага как раз тогда, когда он завершил описание насыщения 5000. Вернувшись к своему занятию, он принял в оригинале вторую историю за первую и выпустил целый кусок, перейдя после истории с 5000 непосредственно к тому, что следовало за историей с 4000. Но мы еще убедимся, что имеются всецело духовные причины, по которым первые два Евангелия рассказывают о двух насыщениях, а два последние – лишь о насыщении 5000.

Для начала обратим внимание на различие между двумя историями насыщения уже в плане чисел. В первый раз 5000 человек были накормлены 5-ю хлебами и 2-мя рыбами, и осталось еще 12 полных корзин с кусками. Затем 7-ю хлебами и немногими рыбами были накормлены 4000 человек, и осталось 7 полных корзин.

Как бы то ни было, числа дают понять, что от первого чуда ко второму, если рассматривать все с количественно-материальной точки зрения, никакого увеличения не происходит. Напротив. Во втором случае число накормленных меньше, а число хлебов больше; кроме того, уменьшилось и число оставшихся корзин. Уже это количественное соотношение, если взглянуть в него попристальнее (что происходит слишком редко), заставляет задуматься. Если подходить к делу чисто внешним образом, чудесный характер от первого насыщения ко второму идет во всех отношениях на убыль.

Необходимо здесь поговорить *о числах в Библии*. Современному человеку числа известны только из счета, а наиболее типичный его пример – это счет денег. Мы привыкли исходить из единицы. Всякое число обозначает определенное множество единиц. С наступлением материалистической эпохи число стало количественным. Изначально, однако, число переживалось качественно. Всякое число было индивидуальным существом, определенной фигурой. Различие в величинах и множествах, которое выражали два разных числа, было не столь существенно, пока люди сверх того переживали еще и их сущностное различие. В философии Пифагора сущностное, качественное значение отдельных чисел играло совершенно особую роль. Попытаемся определить разницу между количественным и качественным числом, опираясь при этом на указания Рудольфа Штейнера. Рассмотрим число «три». Если я подойду к нему количественно, то буду отталкиваться от единицы и чтобы прийти к тройке, мне надо будет собрать вместе три таких единицы. Для качественного же рассмотрения число «три» само представляет собой единицу, единое существо, целое само по себе. В этом случае число в большей степени указывает на внутреннюю структуру и живость данного единства, а не на внешнее накопление. Если мы вознамеримся различать числа качественно, ни одно из них не будет больше другого. «Одно» в каждом числе определяет его сущность. Более высокое число богаче расчленено внутренне, обладает иной фигурой.



Кроме того, здесь начинает чувствоваться настоящая потребность изображать числа не отрезками, но фигурами, например, треугольником, квадратом, пятиугольником, пяти- или шестиконечной звездой и т. д. Каждое число – это иное существо, выражающее иную мировую тайну. Числа – это имена для определенных сущностей, а не формальные обозначения мер.

Внешнее количественное восприятие чисел настолько укоренилось именно в наше время, когда над всем и в самом деле властвуют деньги, что многим затруднительно вчувствоваться в более старое, более подлинное восприятие чисел. Однако Библия, как и все древние документы, основана как раз на таком сущностном понимании числа. Так что когда речь здесь идет о 5000 и 4000, подразумеваются вовсе не сосчитанные людские множества: например, 4999 плюс еще один. Постараемся вкратце указать, что же здесь имеется в виду на самом деле. Исходя из библейского мировоззрения, человек ощущает себя посреди становления мира как бы внутри великой мировой недели, состоящей из семи мировых дней. Подобно тому, как продолжалось семь дней сотворение мира, так и все великие этапы мировой истории делятся семь дней. А что в случае сотворения мира под ними подразумеваются не те дни, которые современное представление помещает между восходом и заходом солнца, видно уже из того, что сотворение Солнца, которое господствует над тем, что мы называем днем теперь, происходит лишь на 4-й день творения (Быт. 1, 14-19). Как сотворение мира, так и всемирная история протекают в ритмах, содержащих по семь великих мировых дней. То, что происходит на 3-й день, стоит под знаком числа 3000, людей 4-го дня уже 4000, а людей дня 5-го – 5000. Среди семи мировых дней четвертый, как средний, играет особую роль.

Существует весьма древнее предание, с которым еще можно ознакомиться по старинным изданиям Библии, где даются таблицы всемирной хронологии. Согласно им, Христос родился в 4000 году от сотворения мира. Современный просвещенный человек давно отверг эту

традицию, как ребяческое суеверие. Данные геологии и археологии показывают ему, что возраст Земли несоизмерим с возрастом древних культур, которые предшествовали возникновению христианства, превосходя 4000 лет более, чем в тысячу раз. И тем не менее древнее предание говорит правду: Христос вочеловечился на 4000-м году развития мира. Вот только число это следует читать не количественно, а качественно. Тогда оно означает: Христос стал человеком в середине времен, в средний день мира.

Естественно, такое понимание числа не может быть доказано логико-математическими методами. На первых порах его следует воспринимать исключительно как гипотезу, которую надо подвергнуть как можно более разносторонней проверке, как некий ключ, которым можно пытаться отомкнуть закрытые двери. Имеется множество примеров из библейских книг, которые тут же доказывают плодотворность указанного понимания числа. Поначалу ограничимся несколькими особенно поучительными местами из Ветхого Завета. Добавим лишь, что каждый из великих мировых дней имел на звездном небе свой знак, поскольку с самых древних времен эти дни исчислялись по прохождению весенним Солнцем через 12 созвездий зодиака. Солнцу требуется 2160 лет, чтобы перейти из одного знака зодиака в следующий. (Речь всякий раз идет о точке весеннего нахождения Солнца, том месте на небе, где восходит Солнце при начале весны; от года к году эта весенняя точка смещается. Всякий раз по прошествии 2160 лет она оказывается под другим созвездием. Считающиеся при этом равновеликими двенадцать знаков зодиака не тождественны с созвездиями, как они представляются нашему телесному зрению. Ведь они разбросаны по звездному небу на очень большом пространстве. Так что следует учитывать разницу между созвездием и знаком зодиака. Через 12 раз по 2160 лет, то есть по истечении «платонова года», весенняя точка описывает круг по всему небу.) Таким образом, продолжительность такого мирового дня составляет 2160 лет. Последний переход Солнца в новый знак состоялся в 1413 г., а значит, предпоследний – в 747 до Рождества Христова. С 747 до Р. Х. по 1415 по Р. Х. продолжался 4000-й год, средний день мира. Тогда Солнце стояло в знаке Овна или Агнца. 3-й день (эпоха 3000) находился под знаком Тельца, 5-й день, в котором мы сегодня живем, пребывает под знаком Рыб.

1-й день (1000): ок. 7200-5000 до Р. Х.:	знак Рака
2-й день (2000): ок. 5000-3000 до Р. Х.:	знак Близнецов
3-й день (3000): ок. 3000-747 до Р. Х.:	знак Тельца
4-й день (4000): 747 до Р. Х.-1413 по Р. Х.:	знак Овна (Агнца)
5-й день (5000): 1413-ок. 3500 по Р. Х.:	знак Рыб
и т. д.	и т. д.

Антропософская духовная наука именует эти периоды по культурам, на которых лежал в том или ином случае груз ответственности за человеческий прогресс:

1. Древнеиндийская культура:	Рак
2. Древнеперсидская культура:	Близнецы
3. Египетско-вавилонско-халдейская культура:	Телец
4. Греческо-латинская культура:	Овен
5. Современная эпоха:	Рыбы

Теперь перейдем к примерам.

Во время странствования народа израильского по пустыне, пока Моисей принимает инспирацию закона на горе Синай, весь прочий народ вновь впадает в египетское служение

кумирам. Учреждается культ «Золотого тельца». На протяжении 3-го мирового дня, в эпоху Тельца (Быка), Египет обладал в человечестве ведущей ролью. Его время вышло. Под знаком Овна, жертвенного Агнца, Моисей вывел израильский народ из Египта, чтобы подготовить 4-й день. Народ предаёт Агнца и вновь обращается к Тельцу. Он должен принадлежать к 4000, а откатывается назад к 3000. Моисей должен покарать виновных. И вот что мы узнаем: «В тот день пало из народа *три тысячи* человек» (Исх. 32, 28). 3000 – это то, что принадлежит к Египту. Не имеет значения, как мы представляем себе внешнюю форму назначенного Моисеем наказания: во всяком случае под искоренением 3000 мы можем понимать искоренение Египта в израильском народе. Число указывает не на количество умерших людей; оно указывает сущность, по которой бьёт наказание.

Однажды пророку Илии было дано необычно строгое повеление. Он должен определить на должности троих человек: Азаила сделать царем Сирии, Ииуя царем Израиля, а Елисея – собственным преемником в должности пророка. «И должно быть так, что кто спасется от меча Азаила, того должен убить Ииуй, а кто спасется от меча Ииуя, того должен убить Елисей. И желаю я оставить в Израиле *семь тысяч*: всех тех, чьи колени не преклонялись перед Ваалом и чьи уста его не лобызали» (3-я Цар. 19, 17-18). При чтении таких жестоких слов приходят на память все кровавые сцены из историй об Елисее и об Ииуе, смысл которых так трудно понять в пределах священных писаний Ветхого Завета.

Отгадкой служит верное понимание числа 7000. 7000 – это люди конца времен, те, кто переживут Страшный суд, который, собственно, и есть сама всемирная история. Многие в человечестве не доживет до последнего часа; оно погибнет раньше, потому что не способно удержаться вровень с движением мира вперед. Пророку Илии достается поручение подготовить последний час мирового хода, разжечь в человечестве обостренную, непреклоннейшую волю к будущему, перед лицом которой все, что неспособно удержаться с ней наравне, обречено на падение в бездну. Кто служит будущему, должен с непреклонной жесткостью и строгостью противостоять всему, что не в состоянии распрощаться с прошлым. Три последователя Елисея должны изгладить в Израиле прошлое, потому что речь идет о 7000, о числе развития земли. Опять-таки вопрос о том, как внешне могли выглядеть цепенящие картины смерти из повествований об Ииуе и какими их можно себе воображать, следует оставить совсем без рассмотрения.

Задача Моисея заложена в числе 4000, задача Илии – в числе 7000; Моисей должен подготовить ближайшее будущее, Илия же – отдаленнейшее.

Стоит нам взглянуть на обе евангельские истории насыщения под таким углом зрения, как различие между ними вдруг заливают яркий свет. Земных современников Христа 4000. 5000 еще не живут на Земле, но, как и сам 5-й день, они еще покоятся в лоне будущего. Духовный мир – это лон будущего, из которого проистекает всякая земная судьба. Так что насыщение 5000 – это некоторым образом сев будущего, деяние Христа, посредством которого закладывается росток настоящего, будущего. Тем самым мы начинаем догадываться о духовном, сверхчувственном характере первой истории насыщения. В лоне будущего, на уровне высшего мира Христос совершает таинство, чтобы тем самым заранее позаботиться о будущем человечества.

Кто такие 5000? То, что было будущим тогда, стало в наши дни настоящим. *Мы*, люди настоящего, живем в 5-й день, это *нас* 5000. Это для нас сделались прошлым великие события мировой середины и мистерия Голгофы, центральное событие всемирной истории. В поисках земной жизни Христа мы должны оглядываться на прошлое, на вчерашний мировой день. Воплощенного Христа нет среди наших современников, потому что мы – не 4000, а 5000. Однако странствовавший по Земле Христос совершил для нас таинство, он заложил в наше существо некий путевой рацион, когда мы еще пребывали в духовных мирах, еще не

родились, а только шли навстречу земной судьбе. Сегодня из нашей душевной почвы должно быть извлечено сокровище, которое погрузил туда Христос. Насыщение 5000 должно сегодня обрести свою действительность, свое удостоверение.

Вот в чем великая истина стихотворения К. Ф. Майера: современный человек переживает чудо насыщения как непосредственно нынешний, духовный факт. Из мирового лона, «светлых облачных просторов» восходит вверх то, что некогда было заложено туда как семя.

В этой, имеющей поначалу всецело общий характер догадке, что насыщение 5000 – это более сверхчувственный процесс, а насыщение 4000 – процесс более чувственно-зримый, и что первое насыщение является преимущественно мистерией будущего, а второе – современным событием, мы находим также и первый ключ к ответу на вопрос, почему вначале изображено насыщение большей толпы людей, а потом – меньшей. И тем не менее в переходе от первого насыщения ко второму наблюдается нарастание, имеется прогресс. Насыщение начинается на небе, а завершается на Земле. Таинство трапезы совершается вначале духовно, а затем материально, оно воплощается, оно проходит тот же путь, что и сам Христос при своем вочеловечении. В то же время первый луч света падает и на тот факт, что в двух последних Евангелиях, у Луки и Иоанна, изображено лишь насыщение 5000. Евангелия, начиная с первого и вплоть до четвертого, уводят нас все выше, во все более высокие духовные сферы. Лука и Иоанн изображают лишь то насыщение, которое произошло как духовное событие в лоне заряженных будущим духовных миров.

Мы оставили пока что без внимания все частные моменты истории насыщения, на которых неизменно замыкается обычное телесно-материальное представление о происшедшем. И всякий, кто исходит из этого обычного понимания евангельских повествований, тут же выставит против изложенного все подробности, якобы указывающие исключительно на телесно-материальные процессы, относя все разговоры о якобы духовном характере первой истории насыщения на счет необоснованных утверждений и построений, выведенных не из чего иного, как из абстрактной теории числа. Однако как раз в случае этого примера, с точки зрения, избранной в наших очерках, необходимо особенно следить за тем, чтобы частные моменты повествования рассматривались с величайшей осмотрительностью и непредвзятостью.

Есть здесь одна деталь, которую не напрасно с такой настойчивостью подчеркивают Евангелия. Именно, насыщение 5000 происходит, когда на землю уже опустилась *ночь*: «*Вечером* его ученики подошли к нему и сказали: здесь пустыня, а уже наступает *ночь*, отпусти от себя народ...» (Матф. 14, 15)

«Он сказал ученикам: отойдем-ка прочь, на пустынное место, и немного *отдохнем*... Но поскольку *день* подходил к концу, ученики приступили к нему и сказали: "Здесь пустыня, а *день* уже миновал, отпусти их от себя..."» (Марк 6, 31 и 35).

«*День* начал клониться к вечеру» (Лук. 9, 11).

Насыщение 5000 – это ночное событие; насыщение 4000 – дневное. Как следует нам представлять себе ночное событие? В начале истории 5000 каждое Евангелие изображает то, как Иисус с учениками удаляются от дневной сутолоки. Выражение «пустыня» или «пустынное место» – это обозначение отрешенного душевного уединения. То, что эти выражения не следует воспринимать как просто внешние, достаточно явственно обнаруживается по противоречиям, которые тут же дают о себе знать, стоит попробовать довести понимание события как внешнего до логического конца. Тот факт, что эти противоречия вызывали не так уж много недоумений, хотя чисто внешнее понимание происходящего применялось по сути повсеместно, свидетельствует о поверхностности обычного чтения Евангелия. Ученики говорят: «Здесь пустыня». И тут же следует: «Он велел народу расположиться на *траве*». А Евангелие Иоанна еще специально прибавляет: «В том месте было много травы». Противоречие, имеющееся между пустыней и травой, заставляет

перейти от чисто материального понимания к более внутреннему. Также и слово *κατ' ἰδίαν* (*kat' idian*), которое Лютер переводит как «besonders» (особо): «Отправимся-ка мы "особо" на пустое место», явно указывает на то, что речь идет о вступлении Иисуса и его учеников в покой душевных недр: *κατ' ἰδίαν* означает «каждый сам по себе» или «в полной отрешенности».

Евангелие Марка совершенно явно изображает то, как в начале истории насыщения Иисус с учениками удаляются на покой. «Он сказал ученикам: отойдемте-ка сами по себе на пустынное место и немного отдохнем. Ибо было много таких, что уходили и приходили, а времени поесть все не находилось. И он сам по себе поплыл в лодке на пустынное место.» Если мы пожелаем проникнуть в суть происходящего, нам следует понять все это как своего рода переход в иное состояние, в некоторого рода медитативный сон. Мы могли бы выразить те же евангельские стихи и так: «Иисус сказал ученикам: "Мы хотим войти во внутреннее пространство наших душ, оставьте телесный мир, вступите в мир духа, в котором вы пребываете во сне..."» Также и сам Иисус искал душевного уединения и покинул берега телесного мира, чтобы пуститься в плавание по духовному миру.»

В Евангелии Иоанна введение в историю насыщения выглядит на первый взгляд иначе: «Иисус же поднялся на гору и уселся там со своими учениками» (6, 3). И снова приходится сказать: картины, рисуемые у Иоанна и у Марка, абсолютно противоречат друг другу, пока мы упорно цепляемся за их телесно-материальное понимание. Но стоит нам научиться читать образы как буквы языка, описывающего духовно-душевное, как противоречие исчезает само собой. Вершина, на которую взбираются Иисус и ученики – это вершина сознания, выступающего в духовный мир. Настает ночь. Души Иисуса и 12-ти учеников в торжественной общности и медитативности восходят к высшему миру.

Все дальнейшее происходит теперь уже на ином, не на чисто материальном уровне. Стекается народ. Люди, которые во множестве восходят следом за душами Иисуса и учеников, следуют за ними вовсе не с такой же торжественной отчетливостью; они идут за ними в тупой сутолоке, с чувствами, привязанными к земле. Иисус отплывает в лодке. Народ следует за ним «пешком» и его опережает (Марк 6, 33). В царстве душ Иисус и ученики оказываются окружены целым человечеством. «Тут Иисус выходит и видит большую толпу людей, и он пожалел их, потому что они были как овцы без пастуха, и обратился к ним с большой проповедью» (6, 34). Все это разыгрывается в духовной области. Иисус видит души, обступающие его и учеников, и усматривает в них нечто такое, что полностью осуществится на Земле только в будущем: человечество лишено руководителей, лишено пастырей. Приступающие к нему души – это люди, которые будут жить на Земле в будущем, на 5-й день, в числе 5000. Они-то и будут стадом без пастуха. Духовный характер этого момента яснее всего обнаруживается в короткой фразе Евангелия Иоанна: «Иисус посмотрел вверх и увидел, что к нему идет много народа...» (6, 5) Поднятие глаз – это перенесение себя в высшее сознание, в духовное видение.

Но как же нам теперь себе представлять все это, как целое, в виде реального эпизода, прежде всего на начальном этапе? Вот Иисус в кругу учеников, вдали от людской суеты, скажем, ночью на горной вершине. Впрочем, он не спит (в том смысле, что сознание его покинуло), а скорее пребывает в своего рода созерцательном сне, в котором души, отделенные от тела, и дальше продолжают общаться друг с другом и ощущают себя окруженными душами будущего человечества.

Кто-то возразит: «Разве такая явно земная подробность, что "в месте том было много травы", не опровергает утверждения, что здесь идет речь о духовной области?» Такому оппоненту может показаться: был ли смысл так подробно и наглядно изображать антураж, если все здесь разыгрывается в области духовного? Однако как раз эта-то единственная черточка и оказывается новым удостоверением излагаемого нами здесь. Ибо даже если не

обращать внимания на то, что трава как внешняя деталь противоречит «пустыне», следует сказать еще и следующее. Бодрствующий человек полон процессов распада, вызываемых активной духовной и душевной жизнью, которая идет в теле. Тело спящего человека, поскольку душа и дух обитают вне его и содействуют снаружи восстановлению и освежению тела, наполнено активными процессами роста и жизни. В теле бодрствующего жизнь засыхает, в теле спящего она бьет ключом. Сверхчувственному созерцанию, как это неоднократно описывал Рудольф Штейнер, тело во время бодрствования представляется в образе засыхающей, во сне же – в образе зеленеющей лужайки. В месте том много травы: повсюду распростерлась плодоносность ночи, которая вновь восстанавливает все потребленное за день.

Загадки чисел в историях насыщения

Перейдем теперь к числовым загадкам, которые содержат истории насыщения (помимо тайны чисел 4000 и 5000). При насыщении 5000 в наличии имелось 5 хлебов и 2 рыбы, при насыщении 4000 – 7 хлебов и немного рыбок. При первом насыщении остается 12 корзин с кусками, при втором – 7. В литературе часто указывали на связь этих чисел со звездным небом. Оставалось только, подобно Артуру Дреусу¹⁰⁴ в его книге о Евангелии Марка, заключить отсюда, что евангельские истории описывают созвездия и события мира звезд, а затем сделать вывод, что и вообще все события жизни Иисуса не разыгрывались исторически, а являются только легендарными оболочками астрологических фактов. В самом деле, на всем протяжении Евангелий прослеживается точное соответствие последовательности отдельных сцен с однократным или многократным прохождением Солнца через зодиак. Лишь спиритуальное мировоззрение способно дать этому факту правильное истолкование, не последовав при этом за Дреусом с его ложными выводами*. Жизнь Иисуса на Земле переживалась также и звездами. Она одновременно протекала как на Земле, так и на небе. Из того, что факты, связанные со звездами, лежат в основе Евангелий, вовсе не следует, что Иисуса не было, но что жизнь Иисуса была единственным в своем роде космическим событием, которое разыгрывалось в полном согласии со всем миром звезд и мирозданием вообще.

* См. Hermann Beckh: «Der kosmische Rhythmus im Markus-Evangelium» и «Der kosmische Rhythmus im Johannes-Evangelium»¹⁰⁵.

Небесный пояс зодиака охватывается двенадцатью созвездиями. Семь из них, незримые, господствуют над дневным небом; пять видны на небе ночью. Двенадцать созвездий – это небесные хлебные корзины, небесные хлебы. На Землю из них струится питающая благодать. При ночном насыщении 5000 на небе стоят 5 хлебов, то есть ночные созвездия. При дневном насыщении 4000 на небе стоят 7 хлебов, 7 дневных созвездий.

Ко времени мистерии Голгофы весеннее солнце перешло в знак Овна (Евангелие Иоанна дает ясно понять, см. 6, 4, что история насыщения пришлась на начало весны: «Приближалась Пасха, иудейский праздник».) Звездный знак Овна был первым из дневных. Знак Рыб был последним из пяти ночных созвездий. Однако он уже приближался к горизонту. Подходило время Рыб, хотя время Агнца еще не кончилось. Христос, Агнец Божий, уже (в предчувствии будущего) изображался в катакомбах древнего христианства в образе Рыбы. Греческое слово «рыба» считалось за полное имя Христа, при этом каждая буква считалась за начало одного из Христовых слов. Ἰχθύς: Ἰησοῦς χριστός θεοῦ υἱός σωτήρ (Ichthys: Jesus, Christos, Theu hyios, Soter; Рыба: Иисус, Христос, Сын Божий, Спаситель).

Ко времени Христа созвездие Рыб пребывало в состоянии медленного восхождения: оно переходило из ночных созвездий в дневные. Две Рыбы были среди пяти ночных созвездий, а

небольшая часть фигуры Рыб уже присоединилась к семи дневным созвездиям. При пяти хлебах ночного насыщения имелось две рыбы, при семи хлебах дневного – немного рыбок.

При насыщении 5000 остаются 12 полных корзин. Двенадцать звездных корзин, которые никогда не пустеют, сколько бы ни отдавали, обнаруживают полное свое богатство ночью. Правда, лишь пять корзин можно видеть светящимися на небе. Но ведь и души людей ночью не пребывают в теле, чьими глазами они наблюдают внешнее блистание звезд, но сами сферически¹⁰⁶ взлетают до звездного царства. Там они не лишены и семи дневных созвездий, хотя те и находятся ниже горизонта. Открыты все звездные корзины, и по завершении трапезы все 12 корзин остаются полными.

При насыщении 4000 остаются семь полных корзин, то есть столько же, сколько было и хлебов. Семь созвездий струят свое благословение с неба, пускай даже их блеск затмевается сиянием солнца. Семь корзин, которые стоят над горизонтом днем, не пустеют. Можно съесть семь хлебов, и все равно они остаются семью полными корзинами.

Точный ход дневного насыщения мы оставляем на первых порах за скобками. В случае же насыщения 5000 развитие событий от начальной сцены до собственно насыщения установить нетрудно. Христос устанавливает между земными людьми и миром звезд новую связь. Люди – это овцы без пастуха, они лишены руководства, не имеют священников. Поэтому у них нет звездного хлеба. Мосты между Землей и небом разрушены. Стадо без пастуха вынуждено кормиться с земли, потому что небесной пищи ему больше не дают. Для будущего человечества Христос созидает возможность того, чтобы небесный хлеб дали ему вновь. Чаще всего в насыщении усматривают деяние Христа. Однако изображается оно всецело как деяние именно 12 апостолов. Когда ученики говорят: «У них нечего есть», Иисус отвечает им: «Так дайте же *вы* им есть» (Марк 6, 37; Матф. 14, 16; Лук. 9, 13). И после того, как Христос преломляет и благословляет хлеб, он передает его ученикам, а уже *ученики* кормят им народ. При насыщении 5000 Христос устанавливает христианское священство; тем самым он спасает лишенное пастыря стадо. Он наводит для земных людей новые мосты к небесной жизни и вновь открывает им звездные корзины. При этом в круге учеников чудесным образом оживает смысл числа «двенадцать». Двенадцать хлебных корзин открываются среди звезд, и после насыщения здесь стоят двенадцать полных корзин. Двенадцать апостолов окружают Христа, образуют вокруг него тесный кружок посреди более просторного круга насыщаемого народа. Христос в кругу 12 апостолов – это земное отображение Солнца в кругу 12-ти знаков звездного неба. А не являются ли сами 12 апостолов после насыщения до некоторой степени 12-ю корзинами с хлебом, которые остались полны? В неиссякаемой полноте благодати они несут хлеб Христа через пространства и эпохи. Они несут благословение деяний Христа из 4-го мирового дня, в который Христос сам шествовал по Земле, в день 5-й, день 5-и тысяч, как и во все более отдаленное будущее. Человечество – это больше не стадо без пастуха. В ту ночь насыщения на свет явилось апостольское священство.

Третье насыщение: трапеза с Воскресшим

Отталкиваясь от насыщения 5000, бросим взгляд на историю еще одного насыщения, на трапезу на берегу озера, в которой вместе с Воскресшим участвовали ученики по завершении лова рыбы, как это описано в 21-й главе Евангелия Иоанна. Ибо один из путей к доказательству справедливости высказываемых здесь соображений заключается в демонстрации того, что истины взаимно поддерживают друг друга и меж частями Евангелий, представляющимися поначалу совершенно разнородными, выявляются внутренние связи и родство.

Семь оставшихся вместе учеников ночью по настоянию Петра выплывают на лов, однако им ничего не удастся поймать. Брезжит утро, и на берегу появляется Воскресший. Он спрашивает не узнавших его поначалу учеников: «Дети, есть у вас что поесть?» Им приходится ответить «нет», однако по велению Христа они забрасывают сеть еще раз и она мгновенно до того наполняется рыбой, что они не могут ее вытащить. Тут Иоанн узнает Христа и делится своим открытием с Петром. Петр не может больше сдерживаться, он вскакивает в свою оболочку и бросается в воду, чтобы скорее достичь берега и стоящего там Господа. Наконец до берега на лодке добираются и другие ученики. Там они видят приготовленные для трапезы хлеб и рыбу на пылающих углях. К этому они присоединяют еще рыб, доставленных им теперешней ловлей: их всего 153. Христос приглашает учеников к трапезе; узнавая его, они следуют призыву. Из рук Христа они принимают пищу, состоящую из хлеба и рыбы.

В связи с хождением Христа по водам мы указывали в нашем очерке «"Чудеса" в Евангелии» на это переживание учеников как на переживание пробуждения. Возвращаясь с моря духовного мира, куда души выходят во сне, приближаясь к берегу телесного и чувственного мира, ученики видят Воскресшего. Как и в случае хождения по морю, Петр первым спешит навстречу Господу – на этот раз вследствие того, что он быстрее прочих оказывается в своей оболочке и достигает берега. Он быстрее просыпается. Ибо в этот раз Христос сменил место своего Откровения: он больше не бродит по волнам, но стоит на суше на берегу. Когда он, пребывая еще в своем теле, бродил с учениками по Земле, истинное его существо было в духе, на море. Но поскольку после смерти на Кресте Христос больше не находится в теле, он по сути лишь теперь оказывается в земном бытии (хотя разум обычного человека и ищет его в духе), которому принес себя в жертву и которое благодаря его Воскресению начало просвещаться изнутри.

Начиная со Страстной пятницы ученики остались в дневной жизни одни. Христос покинул их со своей смертью. Не отыщут ли они его в жизни ночной? Не повстречают ли их освобожденные от тел души Того, кто освободился от тела смертью? Этот вопрос заранивается в души учеников, когда они присоединяются к Петру в ночном лове рыбы. Однако и там, на море вне себя, они обнаруживают, что остались одни. Христос больше не приходит к ним, шагая по волнам. В их сети ничего не попадает. У них недостает сил перенести свой улов из царства ночи в день. Со смертью Христа они обнищали как на суше, так и в море. Врата пробуждения откроют им, что их нищета сохраняется и на море. И здесь, когда им уже совсем недалеко до берега, в брезжении нового дня им на берегу является Христос. Вопрос: «Дети, есть у вас что поесть?» доводит их состояние до их собственного сознания. У них нет никакой пищи для духовного ребенка в собственном существе, для своего все еще нежного высшего существа, которое как раз вознамерилось вернуться из воды на сушу. Христос был питанием для внутреннего человека в учениках, для обитающего в них ребенка. Однако он их покинул. Дитя лишилось питания. В опасности оказалось нежное, юное духовное «Я» человека. Оно еще не способно само кормиться из ночного моря: сети остаются пустыми. И здесь душам, приближающимся к пробуждению, предстает новый свет. Он исходит из земного телесного мира, к возвращению в который они готовятся. Это свет, который зажег Христос во всем земном существовании своими земными деяниями и своей жизнеутверждающей смертью на Голгофе. Они не узнают светлого образа, который сияет им с берега среди сумерек пробуждающегося дня, однако его свет укрепляет их души, и это дает им мужество забросить сети еще раз. И теперь «дети» могут наесться досыта. Вид блистающей земли делает души способными, при их нежности и слабости, вместить сокровища духовного мира. Вследствие преображения, произошедшего в мире через Христа, сон становится плодотворным. Человек, способный соединиться с Христом, благодаря ему обретает силу при пробуждении вынести сокровища духовного моря на берег дневной жизни.

В будущем для многих людей христианство будет подтверждаться через пробуждение. Так что поговорка «Утренний час дарит золотом нас» исполнена поистине весьма глубокого духовного смысла, ведь золото это – Христово¹⁰⁷.

Рыб всего 153. Выйдя на сушу, ученики видят там приготовляемую трапезу. К ней они добавляют то, что принесли их сети. Воскресший наделяет их пищей. Дитя в учениках, их «высший человек» приобщается Св. Дарам.

Но что выражает число 153? Опираясь на древние сущностные числовые переживания, старинная теология пыталась давать ему самые разные, в том числе и весьма своеобразные истолкования. Так, мы читаем в «Catena aurea» («Золотой цепи») Фомы Аквинского¹⁰⁸, где он толкует Евангелия, опираясь на Отцов церкви: число 153 – сумма всех чисел от 1 до 17, а число 17 образуют 10 и 7, то есть число совершенства и число Откровения. Это истолкование я привожу здесь просто как пример восприятия чисел, коренным образом отличным от современного образа мышления. Для Фомы и его современников это вполне удовлетворительное объяснение, между тем как для нынешних людей это скорее иероглиф, который лишь усугубляет загадку числа 153.

Несомненно, духовный смысл такого числа можно выразить самым различным образом. Однако внутренняя связь между насыщением 5000 и этой рыбной ловлей учеников после Воскресения дает нам возможность ясно распознать смысл числа 153 с одной определенной стороны.

Подобно тому, как звездное небо как явление ночного духовного моря можно разделить на 12 созвездий, которым соответствуют 12 месяцев года, так и каждый месяц делится на 30 или 31 день, так что год составлен из 365 дней. Так что 12 зодиакальных созвездий можно разделить всего на 365 меньших эонов. Ночи принадлежат 5 созвездиям. Мы уже видели, что это – 5 хлебов при насыщении 5000. Считая в трех созвездиях по 31 меньшему эону, или дню, и в двух – по 30, вместе эти 5 созвездий насчитывают 153 эона. Созвездие Рыб (дело здесь также происходит весной) находилось тогда чуть ниже горизонта. Оно действовало под самым порогом бодрствующего дневного сознания и являлось звездными воротами, которые вели из ночи в день. Рыбы напечатляли свою сущность на всю ту ночную добычу, которую пробуждающийся человек благодаря Христу был в состоянии перенести в день. Это делает из 153-х эоновых сил, содержимого 5-и ночных хлебных корзин, настоящих рыб. 153 рыбы для момента утренних сумерек, для пробуждения – это то же самое, что были для самой ночи 5 хлебов и 2 рыбы из истории насыщения 5000.

Явлением на берегу Тивериадского озера Воскресший повторяет и подкрепляет для душ апостолов насыщение 5000. Он заронил в души человечества семена будущего, которые должны взойти на 5-й мировой день, в эпоху Рыб. Он позаботился о том, чтобы человечество имело путевые припасы на те времена, когда его самого больше при человечестве не будет и стадо останется без пастуха. Апостолы должны стать пастухами, священниками для 5000. Поэтому после Воскресения Христос еще раз раздает им 5 хлебов и рыбы – как 153 рыбы*.

* Первым на возможность такого понимания числа 153 указал Рудольф Майер (Rudolf Meyer)¹⁰⁹.

Религиозная ценность излагаемых здесь идей окажется чрезвычайно велика, когда в один прекрасный день мы перестанем ощущать их необычность и странность, принятие же в расчет незримых, сверхчувственных сил мироздания вновь перейдет в разряд естественных человеческих восприятий. Люди нашего времени почувствуют, что насыщение 5000 и улов 153 рыб затрагивает их глубочайшим образом. Они ощутят: это касается нас. Следует ли звездному хлебу, следует ли силе рыбы оставаться в нас втуне? Чудо насыщения подымется из глубин забвения как непосредственное, современное переживание. На место анемии и утраты ориентиров современной душевной жизни в лишенном пастырем стаде придет благодатная полнота духовного хлеба, подкрепляя дитя в человеке. 5000 приобщатся

таинству причастия; Христос, щедро нас наделяя, идет сквозь нашу эпоху. И многие уже на основании собственного опыта смогут воскликнуть:

«Es sprach der Geist: Sieh auf! ...In lichtigem Wolkenraume
Sah ich den Herrn das Brot den Zwölfen brechen
Und ahnungsvolle Liebesworte sprechen.
Weit über ihre Häupter lud die Erde
Er ein mit allumarmender Gebärde...
Da lag das ganze Volk auf vollen Garben,
Kein Platz war leer und keiner durfte darben.»

[И дух сказал: Смотри! ...В светлых облачных просторах я увидел, как Господь разламывает хлеб для Двенадцати и произносит полные смысла слова любви. Высоко поверх их голов всеохватным жестом пригласил он всю Землю... Весь народ лежал на полных зерна снопах, и хотя ни одно место не пустовало, никто не остался голодным.]

Насыщение 4000

Если сравнить насыщение 4000 с насыщением 5000, первое играет в человеческом сознании весьма незначительную роль. Однако именно в связи с ним гораздо более оправданны те представления, которые обычно связываются с насыщением 5000. Когда мы пробуем представить себе Христа в кругу учеников, как его вполне телесно обступает настоящая толпа народа, а он наделяет ее небесной пищей, картина эта вполне соответствует насыщению 4000. Правда, четырех тысяч, сосчитанных с точностью до человека, там не было, однако те, кого насыщал Христос, в самом деле были толпой его современников. И неважно, было ли собравшихся больше или меньше (само число 4000 как таковое судить об этом не позволяет), все равно возникает вопрос, как следует понимать «чудо умножения хлебов». В очерке «Чудеса» мы уже коснулись того, что из двух историй насыщения ни в одной не может идти речи о материальном умножении хлеба. Не то, чтобы Христос был «не в состоянии» его осуществить. Однако исполнение таких волшебных трюков, граничащих с черной магией, не соответствовало ни духу, ни убеждениям Христа. Если бы материалистическое понимание чуда насыщения было справедливо, это означало бы, что Христос, пусть задним числом, поддался искушению превратить камни в хлеб.

Так что при насыщении 4000 речь и в самом деле идет о настоящей земной сцене, однако не о насыщении материальным хлебом, от которого затем остается больше, чем было в начале. Мы говорили, что в числе 7 хлебов и 7 корзин уже содержится намек на то, что это был хлеб звездных сил, которым среди бела дня насытились 4000. Однако дабы сделать сцену насыщения действительно наглядной и представимой, нам еще следует подробнее остановиться на том, что это за хлеб.

Каким хлебом Христос накормил людей через своих учеников? Четкий ответ мы получаем, пустив в дело ключ, оставшийся до сих пор практически неизвестным. Однако нам этот ключ послужил уже не раз, да и впредь он подведет нас к важнейшим разгадкам: это ключ композиции.

Обратимся к Евангелию Марка и рассмотрим ту его часть, которая находится между насыщением 5000 и 4000, а именно 7-ю главу. Здесь мы видим три сцены:

1. Иисус и фарисеи
2. Иисус и сиро-финикиянка
3. Иисус и глухонемой.

Фарисеи видят, что ученики Иисуса едят хлеб, не исполнив прежде предписанного законом ритуального омовения рук. Иисусу приходится им сказать: вы превратили Слово Божье во всевозможные внешние регламенты. Вы утратили живое слово и у вас теперь остался только труп слова. «Вы упраздняете Слово Божье своими учениями, которые сами же установили» (Марк 7, 13). Вся эта сцена (7, 1-23) вводит нас в иудаизм 4-го мирового дня. Во времена 4000 иудаизм утратил «Слово». Мы могли бы озаглавить эту историю: *Утраченное Слово*.

Вслед за тем мы видим Иисуса в области язычества, в пограничной стране Тира и Сидона, земле культов Ваала и Астарты, где происходит злоупотребление Словом Божьим в ходе черной магической практики. С теми, кто еще только утратил Слово (Логос) Христу еще можно говорить. Однако людей, которые злоупотребляют Словом (Логосом), он должен избегать. Он отказывается что-либо делать для «собак». Он желает действовать для «детей». Лишь видя, что сиро-финикийка обратилась сердцем к истинному Логосу, Христос может ей сказать: «Ради этой любви к *Логосу* (Лютер: Ради этого слова) ступай; бес вышел из твоей дочери» (7, 29). Он исцеляет одержимость, которая связана у этого народа со злоупотреблением Логосом. Эту историю можно озаглавить: *О Слове, употребленном во зло*.

Наконец, исцеление глухонемого изображает во внешнем образном происшествии возрождение утраченного и недужного слова. Внешнему исцелению глухонемого соответствует восстановление слышимого и произносимого слова в душах учеников. Возвращая больному внешнее слово, Христос возвращает ученикам слово внутреннее. Внешний процесс исцеления отображается в душах учеников как процесс исцеления внутреннего. И подобно тому, как мантрически-торжественными словами «талифа куми!» Христос вернул дочери Иаира *жизнь*, таким же мантрически-торжественным словом «эффафа!» вернул он глухонемому и ученикам *слово*. Исцеление глухонемого показывает нам: *Возвращенное Слово*.

Непосредственно за этой сценой с глухонемым следует насыщение 4000. По смыслу, вытекающему из внутреннего хода композиции, можно сделать вывод: насыщающий людей *хлеб* – это *Слово*, с которым Христос, а с ним и апостолы обращаются к людям. Питающая сила Логоса нарастает. Исцеление глухонемого отверзло уста и уши не только самого больного, но и народа в целом. Особенно впечатляет завершение истории исцеления глухонемого, которая перетекает непосредственно в историю насыщения: «Он повелел им, чтобы они никому об этом не говорили. Но чем больше он им запрещал, тем больше они об этом возвещали, дивясь сверх всякой меры и говоря: "Как хорошо он все сделал: глухие у него слышат, а немые говорят". Когда там собралось много народа, а есть им было нечего, Христос созвал учеников и сказал им: "Жалко мне людей"..."» (Марк 7, 36-8, 2)

Мы видим, как по людям стремительно пролетает беглый словесный огонь – как огонь словесного голода, так и словесного предчувствия. Это как бы словесная волна, исходящая от исцеления глухонемого. Иисус запрещает говорить об исцелении, и тогда словесная волна распространяется еще с большей силой. Чтобы понять это, достаточно проследить лишь за самим глухонемым. Он и правда *не может* исполнить запрет Христа, потому что даже когда он молчит об исцелении, всякое слово, которое он произносит, всякое слово, которое он слышит, оказывается живым свидетельством деяния Христа. Что бы он ни говорил, из него вещает новое слово, Христово слово. И людские души повсюду ощущают исходящие от нового слова силовые потоки. Люди сознают иссушенность и закаменелость, голод собственных душ тем сильнее, что они в состоянии сравнить свое прежнее, иссохшее слово с новым зажигательным словом. Люди чувствуют: это *мы* глухи, мы безязычны. Однако Христос возвращает глухим слух, а безязыким речь. Так к Христу притекают люди с душами, всецело открытыми *слову*. И Христос погружает в отверстия души свое слово, как Логос, Мировое слово, соединяя с ним собственное существо. Люди насыщаются словом

вплоть до телесной своей сути, и через него им открываются звездные корзины небесного хлеба. *Слово становится для них хлебом.* Вот насыщение 4000.

Христос и фарисеи: Утраченное Слово
Христос и сиро-финикиянка: Слово, употребленное во зло
Исцеление глухонемого: Возвращенное Слово
Насыщение 4000: Новое Слово становится хлебом.

Насыщение 5000

Насыщение 5000 – своего рода средоточие Евангелия, поскольку оно представляет деяния Христа среди людей. В Евангелии Иоанна это среднее из семи чудес. В этом насыщении раскрывается неисчерпаемая полнота мистерий. О месте, которое занимает эта история в Евангелии в целом (как в связи с тем, что ей предшествует, так и что следует за ней), можно было бы сказать еще многое. Укажем здесь по крайней мере на еще одно центральное таинство, с полной явственностью выраженное в Евангелии (и вновь на молчаливо жестикулирующем языке композиции).

Путь последователей Христа пролегает по ступеням *личного христианства* (в Евангелии Иоанна это три первых чуда: свадьба в Кане, сын сотника¹¹⁰, исцеление в купальне Вифезда; в Евангелии Матфея: сотник в Капернауме, расслабленный, дочь Иаира). Ныне, в чуде насыщения, они выходят на новую ступень, к таинству *общины*. Насыщение – это священная трапеза, причастие общины. Единичный человек возвышается и превосходит себя, когда посредством хлеба жизни может сделаться членом великого тела Христа. Но, собственно, что же такое община?

В качестве ответа на этот вопрос Евангелие (там, где оно ведет в евхаристический храм чуда насыщения) раскрывает перед нами таинство. Остановимся на время на 6-й главе Евангелия Марка. Мы видим здесь следующие образы, выстроенные друг подле друга:

1. Иисус в Назарете
2. Отправка Двенадцати
3. Усекновение главы Иоанна Крестителя
4. Возвращение Двенадцати и насыщение 5000.

В Назарете, среди своих родичей по крови Иисус действовать не может. Значит, от семьи, общины крови надо сделать шаг к Церкви, общине духа. Кружок из двенадцати учеников – это зародыш общины духа, которая выстраивается вокруг Христа. Это первичная клетка христианской церкви. Место города отцов Назарета заступает братский кружок Двенадцати: «И он созвал Двенадцать и принял их рассылать по двое, и дал им власть над нечистыми духами... И они отправились, проповедуя перемену в мыслях, и изгнали многих бесов, а многих больных помазали маслом и их излечили» (Марк 6, 7-13). Кровные родственники в Назарете не дают ничего сделать даже самому Христу. Между тем духовные родственники, начиная с этого момента, могут совершать деяния с Христом; они способны на такое, что вообще-то дано совершать только Христу.

Теперь, когда Евангелие уже поведало об исполненных мощи деяниях апостолов, следует просто читать его дальше. Мы разучились искусству последовательно читать текст и распознавать композицию внутренним чувством перетекания одного в другое, и поэтому Евангелие распалось на бессвязные куски. Однако если мы желаем отыскать внутреннюю связь целого, в искусстве этом следует практиковаться вновь.

«Дошло это (деяния апостолов) до царя Ирода... И он сказал: Иоанн Креститель воскрес из мертвых, потому и действует в нем (в Иисусе) его сила. Некоторые же говорили: "Он Илия", а другие: "Он пророк", или же "Он один из пророков". Когда услышал это Ирод, то сказал: "Это Иоанн, которого я обезглавил, это он воскрес из мертвых". Ведь он, Ирод, послал людей, схватил Иоанна и заточил в темницу ради Иродиады...» Затем подробно излагаются драматические события вокруг смерти Иоанна Крестителя, возникает картина окровавленной головы на блюде. Далее Евангелие продолжает: «И апостолы вернулись к Иисусу и возвестили ему все, что сделали и чему учили. И он сказал им: "Отправимся-ка от всех отдельно на пустынное место и немного отдохнем..."» Следует насыщение 5000, где важнее всего в данном контексте то, что осуществляют его ученики. «*Вы* и дайте им есть.» «И он разломил хлеб и дал его *ученикам*, чтобы они обносили людей...» (Марк 6, 41).

Вряд ли в Евангелии отыщется место, где язык композиции возвышался бы до более величественного жеста. Почему между отправкой Двенадцати и их возвращением (то есть между деяниями Двенадцати по исцелению людей в мире и совершенным Двенадцатью же насыщением людей в безмятежном окружении Христа) вставлена трагическая история смерти Иоанна? Что делает Иоанна Крестителя так тесно связанным с деяниями кружка Двенадцати? Когда Ирод слышит о деяниях учеников Христа, он говорит: «Иоанн Креститель воскрес из мертвых, потому и действует в нем (в Иисусе с учениками) его сила». Даже такому врагу, как Ирод, нередко доводится выражать в Евангелии глубочайшие истины: обезглавленный Иоанн снова ожил в деяниях двенадцати апостолов.

Здесь мы затрагиваем одно из важнейших событий метаистории, и немногословное Евангелие позволяет его распознать – вплетенным в историю земную. Это духовное событие мы можем попытаться обрисовать лишь наугад и издали. Пока Иоанн Креститель был в заточении, его душа, отделенная от всего происходившего вокруг Иисуса, страшно томилась. Ему приходилось слать посланцев с беспокойными вопросами¹¹¹. Ничто на Земле не притягивало его душу так, как таинство вочеловечившегося Христа и все, что происходило в его кружке. Но вот рука волшебницы Иродиады протягивается за его душой. И все же преданность Иоанновой души кружку Христа, ее томление по нему бесконечно превосходили мощь Иродиады. Приняв блюдо с окровавленной головой, подчинить своим чарам душу и силы своей жертвы Иродиада не смогла. Теперь душа Иоанна была там, куда прежде ее не допускали тюремные узы – в кружке Иисуса. Двенадцать человек образуют круг Христа. Здесь же, как душа, освобожденная от тела, незримо присутствует тринадцатый – это Иоанн Креститель. Земного человеческого тела у него больше нет. Ему приходится принимать участие в земной жизни кружка Христа через Двенадцать, которые частью тесно связаны с ним, поскольку поначалу они как раз и были учениками Иоанна. Вместо одного человеческого тела, уничтоженного Иродиадой, ныне ему служит, как сосуд и орудие деятельного вмешательства в судьбы Земли, человеческая община, кружок Двенадцати. Так кружок Двенадцати обрел себе покровителя и помощника, парящего над ним ангела в духовной области. Поэтому с учениками происходит важное изменение. Они устанавливают связь с высшим миром. Отныне они начинают *жить на основе духа*. Это превращает их в духовную общину, которая способна на большее, чем могли бы сделать участвующие в ней одиночки по отдельности.

Доведись в наше время какой-то группе людей изведать таинство общины, они, пожалуй, скажут: «Сегодня нас направляет благой дух». Люди говорят что-то в этом роде, особенно не задумываясь. Да и что значит «дух» во времена абстракции? При этом, однако, выговаривается весьма глубокая истина, о которой и не догадывается говорящий. Ибо подлинное переживание общины возможно лишь благодаря присутствию благого духа, доброго гения, который незримым гостем спустился с неба, чтобы на какое-то время избрать кружок людей в качестве своего сосуда и тела. Надо сказать, общину и невозможно пережить

как-то иначе, нежели чем через такое окормление и наполнение свыше, от самого духа. Подлинная община никогда не возникает снизу, но она всегда лишь через высшее таинство; она неизменно являет собой чудо, самопогружение духовного мира в мир земной. Община есть там, где группа людей становится телом высшего духовного существа.

Отправив учеников, Христос связал их с духовным миром, сделал их духовной общиной. Когда он наделил их полномочиями осуществлять в мире его деяния, в качестве вождя, высшего помощника, души в теле их кружка он дал им того, кого Евангелие называет «его ангелом»¹¹². Драматические события, произошедшие с Иоанном, входят непосредственно в историю отправки и духовного снаряжения круга учеников. Потому-то они и помещаются посередине, между отправкой учеников и их возвращением. Иоанн Креститель, как пришедшее на помощь ангельское существо, парит над сценой насыщения 5000 – так, словно это он держал корзины с хлебом, из которых апостолы кормили людей. Присутствие Иоанна делает из насыщения таинство общины, оно превращает его в празднество Святого Грааля.

Соседство двух историй: усекновения главы Иоанна Крестителя (Марк 6, 14-29) и насыщения 5000 (6, 30-44) становится величайшим откровением глубочайшего мирового символа. Иродиада с блюдом, на котором лежит окровавленная голова Иоанна – это черная колдунья, которая желает поставить на службу властям духовное существо Иоанна. Это анти-граальская мистерия. Блюдо с отрубленной головой – это черный Грааль, против-Грааль. Ученики в круге Христа, осеняемые Иоанном сверху и окормляющие народ хлебом жизни – это подлинный круг Грааля. Белый Грааль, блистающий Христов хлеб семенами будущего погружается в душу человечества. Друг другу противостоят жажда власти у отдельно взятого индивидуума (Иродиада) и таинство Христовой общины (Двенадцать), анти-Грааль и Христов Грааль.

В либеральной теологии неоднократно возникали поползновения разоблачить насыщение 5000 в качестве легенды. Указывалось при этом на ветхозаветную историю насыщения, когда после смерти Илии его ученик Елисей небольшим количеством хлеба насытил многих людей: «Пришел человек из Ваал-Шалиши и принес человеку Божию хлеб из начатков, двадцать ячменных лепешек... Он сказал: "Дай это людям, пусть едят". Его слуга сказал: "Как я дам это 100 человекам?" Он же сказал: "Дай людям, пусть едят! Ибо так говорит Господь: будут есть, и еще останется". И он обнес их, чтобы они ели, и, по слову Господа, еще осталось» (4 Цар. 4, 42-44). Исследователи желали занести новозаветную историю в разряд подражаний Ветхому Завету и тем самым вскрыть ее легендарный характер. На самом деле мы в данном случае касаемся бесконечно глубоких взаимосвязей Ветхого и Нового Заветов, которые можем здесь только кратко обрисовать.

Илия в Ветхом Завете – то же, что Иоанн Креститель в Новом. Илия делается жертвой Иезавели и ее помощника, царя Ахава. Иоанн Креститель становится жертвой Иродиады и ее помощника, царя Ирода. Анти-граалевские силы активизируются и тянутся к ангелу в человеке. Внешне им сопутствует успех, Илию (тождественного в своей земной форме с Навуфеем) убивает Иезавель¹¹³, Иоанна – Иродиада. Однако дух Илии и дух Иоанна продолжают действовать дальше, наделяя людей духом. Илия, возносясь на небо, сбрасывает свой плащ на Елисея и так передает ему свою душевную силу и продолжает дальше действовать в мире через ученика. Иоанн Креститель парит над кружком из двенадцати Христовых посланцев, он продолжает действовать в их деяниях. Илия совершает чудо насыщения через Елисея; Иоанн осуществляет насыщение 5000 через двенадцать апостолов. Анти-граалевские силы тянутся к Граалю, однако Грааль одерживает победу и открывает алчущему человечеству свою щедрую полноту: хлеб жизни. Не то, чтобы новозаветное чудо насыщения лишило такое же ветхозаветное чудо его значения. Напротив: мы заглядываем в

историю Грааля, Священной трапезы, которая проходит через все витки времен, и учимся познавать извечный и современный характер причащения хлебу.

АПОСТОЛ ПЕТР

Петр-скала

Изначально Симон Петр занимает особое место среди двенадцати учеников. При перечислении он неизменно первый; Евангелие Матфея, говоря об отправке апостолов Христом, даже определенно так, «первым», его и именует (10, 2). Это на Петра возлагает Христос особую апостольскую миссию (Матф. 16, Иоан. 21). Он первый, главенствующий среди апостолов, апостол-князь. И тем не менее это главенствующее положение вовсе не предполагает того, что Петр – самый зрелый среди Двенадцати или был к Христу ближе всех. Петр – не «ученик, которого любил Христос», но ученик, трижды отрекшийся от Христа.

Внутреннее членение кружка учеников задает нам глубинные человеческие загадки. Наиболее роковые односторонности и ошибки исторического, конфессионального христианства связаны с поверхностным, огульным рассмотрением отдельных апостолов, их задач и их судеб. Есть два вопроса, с помощью которых в тесных стенах можно пробить брешь, так чтобы снова получить возможность видеть всю безмерность христианства:

Как возможно, чтобы Иуда Искариот, будучи предателем Христа, входил в число двенадцати его учеников? Как возможно, чтобы Петр был первым из двенадцати учеников Христа, при том, что он от него отрекся?

Второму из этих вопросов и посвящен наш очерк.

Содержащуюся в этом вопросе загадку человеческого существа издаലെка затрагивает Франц Верфель в своей магической трилогии «Человек из зеркала». Ищущий свой путь Фамаль добивается вступления в братию тибетского монастыря. Однако многое здесь представляется ему поначалу чуждым, и лишь усвоив здешние порядки, сможет он с ними смириться. Так, перво-наперво он должен уразуметь, что тот, кто встречает его в качестве аббата, настоятеля монастыря, вовсе не высший посвященный. Монах объясняет ему, что должность аббата неизменно возлагается на того, кто последним принят в братию.

Mönch:

Er ist niederer Stufe!...

Nur wer halb noch Knecht, taugt zum Herrscherberufe...

Thamal:

Er, als ein Minderer, trägt den Gurt?

Mönch:

Als Jüngster in der Wiedergeburt.

Noch feucht von der Prüfung ist seine Seele,

Die nichts vor der *höheren Dürre* gilt;

Weil durch sie noch Verfall zuckt und Vielheit schrillt,

Ward er erwählt, daß er herrsche und befehle!

Dem Niederen nur ziemt die Sorge der Macht.

Er, der noch träumt und schreit in der Nacht,

Muß der Herrschaft goldenen Gürtel tragen...

[Монах:

Он на низшей ступени!...

Лишь тот, кто сам еще наполовину раб, годится властью стать...

Фамаль:

Он, младший, пояс носит?

Монах:

Как самый юный по перевоплощению.

Еще влажна для испытания его душа,

Которая не ведает высшей сухости;

Через нее все еще простукивает падение и звенит множественность,

Потому-то и был он избран, чтобы править и повелевать!

Лишь низшему подобает заботиться о власти.

И он, который все еще грезит и кричит по ночам,

Должен носить золотой кушак господства...]

И когда в конце самого Фамалья принимают в братию, пояс настоятеля возлагают на него:

Abt (tritt zu ihm):

Der jüngste bist du der Wiedergeburt.

Drum nimm hier des Amtes goldenen Gurt!

Trüb raucht dir das Haupt noch von menschlichen Stunden,

So bist du zumeist noch der Maya verbunden.

Erst muß du in Sorgen, Umsichten und Pflichten

Die Seele auf selbstlose Ziele richten,

Dann magst du versuchen, die felsigen Stufen

Der Liebe zu steigen, die her dich berufen,

Um endlich die letzte Vollendung zu finden

Im süßen Erlöschen und Aus-dir-Versehinden.

[Настоятель (подходит к нему):

Ты самый юный по перевоплощению.

Так возьми же золотой кушак господства!

Твоя голова все еще в густом чаду человеческого бытия,

Так что ты еще теснее всего связан с майей.

Вначале ты должен в заботах, попечениях и обязанностях

Направить душу на бескорыстные цели,

А тогда ты уже сможешь попробовать взойти по скалистым ступеням

Любви, которые зовут тебя к себе,

Чтобы наконец отыскать конечное совершенство

В сладком угасании и исчезновении из самого себя.]

Несмотря на ориентальные и духовно фальшивые ноты, которые слышатся в этих словах, есть в них и указание на закон мироздания, нашедший в нашем представлении образно-драматическую форму также и в образе и судьбе Петра. Голова Петра «все еще в густом чаду человеческого бытия»; среди двенадцати учеников нет ни одного, чью душу мы наблюдали бы столь сотрясаемой человеческими бурями. Бурное вскипание и резкий спад того, что мы называем «человеческим началом», превращает Петра в настоящего *человека душевности*, в отношении которого прямо-таки настоятельно ощущается необходимость психологического анализа*.

* Психологии и религиозной психологии библейских персонажей сегодня уделяется очень много внимания. Петр – как раз одна из немногих фигур, применительно к которым вполне оправдано и необходимо именно психологическое (душевное) понимание. Такие фигуры, как Иуда, Иоанн или даже Христос ускользают от психологического способа рассмотрения. К ним применим лишь спиритуальный (духовный) способ рассмотрения.

Самое первое и важнейшее разъяснение в отношении фигуры Симона мы получаем от самого Христа – тем, что он дает ему имя «Петр = скала»: «И когда Иисус увидел его, то сказал: "Ты Симон Иона, и зваться тебе Кифой", что значит в переводе Петр, скала» (Иоан. 1, 42).

Если так с самого начала и остаться при образе, который содержится в данном имени, невольно поймает себя на мысли: как же противоречит сущность Петра тому имени, которое дает ему Христос! Скалу отличают твердость, прочность и незыблемость. Не уподобить ли душу Петра скорее волне, которая стремительно взлетает («Даже если мне придется с тобой умереть, и то я от тебя не отрекусь») и тут же обрушивается вниз: («Я не знаю этого человека!», см. Матф. 26, 35 и 72). Разве в душе Петра видна стойкость скалы?

Евангелие Марка объединяет наречение имени, которое Христос дает Симону, с наречением имени братьям Иакову и Иоанну: «Он устроил так, что Двенадцать состояли при нем и он их рассылал... и дал Симону имя *Петр*; и Иакова, сына Зеведея, и Иоанна, брата Иакова; и дал им имя *Бенехаргем*¹¹⁴, что означает "Сыновья бури", и Андрея и т. д...» (Марк 3, 14-17). Так что как раз там, где само Евангелие указывает на внутреннее ранжирование в кружке учеников, которое должно отвечать как порядку их призвания, так и отправки, названы имена, данные Христом трем ученикам, отныне образующим его ближайший и задушевнейший круг. Итак, имена эти связаны с различиями между отдельными учениками, между поставленными им задачами. Имена указывают на то, что кружок Двенадцати собрался вокруг Христа в силу определенного космического порядка. Ибо в рамках старинного мировосприятия, ныне погребенного под жесткими понятийными обломками материалистического мышления, чем-то само собой разумеющимся было то, что имена Кифа (= Петр) и Бенехаргем связаны со стихиями, а именно:

Петр: со стихией земли

Бенехаргем: с водной и воздушной стихиями.

В трех своих учениках Симоне, Иакове и Иоанне Христос призывает к себе трех представителей бытийственных стихий:

Петр: представляет прочную, минеральную стихию земли

Иаков: представляет текучую, эфирную стихию воды

Иоанн: представляет веющую, одушевленную стихию воздуха

Четвертая стихия, а именно стихия духоносного огня, живет в самом Христе. «Бенехаргем» по большей части переводят как «Сыны грома», подразумевая кипучий холерический темперамент, выразившийся, например, в том, что два брата, Иаков и Иоанн, желали навести на самаритян небесный огонь¹¹⁵. Однако точный смысл этого слова – «Сыновья непогоды», «Сыновья бури». Буря обитает в облаках, в которых объединяются стихии воды и воздуха. Это подтверждается и ранними христианскими легендами. Они изображают Иакова апостолом морей, святым-покровителем мореплавателей, в каком-то качестве он и играл важную роль на протяжении всего средневековья. Иаков: сын воды. А о том, как тесно связан Иоанн с душевно-воздушной стихией, которая обозначается в

греческом языке словом *πνεῦμα* (pneuma) (тем же, что обозначает также и дух, Св. Дух), свидетельствует каждая строка Евангелия Иоанна и Откровения*.

* О том, как соотносятся Иоанн Зеведеевич и евангелист Иоанн, «ученик, которого любил Христос», см. главу «Евангелист Иоанн» в книге «Цезари и апостолы».

В космическом значении имен, данных ученикам Христом, заявляет о себе и стихия человечества, которую каждый из трех учеников должен нести в себе. Петр, скала, обретает свою сущность из земных глубин, которые, словно глубоко бессознательные первичные космические порывы, царят в его воле с вулканическими мощью и бурлением. Иаков носит в своем существе мировые дали, словно грезящие морские волны. А Иоанн охватывает все тварное душевным плащом, нисходящим из бодрствующих высот бытия подобно распростертой вокруг Земли воздушной оболочке.

Земля – это Петр, скала. И, возводя на земле небесный храм, Христос начинает строительство, как мудрый зодчий, не с крыши, но с фундамента. Определяя Петрова человека, человека-скалу в основоположники земного христианства, Христос закладывает краеугольный камень. Если христианству надлежит быть основанным столь же прочно, как храм, который покоится на надежной скальной породе, для начала его следует погрузить в человеческие волевые глубины, пускай даже они по большей части бессознательны, подвержены порывам и вулканически непросветленны. В воле человека чутко дремлет земля, в чувстве мечтательно вздымается море, в мышлении бодро веет воздушная атмосфера. Петр – человек воли. Поэтому он и получает имя Петра и определен стать первым из апостолов, первым вождем христианства, вожатым эпохи основания, минерально-петринистской эпохи, в которую христианство еще должно было жить в дремлющих волевых глубинах человека.

Знамение Ионы

«Петр» – не единственное прозвище, данное Симону Христом. Бывают и такие, очень ответственные моменты, когда Христос называет его «Симон Иона». Перевод «сын Ионы» сбивает с толку, поскольку наводит на банальную мысль, что отца Петра, должно быть, звали Ионой¹¹⁶. Обсудим подробнее один пример, который одновременно подведет нас к одной из самых важных в Евангелии сцен с участием Петра.

В 16-й главе Евангелия Матфея из души Петра прорывается имя Христа – как первичный световой луч: «Ты Христос, Сын Бога живого». Тут-то Христос и говорит ему: «Блажен ты, Симон Иона». Именно данная глава дает явственно уразуметь всякому, кто чуток к композиции Евангелия, что для Петра имя Ионы должно обозначать нечто иное, нежели просто семейное происхождение. А ведь имя Иона уже встречалось в этой главе. Именно, когда фарисеи и саддукеи требуют знамения, Иисус отвечает: «Этот испорченный и распутный род людской ищет знамений, но не будет их ему, кроме знамения пророка *Ионы*» (16, 4). Не в духе Евангелия была бы случайность двойного упоминания Ионы в данном месте, как и случайное совпадение в имени ветхозаветного пророка, изведавшего приключение с китом, и отца Петра.

Имя Ионы скрывает в себе важную тайну. Еврейское слово «Иона» означает «голубь». Имена Иона и Иоанн родственны друг другу, и это родство обнаруживается в образной форме, когда голубь появляется при крещении, которое совершает с Христом Иоанн Креститель. Содержащаяся в имени Иоанна тайна Ионы – это еще и тайна, которая связывает обоих Иоаннов, Крестителя и ученика. Но здесь мы должны, чтобы понять имя Петра Иона, на некоторое время отвлечься от самой фигуры Петра.

Так где же осуществляются слова Христа об исполнении знамения пророка Ионы? Ответить на этот вопрос мы сможем, лишь поняв истинную сущность ветхозаветной истории Ионы. О том, насколько теперь, в первую очередь в странах Запада, люди утратили вкус к

образному языку подобных библейских историй, можно судить по следующему. В двадцатые годы, одновременно с голландским процессом по обвинению в ереси одного священнослужителя, поставившего вопрос о том, на каком все-таки языке говорил в Раю змей, в теологических кругах Англии, Голландии и Америки разгорелась оживленная ученая дискуссия. Копья ломались вокруг утверждения, что в истории Ионы речь, вероятно, идет об акуле, потому что у кита слишком узкая глотка, чтобы проглотить человека. Здесь особенно бросается в глаза то, каких малозначительных результатов, несмотря на всю свою внешнюю умудренность, достигает теология, когда она подходит к библейским событиям с наивно-материалистическими представлениями и аналогичным способом мышления. Посредством имажинативного образного языка книга Ионы показывает нам посвящение*. Иона – тот, кто проходит через смерть и Воскресение. Три дня покоится он в лоне земной могилы, пока не пробуждается к новой жизни. Земля – это большая рыба, которая проглотила его, плавая в космическом эфирном море (в России и до сих пор жизненное восприятие многих крестьян таково, что все мы странствуем на спине большой плывущей рыбы). Когда Иону пробуждают от храмового сна, из рыбы вылетает голубь. Вот смысл имени Ионы. Человек от природы принадлежит либо к ниже-земному (рыба), и тогда смерть властна над ним, либо к выше-небесному (голубь), и тогда он через смерть продвигается к жизни.

* См. нашу книгу «Könige und Propheten» (Цари и пророки), глава «Иона: прорыв судьбы пророка».

Если так понимать чудо Ионы, то следует признать, что в Евангелии слова Христа о повторении знамения пророка исполняются дважды:

Смерть и воскрешение Лазаря,
Смерть и Воскресение Христа.

Это двойное новозаветное «знамение Ионы». Три первых Евангелия рассказывают нам лишь о втором, величайшем из новозаветных чудес Ионы. Четвертое Евангелие, Евангелие Ионы-Иоанна, повествует и о первом. Воскрешение Лазаря – это центральный момент Евангелия Иоанна. Однако понимание этого Иоаннова чуда Ионы оказывается в то же время одним из важнейших ключей к Евангелиям вообще, это ключ и к судьбе Петра.

Воскрешение Лазаря не следует рассматривать как единичное чудесное событие, обособленное от всего прочего. Это последняя, высшая ступень горнего пути, оно является седьмым и величайшим из иоанновых чудес, которые составляют внутреннее содержание первой половины Евангелия Иоанна. Воскрешение Лазаря было бы невозможно без предшествующих шести деяний-ступеней. Хотя первые шесть деяний Христа были совершены не над самим Лазарем, но над водой в кувшинах в Кане, над сыном сотника, больным у купальни, пятью тысячами, двенадцатью учениками на лодке в ночи, все же все они – ступени на пути, которым продвигается вперед Лазарь, пока на последней, седьмой ступени он не оказывается предметом деяния Христа также и внешним образом: когда его вызывают из гробницы, из китового нутра, он становится Ионой-Иоанном.

Древняя христианская легенда позволяет нам отыскать связь первых шести чудес с седьмым и вообще понять воскрешение Лазаря. Согласно этой легенде, Лазарь был богатым юношей из царского дома. Ему принадлежала большая часть земли в Иудее, причем как раз та, на которой находился в том числе и город Иерусалим*. Этот царский отпрыск сопровождал Христа в кругу его учеников и принимал участие в его деяниях. Так, он присутствовал и при воскрешении Иисусом сына вдовы перед воротами города Наин¹¹⁷. Впечатление от этого деяния оказалось столь велико, что он пошел, продал все свое имущество и раздал вырученное, чтобы отныне всецело принадлежать Христу.

* «Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine» (Золотая Легенда Иакова Ворагинского), изд. Richard Benz, Heidelberg, o. J., S. 471.

Легенда такого рода сразу же становится понятной, как только мы пробуем ее читать не как изображение внешних телесных событий, но внутренних душевных движений, представленных в образах внешней жизни. Богатства царского сына – внутреннего, душевного свойства. То, что под впечатлением деяний Христа он этими благами жертвует, должно означать, что он приносит в жертву самого себя, свою собственную душу со всеми ее богатствами. Здесь мы оказываемся перед тайной смерти Лазаря. Тот, кто ее поймет, поймет и воскрешение Лазаря.

Сегодня нам не так-то просто вообразить возможность того, чтобы человек умер от самоотвержения, вследствие сильных душевных переживаний. Надо надеяться, внести ясность в этот вопрос нам помогут происшествия, сведения о которых доходят еще от XIV в. Так, под влиянием безвестного «друга Божьего из Оберланда» Иоанн Таулер¹¹⁸, великий страсбургский проповедник, был вынужден признать, что все его проповеди ни на что не годятся, пока он сам медитацией не добьется решающего переворота в собственной душе. Иоанн на два года прекратил проповедническую деятельность, ища безмолвия в тиши и медитации. Когда же он снова наконец предстал перед людьми, его проповедь производила столь сильные потрясения, что, как говорят (впрочем, рассказ этот, возможно, носит полусимволический характер), однажды в церкви замертво пали на пол сорок человек.

Современная гигиеническая эпоха, ставящая превыше всего телесную жизнь и физическое здоровье, будет склонна усматривать в таких явлениях, как данное происшествие из жизни Таулера, кощунственную игру с человеческой жизнью, игру, которую следовало бы запретить. Более ранними эпохами это воспринималось иначе. Тогда люди ощущали величие смерти, произошедшей от вызванной духом самоотверженной взволнованности. (Кроме того, пожалуй, и вообще в наше время принятие здесь каких-либо полицейско-оздоровительных мер было бы излишним, поскольку по причине своей жесткой вдавленности в телесное начало человек утратил способность воспринимать духовные впечатления с такой силой, чтобы от них умирать.)

Смерть Лазаря – это следствие деяний Христа, можно сказать также, что это – результат подъема по шести ступеням предыдущих переживаний. (Легенда обобщенно называет в качестве деяний Христа одно: воскрешение юноши в Наине.) Деяния, при которых соприсутствовал Лазарь, представили ему величие Христа столь преобладающе громадным, что это постепенно преобразило его. Наконец, когда он увидел, как Христос исцелил слепорожденного, с глаз его души спала пелена (исцеление слепого осуществилось таким образом для него самого) и существо Христа, затмевая собой Иисуса из Назарета, въяве встало перед ним во весь свой исполинский рост как Свет мира. Единственным желанием души Лазаря было теперь отдаться этому Христу и полностью утратить себя. Так он и отдал все, «что имел»; он излил Христу самого себя, всю свою жизнь. Мы можем себе вообразить, как он занедужил и зачах в Вифании (что переводится как «Дом бедности» или «Дом болезни»). Болезнь его была не чем иным, как крайним обнищанием внешними силами, произошедшим от бесконечного желания жертвовать собой.

В 1902 г. Рудольф Штейнер в книге «Христианство как мистический факт» представил воскрешение Лазаря как посвящение, а его пребывание в гробнице – как храмовый, продолжительностью в три с половиной дня, сон, через который должны были проходить мисты древнего человечества. Однако было важное отличие между древними храмовыми посвящениями и тем, которое осуществил с Лазарем Христос. Некогда магические процедуры иерофантов¹¹⁹ погружали учеников при храмах в подобный смерти сон. Христос, как иерофант, также вызывает смерть Лазаря. Однако он вызывает ее, совершая свои жизненные деяния. Он не действует на Лазаря непосредственно. Лазарь видит, как Христос

творит чудеса и соответственно следует за ними судьбой своей души. Христос и вообще именно так воздействует на человеческие души. Евангелие показывает нам поступки и существо Христа подобно тому, какими они предстали для Лазаря – в судьбоносном переживании совместного жития с Христом. А уж как далеко зайдет воздействие Христа на наши души, зависит от того, насколько восприимчивы будем мы к созерцанию деяний Христа.

То, как воспринял Христос известие о болезни и смерти Лазаря, показывает нам Евангелие Иоанна. Хотя он и испытал величайшее душевное потрясение, однако не утратил сознательной уверенности иерофанта: «И вот, когда теперь он услышал, что тот болен, то оставался два дня там же, где и был. А потом обратился к ученикам: "Пошли обратно в Иудею!"» (Иоан. 11, 6 сл.) Христос дает судьбе Лазаря свершиться. Он не вмешивается. Он ожидает, пока храмовый сон ученика, которого он любил, не минет полный отпущенный ему срок. Тогда он приходит к гробнице, и поскольку Лазарь умер от Христа, Христос способен призвать его обратно в земную оболочку. Предаться Христу без остатка – такова была воля, которая всецело овладела Лазарем и умыкнула его душу от тела. Душа Лазаря с Христом. Поэтому Христос может вновь привести ее в обвитое пеленами тело. На Лазаре Христос исполняет знамение Ионы.

Древнехристианское искусство римских катакомб показывает, что в первую эпоху христианства суровое пронизательное знание об этих мистериях все еще было живо. На многих саркофагах, на многих стенных росписях рядом с воскрешением Лазаря имеются изображения Ионы и рыбы. Воскрешение превращает Лазаря в Иону-Иоанна. Он в полном смысле воспринимает имя Ионы-Иоанна. Ведь Лазарь – тот самый человек, которого Евангелие Иоанна называет «учеником, которого любил Иисус»: евангелист Иисус. На картинах и рельефах в катакомбах мы неизменно видим Христа, стоящего перед гробницей Лазаря с поднятым жезлом иерофанта. Знамение Ионы – это Христово продолжение и преобразование храмовых мистерий, которые царили среди дохристианского человечества: сознание этого жило в древнем христианстве.

Петр и семь ступеней Иоаннова пути

Первое великое осуществление слов Христа об обновлении знамения Ионы содержится в семиступенном пути Иоанна вплоть до воскрешения Лазаря. «Знамение Ионы» – это не чудесничество, осуществленное одним махом, но путь из семи ступеней. Уразумев это, мы можем вновь обратиться к фигуре Петра. Если Христос дает Петру имя Ионы, это означает, что какая-то струя от семиступенного Иоаннова пути должна была излиться и в судьбу Петра. Путь Петра должен соприкоснуться с путем Иоанна; Петр также должен двигаться по ступеням пути знамения Ионы. Какой точки этого пути достиг он на момент, когда Христос сказал ему: «Блажен ты, Симон Иона»?

На *первую* ступень (превращение воды в вино – Нагорная проповедь) Петр поднялся, сделав шаг «с моря на сушу», от пребывающей до «Я» небесной жизни в заряженное «Я» земное существование, от внешнего закона – к свободе внутреннего решения.

Вторую ступень (сын царского чиновника – сотник в Капернауме) он преодолел, сделав шаг «внутри дома», исцелившись от раздвоения, в котором пребывает душа по отношению к телу, когда она полностью в него погружена.

Третью ступень (больной у купальни – исцеление расслабленного), которая от начала до конца разыгрывается «внутри дома», Петру с помощью Христа позволило пережить исцеление заболевания, связанного с греховностью, когда прощение грехов оказалось укреплением его подлинной самости, достигающим вплоть до само\$й телесности.

Подъем Петра человека на *четвертую* ступень (насыщение 5000) произошел после прохождения ступеней личностного становления, когда он вдруг оказался в надличностной стихии общины, евхаристии. Он вновь перешел «из дома на море», он научился *жить исходя из духа*.

Пятая ступень (хождение по морю) привела его далее «на море», непосредственно в духовную область. Здесь, перед лицом истинной сущности Христа, открывшегося ученикам как повелитель духовной области, также и самому Петру следовало научиться *стоять в духе*. Здесь впервые обнаруживается своеобразие души Петра, ее сила и слабость в одно и то же время. Вид шествующего по морю Христа, подобно молнии, проникает в самые глубины Петровой воли. И эти волевые глубины, даже не прибегнув к помощи сознания, дают мгновенный ответ (да такой, словно молния расчистила путь для огненной лавы вулкана), ответ поистине вулканический: Петр также *желает* ходить по морю, стоять в духе. Однако душа еще не имеет силы на то, чего бурно возжелала воля: Петр погружается в волны. Христу приходится схватить его за руку и сказать: «Сила твоей веры еще слишком мала». За волевым взлетом следует душевный спад.

Теперь перед Петром обнаруживаются еще две последние ступени знамения Ионы. На шестой он должен научиться *пробудиться в духе* (исцеление слепорожденного). Седьмая ступень должна ему доставить *новое рождение в духе* (воскрешение Лазаря).

Когда Христос задает ученикам вопросы: «Кем, по словам людей, является Сын человеческий?» и «Ну, а *вы* что скажете, кто я?», вопрос этот как бы сдергивает перед Петром завесу, скрывавшую от него свет. Как это нередко бывает с людьми в каких-то мелочах, когда, услышав вопрос, они вдруг узнают ответ, которого прежде не знали, так получилось теперь и у Петра в его сознательном отношении к Христу. Вопрос воспламеняет в нем ответ, и – впервые из человеческих уст – в непосредственном узнавании слышится проблескивающее подобно молнии именованию Христа. Этот вопрос, как среди бела дня, пробуждает в Петре хранившееся в ночном лоне воспоминание о переживании шествующего по морю Христа. На самом деле ученики пережили тогда, что их учитель – больше, чем человек, больше, чем Иисус. Иисус – это ходящий по суше земной человек; Христос – это шествующее по морю божественное существо.

То, что воспринял Петр на море ночью лишь бессознательными глубинами своей воли, теперь, будучи залито светом поставленного Христом вопроса, поднимается в область бодрствующего сознания. Он восходит от «пребывания в духе» к «бодрствованию в духе».

Что сцена исповедания Петра в Евангелии Матфея соответствует изображенному у Иоанна исцелению слепорожденного, может быть удостоверено следующим синоптическим¹²⁰ наблюдением. Сравним три Евангелия, а именно Матфея, Марка и Иоанна, с точки зрения того, что говорится в них об исповедания Петра. У Матфея мы находим, что сцена, разыгравшаяся перед Кесарией Филипповой, изображена здесь весьма отчетливо и подробно (гл. 16). Марк дает ее чрезвычайно кратко (8, 27-29). У Иоанна же мы находим эту сцену в конце 6-й главы в качестве как бы доносящегося издали отзвука (между хождением по морю и исцелением слепорожденного, 6, 69). Напротив того, в случае исцеления слепорожденного мы наблюдаем противоположную картину. У Иоанна оно занимает важное место, Марк рассказывает ее сжато и драматично, причем, что важно, непосредственно перед сценой исповедания Петра (8, 22-26). У Матфея же она вообще отсутствует.

Матфей:
Исповедание
Петра

Марк:
Исцеление слепорожденного
и Исповедание Петра

Иоанн:
Исцеление слепорожденного

Марк дает две этих картины одну подле другой и тем самым указывает на их тесную связь, между тем как у Матфея и Иоанна они показаны поодиночке и так между собой несхожи внешне.

Поскольку, прорвавшись сквозь прирожденную душевную слепоту, Петр видит во внезапном пробуждении духа истинное существо Христа, Свет мира; поскольку он взобрался на шестую ступень пути Ионы и приблизился к вершине, где знамение Ионы приходит к своему завершению в умирании и воскрешении, Христос и именуется его: «Блажен ты, *Симон Иона*». Петр получает часть в существе Ионы, он становится одним из сыновей Ионы. «Не плоть и кровь открыли тебе это, но мой Отец на небе» (Матф. 16, 17). В познании и созерцании сущности Христа Петр пробился через слой чувственного восприятия (плоть и кровь) и добрался до царства света Откровения (Отец на небе).

Вот великая тайна Петровой сущности: *близость Петра к Иоанну*. К теме «Петр и Иоанн», одному из наиважнейших (притом что и наиболее сокрытых) моментов во всем Евангелии, мы еще вернемся в следующем очерке, что выведет нас тогда уже и к Деяниям апостолов. Здесь же мы находимся в точке, где Петр взлетает к вершине своей приближенности к Иоанну.

Однако подобно тому, как за порывистым выходом на морские волны последовало погружение в них, так и за вершиной близости к Иоанну («Блажен ты, *Симон Иона*») последовал глубокий и темный провал близости к Иуде («Прочь от меня, Сатана!») Лишь еще однажды в Евангелии встречаем мы такой резкий перепад (а именно, когда народные настроения в Иерусалиме поменялись от «осанны» к «распни его»), какой наблюдается между этими двумя высказываниями Христа:

«Блажен ты, Симон Иона, ибо не плоть и кровь открыли тебе это, но мой Отец на небе» (Матф. 16, 17).

«Проваливай от меня, Сатана, несносен ты мне, ибо печешься не о божественном, но о человеческом» (Матф. 16, 23).

Вот вторая величайшая тайна сущности Петра: *близость Петра к Иуде*. Об Иуде в Евангелии Иоанна говорится: «В него вселился Сатана» (Иоан. 13, 27). Христос должен изгнать Сатану из Петра, ибо над тем нависла опасность разделить судьбу Иуды. Евангелие Иоанна указывает на тайну «Петр и Иуда», когда в нем после насыщения и хождения по морю возникает отзвук исповедания Петра. «Сказал Иисус Двенадцати: "А вы, не хотите ли и вы тоже уйти?" Ответил ему Симон Петр: "Господи, куда же нам идти? У тебя слова вечной жизни; и мы уверовали и познали, что ты Христос, сын Бога живого". Иисус ответил: "Разве не я избрал вас двенадцать? И все же один из вас – Дьявол". Говорил же он об Иуде, сыне Симона, Искариота; потом он его предал, а был одним из Двенадцати» (Иоан. 6, 67-71). Здесь Христос отвечает на исповедание Петра тем, что указывает на Иуду. Так само Евангелие дает нам понять, что при словах «Проваливай от меня, Сатана» нужно вспомнить об Иуде и ощутить близость Петра к Иуде.

Петр находится между Иоанном и Иудой. Близость существа Петра к Иоанну остается сокрытой вплоть до Пасхи и Пятидесятницы, когда она начнет явно проявляться. Поначалу же все большие притязания на Петра предъявляет близость к Иуде, делая из него в конце концов хоть и не предателя Христа, но его отрицателя. Переворот, перипетия драмы Петра, низвержение с Иоанновых высот в Иудины бездны происходит перед Кесарией Филипповой. Но в чем причина такого падения?

Петр взлетел к переживанию шестой ступени, исцеления слепорожденного, словно поднятый вихрем бури Откровения. Однако достанет ли у него сил на то, чтобы обрести в таком переживании постоянство? Сможет ли он продвинуться и дальше, собственно к завершению знамения Ионы? Христос подвергает испытанию силу Петровой души. Едва лишь произнес свой ответ на исповедание Петра, Христос начинает указывать ученикам на

великое «умри и стань»¹²¹, на мистерию Лазаря, которая должна произойти с его учеником, а затем и с ним самим. Добравшись до шестой ступени, Петр должен воспринять содержание седьмой как возвешение страданий, смерти и Воскресения Христа: «С этого времени начал Христос указывать своим ученикам, как должно ему отправиться в Иерусалим и много пострадать от старейшин, первосвященников и книжников, и быть убитым, а на третий день воскреснуть» (Матф. 16, 21).

Как прежде волевая природа Петра взорвалась подобно извержению вулкана, вознеся его на высоты Откровения («Ты Христос, Сын живого Бога»), так и теперь воля срывается с места, однако на сей раз она защищается от мыслей о смерти («Господи, пожалей себя, да не постигнет тебя такое!»). Однако смерть, против которой здесь ополчается Петр – это святая, жертвенная смерть. Петр думает, что борется с вражьей волей, однако воля, против которой он выступает, есть воля самого Христа. Петр еще незрел для смерти Лазаря-Христа. До шестой ступени он добрался, но на седьмой оступается.

Здесь мы оказываемся перед психологическим пра-феноменом, повторяющимся в жизни на тысячи ладов. Вовсе не самые сильные души воплощаются в жизни как волевые или сильные натуры. Мощная, порывистая волевая вспышка является по большей части следствием нежной внутренней чувствительности и часто оказывается лишь самообороной против того, чтобы впечатление овладело человеком полностью. Самоотверженные люди обладают более сильной внутренней самостью, нежели те, кто постоянно подчеркивают свою личность, свою независимость, свое «Я» или же демонстративно их выставляют. Как часто надменное навязывание собственного мнения служит лишь доказательством того, что человека затронуло что-то новое, такое, что призвано побудить его к переосмыслению – причем затронуло сильнее, чем способна в настоящий момент выдержать его душа! Как много враждебности, например, против антропософии возникает от того, что в бессознательных глубинах своей воли люди оказываются охвачены действительностью духовно-научного способа рассмотрения, однако из страха, что впечатление окажется непомерно сильным, они ищут спасения в ответном ударе неприятия или ненависти. Извлеченная наружу сила – зачастую прикрытие внутренней слабости, между тем как непритязательная безмолвная открытость многих невозмутимых людей может оказаться свидетельством подлинной душевной крепости.

Лазарь и Петр стоят один подле другого. Лазарь из себя не выходит. Он дает деяниям и существу Христа оказывать мощное воздействие на свою душу. Внутренняя энергия Лазаря достаточно велика для того, чтобы действительно впустить в себя эти впечатления. Его смерть от этих впечатлений происходит не от изнеженности и слабости, но от величия и зрелости самоотвержения. Лазарь отдается пламени духа, и тот всецело его сжигает; и потому он способен, как орел-феникс, вновь восстать из собственного пепла. Петр тоже был зрителем деяний Христа и его существа. Но его внутренность – как сплошная рана. Она заставляет его вздрагивать, когда до нее дотрагиваются. Блажен Петр, когда это вздрагивание, вызываемое духовным прикосновением воспламенение его воли обращается порывистым познанием Христа и его исповеданием. Но увы ему, когда оно же становится защитой и противодействием! То, что Петр поднимает руки, желая защититься, и восклицает: «Да не постигнет тебя такое!» – не есть следствие бесчувственности. Это происходит оттого, что Петр оказывается *слишком* сильно затронут духовной реальностью «умри и стань», когда Христос начинает говорить о ней. Затронут обнаженный нерв. Здесь Петр слаб. Смерть для него во всех случаях – неприятель. Он хочет жить сам и сохранить жизнь учителя.

И здесь Христос произносит исполненные серьезности слова, посредством которых человек должен научиться постепенно внутренне укрепляться по отношению к смерти: «Если кто желает следовать за мной, пусть он отречется от самого себя, поднимет свой крест и идет за мной. Ибо тот, кто хочет сохранить свою жизнь, лишится ее, а кто лишится жизни ради

меня, тот ее обретет» (Матф. 16, 24 сл.). Судьба Лазаря-Иоанна озарена светом слов: «Кто лишится жизни ради меня, тот ее обретет». Петр желает сохранить свою жизнь, не потеряет ли он ее из-за этого? Да, он потеряет ее, между тем как Лазарь обретает ее вновь. Не внешне, но внутренне. Это и происходит в Гефсиманском саду и во Дворе отречения.

Петр – первый носитель христианского священнического призвания

Петр так же относится к Лазарю-Иоанну, как шестая ступень в знамении Ионы – к шестой ступени. Еще прежде, чем умереть и воскреснуть Христу, через это завершительное посвящение прошел Лазарь-Иоанн. Петр на это неспособен. Поэтому Христу приходится умереть и воскреснуть *для него*. Можно рассмотреть соотношение шестой и седьмой ступени еще с одной стороны. Органическое ступенчатое строение семи чудес Иоанна – то же, что и у семи таинств. Семь таинств как раз и есть пра-феномены, образные воплощения и имажинации семи таинств.

Свадьба в Кане (Нагорная проповедь)
Вифезда (расслабленный)
Насыщение 5000
Хождение по морю
Слепорожденный (исповедание Петра)
Воскрешение Лазаря

Становление личности
Гармонизация личности
Личное исцеление от грехов
Жизнь из духа
Пребывание в духе
Пробуждение в духе
Новое рождение в духе

Крещение
Конфирмация
Исповедь
Причастие
Венчание
Рукоположение
Соборование

Лазарь, который достигает седьмой ступени, является носителем *христианского посвящения*. Петр, который принадлежит пока еще шестой ступени, является первым носителем *христианского священнического призвания*. Христос передает Петру христианское священство со словами: «Ты Петр, и на этой скале желаю я построить мою Церковь, и врата Ада не должны ее одолеть. И желаю я вручить тебе ключи от Царствия Небесного; все, что ты свяжешь на Земле, будет связано также и на небе, а все, что ты на Земле развяжешь, будет развязано также и на небе» (Матф. 16, 18 сл.).

Слова о власти ключей принято по большей части связывать лишь с отправлением таинства исповеди и отпущения, то есть личного прощения грехов. Это происходит от того, что до сих пор христианство, собственно говоря, развивало свою деятельность лишь на первых трех ступенях совершения таинств, а именно на ступенях «личного христианства».

Действительно, внешне дело обстоит так, что существуют еще четыре таинства, которые уже выходят за пределы личного: причастие, венчание, рукоположение и соборование. Однако все они, по сути, переживаются с такими понятиями и восприятиями, которые оправданы лишь по отношению к третьей ступени, так что весь организм христианского сакраментализма удерживается на третьей ступени. Причастие рассматривается и переживается как личное средство спасения, а не как космическое событие, преобразующее мир и основывающее общину. Великое «злоупотребление мессой» Лютер усматривал в том, что ее переживают как «жертву», приносимую человеком в форме каких бы то ни было добрых дел, которыми он стремится перевесить свои грехи. Таинство евхаристии было понижено с четвертой ступени на третью. Однако уже очень скоро та же судьба постигла причастие и в протестантизме. Вместо того, чтобы через приобщение Св. Дарам возвышаться над личным до сверхличного и космического, в приобщение вносилось настроение личного ужаса перед грехом. Никакой взаимосвязи с космическим смыслом причастия не возникало, потому что налицо было ощущение глубокой пропасти между природой (хлеб и вино) и духом.

Та же склонность к сползанию на третью ступень присуща всему существовавшему до сих пор христианству также и в отношении таинства пятой ступени. Достаточно бросить взгляд на грубо-материальную опеку брака со стороны католической церкви, как и на ту роль, которую женщина по сути все еще занимает в конфессиональных церквях в том, что касается религиозной самостоятельности и руководящих функций. Но прежде всего сюда следует отнести ханжеское отношение всего исторического христианства к половой жизни. Вся жизнь, протекающая во взаимоотношениях полов, клеймится как «грех» и тем самым становится предметом таинства покаяния. Можно прямо задать вопрос: не разделяют ли и церкви вину за то положение, которое преобладает именно в данной области? Ведь это они отказываются наделить человечество силой и точкой опоры в отношении подлинно иоанновой пятой ступени и тем самым блокируют понимание космической сущности вечно-женского, которое одно способно спасти нас от опасностей пятой ступени. Пороча природу, мы лишили себя космического Христа, окормляющего людей на Тайной вечери. Пороча половое начало, мы лишили себя шествующего по морю, утишающего бури Христа, который возвращает вечно-женское людям.

Также и подлинного осмысления рукоположения священников как таинства шестой ступени не произошло из-за того, что власть над ключами понимали лишь как полномочия личного отпущения грехов. Значительная часть человечества отвергает теперь всякое священство, потому что в священнике видят не что иное, как опекающего души исповедника. Однако сегодня многие люди с полным основанием желают сами быть собственными исповедниками. Быть священником не значит быть просто исповедником. В том христианстве, которое должно отвечать требованиям духа и времени, исповедь (вследствие того, что она является вопросом исключительно свободного выбора) должна усвоить себе всецело новый, освобождающий характер.

Образ ключей тут же предполагает образ ворот. Принимая ключи от Царствия Небесного, Петр становится отправителем всеохватных сакраментально-священнических обязанностей. Нужно только отворить двери человечеству, которое живет перед запертыми дверями, и оттуда полетит вся благодатная и благостная сила духовного мира. Христос мог вручить ключ Петру, потому что Петр только что его заслужил. Слова «Ты Христос, Сын живого Бога» были сказаны им перед распахнутыми, а не перед запертыми небесными вратами. Он не ощущал разницы между завоеванием чего-то и восприятием его от другого. И так оно и будет для всякого, кто действительно переживает священническую деятельность в смысле шестой иоанновой ступени. Здесь священник ничего за человека не делает. Человек должен

быть сосудом и орудием Христа, который неизменно дает ему лишь то, чего тот уже достиг сам в силу доверчивой открытости сердца и зрелости.

Глупо, когда из евангельского рассказа делают вывод о передаче Петру христианского священства вообще. Точно так же ничем, кроме конфессиональной тенденциозности, не объяснишь попытку протестантских историков отрицать пребывание апостола Петра в Риме (предание утверждает, что на протяжении 25 лет Петр был епископом римской общины). Разумеется, заблуждением являются притязания папства, когда римская церковь обосновывает их ссылкой на 16-ю главу Евангелия Матфея. Петр отправлял обязанности священника, однако не был им в смысле абсолютной, непогрешимой инстанции, которая должна продолжать переходить к его преемникам. Цитируя 16-ю главу, римская церковь благоразумно останавливается на словах о скале и ключах. Наипростейшим опровержением римской теории было бы просто продолжать читать Евангелие, пока к словам «Блажен ты, Симон Иона» не добавятся «Прочь от меня, Сатана». Евангелие само себя защищает от злоупотреблений. На протяжении двух тысячелетий папская непогрешимость, пока она не стала догматом, опровергалась погрешимостью Петра, в которую он впал сразу же после того, как забрался на вершину Откровения своего исповедания Христа.

Перед Кесарией Филипповой обнаруживаются как величие, так и ограниченность фигуры Петра. Мы видим его относительность, а тем самым и относительность всякого исторического, петринистского христианства. Перед нами возникает вопрос, который уже сам по себе пробивает брешь в стенах петринистской церкви и разрывает тугую клубок конфессионального мышления и восприятия: почему вместо Петра первым апостолом и носителем священнических обязанностей не был поставлен Иоанн? Почему поначалу христианских посвященных и христианских священников должно было быть по двое?

Ответ на эти вопросы, весьма важный как раз для нашего времени, усматривается из слов: «Врата Ада не должны одолеть церковь, выстроенную на Петре-скале». Врата Ада приходятся как раз напротив врат Неба, к которым подходит золотой ключ. И закон духовного мира состоит в том, что верхние врата никогда не открываются без того, чтобы, как в зеркале, тут же не открылись и нижние. Тот, перед кем раскрывается Небо, должен отвоевать все, что переживет в общении с ангелами, у бесов преисподней. Иоанн стоит по другую сторону врат, для него двери открыты с тех пор, как над ним раскрылась гробница. Сделайся предводителем христианства он, человечеству уже тогда следовало бы располагать силами для самой отчаянной борьбы с демоническими силами, если только врата Ада не должны были одолеть христианской общины.

У Петра имеются ключи, однако это не человек распахнутых дверей Царствия Небесного. Петр – земной утес. Перед Кесарией Филипповой он удостоился того, чтобы, подобно детям в сочельник, заглянуть из темной земной каморки в щелку приоткрытой двери – в ослепительно блистающий светлый зал духовных миров. То, что было тогда узрено Петром в Христе, он (а с ним и относящееся к нему петринистское человечество) продолжает нести дальше в своем сердце, как силу веры. Созерцание продолжает жить дальше как вера. А поскольку небесные врата не открываются, затворенными остаются также и врата преисподней, так что Петровых полков им не одолеть. Пока руководителем остается Петр, христианству дана передышка, чтобы собраться с внутренними силами для сражений с демонскими ордами, которые разгорятся тогда, когда петринистская эпоха завершится.

Обыкновенно люди составляют себе о «тысячелетнем царстве», поминаемом в 20-й главе Откровения Иоанна, такое понятие, словно оно являет собой высшее и наиболее идеальное состояние совершенства: окончательное исполнение всех желаний, полнейшая согласованность духа и материи, идеала и действительности. Такое представление лежит в основе не только материалистических утопий американских сект, рассуждающих о скором наступлении «золотого века», который они называют также «Миллениумом», то есть

«тысячелетним царством». То и дело представление это забредает также и на арену политических событий, а именно когда люциферическая мания величия полагает, что в ей несколько приемов удастся упрочить Небо на Земле¹²².

На деле мотив «тысячелетия» в Откровении Иоанна вовсе не имеет оттенка окончательных блаженства и исполнения. Драматическое ударение ставится скорее на то, что по завершении этого важного в апокалиптическом смысле периода сатанинская мощь, которая была скована и покоилась за запертыми дверьми преисподней, вырвется наружу, яростно круша и ниспровергая все на своем пути. Чем более углублялось человечество в XX в., тем меньше находилось оснований для предвкушения начала мирного и блаженного периода. Нарастающее высвобождение бесовских сил, относительно которого (в те краткие передышки, которые человечеству все же перепадает) не следует предаваться никаким иллюзиям, скорее наводит на мысль, что сегодня в ритме истории вновь истек тысячелетний срок защищенности. Позади нас остался великий исторический отрезок, на протяжении которого человечество должно было вжиться в содержание и законы чувственного мира. Тогда врата сверхчувственных миров были затворены, причем как врата верхние, так и нижние. Дело дошло до того, что не только всеобщая мировоззренческая позиция, но и претендующая на авторитет наука принципиально отрицала существование сверхчувственных реалий и осмеивала всякого, кто все еще отваживался говорить о мире, залегающем выше и ниже чувственного восприятия. На протяжении этого громадного исторического отрезка возвышающиеся над нами инспирирующие миры хранили молчание; однако люди могли до некоторой степени отдохнуть и от сил преисподней.

Когда бесы получают ныне все большую свободу, а люди, уже сами того не замечая, жаждут взаимодействия с силами преисподней (нижечувственными), это всего лишь тень вновь занимающегося света. Завершение тысячелетнего периода приносит с собой не только открытие врат Ада, которые не смогли одолеть сообщество христианского человечества, пока во главе его стоял Петр. Нет, одновременно вновь отворяются и небесные врата, пусть даже отвыкшие от всего сверхчувственного люди не сразу это замечают.

Настают времена, когда христианство оспаривается и подвергается угрозам со стороны не затворенных более врат Ада, но теперь же появляются и новые источники помощи. Ибо на смену петринистской стихии должно прийти руководство со стороны Иоаннова гения.

Петринистская эпоха тождественна с тысячелетним царством. Петр должен был провести христианство через темную эпоху, тьма которой означала для человечества и христианства тысячелетний защитный период. Сегодня на смену тысячелетнему царству приходит иоаннова эпоха. Не имеет никакого смысла отправляться в будущее с иллюзиями: величие нашей эпохи заключается в том, что человечеству перед отверстыми небесными вратами предстоит выдержать чудовищные схватки с бесовской ратью. Иоанн выступает вперед. Шестая ступень уступает руководство седьмой. Впредь христианское священство и христианское посвящение должны быть нераздельны.

Пока же, с Петром, руководство было за шестой ступенью, всем духовным таинствам христианства (евхаристия, брак, священство) была, как мы уже говорили, присуща тенденция опускаться на третью ступень, ступень лично-душевной религиозной жизни, ступень исповеди и отпущения грехов. Петринистскому христианству свойствен душевный характер, иоаннову же христианству следует быть духовным. Оно забрасывает свой якорь выше, на седьмую ступень по другую сторону порога, и теперь всякое таинство и ритуал, поддерживаемые сверху, в состоянии развивать свое собственное духовное существо. Будет положен конец душевному однообразию в религиозной жизни, многообразии духовных таинств прольется, как из рога изобилия: к таинствам личного спасения прибавятся таинства пресуществления, вечно-женского и спиритуально-священнического, каждое на свой лад.

Новообретенное богатство таинств – это прочная броня в борьбе с получившими свободу демонами.

Петр между Иудой и Иоанном

Там, где все действие достигает кульминации, а именно во время *Тайной вечери*, Евангелие Иоанна показывает нам Петра между Иудой и Иоанном. Христос говорит: «Один из вас меня предаст». Петр среди тех, в чье сердце вопрос: «Кто, Господи?» ударяет сильнее всего. Не чувствует ли он собственной близости к Иуде? Однако Петр не обращает своего вопроса непосредственно к Христу. «Был там один из его учеников, которого Иисус любил, и за столом он возлежал на груди Иисуса. Ему-то Симон Петр и сделал знак, чтобы он узнал, о ком говорил Иисус...» (Иоан. 13, 21-24). Петр задает вопрос об Иуде через Иоанна. Через Иоанна же, как в предупреждающем зеркале, ему показывается образ Иуды, как опасность, угрожающая ему самому. В реальности Тайной вечери, причастия Иуда переживает решающий кризис: «И с этим куском дьявол вселился в него». Что, под воздействием той же реальности, происходит в душе Петра? Что в нем одержит верх: близость к Иоанну или же к Иуде?

Трижды великое переживание Христа становилось испытанием для Петра. Вначале, при хождении по морю, он переживает *образ* духовного существа Христа. Затем, в вопросе Христа при Кесарии Филипповой, он слышит пробуждающее *слово* познания Христа. Наконец, в последней Тайной вечери, он изведывает дарующее самого себя *существо* в таинстве идущего к собственной смерти Христа. И всякий раз душа Петра отвечает громадным импульсивным волевым подъемом, который (в связи с тем, что исходит из бессознательных глубин) не в состоянии задержаться на уровне сознания и потому идет на убыль.

Величайший взлет, а значит, и великий спад разрешаются переживанием Тайной вечери. Евангелие Матфея повествует: «Они вышли на Масличную гору, и Христос сказал им: "В эту ночь все вы на меня вознегодуете ("потеряете голову" из-за меня)¹²³. Написано ведь: ударю пастуха, и овцы рассеются (ужаленные скорпионом¹²⁴)..." Однако Петр сказал: "Даже если все на тебя разгневаются, я никогда не разгневаюсь". Иисус сказал ему: "Поистине говорю тебе: в эту ночь, прежде чем прокричит петух, ты трижды от меня отречешься". Петр сказал ему: "Даже если мне придется с тобой умереть, все равно от тебя не отрекусь"» (Матф. 26, 31 слл.). А в Евангелии Иоанна говорится: «Петр говорит ему: "Господи, почему я на этот раз не могу следовать за тобой? Я хочу душу за тебя отдать". Иисус: "Ты хочешь душу за меня отдать? Поистине, поистине говорю тебе: еще не прокричит петух в эту ночь, как ты трижды от меня отречешься"» (Иоан. 13, 37 сл.). В ответ на самопожертвование Христа, соединившего в ходе Тайной вечери свою душу с хлебом и вином, а также с душами своих близких, великое желание пожертвовать собой воспламеняется и в Петре. Он несколько не кривит душой: «Я хочу душу за тебя отдать!» В качестве воли умонастроение Лазаря-Иоанна в нем бодрствует. Но сможет ли он сделать то, что хочет?

Далее следует Гефсиманская ночь. Здесь Петр лежит погруженный в крепкий сон. Евангелие показывает нам, что из всех трех учеников Петр засыпает особенно глубоко. Ибо именно к *нему* обращается Христос: «Он пришел к своим ученикам, нашел их спящими и сказал *Петру*: "Что же, вы одного часа не могли со мной пободрствовать?"» (Матф. 26, 40). Сон Петра в Гефсиманском саду – вовсе не обычный сон. От преизбыточной мощи впечатлений, испытанных им от Христа, его сознание оказалось сломленным. Слова Христа осуществляются в первую очередь на том, кто только что горячее всех отрицал: «Вы вознегодуете на меня (потеряете сознание)». Лазарь-Иоанн вкусил всеодолевающей мощи деяний Христа: он погрузился в храмовый сон смерти, который ведет к Воскресению. Иуда

изведал на себе всемогущество Христа: он утратил сам себя в ночи одержимости, которая привела к ужасному концу. Петр стоит посередине: он погружается в сонливое оупение бессознательного.

Спящий Петр – это один из глубочайших мировых символов: спящая скала. Здесь становится очевидной сонливая природа сущности Петра, делающая его сродни скалистому грунту земного бытия. Солнце Христова существа выявляет подлинную натуру Петра. Петр покоится здесь, как остывшая до скалы вулканическая лава. Не бушевал ли, не плевался ли еще недавно огнем спящий теперь камень? Отныне Петр шествует, словно остывший и угасший огонь. Он как лунатик. Он не в состоянии подняться до осознания того, что теперь происходит.

Является толпа преследователей¹²⁵, предводительствуемая Иудой. Это подручные Христовой смерти. Петр более правдив в своем непробудном, как скала, сне, чем в продиктованных волей словах после Тайной вечери: «Даже если мне придется с тобой умереть!» Подлинная его сущность противится смерти. «У Симона Петра был меч, он вытащил его из ножен, ударил раба первосвященника и отсек ему ухо. Раба же звали Малх». (Иоан. 18, 10 сл.). Этот удар меча – не что иное, как претворенные в действие слова: «Господи, да не случится это с тобой!» В пределах ушедшего в собственные глубины сознания это последнее люциферически-бурное сотрясение, пока наконец при отречении не наступит последнее ариманически-пустое угасание.

Необходимо немного задержаться на ударе, нанесенном Петром. Мы пребываем здесь в такой сфере, где все внешнее становится каких-то необычных размеров символом, выражением духовных и душевных реалий и, более того, телесные и духовные процессы оказываются перемешанными, словно бурей. Атмосфера судьбы вздрагивает и страшно сотрясается. Много происходит меж строк физических событий и тем не менее выражается в подобных физическим процессам образах. Возможно, что и меч, которым Петр ударил раба по уху, в самом деле присутствовал здесь также и внешне, этот вопрос мы можем оставить без внимания. Как бы то ни было, в ударе, который Петр нанес мечом, выявляется еще и нечто другое.

Великие жреческие культуры раннего времени, Египет и Вавилон, пребывали всецело под властью магического жреческого слова, которое неизменно изображалось в виде меча, исходящего из уст того, кто им владеет. Магическое слово обладало способностью убивать и оживлять. Когда Солнце перешло на небе из созвездия Тельца (которое построит человеческую гортань как орган слова) в созвездие Овна (которое построит лоб), время магического жреческого слова истекло и настала эпоха мысли, вырывающейся из-за лба. Петр, будучи погружен в ночь бессознательного, не может возвыситься до сознания в идеях и при аресте в Гефсиманском саду переживает своего рода рецидив человечества. По его дремлющей душе еще раз промелькивает древнее магическое слово, которое убивает проклятием и оживляет благословением. Оно-то и кроется за мечом, которым взмахивает Петр. Потому-то удар и приходится по уху Малха. С помощью древней магии человечества воля Петра желает защититься от смерти. Он вызывает прошлое к борьбе против настоящего.

Такое понимание сцены с мечом важно по двум причинам. Во-первых, отсюда вырисовывается основание, отталкиваясь от которого мы сможем впоследствии понять роль, которую Петр играет на Пятидесятницу. Тогда Петр очнется от гефсиманского сна и на Пятидесятницу, в даре говорения на языках древнее жреческое слово окажется преобразенным и поставленным на службу Христу. Пока же, однако, правильно понятая сцена с мечом дает нам важный ключ для понимания определенных тенденций исторического петринистского христианства. В самом деле, фигура Петра во всех мельчайших деталях являет собой образное пророчество того, каким будет петринистское христианство. В римской церкви и по сегодня – в мантрически-магическом оперировании с

ритуальным словом – в значительной степени продолжает существование гефсиманский меч Петра. Слова мессы не должны затрагивать сознание человека и они, подобно мечу Петра, ополчаются против Малхова уха всякого отдельного человека, удерживая его в бессознательной сущности Петра. Египет продолжал жить в римской мессе, и опираясь на нее, человечество продолжали и дальше удерживать в Египте.

Взмахнув мечом, Петр без остатка погружается в пустоту мрака собственного сознания. Когда Петр отвечает спрашивающим его во дворе первосвященникова дворца: «Я не знаю этого человека», он не говорит неправды по трусости. Он высказывает трагическую истину: сознание оставило его. Текст Евангелия Иоанна проливает свет на глубинную загадку души, которая отвечает здесь за Петра. Здесь ответ Петра всякий раз гласит: *οὐκ εἰμί* (ouk eimi) = *нет меня*. Это правда. Когда Петр отрекается от Христа, он говорит правду о себе. Его «нет меня» представляет собой противоположность фразе *ἐγώ εἰμι* (ego eimi), то есть «я есмь», которую произносит в Евангелии Иоанна Христос. Между Христом и Петром глубокий разрыв. Теперь на Петре исполняется не только предсказание отречения, но и слово Христа: «Кто хочет сохранить жизнь, тот ее лишится». От близости к Иоанну Петр окончательно низвергся в близость к Иуде. Он утратил свое «Я». Лишь доброта взгляда Христа, который все еще не сводит с него глаз¹²⁶, мешая тому, чтобы бес вселился в сосуд, оставленный «Я» Петра.

Петр просыпает великие происходящие теперь события. Он не видит Распятого. Он ни при чем не присутствует. Лишь начиная с утра Пасхи в сумерках его сознания начинают брезжить, словно сонные видения, явления Воскресшего.

Как в вопросе предательства Иуды, так и отречения Петра будущее понимание Евангелия должно будет осуществить переход от узко-морального к духовному их постижению. Здесь о себе полнозвучно заявили не мелкие человеческие грешки, но великие душевные мистерии, распространяющиеся на все человечество. Перед нами предстают, побуждая к самопознанию, потрясающие картины трагедии человеческого существа. Сегодняшнее человечество – это не Иоанн. Это Иуда, это Петр. Над всеми нами тяготеет Гефсимания. Не то, чтобы духовного в мире было слишком мало. «Дух готов.»¹²⁷ Напротив: духовное присутствует в избытке и во всеоружии, вот только сосуд человеческого существа не в состоянии его вместить и даже разбивается при соприкосновении с ним. «Плоть слаба.» Вот и слоняется человечество в лунатическом сне, подобно Петру, не сознавая того, что, собственно, происходит. Призыв «Бдите и молитесь!» направлен на то, чтобы превратить Петра в Иоанна, чтобы проломить стены петринистской эпохи и вывести нас на широкие просторы иоанновой духовной жизни.

Петринистское христианство

В завершение бросим взгляд на сцену, выделяющуюся в Евангелии своей загадочностью. А именно, когда римляне спрашивают Петра о подати цезарю, тот способен только ответить, что Христос ее заплатит, однако самому себе он может лишь признаться, что ни понять, ни одобрить этого он не в состоянии: ведь цезарь в Риме – это настоящий демон, зверь дикий. Тут Христос велит Петру отправиться на берег моря и говорит, что во рту пойманной им рыбы будет монета, которой он и сможет заплатить налог не только за него, но и за себя (Матф. 17, 24-27).

Искать эту рыбу во внешнем мире было бы столь же безосновательно, как и в случае кита из истории Ионы. Симон Петр, принявший имя Ионы, должен найти жизненное подспорье в духовном образе рыбы. Под «Знаком Рыбы» должен он отыскать силу на то, на что ему иначе ее не хватит. Некогда Христос перенаправил его с внешнего рыбацкого ремесла на внутреннее: «Быть тебе отныне ловцом людей». Теперь он же, отталкиваясь от материальной рыбы, указывает ему на ее духовный смысл. Духовный смысл рыбы был весьма актуален в

древнем христианстве. Свидетельство тому – множество изображений рыб в катакомбах того самого Рима, где так много потрудился прежде всего Петр. В образе рыбы раннее христианство усвоило много тайн. В рыбе как знаке произошедшего с Ионой оно усматривало указание на таинство «Умри и стань». Оно ощущало в рыбе тайну *будущего*; ведь подобно тому, как однажды точка весеннего восхода Солнца переместилась из знака Тельца в знак Овна, так в будущем она перейдет из знака Овна в знак Рыб (что и произошло в XV в. нашего летоисчисления). Наконец, в рыбе усматривали знак самого Христа, который как раз через свою смерть и Воскресение ведет в будущее. (В слове ἸΧΘΥΣ , «рыба» по-гречески, видели начальные буквы слов $\text{Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ}$ = Иисус Христос Сын Божий Спаситель.)

Петр не в состоянии принять судьбу, которая возвела цезаря на римский трон. В римском цезаре ему видится бесовская сила, а против смерти и дьявола он борется изо всех сил. Христос не ведет борьбы со смертью и дьяволом. Он укрепляет добро, дабы зло само сокрушилось об него. Более того, он одолевает противные силы, позволяя им себя распять. В Христе дышит жертвенная воля, усилившаяся до бесконечности воля Лазаря. Христос платит налог цезарю не потому, что признает в нем своего господина, но потому, что величественно-свободно подтверждает собственные слова: «Не противьтесь злему». (На это же указывают и слова насчет сынов и посторонних, сказанные тогда же Христом Петру.) Под знаком Рыб Петру следует выучиться добровольной готовности на смерть, чего ему так недостает. Взгляд, обращенный в будущее, поясняет смысл того, что представляется пока еще бессмысленным в настоящем. Взирая на Воскресение, мы проникаем в глубокий смысл смерти, которая ему предшествует. Можно сказать еще и так: взгляд в будущее с его наступающей (в эру Рыб) иоанновой эпохой оправдывает эпоху петринистскую и дает силы уплатить причитающийся ей налог.

Христос подтверждает петринистское христианство, которое ведь и в самом деле сделается еще и римским в силу договора между преемниками Петра и цезарями. Он подтверждает его, хотя и знает, что там ему суждено пройти через второе свое распятие. Он подтверждает его как неизбежный путь к иоаннову христианству. Он желает его, как смерти перед Воскресением. Подтверждение Христом петринистско-римского христианства – это всемирно-историческая инсценировка данного христианству знамения Ионы. Ибо знамение Ионы обнаруживает себя в трех великих, всякий раз возвышающихся ступенях: после Лазаря и Христа через смерть и Воскресение должно пройти само христианство. В петринистскую и иоаннову эпоху христианству суждено умереть и воскреснуть.

Хотя бы в отраженной, образной форме Петру следует обрести Иоанново мужество, потребное для прохождения неизбежного пути, ведущего первым делом в Рим. Вместо того, чтобы слепо ополчаться против враждебных сил, Петр должен извлечь из образа рыбы то, чем уплатить им подать. То, что Христос хотел напечатлеть в душе Петра посредством образа рыбы, держащей в пасти монету, он, согласно легенде, проделал с ним еще раз перед воротами Рима. Рассказывают, что Петр, которому удалось бежать из римской темницы, уже отошел от города по Аппиевой дороге, когда внезапно встретил идущего навстречу Воскресшего. Ошеломленный Петр спрашивает его: «Domine, quo vadis? Господи, куда ты идешь?» И Христос отвечает: «Иду в Рим, чтобы дать себя распять во второй раз». И тут Петр уж больше не говорит: «Господи, да не случится это с тобой!» На этот раз он, устыженный, понимает, насколько далек он от Христа и его готовности умереть. И Петр возвращается в римский ад, откуда хотел было бежать.

Римское, петринистское христианство – вот второе распятие Христа. При первом его распятии Петр не присутствовал. Чтобы сосуществовать при втором распятии, предварить его своей собственной мученической смертью на кресте необходимо мужество. И мужество это Петру удалось извлечь из осеняющего его иоаннова сияния, которое несет на себе имя

Иона, а также из образа рыбы, которым наделил его Христос, и из вновь обретенной близости своего существа к Иоанну.

ПЕТР И ИОАНН

Убегающий юноша в Гефсимании*

* Ср. также «Своеобразие Евангелия Марка».

Сразу вслед за арестом Иисуса в Гефсимании Евангелие Марка скупыми средствами рисует весьма примечательную сцену. Создается впечатление, что она резко выделяется на фоне всех прочих изображаемых здесь событий, причем выглядит это тем более странно, чем более драматичным, в своей сжатости, представляется данный эпизод: он прорезает Евангелие подобно яркой молнии. «Был юноша, который последовал за ним, завернувшись в покрывало на голое тело, и они схватили его. Однако он сбросил покрывало и убежал от них нагим» (Марк 14, 51-52).

Что хотело выразить Евангелие этой картиной? Тот способ его рассмотрения, который господствовал до сих пор почти безраздельно и не усматривал в евангельских повествованиях ничего кроме внешних исторических событий, по сути неспособен отыскать в этой сцене никакого смысла. Исследователи пускались во всевозможные романтические предположения и гипотезы, однако остались в полном неведении на этот счет, как, например, Иоганн Вайс:

«Только у Марка находим мы еще странное сообщение об убегающем юноше. Оно производит впечатление вставки, ибо, поскольку к Двенадцати он, судя по всему, не принадлежал, его "следование" за Христом надо было оговорить прежде. Уже давно высказывалась догадка, что евангелист не стал бы упоминать об этом малозначительном обстоятельстве, не испытывая он к данной фигуре какого-то особого интереса, и многие исходят из того, что юноша этот – сам евангелист, который ввел себя в повествование так, как, к примеру, "живописец наносит росчерк своего имени в темном углу картины". Предполагали, далее, что этот юноша – сын хозяев дома, в котором происходила последняя трапеза, а именно Иоанн Марк, сын Марии (Деян. 12, 12), в доме которой молодые люди имели обыкновение собираться и после смерти Иисуса. Однако такая гипотеза представляется тем более сомнительной, что история страстей, данная у Марка, вообще говоря, предлагает не слишком надежное иерусалимское предание. Кроме того, в высшей степени сомнительно, чтобы это небольшое сообщение происходило от самого составителя Евангелия... Юноша, очевидно, не предполагавший ночевать на Масличной горе, но вернуться домой, был, впрочем, не "голым", как первоначально принято было понимать греческое слово, а просто в домашней одежде, то есть был одет в подобную рубахе нижнюю сорочку (хитон). Вместо верхней одежды (гиматия) он завернулся в одеяло или накидку, которая свободно с него спадала, и ее-то он и оставил в руках стражников.»*

* «Die Schriften des Neuen Testaments» Bd. I. Göttingen 1906/07, 3. Aufl., S. 208 f.

При таком способе рассмотрения чем-то само собой разумеющимся представляется воззрение, что в данной сцене Евангелия описан внешний материальный процесс. Никому и в голову не приходит, что тем самым мы вплетаем в свое представление о Евангелии совершенно недоказанную предпосылку. Но как только мы начнем представлять себе те сцены, в которых усматриваем лишь внешнюю канву, несколько более детально, как натолкнемся на нелепости. Как понимать то, что юноша последовал за процессией со схваченным Христом одетым в одну рубаху? И что имел в виду евангелист, так явно подчеркивая эту подробность? Поскольку на такие вопросы и в самом деле никакой дельный

ответ невозможен, звучат чисто произвольные в отношении текста Евангелия утверждения, что юноша вовсе не был наг под брошенной им полотняной рубахой.

Предположение, что евангелист Марк пожелал здесь изобразить самого себя, высказывалось нередко и, возможно, оказывается весьма правдоподобным для всех, кто не способен понимать сцену как-то иначе, нежели в материальной плоскости. Не говоря даже о том, что в основе такой гипотезы лежит достаточно превратное представление о евангелисте как «составителе» Евангелия, сверх того она оказывается конструкцией из многих недоказанных предпосылок. В Деяниях апостолов говорится об Иоанне Марке, спутнике Павла в первом путешествии (12, 25), который был сыном Марии, в чьем доме освобожденный из темницы Петр застал молящуюся общину (12, 12). *Если* этот Иоанн Марк тождествен евангелисту Марку, *если*, далее, мать Иоанна Марка входила в широкий круг учеников еще до смерти Христа, *если*, наконец, именно ее дом был тем, в котором имело место установление евхаристии и, соответственно, *если* Мария, мать Иоанна Марка, уже в Святой четверг проживала в доме трапезной (соенасулу¹²⁸) Тайной вечери – только тогда, *возможно*, имелось некоторое основание для романических событий в таком примерно роде. Мальчик, взволнованный празднеством, устроенным в доме его матери кружком богобоязненных людей, тайком следует за ними, когда они покидают дом, приходит с ними в Гефсиманию, не хочет покидать Христа и тогда, когда его уже арестовали и, наконец, также оказывается схвачен стражниками, однако ускользает от них, оставляя им рубаху, которая только и была на нем из одежды. Но даже в том случае, если бы буйная фантазия такого рода имела определенные права на подобное изложение событий, все равно открытым оставался бы вопрос о том, почему все-таки Евангелие почло за необходимость «упомянуть об этом малозначительном обстоятельстве» (см. цитату из Иоганна Вайса).

Но стоит нам обратиться к сцене с убегающим юношей, используя способ рассмотрения, при котором, *во-первых*, всецело реальные сверхчувственные процессы принимаются в расчет, а, *во-вторых*, верно используется ключ тайны композиции, как не только сама эта сцена предстает в совершенно новом свете, но и, сверх того, она дает нам познать глубочайшие взаимосвязи и мистерии существа Христа и судеб его учеников.

Понятие *реального духовного процесса* получить сегодня все еще нелегко, потому что очень сильна пока что суггестия материалистических мыслительных привычек. И тем не менее повсюду в тех местах, где понятие это отсутствует, его, по сути, тут же должно вызывать к жизни Евангелие. Например, как уяснить без него Преображение Христа? Евангелие само именует Троицу, которую доводится пережить ученикам (Христос между Моисеем и Илией) созерцанием: «По пути с горы вниз Иисус велел им: "Не говорите никому об этом зрелище..."» (Матф. 17, 9). Тот, кто в состоянии признать историческую действительность лишь там, где речь идет о внешних, чувственно воспринимаемых процессах, будет вполне последователен, если скажет: «В таком случае Преображение – *просто* видение учеников, которое хоть и очень красиво и полно глубокого смысла, однако никакой действительности реального события под собой не имеет. Преображения Христа *не происходило*, оно вовсе не является историей во внешнем значении.» И тем не менее Преображение – это всецело реальное событие, оно является историей, оно действительно имело место – правда, в сверхчувственной области, куда не проникает чувственное восприятие, а лишь то созерцание, которого «на горе» удостоились ученики.

Сцена с убегающим юношей в Гефсимании также обладает собственной реальностью в сверхчувственном. Напрямую в самом Евангелии этого не говорится. Евангелие просто продолжает свой рассказ, не изменяя образности и наглядности в зависимости от того, идет ли речь о материальных или же сверхчувственных процессах. Также и факты духовного мира описываются в образах, заимствованных из чувственного мира, поскольку даже в них они доступны для созерцания, из которого Евангелия возникли. Однако в образах, которые

используются в качестве выразительного средства, постоянно обнаруживается тот или иной ключ для различения материальных и духовных процессов. Юноша изображен одетым в одну только белую полотняную рубаху. Его нет внутри собственного одеяния, он вне своей оболочки.

В сущности, одеяние земного человека – это его материальное тело. Из жизненной и моральной символики мы видим: одеяние, которым обряжается человек, подкрепляет его пребывание в теле. Просыпаясь по утрам, человек облачается в оболочку своего тела и в подкрепление собственного бодрствования носит в течение дня оболочку одежды. Засыпая вечером, он покидает душой оболочку тела, символизируя это же снятием одежды. Ночью человек остается облеченным только в белые покровы, и это есть символическое изображение того, что в материальном теле, после того, как духовно-душевное его покинуло, продолжает властвовать чистая эфирная оболочка построющих сил (эфирное тело), которая наполняет процессами жизни и роста материальное тело, обычно подверженное распаду. То, что происходит во сне, происходит и тогда, когда человек оказывается вырванным из взаимосвязи духовно-душевного с материальным вследствие духовных переживаний. В случае таких переходов, как засыпание или иное освобождение от тела, никакой существенной перемены телесному глазу увидеть не удастся, поскольку он в состоянии воспринимать лишь одеяние материального тела. Духовному же созерцанию освободившийся от материальной оболочки человек может представиться юношей в белом одеянии.

Можно спросить того, кому трудно отделить сцену с убегающим юношей от чувственно-материального представления: уж не считаешь ли ты в таком случае чувственно-материальным объектом также и того юношу, о котором повествует пасхальная история? «С правой стороны женщины увидели сидящего юношу в длинном белом одеянии..., который им сказал: "Вы ищете Иисуса из Назарета... он воскрес и его нет здесь"» (Марк 16, 5-6). Лишь полторы главы разделяют эпизоды с убегающим юношей и с юношей в гробнице. Первая фигура юноши столь же мало является чувственно-материальным объектом, как и вторая. Совершенно новая эпоха в чтении Евангелия начнется, когда на основании пробудившегося вновь образного чутья и способности совместного созерцания разных евангельских текстов будет признано, что юноши в 14-й и 16-й главах Евангелия Марка реально связаны друг с другом.

Несомненно, ныне утверждение, что в той или иной евангельской сцене говорится о сверхчувственном процессе – это для многих изолированная гипотеза, опирающаяся на «частность». Начать надо с того, чтобы научиться постигать сверхчувственное в сообразных духу формах, причем не только в Евангелии, но повсюду.

Мы можем лишь благодарить физический ландшафт Палестины, как арены, на которой протекала жизнь Иисуса, за все, что, благодаря этому ландшафту, становится более наглядным и детально раскрывается перед нашим взором. Но еще большую благодарность обязаны мы испытывать к антропософии, поскольку она открывает нам высшую географию Евангелия и жизни Христа. С помощью антропософии становится возможным увидеть и познать более высокие уровни, высший план, на котором также (в добавление к чисто материальному уровню скалистой палестинской почвы) разыгрывается Евангелие.

Теперь снова применим композиционный ключ к загадочной сцене с «убегающим юношей». В таком случае нам надо будет сопоставить эту сцену прежде всего с двумя другими, которые следуют в Евангелиях за гефсиманским рассказом. Первая содержится в самом же Евангелии Марка: это уже упомянутый эпизод с «юношей в гробнице» в начале пасхального повествования. Вторая же – это (на первый взгляд не столь очевидная) скрытая параллель, содержащаяся в Евангелии Иоанна непосредственно вслед за событиями в Гефсимании.

Существенная связь между обеими сценами с юношами (при аресте Христа и в гробнице) будет подробно разобрана нами в главе «Пасхальные повествования в четырех Евангелиях». Явления ангелов пасхальным утром, предстающие женщинам у гробницы, во всех четырех Евангелиях характеризуются по-разному: Матфей говорит об «ангеле Господа», Марк о «юноше», Лука о «двух мужах в белых одеждах», Иоанн о «двух ангелах». То, что такие обозначения всякий раз скрывают за собой нечто специфическое, а потому их следует понимать буквально, не в последнюю очередь видно из того, что оба средних Евангелия последовательно проводят свои обозначения на протяжении нескольких эпизодов. Оба «мужа в белых одеждах» появляются у Луки (в Деяниях апостолов) уже *после* Пасхи еще раз, в истории Вознесения¹²⁹. Марк называет юношу однажды уже *до* Пасхи, а именно в данной загадочной сцене, прибавленной к гефсиманскому рассказу.

Духовные образы, которые являются женщинам при пустой гробнице, можно рассматривать как духоподобные сущности из иерархического окружения существа самого Христа. В воплощении высокого божественного «Я» Христа в человеческом существе Иисуса из Назарета принимали участие существа всех ангельских иерархий. Человека Иисуса можно уподобить камню Эбен-Эзеру¹³⁰: на нем ветхозаветному праотцу Иакову привиделась небесная лестница расположенных ступенчато миров божественных существ, которые «wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldnen Eimer reichen» (как силы Неба, вверх и вниз снуют и золотые ведра подают)¹³¹. Если существовал такой человек, который сделался Христофором, носителем Христа к спасению всех прочих людей, то над ним, незримые простому телесному глазу, могли существовать и «ангел Христа», и «архангел Христа» (и далее по всем иерархиям до серафимов), служебные духи, специально приданные Христу и наполненные им. Пасхальным утром, когда сам Христос в своем новом духовно-телесном облике Воскресения еще не показывается женщинам, те видят принесших весть ангельских существ, которые, однако, находятся с существом Христа в столь специфической и тесной связи, что, можно даже сказать, являются его частью или сегментом. Так что, вглядываясь в этот прозрачный ангельский образ, имеющий вид ангела, они в конечном итоге переживают самого Христа.

Так что в образе убегающего юноши при аресте Христа в Гефсимании также появляется существо, принадлежащее к духовидному иерархическому окружению существа Христа. Мы соприсутствуем при том, что божественное содержание, пребывавшее воплощенным в человеческие оболочки Иисуса на протяжении трех лет (со времени крещения в Иордане), уже начинает из них вырываться. Преследователи Христа не в состоянии обрести власть над ним посредством его ареста и распятия. В конце концов, в руках у них остаются только его оболочки. Одним из иерархических слоев самого Христа и является юноша, который, убегая, оставляет в руках стражников сорочку-покрывало.

* См. к этому также главу о пасхальных повествованиях в книге «Три года» («Die drei Jahre»).

«Другой юноша» при аресте

Все, что мы рассмотрели до сих пор, можно было бы назвать христологической стороной того загадочного эпизода с юношей в Гефсимании. Но если мы, продолжая следить за тайной композиции, еще углубимся в синоптические разыскания насчет гефсиманских повествований, то будем удивлены, обнаружив, что у сцены с убегающим юношей имеется также и апостольская сторона, то есть что помимо тайн Христова существа она выявляет еще и тайны круга его учеников.

В корне неверно, что данный эпизод не имеет совершенно никаких параллелей в других Евангелиях. Мы привыкли говорить о параллелях лишь там, где два или больше Евангелий

воспроизводят одно и то же происшествие или одни и те же слова Христа (возможно, даже со значительными дословными совпадениями). Но зачастую более важны скрытые параллели, когда два совершенно разных рассказа оказываются в конечном итоге двумя сторонами одного процесса.

После сцены ареста в Евангелии Марка говорится: «Был там юноша, который следовал за ним... (14, 51) и Петр, следуя за ним издали, прошел внутрь дворца первосвященника...» (14, 54). Тут следует отречение Петра.

В Евангелии Иоанна, как раз на соответствующем месте после ареста, мы читаем: «Симон же Петр и еще один ученик следовали за Иисусом. Ученик тот был знаком с первосвященником и вошел вместе с Иисусом во дворец первосвященника. Петр же стоял перед дверьми снаружи. Тогда тот второй ученик, что был знаком с первосвященником, вышел, переговорил с привратницей и ввел Петра внутрь» (18, 15-16).

Как у Марка, так и у Иоанна перед нами две фигуры, которые следуют за процессией стражников. Одна – это Петр. Другая же, безымянная в обоих Евангелиях, обрисована в них столь несхоже, что взгляд со стороны всячески противится любой попытке соотнести их друг с другом. Само собой разумеется, даже возможности их простого отождествления не допустит и синоптическое рассмотрение, которое желало бы освободиться от материалистической односторонности. Нам следует проявлять величайшую осмотрительность, когда мы решаемся усматривать в определенных сценах Евангелий реальные сверхчувственные процессы. Однако в рамках Евангелия Иоанна само собой напрашивается признать вновь в этом «другом ученике» (и, соответственно, привести в теснейшее соотношение с ним) того же ученика, который ни разу не назван по имени на всем протяжении Евангелия Иоанна, но всегда именуется лишь «учеником, которого любил Господь». Мы говорим об *Иоанне*.

Поначалу речь можно вести лишь о некоем намеке, подводящем к предчувствию и вопросу: что же все-таки дает синоптическое рассмотрение обоих Евангелий? Не кроется ли, к примеру, в образе убегающего юноши тайна существа Иоанна? Не выявляется ли – таинственным и прикровенным образом – по дороге от Гефсимании к дворцу первосвященника неразрывная связь *Петра и Иоанна*, подобно тому, как прежде она уже дала о себе знать в более явной и зримой форме действия? (В эпизоде, когда перед входом в Иерусалим Иисус отправляет Петра и Иоанна вперед, чтобы они привели ослов и подготовили помещение пасхальной трапезы.)

Установлению взаимосвязи «убегающего юноши» с «другим учеником», добившимся, чтобы Петра впустили во дворец первосвященника, препятствует одно, на внешний взгляд немислимое, обстоятельство. Именно, как возможно, чтобы ученик Иоанн изображался, с одной стороны, одетым лишь в рубаху и убегающим, а, с другой стороны, в роли влиятельного знакомого первосвященника и соучастника всего дела?

Однако то, что немисливо извне, постепенно отступает перед лицом внутренней очевидности, стоит нам только пойти на различие среди изображаемых в Евангелии событий, с одной стороны, таких, которые можно представить лишь в качестве реальных сверхчувственных процессов, и, с другой, таких, которые обладают еще и внешне-исторической действительностью. Если в эпизоде Евангелия Марка с убегающим юношей речь несомненно идет о сверхчувственном явлении, несколько не невероятным будет и вопрос о сущностном соотношении между прочими (помимо Петра) лицами, выведенными у Марка и Иоанна среди следующих за арестованным Христом.

Вообразим на минуту, что человек, который, наряду с Петром, отправился (согласно Евангелию Иоанна) вместе со всеми к дворцу Каиафы и смог там обеспечить проход Петру – действительно тот самый ученик, которого любил Христос. Этого ученика Иоанна окружает множество тайн. Никак нельзя исключать, что являющееся в образе убегающего юноши

духовидное существо имеет отношение как раз к его духовной сущности (подобно тому, как прежде мы пытались представить себе, что это существо соотносится с существом Христа). Быть может, мы прикасаемся здесь к некоему сверхчувственному, поддерживаемому иерархическими существами процессу, который протекал вслед за последней Тайной вечерей между Господом и тем, кого он любил? Ученик, которого любил Иисус, уже прошел – как Лазарь – через смерть и Воскресение. Теперь же сам Христос готовится к тому, чтобы пройти через смерть и Воскресение. Не должны ли прислуживающие Христу иерархические существа участвовать и содействовать прежде всего там, где свершается переход от пробуждения Лазаря к Воскресению Христа?

Если тем, кто провел с собой Петра во дворец Каиафы и был далее зрячим свидетелем всего происходящего, действительно был Лазарь-Иоанн, это значило бы, говоря по-простому, весьма мужественный поступок. Ибо в Евангелии Иоанна ясно сказано, что первосвященники горели желанием убить Лазаря¹³², вызванного из гробницы к жизни. Но возможно ли, чтобы Лазарь-Иоанн бежал, как прочие ученики, когда опасность стала столь близка? Не следовало ли ему остаться вблизи Господа в минуту опасности, пускай даже все прочие отреклись? И вообще, мог ли он все еще бояться смерти – после того, как преодолел ее благодаря могуществу Христа?

После сцены перед Вифанией, когда Христос воззвал перед вырубленной в скале гробницей: «Лазарь, выйди!», ученик, которого любил Иисус, сделался другим. Только теперь, собственно, Лазарь и стал Иоанном. Это преобразование должно было в первую очередь коснуться вторжения его человеческого «Я» в иерархическую стихию духовных существ, то есть в то, что его окружало на сверхлично-сверхчувственном уровне. И прежде всего новое отношение Лазаря-Иоанна к ангельским мирам должно было установиться в гефсиманскую ночь, резко оборванную приходом стражников. Не зря ведь он – один из тех трех, кто могли принять участие в гефсиманских событиях вплоть до самой глубинной их тайны.

Жестокую борьбу с собственным сознанием изведal в Гефсимании не только Христос, но и ученики. Христос преодолевает в этой борьбе кризис, на учеников же, как говорит Евангелие, находит «сон»: «Дух готов, но плоть слаба». Сон, в который они погружаются, – вовсе не обычный сон. Их телесные сосуды более не в состоянии вместить переизбыток духовных переживаний. Духовно-душевное рвет связь с телесным. «Сон» – это иное состояние сознания. Полагать, что все трое – Петр, Иаков и Иоанн – погрузились в один и тот же род «гефсиманского сна», будет обычной поверхностностью принятого способа понимать Евангелие. Вовсе нет, для каждого из них этот «сон» значил нечто совсем иное, совершенно иное состояние сознания.

Наиболее значительное напряжение имеет место прежде всего между гефсиманским сознанием Петра и Иоанна. Лазарь-Иоанн изведal нечто такое, что коренным образом переменяло структуру его сознания. Однажды он уже распрощался с оболочкой земного тела настолько основательно, насколько это вообще возможно на Земле. На протяжении трех с половиной дней, пока его тело покоилось в гробнице, его духовно-душевное начало полностью освоилось в духовном мире; его сознание, угаснув *здесь*, пробудилось *там*. К душевному содержанию, которое дала ему земная жизнь, добавилось куда более могучее душевное содержание, вынесенное им из-за гроба. Отныне он свой сразу в двух мирах. Если его духовно-душевное начало выходит из земных оболочек, оно не блуждает впотьмах, но живет на свету своей родины. Возможно даже, что теперь его душе довольно легчайшего толчка, чтобы ускользнуть из телесного сосуда, поскольку окончательно освоиться вновь в земном мире она сможет только постепенно.

Как Петр, так и Иоанн переживают в Гефсимании своего рода исход духовно-душевного начала из материального тела. Однако душа Петра оказывается погружена в бессознательные

сумерки, между тем как Иоаннова душа вступает в яркое духовное сознание. От Петра остается земное тело с его тупым сознанием, подобным сознанию лунатика. Его духовно-душевное ушло глубоко вниз. От Иоанна остается духовно-душевное с его духовным сознанием. Его земное тело оказывается на время чем-то весьма малозначительным.

Оба они следуют за процессией стражников. При этом *Петр* отсутствует духом, представляя собой покинутое духом тело; *Иоанн* же отсутствует телом, будучи духом, вышедшим из тела. Петр произносит трагическое, но правдивое слово отречения: «Нет меня». Внутреннее же состояние Иоанна, каким бы парадоксом это ни казалось поначалу, становится понятным благодаря загадочному эпизоду с убегающим юношей, одетым лишь в белую накидку, которого не в состоянии схватить стражники своими грубыми телесными руками.

Любое слово слишком грубо и не в состоянии обрисовать таинственные предметы, о которых идет здесь речь. И все же надо пытаться это сделать, насколько возможно. Необходимо проторить путь к заряженным откровением *образам* Евангелия. Трое учеников – Иуда, Петр, Иоанн – следуют за процессией после ареста. Сознание каждого из них выбито из обычной колеи: Иуда одержим бесом, Петр пребывает в оцепенелом лунатическом состоянии, Иоанн же находится в освобожденном от тела духовном сознании. Тем самым заданы три предельных случая, между которыми могут быть помещены сознания всех прочих учеников. Все ученики, как говорится в Евангелии, «бежали». Это выражение обозначает исчезновение обычного бодрствующего сознания, нарушение обычной связи духовно-душевного начала с телесной структурой. Исполняется слово Христа: «В эту ночь все вы на меня вознегодуете». Словом «негодование» в Евангелии обозначается своего рода духовное возмущение, переживание шока, вследствие которого душа оказывается выбитой из обычного состояния. Наступление мистерии Голгофы очень сильно захватывает и потрясает учеников: их души оказываются разбросанными по всем направлениям духовного переживания. Душевное содержание Иуды уже не является человеческим: место его «Я» заступил бес. Душевное содержание Петра остается всего лишь человеческим, на месте его «Я» зияет темная и тупая пустота. Душевное содержание Иоанна более не человеческое, в его «Я» начинают являть себя божественные существа.

Покидая Гефсиманию, три ученика Христа, представляющие весь круг его учеников, являют собой всеобщие-человеческие образы. По ним мы видим, какие возможности существуют для того, чтобы вступить в духовный мир через переживание Христа. Оно более не оставляет выбора между чисто земным и сверхчувственным сознанием. Выбирать приходится лишь между тем, чтобы вступить в духовную область по образцу Иуды, Петра или Иоанна.

Евангелия еще способны поведать, что в Гефсиманию явился ангел подкрепить Иисуса¹³³, которому предстояло выдержать жесточайшее смертное испытание. Образ ангела озаряет нам всю иерархическую сферу, которая позже, при аресте, обнаруживает себя в «убегающем юноше», а пасхальным утром – в юноше при гробнице.

Был ли ангел, который пришел на помощь Христу в его смертной борьбе, просто «ангелом Христа», который так или иначе постоянно находился у него на службе? Гефсиманское борение коренится не в существовании самого Христа. Нет там никакой слабости, которая сделала бы такую борьбу необходимой. Идет битва в интересах человечества. Легко было бы просто умереть тогда же. Однако смерти на Голгофе следовало явиться в то же время еще и завершением воплощения, полным «вмиранием» в план земной облеченности телом. И вот в Гефсимании нависает угроза преждевременного конца. В интересах человечества необходимо продержаться и испить всю чашу полностью, до самого горчайшего остатка. Смогут ли трое (число, исполненное глубокого смысла) представителей человечества, удостоившихся быть принятыми в святая святых гефсиманского пространства,

оправдать великие жертвы, замысленные в интересах всего человечества? Окажут ли они помощь «Я» Христа в достижении его цели или продемонстрируют свою несостоятельность? Среди этих троих отыскивается тот, кто помогает Христу миновать подводный камень довременной смерти. Также и он на свой лад изведывает гефсиманский сон. Однако именно через это осуществляется возвышение человеческого «Я» до уровня ангела, вследствие чего ангел в состоянии подкрепить Христа в его смертном томлении. То, что гефсиманский ангел в состоянии осуществить свое вмешательство, является следствием света, который заполняет для Лазаря-Иоанна сферу гефсиманского сна. В связи с возвышением сознания одного из трех учеников на помощь борющемуся «Я» Христа отрывается ангел. Иоанн посылает Христу укрепляющего духа, потому что до ступени ангела поднялся он сам.

Тайна Иоанна

Мы прикасаемся здесь к одному из основоположных таинств Евангелия. Нам предстоит проследить за руслом подземного, однако важного потока, который изливает свои струи в течение судеб учеников, и прежде всего судьбы Иоанна.

Земная судьба Иоанна Крестителя была пронизана грандиозным и страстным дыханием, исполненным трагизма. И все же это была как бы прелюдия к судьбе и деяниям Крестителя, которые выходят за рубеж, обозначенный смертью, и простираются в область сверхчувственного. При обсуждении чуда насыщения мы уже выходили на берег этого потока, продолжающего свое течение под поверхностью материального мира.

Иоанн Креститель был человек, и все же больше, нежели человек. «Он больше всех рожденных женщиной, однако малейший в Царствии небесном больше него»¹³⁴. Он больше всех людей, однако мера его величия не простирается далее существ, образующих низшую иерархическую ступень в Царствии небесном, далее ангелов. Он пребывает между человеком и ангелом. И тем не менее его духовное существо так разительно превосходит всякую человеческую меру, что само Евангелие применяет к нему слова пророка Малахии: «Вот, я посылаю ангела своего вперед тебя, который должен проложить тебе путь»¹³⁵.

Воплощенным в человеческое тело оказалось близкое ангелам существо, которое выходит далеко за тесные рамки человеческой телесности. На алтарях восточных церквей Иоанна Крестителя то и дело изображают в виде крылатого существа¹³⁶. То, что живет в теле – это *не весь* Иоанн. Над его головой слышится трепетание ангельских крыл, принадлежащих не какому-то иному, чуждому, но его же собственному существу.

Это ангелоподобное возвышенное существо уже действовало среди израильского народа в человеческо-сверхчеловеческом образе, как подготовитель грядущего. Это был Илия. В Ветхом Завете Илия был «моим ангелом, который должен проложить тебе путь». «Мой ангел» или «ангел "Я"», «ангел Яхве» звучит по-еврейски как «Малахия»¹³⁷. В книге Малахии, последней по порядку книге Ветхого Завета, содержится пророчество, указывающее путь от Илии к Иоанну Крестителю: «Вот, я посылаю ангела своего (ангела "Я", ангела Яхве) вперед тебя, который должен проложить тебе путь». Так под именем Малахии скрывается сам Илия, то ангельско-человеческое существо, которое явилось вновь в Иоанне Крестителе¹³⁸. Об этом ангельском существе в Священном Писании говорится куда больше, чем принято обычно думать. Имя Илии, также, как и имя Малахии, содержит в себе загадку этого существа. Илия означает «Эль Яхве», «Бог Яхве», «ангел Яхве», «ангел Господа». Все те места, где упомянут «ангел Господа», являются указанием на это двойственное существо Илию-Иоанна.

Попробуем проследить за этим существом Илией-Иоанном уже после того эпизода, когда Иродиада взяла на блюде его окровавленную голову. С той священной сцены, когда, крестя Иисуса, Иоанн признал Христа, вся его душа была исполнена одной лишь преданностью

Христу. Стены темницы вызвали мучительный отрыв, они встали на пути у желания Иоанна полностью предаться Христу и заронили в него неуверенность. Стоило, однако, мечу палача снести все преграды, как Иоанн-Ангел расправил свои крылья. Могли ли они понести его куда-то еще помимо Христа и кружка тех, кто собрался вокруг него! Будь душа Иоанна исключительно человеческой, отныне, после земной смерти, она бы предалась своей собственной судьбе просветления; теперь же она освободилась для совместных действий с Христом. Она действует в качестве духа-хранителя и духа-помощника Двенадцати. Илия-Иоанн становится ангелом-хранителем кружка Христа; после того, как он оставил тело Иоанна Крестителя, формирующаяся община Христа стала его телом, посредством которого он может принимать участие в земных судьбах.

Евангелие Марка раскрывает потаенную действенную связь Иоанна Крестителя с кружком апостолов, поскольку именно согласно Марку, когда деяния разосланных апостолов делаются широко известны, Ирод говорит: «Иоанн Креститель воскрес из мертвых, потому и творит он такие деяния». Некоторые возражают ему: «Это Илия». Не ошибаются и те, кто говорит так. Ведь и вообще следует признать, что в Евангелии истина звучит зачастую из уст недругов или как глас вовсе посторонней толпы. Ирод, однако, настаивает на своем: «Это Иоанн, которого я обезглавил; это он восстал из мертвых» (Марк 6, 14-16).

Земная трагедия Иоанна продолжается вплоть до его обезглавливания Иродом. Далее драма Илии-Иоанна продолжается как внутренняя история Двенадцати. Кружок апостолов проходит через великие изменения. Всякое изменение знаменует новый этап сверхчувственной драмы Иоанна. Насыщение 5000 – первый такой великий этап. Тогда чудо образования общины среди учеников с духовной помощью «Ангела Господня» сгустилось до такой степени, что Двенадцать смогли приобщить людей к причастию, теперь уже сами основывая общину.

Можно выделить еще два важных этапа, а именно Преображение и воскрешение Лазаря.

На большой картине Рафаэля, изображающей Преображение, последней в его творчестве, достоверно передана важная композиционная особенность Евангелия: сцена Преображения на горе и сцена с мальчиком-лунатиком, следующие в Евангелии одна за другой, образуют у Рафаэля нераздельное единство. *Три* ученика удостоиваются быть свидетелями высокого Откровения существа Христа, *девять* же растерянно стоят перед отцом, который просит их об исцелении сына: они ощущают, что их оставила сила, пронизывавшая их еще незадолго перед этим. Они больше не способны на то, что было им по силам совсем недавно. Трое наверху и девять внизу: в кружке учеников происходит разделение.

Среди духовных существ, которые являются трем ученикам на горе, присутствует и Илия. В его образе они усматривают своего духа-заступника и помощника, Ангела Господня. Переживание Преображения создает особые отношения между существом Илии-Иоанна и тремя учениками – Петром, Иаковом и Иоанном. Должно быть, туг-то остальные девять и почувствовали себя как бы оставленными духом. Помогающее и подкрепляющее ангельское существо, прежде наполнявшее собой кружок Двенадцати, еще сужает свою сферу, почивает уже не на двенадцати, а на трех. (Разумеется, на самом деле все обстояло гораздо сложнее; поскольку мы выделяем только одну сторону явления, нам приходится крупными мазками обрисовывать то, что на деле представляет собой событие духовного мира, переливающееся нежными красками.)

Затем круг, который описывает ангельское существо, подобное орлу, становится еще уже. Чем уже круги, тем ближе оно к Земле. Одного из трех, ученика Иоанна, которого Евангелие именует Лазарем, укладывают в гробницу. Его душевная и духовная сущность отделяется от земного тела. Она проникает в области, где теперь властвует Иоанн Креститель. Возможно ли в таком случае, чтобы задушевное соединение и взаимопроникновение обоих Иоаннов не произошло? И когда раздастся призыв Христа: «Лазарь, выйди!», когда «Я» ученика Иоанна

вновь овладевает телом, Илья-Орел находится рядом с ним. Над самой головой Лазаря-Иоанна реют, наполняя его душу, ангельские крылья Илии-Иоанна. Воскрешенный Лазарь сделался другим человеком – во-первых, потому что отныне он свой в духовном мире, а во-вторых, потому, что теперь с ним связан другой Иоанн, который прежде, когда его орлиные круги пролегли шире и дальше, соотносился с кружком Двенадцати, а затем – с тремя учениками. Родственное ангелам существо Илии-Иоанна перешло от двенадцати к трем, а теперь уже и к одному.

Ученика Иоанна сопровождает Ангел Господень. Настает минута, когда и двое других учеников из трех, присутствовавших на горе Преображения (прежде всего Петр), должны ощутить себя «покинутыми всеми благими духами»: это Гефсимания. Трое учеников, те же, что и в эпизоде Преображения, покинули свои тела и не в состоянии предоставить своему Господину ту опору, которой тот ищет, не могут привязать его к Земле. Двенадцать учеников оказываются несостоятельными. И если кризис все-таки преодолевается и победа одержана, объясняется ли это просто чудесным вмешательством духовного мира, «двенадцати легионов ангелов»¹³⁹? Никакой Бог не смог бы помочь всецело несостоятельному человечеству. Однако спасение все же находится. В сон погрузился также и ученик Иоанн – но на другой манер, нежели Петр. Иоанн энергично проникает в духовную область, в которой он пребывал также и на протяжении трех с половиной дней, проведенных в гробнице. И при нем ангел Илия-Иоанн, это благодаря Иоанну ангел этот может находиться поблизости от Земли. В Евангелии Луки говорится: «Однако ему явился ангел небесный и подкреплял его» (Лук. 22, 43).

Здесь перед нами одна из глубочайших тайн произошедшего на Голгофе. Это связано с мистерией Иоанна. Ученик, которого любил Господь, втайне оказывает Христу ангельскую услугу.

Собственно говоря, полностью понять сцену с убегающим юношей возможно лишь на основе всего вышеуказанного. Иоанн следует за процессией стражников, он пребывает в сознании, освобожденном от тела. Однако помимо него здесь также находится, будучи тесно связанным с ним, еще и другой, ангел Христа. Это-то существо и соприкасается в той робкой фигуре, которую пытаются схватить стражники.

Так в единое целое соединяются христологическая и апостольская стороны, которые могут быть применены к загадочной сцене с убегающим юношей. Мы видим, что подобное благому гению существо, теснейшим образом подчиненное существу Христа, «ангел Христа», поначалу не было просто составной частью иерархической ауры существа Христа. Существо это воплощено в человеческое окружение Христа, поскольку оно должно содействовать тому, чтобы деяния Христа пошли на пользу прежде всего самому человечеству. Поначалу это существо выступает в человеческом образе, как Иоанн Креститель. Затем, восходя по ступеням, оно поднимается к ученику Иоанну. Когда за смертью и Воскресением Лазаря следуют смерть и Возрождение (Werden) самого Христа, это гениеподобное существо отыскивает себе дорогу от общечеловеческой периферии к самому средоточию: убегающий юноша в Гефсимании – юноша при гробнице.

Чтобы, насколько это вообще возможно, избежать недоразумений, следует подчеркнуть еще и еще раз, что ни о каких скороспелых отождествлениях здесь и речи нет. Уже сказано, что ни в коем случае не следует отождествлять две фигуры, о которых говорится у Марка и Иоанна как о тех, кто, помимо Петра, следовал за арестованным Иисусом (это убегающий юноша и ученик, знакомый с первосвященником). Не следует проводить никаких упрощающих отождествлений также и среди сверхчувственных существ: между духом Илии-Иоанна, который реет над Лазарем после его воскрешения, ангелом, который подкрепляет Христа в Гефсимании, убегающим юношей и юношей при гробнице. Видимые только друг для друга, в них принимают участие особым образом подчиненные Христу существа с

разных иерархических ступеней. Нет, речь здесь идет исключительно лишь о том, чтобы попробовать прозреть в иерархически-человеческое сверхчувственное окружение таинства Голгофы. И здесь мы сталкиваемся не только с теми существами и явлениями, которые непосредственно окружают саму фигуру Христа, но в первую очередь с теми, что играют роль в его взаимоотношениях с любимым учеником.

Укажем лишь на то, что сокрытый от взоров подземный поток судьбы Илии-Иоанна продолжает свое течение вплоть до сцены распятия на Голгофе. Учеников, в том числе и Петра, при этой всесвятнейшей картине не было. Только Иоанн, которого любил Господь, стоит вместе с Марией под Крестом. Об этом говорится в одном Евангелии Иоанна. Но верно ли, что в прочих Евангелиях совсем нет указаний на это же самое?

У Матфея и Марка сказано, что после того, как Христос воззвал: «Эли, Эли, лама сабахфани – Боже мой, Боже мой, почто ты меня оставил?» из народа раздались издевательские реплики: «Глянь, это он Илию зовет» (Марк 15, 35). Также и эти голоса, сами о том не догадываясь, говорили правду. Илия присутствует здесь, поскольку под Крестом стоит ученик Иоанн. Подобно тому, как он присутствовал через Иоанна Крестителя, когда Христос воплощался при крещении в Иордане, так он присутствует через ученика Иоанна, когда Христос умирает на Голгофе.

Драма Петра и Иоанна

По Евангелиям проходят потайные потоки и сокрытые от взора горные хребты сверхчувственных раскрытий судеб, которые можно было бы назвать мифами судьбы или мистериальными драмами. В них раскрывается эзотерическое христианство – посредством бессловесного, однако поистине неисчерпаемого языка образов. Быть может, наиболее возвышенным среди них (и одновременно более всех прочих обязывающим к молчанию) оказывается тот эзотерический миф судьбы, который можно было бы озаглавить «Петр и Иоанн».

Рассматривая фигуру Петра, мы затронули ту мистериальную драму, которую можно было бы озаглавить «Петр между Иудой и Иоанном». Из нее неспешно выделяется драма «Петр и Иоанн», так что будем вновь отталкиваться от образов, которые показывают игру судеб, развертывающуюся меж тремя учениками. В Евангелии Иоанна трижды возникает мотив таинства евхаристии:

1. при насыщении 5000 (6-я глава)
2. при последней Тайной вечери (13-я глава)
3. при совместной трапезе с Воскресшим на берегу озера (21-я глава).

Всякий раз на сакраментальном фоне разыгрывается очередная сцена этой драмы: в первом случае мы видим близость Петра к Иуде, во втором показано его положение между Иудой и Иоанном, в третьем же – его близость к Иоанну.

После насыщения 5000 Петр произносит свое исповедание: «Ты Христос, сын Бога Живого». Иисус отвечает предостережением: «Не избрал ли я вас Двенадцать, и все же один из вас – дьявол?» И Евангелие продолжает дальше: «Говорил же он об Иуде, сыне Симона Искарота; потом он предал Христа, быв одним из Двенадцати» (Иоан. 6, 69-71). Христос предостерегает Петра, указывая ему на Иуду, и все же тот низвергается от исповедания Христа к его отрицанию, поскольку его существо одной из своих сторон сродни Иуде.

На последней Тайной вечери Христос говорит: «Один из вас меня предаст». Петра так и подмывает вызнаться, кого он имеет в виду. Через ученика, любимого Иисусом и возлежавшего на груди Господа, он задает вопрос: «Господи, кто это?» Через него же он получает ответ:

Иуда (Иоан. 13, 21-26). Через Иоанна Петр становится сопричастным выявлению Иуды – великое, исполненное милости предупреждение. Однако Петр, который стоит посередине между Иудой и Иоанном, все еще не переходит на сторону Иоанна. Ему еще придется пройти через гефсиманскую ночь и ночь отречения.

Перед трапезой с Воскресшим на берегу озера ученики, возвращающиеся с ночного лова, видят светящуюся фигуру. «Тогда ученик, которого любил Иисус, сказал Петру: "Это Господь"» (Иоан. 21, 7). Благодаря своей близости к Иоанну Петр видит Воскресшего. Далее Христос говорит Петру слова, знаменующие стоящую перед ним задачу: «Следуй за мной!», и тут Петр оглядывается и видит Иоанна, а поскольку ему непонятно, почему задание следовать за Христом выпало не Иоанну, а ему, он спрашивает: «А как же с ним?» (21, 19-21). Теперь Петр настолько далеко продвинулся от Иуды к Иоанну, что может уже получить апостольское задание. Над всем довлеет мистерия, оставляя в конце Евангелия открытым вопрос: «Петр и Иоанн?»

Судьба Христовых учеников дает Петру пробиться от Иуды, из бесовского соседства – к Иоанну, к ангельскому соседству. Тем самым драма трех учеников (Иуды, Петра и Иоанна) перерастает в драму двух, Петра и Иоанна. Вход в Иерусалим – это многозначительный пролог к драме двух учеников. Хотя Евангелие никого по имени не называет, мы видим, как Петр и Иоанн приводят ослицу и осленка, а затем приготавливают пасхальную трапезу¹⁴⁰.

Две следующих сцены все еще омрачены отброшенной на них тенью Иуды. Первая разыгрывается за пасхальным столом, когда Петр через Иоанна спрашивает Христа о предателе. Вторая же – это потаенный, исполненный загадочности эпизод, когда две фигуры следуют за процессией арестованного Иудой Христа. Иоанн добивается, чтобы Петра пропустили на дворцовый двор.

Отныне мы видим сцены (о них повествует Евангелие Иоанна), отображающие исключительно то, что происходит между Петром и Иоанном. Прежде всего это эпизод пасхального утра: Петр и Иоанн вдвоем бегут к гробнице. Затем в присутствии Воскресшего, явившегося на берегу озера и дающего апостольское задание, между Петром и Иоанном разыгрывается та, исполненная значения, игра судьбоносных сил.

Так завершается Евангелие Иоанна. Но драма Петра и Иоанна продолжается и дальше, уже за рамками Евангелий – в Деяниях апостолов. Здесь-то как раз и становится отчетливо понятен смысл последовательности библейских книг. Исходя из бытующей теперь литературной точки зрения вполне можно было бы спросить: почему Деяния апостолов не следуют непосредственно за Евангелием Луки, ведь у них один автор? Однако с точки зрения следования духовных ступеней друг за другом Деяния апостолов начинаются там, где заканчивается Евангелие Иоанна, а тем самым – и все четыре Евангелия. В первой части Деяний апостолов мы видим три эпизода с участием Петра и Иоанна: исцеление Петром и Иоанном хромого перед вратами Храма в Иерусалиме (1-я гл.), арест и освобождение Петра и Иоанна (4-я гл.), Петр и Иоанн с волшебником Симоном (8-я гл.).

перед Гефсиманией

1. Петр и Иоанн готовят вход в Иерусалим
2. Петр и Иоанн готовят Тайную вечерю
3. на Тайной вечери Петр спрашивает Иоанна об Иуде

между Гефсиманией и Пятидесятницей

4. Иоанн добивается пропуска Петра во дворец первосвященника
5. Петр и Иоанн бегут к пустой гробнице
6. Иисус дает Петру узнать Христа после рыбной ловли

7. Христос устанавливает связь между Петром и Иоанном перед назначением апостольского задания

после Пятидесятницы

8. исцеление хромого перед вратами Храма

9. освобождение Петра и Иоанна перед синедрионом

10. Петр и Иоанн с волшебником Симоном

Петр и Иоанн у пустой гробницы

Наблюдая, как ангельское воздействие Иоанна изливается в последовательность сцен драмы Петра и Иоанна, мы видим, что описываемые существом Илии-Иоанна орлиные круги снова расширяются. Поскольку между учениками Иоанном и Петром устанавливается связь, Петр (а через Петра – и все ученики, вообще все живущие на Земле люди) обретает доступ к защищающему, руководящему Ангелу Господню. Христианская церковь возводится, как на фундаменте, на Петре-скале – под сенью оберегающих и наделяющих благодатью крыл Иоаннова ангела.

Стремительными шагами переходим мы от образа к образу, ибо лишь созерцательному настрою, при котором ум и сердце объединены, открывается то, чем одушевляется (в качестве духовных событий) Евангелие, между тем как просто рассудочному пониманию все это лишь нелепость.

Первым делом нам открываются две из тех сцен, в которых принимают участие оба этих ученика: то, как Петр и Иоанн проникают во двор *первосвященникова дворца* и как они спускаются в *пустую гробницу*.

В первом эпизоде это Иоанн обеспечивает доступ Петру, между тем как во втором случается нечто противоположное: хотя при этом совместном беге Иоанн добирается до гробницы даже первым, он не входит внутрь; это Петр спускается в гробницу, когда наконец подходит к ней, и лишь следом за ним входит в нее Иоанн.

Об этих двух эпизодах можно было бы рассуждать еще долго, особенно о втором. Мы рассмотрим их только с одной стороны. Два ученика помогают друг другу: сначала Иоанн помогает Петру, а потом уже Петр – Иоанну. Дворец первосвященника – это священная область. Ступить в нее дано не каждому, в особенности во время заседания Высшего совета. Проникнуть сюда – это все равно что подняться до надземной сферы. Вне какой-либо зависимости от того, в каких непосредственных, в смысле внешней истории, отношениях (согласно сказанному в Евангелии Иоанна – 18, 16) состоял ученик Иоанн к священству и к коллегии первосвященников, мы понимаем, что, с духовной точки зрения, благодаря состоянию сознания своей души он имеет доступ к тому, что связано с высшими жизненными сферами – и может обеспечить такой доступ также и другим. Петр полностью укоренен в земле. Тупость земной стихии (скала) охватывает его, потому что до духа он не поднялся. Через Иоанна он получает возможность преодолеть порог области, имеющей судьбоносное значение: Христос перед Высшим советом. Стряхнет ли Петр тупость погруженности в землю, пробудится ли к духовному познанию перед лицом того, свидетелем чего может быть теперь? Происходит прямо противоположное: его сознание оказывается всецело погруженным в ничто. Он вновь терпит крах от переизбытка. Обеспечив Петру проход, Иоанн лишь привел его на место отречения. Сознание Петра бессильно оседает на землю. Он еще не в состоянии вспарить туда, где обитает сознание Иоанна и куда хочет ему помочь взойти «другой ученик».

Пасхальным утром, еще впотьмах, изумленная Мария Магдалина видит, что камень от гробницы откачен. Об этом она поспешно сообщает Петру и Иоанну. Те бегут к гробнице

вдвоем. Иоанн прибегает первым, он всматривается во тьму пустой гробницы и ничего не может понять. Когда подходит Петр, он тут же спускается внутрь. Теперь за ним следует также и Иоанн, «другой ученик», и здесь Евангелие прибавляет, что также и он «увидел и уверовал».

Событие это нелегко понять, если только вновь не учесть состояние сознания, в котором пребывали души учеников. Петр тупо пытается что-то уразуметь, дух же Иоанна бодр и свободен от тела. При таких-то состояниях сознания в их душах раздается первый отзвук Пасхального послания. И здесь мы наблюдаем ту примечательную деталь, что Петр с его земной тупостью скорее способен понять «пустую гробницу», нежели Иоанн с его духовной пробужденностью. Есть в Петре нечто, делающее его сродни пустой гробнице. Пустая гробница – это чисто материальный факт. Пока что он был бы еще не в состоянии увидеть воскресшего Христа, однако в обратной стороне Воскресения, пустой гробнице, он, до некоторой степени, прозревает самого себя.

Иоанн духовно-зряче пережил все, что последовало за гефсиманскими событиями, в том числе и Крест. Однако он, сам будучи исторгнут из тела, переживает все, так сказать, с уровня ангельского сознания, которому открыта прежде всего лишь сторона духа. Иоанн пережил таинство Голгофы, так сказать, на «гностический» лад. Духовные события ясны для него, как Божий день, происходящее же во внешнем телесном мире затянуто пеленой.

На этот счет у нас имеются апокрифические «Деяния Иоанна»¹⁴¹, прекрасный и важный документ времен древнего христианства. Впрочем, также и это свидетельство удастся прояснить только благодаря тем взаимосвязям, о которых была у нас речь. Без них это сочинение будет лишь лить воду на мельницу отрицающего Землю и тело гностицизма, который никак не может пробиться к полноте земного события крестной смерти Христа. В греческом оригинале Иоанн сначала воспроизводит большую культовую хороводную песнь, которую Христос поет попеременно с учениками перед тем, как явятся враги и наложат на него руки. «И протанцевав... эту пляску, Господь вместе с нами вышел вон, а мы разбежались кто куда, словно заплутавшие или распуганные. Я видел, как он страдал, однако не остался при его страданиях, но бежал на Масличную гору, громко плача о том, что произошло. И когда он воскликнул на Кресте в шестом часу: "Приими!", по всей Земле сделалось темно». Дальнейшее изображается Иоанном как явление Христа в пещере: «И Господь стоял передо мной посреди пещеры, озаряя ее светом, и сказал: "Иоанн! Для той толпы внизу, в Иерусалиме, я был распят, меня кололи копьем и тростью, я испил уксус и желчь. Но тебе я говорю: я обещал тебе, что ты поднимешься на эту гору, и что ты услышишь то, чему ученик должен научиться от учителя, человек – от Бога". И с этими словами он указал мне на Крест, выделанный из света, и вокруг Креста громадную переменчивую по виду толпу... На Кресте же я увидел Господа, который не имел образа, но скорее был просто голосом, причем не таким, к которому мы привыкли, а сладким и обетующим благодать, истинным голосом Бога, который обратился ко мне.» Затем идут слова, которыми Христос открывает Иоанну тайну светового Креста и своих истинных страданий. После напоминающих псалмы, исполненных тайны слов здесь говорится: «Так что я не претерпел ничего из того, что обо мне говорят... Ты слышал, что я страдал, а я не страдал. Ты слышал, что я не страдал, а тем не менее я страдаю! Меня бичевали, а удары меня не достали, меня подвесили, а я не висел... Мысли обо мне как о прославлении Логоса, бичевании Логоса, ране Логоса, страдании Логоса, смерти Логоса...»*

* Цитируется по: Wolfgang Schultz: Dokumente der Gnosis S. 207-210; Acta Johannis (Деяния Иоанна) напечатаны также по-немецки в: Hennecke: Apokryphe Schriften des Neuen Testamentes, Tübingen 1904 и 1968, Bd. 2, S. 157.

Сегодня от таких документов принято по большей части отмахиваться, как от гностических, гнозис же воспринимают как ересь. Между тем гнозис – это богатая,

вскормленная из сверхчувственных источников познания духовная жизнь, слабость которой только в том, что небо ей было известно лучше, чем Земля. Так что с духовной стороны событий, как и с духовной стороны существа Христа она была знакома, насчет же материально-исторического воплощения таинства заблуждалась.

После Гефсимании ученик Иоанн, как и Петр, впал в односторонность сознания, только в другую его крайность. Сквозь процитированный апокрифический документ проглядывает его сверхчувственное понимание духовной стороны событий на Голгофе. Иоанна необходимо еще подвести к земной стороне таинства Голгофы, а тем самым – по сути и к полному пониманию смерти Христа. Такую услугу и оказывает ему у пустой гробницы Петр. Тут Иоанн к своему «гнозису» прибавляет еще и «пистис», веру¹⁴²: «он увидел и уверовал». Через Петра Иоанн вновь приходит к Земле. Последовав за Петром в гробницу, его освобожденный от тела дух, так сказать, вновь устанавливает полноценную связь с земным телом. Так что теперь он в состоянии постичь Воскресение Христа как событие, преображающее *Землю*, как преобразование бренно-земного тела в тело небренно-небесное.

При том, что Иоанн – это ученик, которого любил Господь и который на Тайной вечери возлежал на груди Иисуса, без Петра он все же не мог бы прийти к полному и окончательному пониманию деяния Христа. С другой стороны, Петр без Иоанна – также никто. Петр и Иоанн едины и неразделимы.

Петр в союзе с Иоанном

Мы видим, как в последней главе Евангелия Иоанна судьбы Петра и Иоанна начинают сплетаться друг с другом. Воскресший является ученикам на берегу озера в утренних сумерках. «Тогда ученик, которого любил Иисус, сказал Петру: "Это Господь". Как только Симон Петр услышал, что это Господь, он опоясался рубахой, потому что был наг, и бросился в воду» (21, 7). Иоанн обладает знанием Христа и делится им с Петром. Это может показаться странным, поскольку ведь это Петр некогда признал: «Ты Христос, сын Бога Живого». Однако в промежуток между этими событиями Петр прошел через ночь отречения и частью своего существа все еще живет в этом помрачении сознания. Духовный образ Христа познается им исключительно через Иоанна. В очерке «"Чудеса" в Евангелии» мы рассуждали о том, что препоясывание Петра покрывалом – это выражение, описывающее проскальзывание его духовно-душевного начала в оболочку материального тела. Перед лицом Воскресшего именно Иоанн помогает Петру «прийти в себя».

После священной трапезы, которую ученики справили с Воскресшим, Христос трижды, упраздняя тройное отречение, вопрошает Христа: «Любишь ли ты меня?» И высокое апостольское задание начинается со слов Христа: «Паси агнцев моих, паси овец моих». Однако затем Христос говорит Петру загадочные слова: «Воистину, воистину, когда был ты молод, ты препоясывал сам себя и шел, куда хотел. Когда же состаришься, ты вытянешь руки, и другой подпояшет тебя и поведет, куда ты идти не хочешь» (21, 18). Кто этот «другой»? Слова о «препоясывании» вновь отсылают нас к той сцене, когда при возвращении с лова Петр опоясался и бросился в воду, чтобы скорее соединиться с Воскресшим на берегу. Кто препоясал тогда Петра? Выглядит все так, словно он сам. Однако он сделал это, потому что Иоанн сказал ему: «Это Господь». Если препоясывание – это воплощение духовно-душевного начала, на самом деле Иоанн препоясал здесь Петра, помог ему достичь полноты земного человеческого бытия. И тот «другой», который препояшет Петра и поведет его, когда он состарится, – не должны ли мы также и его отыскивать в духовном созерцании, взирая в направлении «другого ученика»? Христос, если можно так выразиться, дает Петру духа Иоанна в качестве духовного помощника. Он уделяет Петру часть в том ангельском существе, которое парит над Иоанном.

Когда Петр был еще только Петром и ничем больше, он шел, куда желал. А куда хотелось ему идти? Его естественная воля постоянно побуждала его уклоняться от смерти. Его воля была направлена на «неумирание». «Господи, да не приключится такое с тобой!» С мечом в руке желает он противостоять тем, кто несет смерть. Когда же Петр уже не просто Петр, когда он будет состоять под водительством Иоаннова ангела, он пойдет туда, куда не хочет. Он отправится туда, куда желает воля Иоанна: на жертвенную смерть. Иоанн Креститель сказал: «Ему следует расти, а мне умаляться»¹⁴³. Из преданности Христу ученик Иоанн принял смерть и лег в гробницу Лазаря. Это и подразумевается следующей фразой: «Сказал же это Христос затем, чтобы указать, какой смертью тот прославит Бога» (21, 19). Если переводить более точно, данная фраза выглядела бы примерно так: «Он сказал это, чтобы изобразить картину того, как Петр через смерть отыщет путь к божественной славе».

Далее следует полномасштабный призыв, обращенный Христом к Петру: «Следуй за мной!» Начинается эпоха петринистского христианства. А тайна петринистского христианства следующая: внизу, на Земле, носителем христианства является Петров человек. Над ним, защищая его и вдохновляя, парит дух Иоанна, Ангел Господень; Петр находится под духовным водительством Иоанна.

Петр оглядывается, видит, что следом идет Иоанн и спрашивает: «Господи, а с ним что?» (21, 21). Вопрос этот можно было бы переформулировать так: «Следует ли Иоанну только помогать или перед ним поставлена также и собственная задача?» Этим мы не желаем сказать, что Петр таким образом задал свой вопрос совершенно сознательно, как не имеем в виду и того, что он был способен всецело воспринять в свое сознание загадочные слова о «другом». Однако судьба, которая явилась на свет в тот момент, обладала бесчисленными перспективами: здесь получало обоснование будущее всего человечества. И Петру дается ответ, который означает, что когда Христос явится снова, Иоанну будет дано свое особое задание. Когда начинается Второе пришествие Христа, иоанновское христианство нисходит со своих ангельских высот на Землю. Петринистское христианство лишается своего ангельского водительства и завершается, даже если, по видимости, оно будет еще продолжать существовать.

Наиболее грандиозным изображением библейских сцен в живописи являются, пожалуй, картоны Рафаэля из музея Виктории и Альберта в Лондоне. Созданные на их основании гобелены – как те, что находятся в Ватикане в Риме, так и те, что были прежде в Берлине и Дрездене, даже отдаленно не способны передать иоанновой прозрачности и одухотворенности красок и образов, характерных для лондонских картонов. На одной из этих картин изображено апостольское задание, которое дает Воскресший Петру в присутствии Иоанна. На другом мы видим сцену из 3-й главы Деяний апостолов, когда возникшая в конце Евангелия двоица являет себя миру: «Петр и Иоанн вместе отправились в Храм... и был там человек, хромой от рождения, которого носили на руках. Его ежедневно усаживали перед воротами Храма, именуемыми Красивыми, и он просил милостыни у посетителей Храма. И вот, увидев Петра и Иоанна, он попросил милостыни и у них. Петр же с Иоанном взглянули на него, и сказал Петр: "Посмотри на нас!"» Вместо того, чтобы дать калекке денег, Петр исцеляет его, беря за правую руку и ставя на ноги¹⁴⁴.

Петр обращается к нему и берет за руку. Иоанн только молча присутствует при этом. И тем не менее Петр оказывается в состоянии совершить исцеление лишь благодаря своей связанности с Иоанном. Сцена эта – грандиозное завершение истории Иерусалимского храма. Нам нужно представлять ее разыгрывающейся под сенью двух колонн, Яхина и Боаза¹⁴⁵, которые образуют ворота Храма. Этими двумя колоннами зодчий Хирам выразил глубочайшие тайны, касающиеся всего человечества. Теперь мы видим здесь иную пару колонн, двух людей: Иоанна и Петра, которые образуют входные ворота Храма Христа и

воплощают в себе не менее глубокие общечеловеческие тайны, нежели уже обреченные на гибель колонны перед Храмом. А калека – не представитель ли это разлагающегося старого мира? В союзе с Иоанном Петр исцеляет калеку – не в последнюю очередь в себе самом. В союзе с Иоанном он является носителем величайшего мирового прогресса. Но всегда ли петринистская церковь пребудет в союзе с Иоанном, неизменно претворяя калечность в движение вперед?

Петр и Иоанн проповедуют. Это значит, что Петр говорит, однако Иоанн неизменно стоит возле него. Совет первосвященников призывает к ответу их двоих, им собираются запретить проповедовать, хотят ввергнуть в темницу. Однако громадное впечатление, которое производят эти двое, и в первую очередь Иоанн, подвигает Высший совет их освободить (Деян., гл. 4). Предводители нового все в большей степени выделяются из всего старого. В союзе с Иоанном Петр-скала, носитель старого, укрепляется для нового.

Сцена освобождения Петра и Иоанна приходит к окончательному завершению лишь впоследствии, при освобождении Петра из темницы. Петр спит между дух стражников. «И вот, явился сюда Ангел Господень, и комнату залил свет.» По зову ангела Петр поднимается на ноги, с него спадают цепи. «И ангел сказал ему: "Подпояшись и обуйся, набрось одежду и следуй за мной".» Ангел выводит Петра из темницы (гл. 12). Эту сцену Рафаэль нарисовал на стене Станц в Ватикане, в Риме. Рядом с Петром здесь уже нет Иоанна. Однако тот, кто к нему является – это и есть ангел Иоанна, Ангел Господень. Это он «подпоясывает» его теперь. И как бы ни проходило это освобождение, если смотреть на него со стороны, внутренне оно принадлежит к иоанновой судьбе Петра. Внешнее – это выражение внутреннего. С помощью ангела, который является также и ангелом Иоанна, Петр созревает здесь до освобождающего от тела сознания, которого он не способен был достичь до Воскресения Христа. Каменная темница старого мира, дающая о себе знать в материальном теле человека, отпускает его теперь на свободу.

Еще однажды Петр и Иоанн показываются перед людьми в важной сцене. Апостол Филипп проповедует Евангелие в Самарии, в области, где с израильским почитанием Бога смешались вавилонские культы, и находит здесь отклик. Крестится и Симон Маг, могущественный волшебник. Теперь в Самарию отправляются также и Петр с Иоанном, и здесь они посредством возложения рук передают Св. Дух многим людям. Симон Маг с завистью взирает на это и предлагает деньги за то, чтобы сила возложения рук была дана и ему. Петр весьма энергично отвергает дерзкие притязания Симона Мага. Иоанн стоит рядом с ним молча, и все же без него Петр не мог бы совершить того, что ему удается сделать.

Отныне в истории церкви продажа духовных благ за деньги и обмирщение духовных богатств будут неизменно именоваться «симонией» – по имени Симона Мага. Симон Маг – антипод Симона Петра. До некоторой степени он темный его двойник. Дело не только в том, что впоследствии, согласно легенде, Симону Петру вместе с Павлом пришлось бороться с Симоном Магом в присутствии Нерона. Тогда Симон Маг, проклятый Петром, в конце концов рухнул на землю во время исполнения своих магических летательных трюков. Нет, заблуждение симонии в сущности самого же Петра. Разве история церкви Петра не полна греха симонии? Разве петринистское христианство всех конфессий не являет пышный расцвет симонии по причине чудовищного сращивания религии и политики, церкви и государства? В союзе с Иоанном Симон Петр в состоянии противостоять другому, темному Симону. Пока союз с Иоанном длился, петринистское христианство могло сохранять свою *духовность*. Оставшись один, Петр неизбежно должен стать жертвой Симона Мага.

Так драма Петра и Иоанна находит выход во всемирную историю. С помощью Иоанна Петр исцеляет хромого, освобождается из темницы старого мира, благодаря ему он противостоит искушению предать духовное ради материального.

ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ В КРУГУ УЧЕНИКОВ

Ученики и народ

На морском берегу Христос обращается к народу. Поскольку толпа напирает, ему приходится взойти на лодку, которая становится кафедрой для его проповеди. Голос Христа доносится в этот наш мир с моря, словно из иного мира, он дает людям притчи в качестве образных свидетельств мира духа, Царства Божия.

Когда за величественными публичными наставлениями и деяниями Христа вновь следует спокойное задушевное поучение для учеников, они спрашивают о смысле притч. Они нуждаются в чем-то большем, нежели образ, им необходимо непосредственное слово. Христос отвечает: «Вам дано понять таинство Царства Божия умом. Тем же, кто *снаружи*, удастся это сделать через притчи» (Марк 4, 11). Греческое слово, означающее «снаружи» – это *ἔξω* (exo), соответствующее же слово для «внутри» – *ἔσω* (eso). Народ «снаружи», ему полезна иная пища, нежели ученикам, ибо они «внутри». Сам Христос разделяет свою деятельность на *экзотерическую* и *эзотерическую*.

Распространенному в наше время способу мышления такое разделение претит. С тех пор, как у людей выработалась привычка облекать все, что является учением, в отвлеченную мыслительную форму, они полагают: все, что *истинно*, должно становится известно каждому, так что неправильно обращаться с истиной «эзотерически», сообщая ее лишь определенному кругу, а не во всеобщее сведение. Такой современный способ мышления происходит оттого, что ныне мы утратили важный закон духовно-душевной жизни, отлитый Гёте в формулировку: «Das Was bedenke, mehr bedenke Wie!» (За тем, *что* делаешь, следи, но больше – за тем, *как!*)¹⁴⁶.

Экзотерическое и эзотерическое наставление Христа, проповедь на берегу моря и назидание для учеников различаются не столько *чем*, сколько *как*. Это все одна и та же истина, которую Христос сообщает народу в притчевой форме, как *образ*, а ученикам – в форме мыслительной, как *слово*. Народу он преподает притчу о сеятеле, ученикам же эту притчу истолковывает. Народ воспринимает таинство Царствия небесного в сновидческом предчувствии, через образ; ученики способны *знать* это таинство, они в состоянии воспринять его в свое бодрствующее сознание рассудочного познания.

Почему Христос провел в своем учении такое различие между экзотерическим и эзотерическим? В соответствующем месте Евангелия Матфея говорится: «Ученики приступили к нему и сказали: "Почему ты говоришь с ними притчами?" Он же ответил: "Вам дано уразуметь таинство Царствия небесного, а им не дано. Ибо тот, кому дано, прибавится, так что у него будет изобилие, а у кого нет, отнимется и то, что есть. Потому я и говорю с ними притчами..."» (Матф. 13, 10-13).

Ученики обладают чем-то таким, чего у народа нет. Поэтому им и дается зрячее познание таинства, между тем как у народа зрячее познание таинства отберет также и то, что у него есть. Мы оказываемся здесь перед лицом наиважнейшего закона бытия, трагические проявления которого, как никогда прежде, дают о себе знать в современной религиозной жизни. От прошлых времен человечеству досталось величайшее религиозное наследие. Однако покоящиеся в лоне народной души сердечные силы религиозного бытия в опасности. В развитии душевного начала дает о себе знать нечто иное, сказывающееся в убыли сердечной религиозности – вначале у отдельных людей, затем у многих. Это есть пробуждение индивидуального рассудочного сознания. Чем более интеллектуализированным становится человечество, тем сильнее истощается религиозное наследие. И если современное человечество менее религиозно по сравнению с человечеством средневековья или еще более

ранних эпох, причину этого следует усматривать в том, что оно сделалось более рассудочно-сознательным. С рассудочным сознанием пробуждается «Я», и «Я» *должно* пробудиться. Тот, кто уже обладает укорененным в мысли «Я», не только способен усвоить учение, преподаваемое ему в идейной форме, но и обретает в силу этого «полноту» нового духовного переживания, постепенно в ней осваиваясь. Однако того, кто живет в более коллективной религиозной стихии, базирующейся на душевном начале, наставление, нацеленное на рассудок, делает беднее. У него оказывается отнятым также и то, чем он располагал. Стоит религиозному наставлению принять рассудочную форму, как оно оборачивается обоюдоострым оружием: для одних оно благотельно, других же обедняет. Хорошо тем, кто уже так или иначе сделался человеком «Я», «народ» же только нищает.

С начала развития протестантизма, в культе которого стихия образа была вытеснена стихией слова, религиозное наставление и проповедь приняли рассудочную форму – вплоть до крайне интеллектуализированных миров «Просвещения» и «либеральной теологии». То, что было призвано служить культивированию религиозной жизни, а именно религиозная пропаганда, на деле вело к религиозному обнищанию.

Душеспасительная мудрость заботы о человечестве заключена в том, *как* проповедовал Христос. *Народу* он преподает притчу, а *людям «Я»* – истолкование притчи. Образ – пища для души, этой сокровищницы религиозного наследия человечества. Мысль, слово – пища для «Я». Единственный путь к спасению душевного наследия в наше время – возрождение и культивирование чувства образа, открытие образной стихии во всем Евангелии, обоснование такого понимания Евангелия и его возвещения, в котором были бы объединены религиозный и художественный смысл. Когда же напоенный образами пахотный слой христианской душевной жизни будет готов, самое свободное применение к Евангелию мышления, в том числе и критического рассудка, не только что нимало не повредит, но, напротив, приведет «Я» к полноте духовного сознания. Созерцая образ, человек будет тогда *народом*: он внимает проповеди Христа, преподаваемой в притчах. В понимании же образа человек окажется затем *учеником*: он воспринимает преподаваемое в доверенном кругу истолкование притчи, словесный образ того же таинства. Всякая человеческая душа органично перерастает от экзотерической стороны христианства к его экзотерической стороне.

На протяжении всего Евангелия Христос обособляет круг учеников от народа. Более того, мы видим, что уже внутри круга учеников в ряде важных эпизодов происходит еще один отбор, и тогда оформляется еще более тесный кружок.

В изложении Евангелия Марка это просматривается особенно наглядно. Оно трижды показывает нам кружок из трех учеников (Петра, Иакова и Иоанна) как свидетелей неких событий:

1. Воскрешение девочки в доме Иаира
2. Преображение Христа на горе
3. Смертное брение Христа в Гефсиманском саду.

Куда реже обращают внимание на то, что к этим эпизодам с тремя учениками добавляются еще такие, где учеников четверо, когда к ним присоединяется еще Андрей. Тогда мы имеем кружок из *двух пар братьев* – *Петра и Андрея, Иакова и Иоанна*. Впервые мы видим их четверых, когда Христос призывает их как первых учеников на берег Галилейского моря: Симон и Андрей забрасывают сети со своей лодки, а Иаков и Иоанн чинят сеть, сидя в своей (Марк 1, 16-20). И тут же они становятся свидетелями первого исцеления, а именно исцеления тещи Петра. «Вместе с Иаковом и Иоанном они пришли в дом Симона и Андрея, и теща Симона лежала больная в горячке...» (1, 29-30). И, наконец,

перед лицом смерти, завершая свое земное странствие, Христос отзывает четверых для особенно энергичного наставления относительно конца старого и начала нового мира: «И вот, когда он сидел на Масличной горе¹⁴⁷ напротив Храма, Петр, Иаков, Иоанн и Андрей спросили его наедине: "Скажи, когда все это должно случиться? И какое будет знамение того, когда все это совершится?" И Иисус ответил им...» (13, 3-5).

1. Призвание учеников на берегу моря
2. Исцеление тещи в доме Петра
3. Речь Откровения Христа на горе.

Что не только в эпизодах с тремя учениками, но также и с четырьмя нет ничего случайного, выясняется сразу же, стоит нам достаточно внимательно прислушаться к языку образов и их чередованию – в той последовательности, в которой выстраивает эпизоды с участием трех и четырех учеников само Евангелие.

Призвание учеников (1, 16-20)	4 ученика
Исцеление тещи Петра (1, 29 слл.)	4 ученика
Воскрешение дочери Иаира (5, 22 слл.)	3 ученика
Преображение Христа (9, 2 слл.)	3 ученика
Речь Откровения Христа (13, 3 слл.)	4 ученика
Гефсимания (14, 32 слл.)	3 ученика

Сразу же бросается в глаза, что четыре средних события выстраиваются попарно: сцена с тремя учениками и тут же сцена с четырьмя – как по месту, где они происходят, так и по характеру происходящего. Два первых эпизода происходят *в доме*, и оба раза объектом целительного воздействия Христа становится существо женского пола. Вторая пара образов приводит нас *на гору*, и всякий раз здесь свершается деяние Христа в форме Откровения, в одном случае преподаваемое созерцанию учеников, в другом же – их разуму.

Исцеление тещи в доме Петра	в доме
Воскрешение дочери в доме Иаира	
Преображение Христа на горе	на горе
Откровение Христа на Масличной горе	

Внешняя обстановка – нисколько не случайность, она есть иносказание и знамение, она придает внутренней стороне происходящего внешнее выражение. Картины ближайшего круга учеников образуют в Евангелии некую фигуру. Она ведет нас из дома вверх, на гору. И в то же время это путь также и «в направлении Иерусалима», ибо дом Петра, дом Иаира, гора Преображения – все в Галилее. Гора же великого наставления в Откровении – это Масличная гора, у подошвы которой расположился Иерусалим, город Иудеи.

Итак, мы имеем три концентрических окружности. Наибольшая – окружность народа, вторая – круг учеников, и, наконец, самый узкий – это тот самый круг из трех или четырех учеников, что особым образом связан с внутренним переходом из дома на гору. Все, что Христос дает народу, пребывает под знаком притчи, *образа*. То, что он дает кругу учеников, по преимуществу носит характер учения, *слова*. В эпизодах с тремя или четырьмя учениками

мы вступаем в священное внутреннее пространство сущностного самовозвещения Христа: здесь господствует *сущность*.

Поскольку в антропософии Рудольфа Штейнера различаются три ступени сверхчувственного восприятия и опыта

имагинация (переживание образа),
инспирация (переживание слова),
интуиция (сущностное соединение),

мы располагаем понятиями, которые делают возможным различие экзотерической и двоякой эзотерической деятельности Христа. Народ «вне», однако ему дается образ в качестве семени растущего духовного *предчувствия*. Ученики находятся «внутри», в святилище слова, где лелеется *сознание* духа. Три и четыре ученика еще в большей степени «внутри», они пребывают в святая святых сущности, где человек непосредственно оформляется в *сосуд* божественного духа. В случае задушевных сцен с тремя или четырьмя учениками мы имеем дело с вчувствованием в сущностное самовыявление Христа на различных ступенях.

Остается еще открытым вопрос относительно различия между «тремя» и «четырьмя». И вновь, как это уже было прежде (например, в очерке «Чудо насыщения»), мы оказываемся перед очередной главой духовного понимания чисел. Ныне четыре – это лишь «три плюс один», поскольку числа воспринимаются теперь исключительно количественно. Однако в прежние эпохи существовало качественное восприятие сущности, фигуры, которая пребывает в каждом числе и делает его всякий раз новым, иначе организованным единством.

Четверка оборачивается фигурой квадрата или прямоугольника, она приближена к Земле, тяжела на подъем и сообщает всему покоящуюся незыблемость. Под ее знаком происходит земное строительство: каждый камень – это квадрат, обращенный четкими четырехугольниками наружу. *Тройка* легка, она образует треугольник, указывающий вершиной в небо. Отсылая в сторону света и невесомости, она сама является знаком неба, подобно тому, как «четыре» – это знак Земли. История архитектуры наполнена знаками «три» и «четыре». Вообразим, что перед нами греческий храм. К четырехугольнику внизу он прибавляет треугольник наверху. «Четырьмя» он стоит на земле, «тремя» указывает вверх, на небо. И знаки «четыре» и «три» перешли затем в зодчество последующих столетий.

В сопребывании чисел «четыре» и «три» присутствует также великая жизненная противоположность внешнего и внутреннего, макрокосма и микрокосма. Глядя на окружающий нас ландшафт, мы через четверицу сторон света оказываемся охвачены сущностью «четырех». Когда мы вглядываемся внутрь себя, в троице мышления, чувствования и воления нам душевно открывается сущность трех, в троице же головы, туловища и конечностей происходит ее телесное выявление.

Четыре средних из шести евангельских эпизодов, которые выводят нас из дома на гору, образуют фигуру, переходящую от «четырех» к «трем», а далее – снова от «трех» к «четырем». Ступая из дома Петра в дом Иаира, мы делаем шаг от «четырех» к «трем», то есть некоторым образом снаружи – внутрь, от естественных земных сил – к духовному небесному откровению. Путь от Преображения на горе Фавор¹⁴⁸ к Масличной горе снова, уже на более высоком уровне, переводит нас от «трех» к «четырем», из внутреннего – опять ко внешнему, из духовно-душевного – вновь в телесно-материальное.

Мы чувствуем, что фигура эта фактически описывает внутреннее движение существа Христа, а также внутреннее развитие ученика Христа. Нисходя к воплощению, к вочеловечению, Христос приходит из космоса во внутренний мир душевно-человеческого начала. Затем, однако, великая жертва, вершиной которой является смерть на Голгофе, снова

выводит его от внутреннего к внешнему, когда он жертвует собой в земном бытии, пронизывая все тленное ростком нетленности. А ученик Христа следует за ним по этому внутреннему пути, перерастая от природного начала – к утвержденности в «Я», а в этом «Я», в свою очередь, вновь развивая силу жертвы и самоотвержения, которая дает ему возможность опять «выйти из самого себя».

Четыре события, имевших место в доме Петра, в доме Иаира, на горе Фавор и на Масличной горе, образуют задушевные, сущностные ступени этого пути. Из открывающегося, непосредственно являющего себя человеческой интуиции существа Христа струится сила, которая позволяет нам переходить со ступени на ступень.

Исцеление тещи Петра

Исцеление тещи Петра – одна из историй, которым до сих пор не придавалось какого-то особенного значения: ну да, еще одно из многих исцелений! Между тем глубокое таинство можно открыть также и в ней. В сравнении с прочими исцелениями ничего выдающегося здесь не усматривали, разве что делали историю эту поводом для зубоскальства. Так, Адольф фон Гарнак с удовольствием адресовался к своей аудитории: «Известно ли вам, что первый папа был женат?» Рассказ о Петровой теще служил для него доказательством этого поразительного факта.

В древних культовых традициях слова, которыми мы теперь обозначаем только лишь телесное родство, зачастую применялись к духовным отношениям между людьми. «Братом» именовали не только того, у кого те же родители, но и того, кто находился в одинаковом духовно-религиозном положении, причем данный обычай прослеживается вплоть до наших дней. «Отцом» зовется не только тот, у кого имеется потомство, но также и тот, кто достиг определенной духовной степени; это наименование (патер) еще и теперь сохранилось в католических монашеских орденах. Происходит это оттого, что в наидревнейших формах человеческого общежития телесное и духовно-культовое родство были идентичны.

Совершенно особое именование того же рода удастся понять из истории Моисея. Бежав из Египта, Моисей приходит в Мадиян к жрецу и мудрецу Иофору и становится его учеником. Завершение же обучения, в ходе которого Моисей под душевным водительством Иофора достигает соединения со сверхчувственным, находит отображение в картине бракосочетания Моисея с одной из семи дочерей Иофора*. Иофор становится «тестем» Моисея в том смысле, что он его иерофант, его храмовый руководитель. Повсюду, где под руководством учителя или иерофанта достигалось соединение души с духом, происходила «химическая свадьба»¹⁴⁹, этот руководитель принимал на себя роль «тестя» в духовном значении этого слова. Тесть – это тот, от кого духовно младший воспринимал свою духовность. В этом же смысле также и Евангелие Иоанна говорит о первосвященнике Анне, что он – «тесть» Каиафы (18, 13).

* См. книгу «Moses und sein Zeitalter» («Моисей и его эпоха»).

Поначалу (а во многих случаях – и вплоть до позднейших эпох) такое «химическое бракосочетание» могло сопровождаться также и внешним супружеством. Духовный вождь устраивал и благословлял также и внешний брак своего ученика. Отзвук этого долго сохранялся в свадебных обрядах – постольку, поскольку за родителями невесты сохранялось определяющее духовное влияние.

В случае Петра речь идет не о тесте, но о теще. Вопрос о том, идет ли здесь речь также и о телесных или же исключительно о культовых отношениях родства, оставим в стороне. Как бы то ни было, обратим внимание на духовно-душевную сторону этих отношений.

Огромное значение для понимания древнего христианства с религиозно-исторической точки зрения имело бы представление о том, какую роль на протяжении первых столетий

играли, в том числе и во внутриобщинной жизни, *Сивиллы*, старые мудрые женщины, которые благодаря своей тесной связи со стихийными природными силами способны были изрекать пророческие высказывания, подобные оракулам. В древнем христианстве существовало множество пользовавшихся большим авторитетом сивиллиных христианских книг, где были собраны такие высказывания. Двенадцать из них дошли до нас¹⁵⁰. И еще в эпоху завершения средневековья среди работ Микеланджело и Рафаэля мы видим такие изображения Сивилл, по которым видна высокая оценка представляемой ими духовности. В Сикстинской капелле в Ватикане Микеланджело обрисовал роспись сводов, повествующую о сотворении мира, колоссальными фигурами пророков и Сивилл. Сивиллы с полным основанием занимают место рядом с пророками Израиля. А одна из самых пышных и праздничных картин Рафаэля – это изображение Сивилл в тихой римской церкви Санта Мариа делла Паче.

В цикле лекций «Христос и духовный мир»* Рудольф Штейнер охарактеризовал в связи с Сикстинской капеллой разницу сивиллического и пророческого типов духовности: указание на это, выполненное художественными средствами, имеется уже у самого Микеланджело. Именно, Сивиллы воспринимают свое духовное извне, из царства стихий – из веющих ветров, текущих вод, поднимающихся испарений; пророки же черпают духовность изнутри, из душевных глубин. В первых господствует нечто природное, сновидческое, во вторых же преобладает исполненная «Я», осознанная стихия.

* «Christus und die geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Gral», лекция от 29 декабря 1913, GA 149.

Когда Павел пишет коринфянам: «Женщинам в общинах следует молчать» (1-е Кор. 14, 34), фразу эту следует понимать в плане истории культа и религии вообще. Она является свидетельством заботы Павла о том, чтобы природная сивиллическая стихия отошла на второй план и уступила место сознательной, исполненной «Я» стихии. Очень часто данное высказывание поверхностно обобщают и перетолковывают, используя как аргумент против священства женщин. На самом деле оно обращено не против женщины в общем смысле, но против определенного типа духовности, который, впрочем, прежде был особенно близок как раз женщинам, хотя и не ограничивался только женским полом. В той же связи Павел говорит и о тех, кто наделен даром говорения на языках, что «в общинах им следует молчать», если здесь нет человека, наделенного даром истолкования (1-е Кор. 14, 28). Как для говорения на языках, так и для сивиллиных оракулов характерна медиумическая бессознательность, происходящая из тупых природных сил.

Вплоть до сегодняшнего дня многие внутренние сложности женского пола, вплоть до женских болезней, связаны с отголосками сивиллического типа духовности. Душевная стихия, противостоящая ориентированному на «Я» оформленности и обобщенности, стремится самовыразиться вновь и вновь. Лишенный формы порыв желает вырваться наружу, заявляя о себе в потребности говорить. Говорение, однако, не пронизано «Я». Говорит «оно». Стоит начаться оформлению душевной жизни посредством «Я», как возникает способность молчать. «Бабу» сменяет «человек».

С тех пор, как в Христианской общине снова появились священницы, слова «mulieres taceant in Ecclesia»¹⁵¹ не только не утратили своей актуальности, но, напротив, стали восприниматься с еще большей серьезностью. И никто не сознает этой серьезности больше, нежели сама священница, которая говорит перед лицом общины, будь то перед алтарем или с кафедры. Женщина пусть молчит. Говорить должен человек. Но кто сказал, что эти слова не относятся и к мужчине? Также и ему следует знать, что во время христианского богослужения экстатически-отрешенной стихии следует умолкать. Однако сам факт женского священства, то, что женщины у алтаря претворяют свою сивиллическую стихию в христианскую, будет все больше помогать всему женскому миру в его бедах.

Исцеление тещи Петра относится и к самому Петру. Донею тип его духовности был таков, что питался от стихийных макрокосмических сил, был природным, во многом родственным сивиллическому типу. Однако к временам Христа связанное с природой сивиллическое переживание приходит в упадок. Сивиллы превращаются в ведьм. По лихорадке, которой заболела теща Петра, мы можем видеть, что впредь человек будет заболевать, позволяя миру стихий окружающего космоса и дальше неистовствовать в душе. Дуновение и завывание ветра, обволакивание облаков, жар солнечного тепла – все это больше не возносит душу к духу в божественной отрешенности, но скорее обращается в душе предгрозовой духотой, громом и молнией. Исцеление лихорадки божественной гармонией существа Христа – все равно как успокоение сивиллической бури, умиротворение стихий. У старой женщины это проявляется более на телесном плане, у Петра же и прочих учеников – преимущественно на душевном.

Тем самым это событие оказывается внутренне слитым в единое целое с предшествующей сценой с четырьмя учениками, с первым призыванием учеников. В очерке «Личное христианство» мы уже рассматривали эту сцену на берегу Галилейского моря. Христос призывает четырех учеников *с моря на сушу*, от макрокосмического переживания природы – к трезвому бодрствующему земному сознанию. То, что именно теперь эти четыре ученика становятся свидетелями произошедшего в доме Петра, показывает, что путь пролегает *с моря на сушу, а на суше – в дом*. В таком случае мы оказываемся всецело переведены от внешнего к внутреннему. Пройти таким путем следовало в первую очередь Петру. Правда, мы видим, что на протяжении всего Евангелия душа Петра оказывается сотрясаема многими бурями, то неистово бушует, то вновь обессиленно затихает: стихийные силы приливов и отливов все еще имеют над нею власть. Однако исцеление тещи заранивает в стихийную натуру росток внутренней собранности, росток «Я». Сивиллический яд оказывается нейтрализованным. Путь к внутренней оформленности «Я» открыт.

Четверо учеников присутствуют в эпизоде в качестве представителей четырех ветров, четырех сторон света, между тем как Христос, как повелитель стихий, лишает своим существом стихии их тиранической власти над человеческой душой.

Евангелие Марка на свой образный лад усиленно подчеркивает, что под знаком четырех осуществляется переход от внешнего к внутреннему, происходит вход «в дом». Вскоре после эпизода в доме Петра оно показывает это нам на исцелении расслабленного, которое связано с образом проникновения в дом на совершенно особый лад. «Сделалось известно, что он *в доме*. И тотчас собралась толпа, так что места совершенно не было, в том числе и перед входом, а Христос обращался к ним. И пришли к нему люди, а с ними расслабленный, которого *несли четверо*. И так как из-за толпы они не могли подойти к Христу, то разобрали крышу... и опустили постель *в дом*» (Марк 2, 1-4). Четверо носильщиков не были бы упомянуты, будь маловажно то, что постель несли именно четверо, не имей это обстоятельство отношения к сути. Для того же, кто обладает пробужденным чутьем на образ, вполне усматривается связь, которую тем самым устанавливает Евангелие с изображенной всего несколькими стихами выше сценой с четырьмя учениками в доме Петра.

Воскрешение дочери Иаира

Если исцеление тещи Петра – это закат, прощание со старыми стихийными откровениями, то воскрешение дочери Иаира – восход, начало с белого листа, возрождение космической жизни внутри человека. Собственно говоря, никто и никогда не задавался вопросом, почему Христос берет с собой в дом Иаира лишь ближайший круг учеников, а именно трех, уж не говоря о том, чтобы на этот вопрос ответить. Воскрешение девочки – еще одно из «многих чудес Христа», усиленное исцеление (как, впрочем, и прочие воскрешения).

Никаких существенных различий делать здесь не принято. Однако Евангелие такие различия прослеживает. Оно выделяет происшествие в доме Иаира из обычной череды событий как «эзотерическое», поскольку оставляет «снаружи» не только «народ», но и учеников – всех, кроме трех.

Все Евангелия вставляют в рассказ о воскрешении девочки исцеление кровоточивой женщины, указывая тем самым на связь между женщиной и девочкой, между болезнью женщины и болезнью ребенка. Исцеление женщины – это в некотором смысле повтор исцеления тещи Петра. Ее необходимо избавить от переизбытка древних природных женских сил. Исцеление происходит снаружи, под открытым небом, по пути к дому Иаира. Существо Христа, использованное однажды («в доме», в эзотерическом круге четырех учеников) для стягивания, оформления и интериоризации бьющих через край природных сил, к которым особенно чувствителен женский организм, действует далее само собой. Стоит лишь кровоточивой женщине коснуться бахромы одеяния Христа, и энергия его существа переходит на нее, придавая ее бесформенно истекающим силам замкнутость и форму. И теперь уже весь народ, весь круг учеников могут быть свидетелями того, как существо Христа, благодаря своей жестковатой строгости и безостаточной погруженности в «Я», указывает место стихийным силам и дает опору человеческой душе.

Того, что безраздельно господствует в организме женщины в качестве стихийного, болезненного переизбытка, дочери Иаира недостает настолько радикально, что она лишается своей жизненной силы. (В очерке «Личное христианство» было указано, что Евангелие говорит о двенадцатилетнем возрасте девочки и о том, что женщина страдала кровотечением также 12 лет. Из этого можно заключить, что девочка заболела и умерла от неспособности ее организма реализовать явления, связанные с женской половой зрелостью.) Девочка страдает от другой крайности, противоположной сивиллической стихии. Стихийные силы с их приливами и отливами вообще больше не способны пробиться к ее организму. В силу определенных роковых обстоятельств ее «Я» настолько погружено внутрь, что наступило бесплодие – вплоть до иссыхания собственных жизненных сил.

Подобно тому, как фигуры Петровой тещи и кровоточивой женщины могут помочь тем, кому приходится бороться с определенной бесформенностью и тупым преобладанием природных сил в своей натуре, так образ дочери Иаира может подействовать тем, кто чувствует себя как бы в безвоздушном пространстве, кто ощущает внутреннее омертвление и бесплодие. Собственно говоря, нуждается в этом мужская половина человечества. В этом нуждается, однако, и та часть женской половины, которая со своей нацеленностью на разрыв с «женщиной старого стиля», видевшей смысл жизни, как говорится, исключительно в материнстве и заботах домашней хозяйки, впала теперь уже в другую крайность и исповедует моду и стиль жизни, несомненно дающие толчок в направлении бесплодия женщины – как физического, так и душевного. Христос – это равновесие между переизбытком и недостатком. Он придает форму буйству жизни, а в жизнь иссыхающую вливает новую силу.

В доме Иаира вокруг Христа собрались дважды по три человека: три кровных родича – отец, мать и дочь, и три родича по духу – Петр, Иаков и Иоанн. Посередине между ними стоит Христос. Ложе девочки становится алтарем. На этом алтаре Христос посредством священнической фразы «талифа куми!» (девица, вернись!) осуществляет превращение древних природных сил крови – в новые, духовные силы крови. Макрокосм умирает и в микрокосме возрождается вновь. В человеке находится начало нового творения новой природы. Под знаком «четырех» в доме Петра произошло приглушение макрокосмических сил, под знаком «трех» в доме Иаира свершается оживление сил микрокосмических. Человека ввели в дом, сделан шаг снаружи внутрь; внутри он вновь обретает целый мир. Сивилла умолкает, появляется дева. Состарившееся женско-земное идет к своему концу, и начинает действовать вечно-женское, которое уж больше не связано с полом. Наиболее

тесный круг учеников воспринимает росток новой жизни. Исцеление тещи Петра имело место с пожилой женщиной – в телесном смысле. В душевном же плане оно произошло с Петром и тремя другими учениками. Воскрешение девушки происходит в материальном смысле с дочерью Иаира, душевно же оно распространяется на трех учеников. Они воспринимают нечто от существа самого Христа. Христос уделяет им часть самого себя как ростка новой жизни. Впредь три ученика являются ковчегом вечно-женского, пребывающим в покоящемся на двенадцати колоннах храме.

Сцены на горе: Преображение, Апокалипсис на Масличной горе и Вознесение

Между тем как круг Двенадцати (а на свой лад – также и народ), изменяясь и переходя со ступени на ступень, сопутствует течению жизни Иисуса, происходящее принуждает развиваться также и тот росток, который укоренился в сокрытом от глаз, однако стойком сердце ближайшего кружка учеников (как трех, так и четырех). На горе Преображения Христа росток этот развивается до полностью раскрывшегося цветка. Семя, посеянное в доме Иаира, расцветает на горе Фавор цветком созерцания. Петр, Иаков и Иоанн извели у одра девочки новую жизненную энергию, истекающую от Христа. Теперь они взирают на откровение, истекающее от сущности самого Христа.

Эта происходящая на горе сцена преисполнена небесных тайн. Три ученика созерцают три фигуры Откровения: Христа меж Моисеем и Илией. Перед ними в трех духовных образах сущностно воплощается тайна Троицы: в Моисее угадывается Бог-Отец, несущий в себе лоно прошлого. Христос – Сын: «Это мой возлюбленный Сын, слушайте его!» (Марк 9, 7). А в Илие просматривается сотворяющее будущее существо Святого Духа. В трех же учениках должна сущностно отобразиться высшая Троица. Христос желает превратить этот теснейший круг учеников в земных носителей троичности. Он осуществляет деяние Откровения и самопожертвования с целью обожествления человеческого нутра, микрокосма. Небо в своей троичной сущности должно быть погружено в человеческую душу. Ученики довольно-таки тупо воспринимают божественное намерение Христа. Петр говорит: «"Рабби, хорошо нам здесь! Давай мы соорудим три шатра – один тебе, один Моисею и один – Илии." Однако он сам не знал, что говорит, до того они были поражены» (9, 5-6). Следует возвести три шатра, однако шатрами этими должны явиться сами же ученики. Земная троичность должна сделаться сосудом Троицы небесной.

Вскоре после переживания, изведенного тремя учениками на горе (Евангелие Марка повествует об этом в следующей главе), двое из этих трех, а именно Зеведеевичи Иаков и Иоанн, подошли к Христу и сказали: «Даруй нам, чтобы мы восседали в твоей славе – один по правую твою руку, а другой – по левую» (10, 37). Данную сцену практически всегда понимают неверно. Именно, принято считать, что двух учеников обуял бес гордыни и они хотят, так сказать, закрепить за собой высокие места в Царствии Божиим (понимаемом, впрочем, несколько на земной лад). Однако если обратить внимание на внутреннюю связь событий, как тут же вспоминается переживание Преображения. Выражение «в твоей славе» подразумевает просто эфирный свет, в котором ученики созерцали существо Христа, когда «его одежда заблестала и выбелилась как снег, так что никакому земному красильщику не получить такого белого цвета» (9, 3). А восседание по правую и левую руку – не созерцали ли ученики Илию и Моисея справа и слева от Христа? Переживание Преображения все еще живо в их душе, и ученики ощущают, словно Христос воззвал: «Где Моисей и Илия, где "два столпа" (Откр. 11¹⁵²), на которых я мог бы опереться? Где люди, которые желали бы превратиться в сосуды, в обители духа на Земле, в которых я мог бы пребывать со своими

духовными помощниками?» Впрочем, на зов являются, выражая желание сделаться обителем и сосудом духа, не все трое, а пока что лишь два (Петра здесь нет).

В предыдущем очерке мы касались того, что по крайней мере один из двух учеников, а именно Иоанн (именуемый в Евангелии Иоанна Лазарем) был посредством смерти и Воскресения посвящен в сосуды и носители. Он «испивает чашу, которую должен испить и Христос, он принимает крещение, которым должен креститься и он». И если далее Христос говорит: «Мне не дано даровать вам, чтобы вы сидели справа и слева от меня, а дано тем, кто к этому готов» (10, 40), то судьба показывает, что ученик Иоанн, как обитель Илии, готов сидеть по правую руку от Христа. Остаток же так и пребывает невосполненным. Правда, на горе Фавор Христос сущностным образом запечатлел высшую Троицу в душах троих своих учеников, однако то, что было им дано, они не смогли вполне осознать. Отсутствие Петра определяет незавершенность произведенного – в качестве божественного деяния – на горе.

Подобно тому, как исцеление в доме Петра связано с воскрешением в доме Иаира, так и Преображение Христа на горе Фавор сопрягается с апокалиптическим наставлением Христа на Масличной горе. 13-я глава Евангелия Марка (параллели к которой имеются в 24-й главе Матфея и 21-й главе Луки) полна самых возвышенных космических тайн. Ключом здесь служит антураж главы, картина и аллегоричность внешней обстановки.

Христос с учениками побывали в Храме в Иерусалиме. Это случалось уже неоднократно, однако на сей раз с этим связалось совершенно особое переживание. Храм – это Бог в собственном теле. Какое божественное созвучие между архитектурными формами Храма и человеческим телом, в котором Христос шествовал с ними по Земле: малый Храм в великом Храме!

Должно быть, такая догадка оказалась для учеников тем большим потрясением, чем непосредственное подошли они на уровне чувств к постижению существа Христа. Час прощания близок, впереди брезжит таинство холма Голгофы. Теперь, когда Христу должно быть отобраным у них, они начинают понимать, кто он. И прежде всего те ученики, которые на горе Преображения смогли в созерцании пережить то, как Христос, это духовное Солнце, стал человеком в Иисусе, теперь должны были с особым трепетом, вследствие живого ощущения близости божественного Христова существа, вступить в Храм, эту «обитель Бога среди людей». Тут один из учеников не выдерживает и от избытка чувств глубоко потрясенной души восклицает: «Учитель, смотри, что за камни, что за здание!» (Марк 13, 1).

Изумленное узрение божественной ауры, ауры Христа в Храме Соломона исторгает из груди восклицание, представляющее собой как бы перевертывание восклицания Петра при Преображении. Петр воскликнул: «Давай соорудим три шатра – один тебе, один Моисею и один – Илии!» Здесь ученик восклицает: «Здесь возведена обитель Тебе, Тому, кто Христос!» Ученик, который воскликнул это, вполне мог быть Иоанном. В таком случае мы можем думать, что воскрешение Иоанна-Лазаря уже произошло и «ученик» преобразился, так что ныне он смотрит на храм иными глазами. Мистерии пра-человечества заставляют его душу трепетать.

Ответ Христа подобен Страшному суду: «Видишь это великое здание? Здесь не останется камня на камне, но все они будут сокрушены» (13, 2). Это означает: «Да, это мое тело, тело Бога. Однако эта моя обитель будет разрушена вместе со всем старым творением». Напрашивается вопрос: «Но какой будет обитель, каким будет пристанище Христа, когда старое тело, Храм будет сокрушен?» Ответ дается Христом не перед лицом народа и не перед Двенадцатью. Он отзывает четверых учеников и отводит их «наособицу» на вершину Масличной горы, подобно тому, как также «наособицу» водил троих на вершину Преображения. И вновь перед нами совершенно невзрачная картина, которая тем не менее представляет собой знамение таинства: «Когда он сидел на Масличной горе напротив храма, Петр, Иаков, Иоанн и Андрей спросили его наособицу...» (13, 3). Наверху, на Масличной

горе, глядя вниз, на Храм, который лежит у их ног, собирается группка, которая будет внимать тем словам Христа, которые именуют нередко «малым апокалипсисом», «апокалипсисом в Евангелии». Масличная гора, при которой лежит масличный сад Гефсимания, окутана таинством умирания, над ней господствует настроение «последнего помазания». Что могли бы мы представить себе в качестве первого впечатления, всплывающего в душе человека после его смерти? Душа отделилась от тела и взирает на тело с высоты, с вершины смерти. Озираясь так назад, начинает она просмотр предстоящих перед ней в грандиозных образах взаимосвязей завершившейся земной жизни.

В кругу четырех учеников Христос взирает вниз на Храм с Масличной горы. Храм лежит внизу, в глубине, как покинутое тело божественной сущности Христа. Не человеческая душа, но Христос, божественное существо, начинает отделяться от своего материального тела, взирать на него с высоты. И здесь перед его созерцанием начинают разворачиваться грандиозные общемировые имагинации. Наставляя учеников, он позволяет этим четверым всмотреться в картины Страшного суда. Не оставленная позади человеческая жизнь, но духовная судьба человечества, всей планеты Земля – вот содержание созерцания, прорезывающегося с началом умирания.

Нижеследующий очерк об эсхатологии Евангелия будет содержать развернутое обсуждение апокалипсиса Масличной горы. Пока же вкратце скажем следующее: Христос разворачивает перед четырьмя учениками *духовные* картины мировых судеб. А то, что эти картины (как и Откровение Иоанна) воспринимают и толкуют исключительно на материально-земной лад, происходит оттого, что эзотерический характер этого Христова наставления не принимается во внимание. Между тем Евангелие намекает на это, поскольку Христос показывает эти картины лишь чрезвычайно узкому кругу четырех учеников. Перед этими четырьмя Христос может не опасаться каких-то кривотолков. Он обращается к тем, кто имеет, и кому поэтому дастся еще, так что у них будет избыток.

Христос показывает ученикам конец того света, который воспринимается в качестве среды как им самим, так и древним христианством вообще. Однако показывает он им и явление нового мира, чье зерно посажено во взрыхленные борозды ветхого творения. Это должны прочувствовать ученики: как раз сам Христос и является этим семенем. Он одновременно и сеятель, и зерно; в своей великой жертве он засеивает самого себя в материальный мир. Настанет время, и это семя взойдет и поднимется из гробницы ветхого творения во всем своем космическом величии и силе (не материальных, но эфирных), одевая планету Земля, храм которой разрушен до основания, новой жизнью, новой атмосферой, новой эфирной аурой: «Тогда вы увидите, как Сын человеческий приходит в облаках в огромной силе и великолепии...» (13, 26).

Христос излился из космического в человеческое, он перешел от четырех – к трем. Это сделало непригодными для дальнейшего использования древние космические силы, в человеческом же нутре дала завязь новая плодовитость (дочь Иаира), и существо человека озарилось божественным светом нового эона (Преображение). Но ныне Христос, как величайшая жертва, возвращается от человеческого – обратно в космическое. За его вочеловечением следует его обращение Землей, обращение миром. Он снова переходит от трех к четверем. Здесь, на Масличной горе, вокруг него, как представители четырех ветров, четырех сторон света, собрались четыре ученика. Христос расточает себя как жертву по всем безбрежным далям пространственного земного мира, дабы, когда взойдет семя, весь космос оказался погруженным в блистание нового света. «И тогда он пошлет своих ангелов и соберет всех избранных *от четырех ветров*, от концов Земли и до концов неба...» (13, 27).

То, что выражено здесь в четырех учениках, было с безмолвной грандиозностью через знамение Креста на Голгофе занесено в книгу истории. Вот поистине полное и окончательное

осуществление четырех. Христос умирает на Кресте, соединяя свою душу с земным пространством: «Вот Агнец Божий, который несет на себе грех *мира* (космоса)».

Но прежде, чем может быть водружен Крест, необходимо выдержать борьбу в Гефсимании. Она еще раз проходит под знаком трех. Что толку в смерти, в умирании Христа в земном мире, если прежде того человеческое не будет без остатка пронизано кровавой жертвенной борьбой? Победа в микрокосме – вот единственные врата, через которые Христос может соединиться с макрокосмом. Путь к миру пролегает через человека.

Так-то вся последовательность сцен с четырьмя и тремя учениками обобщается в переходе от четырех к трем (призвание учеников – Гефсимания). Путь начинается в общей космической стихии. Цель должна быть отыскана в «Я», в борющейся человеческой душе. Между тем и другим залегает становление «Я» и жертвенность, собранность и преданность – в свете вочеловечения Христа и становления его миром.

Ряд рассмотренных здесь «эзотерических» сцен отбрасывает много потайных, однако существенных световых лучей на весь Новый Завет в целом. Всякий раз, как Христос деятельно открывает себя в узком кругу трех или четырех, это похоже на всполох пламени в сокрытом от взоров месте. Когда свет мощно рвется в стороны, его лучи видны повсюду, даже если само пламя остается незримым.

Вознесение оказывается мощным излучением Преображения Христа. Взглянем хотя бы на формальное содержание картины. Собравшиеся всецело предаются переживанию присутствия Христа. На протяжении 40 дней ученики могли общаться с Воскресшим. Он не в зримом для телесных глаз теле. Он в теле духовном, сотканном из неизменно лучезарного эфирного света, и воспринимается исключительно созерцающим внутренним зрением. Однако подобно тому, как 40 дней назад, так и теперь, когда его близость достигает вершины, он открывается более слуху, нежели созерцанию души, более как *слово*, нежели как *образ*. Воскресший – учитель учеников. Возможно, переживание учеников на горе Вознесения может быть уяснено нами как великий синтез и обобщение того, что *созерцали* трое на горе Преображения и что *слышали* четверо на Масличной горе. А ведь как раз Масличная гора – это и есть гора Вознесения.

Наконец, наступает момент, когда наставляющий и звучный свет, открывающееся в свете Слово переходит в иную форму существования. Ученики воспринимают лишь унесение световой фигуры облаком и умолкание слова. Однако Вознесение – это ни в коем случае не исчезновение. Христос столь же близок им и впредь, в полной своей *сущности*. Для созерцания *образа*, для слышания *слова* их души были достаточно зрелы, однако для сознательного соединения с *сущностью* сон в их душах все еще слишком глубок. Лишь пределы, положенные их способностям к восприятию, заставляют их переживать Вознесение как исчезновение. Свет становился все ярче, пока не стал таким ослепительным, что их глаза больше не могли его выносить. И тогда они уж не видали Солнца – из-за самого же Солнца.

Однако вместо световой фигуры Христа ученики видят «двух мужей в белых одеждах» (Деян. 1, 10). Когда картины в таком роде понимают как внешние процессы в чувственном мире (то есть, как это обычно и бывает, по-человечески и даже «слишком по-человечески»¹⁵³), изображаемые в них события остаются некими случайностями и частностями. Нет ощущения строгой точности образов, которые призваны изображать духовные реальности, их незаменимости ничем иным. Пока мы представляем их внешне-материально, не имеет значения, было ли мужей, представших взору учеников, двое или же больше. Но если мы примемся отыскивать духовную действительность, на которую указывает образ, нам откроется божественная необходимость.

Были ли «двое мужей в белых одеждах» здесь еще прежде, чем облако унесло Христа с собой, или они появились только вслед за этим? Они стояли по правую и левую руку Христа

уже раньше, вот только исходивший от него свет так мощно их затмевал, что души учеников не могли видеть ничего, кроме Самого Христа. Духовная реальность, перед которой оказались их души на Масличной горе через 40 дней после Пасхи, была усилением того, что созерцали три ученика на горе Преображения: Христос в окружении Моисея и Илии, также двух «мужей в белых одеждах». Как здесь, так и там присутствует Троица духовных образов, и когда средний из них переходит на более высокую ступень существования, правая и левая фигура остаются на месте, указывая на связь между Вознесением и Вторым пришествием: облако его забрало, но Сын человеческий явится на небесном облаке: «Он явится так же, как вы видели его восходящим на небо» (Деян. 1, 11). Это «облако», о котором шла речь еще при Преображении: «Налетело облако, и они погрузились в тень. И голос из облака сказал...» (Марк 9, 7).

Среди учеников, представших Преображению высшего уровня, удостоившихся созерцать проясненную верховную Троицу, присутствуют и те трое (Петр, Иаков и Иоанн), что сопровождали Христа на гору Преображения. Они-то созрели для интуитивного сущностного соединения. Как же глубоко должно было напечатлеться в *их* душах переживание уходящего в небеса Христа между двух мужей в белых одеждах! И когда зримыми остались лишь два духовных образа, как же непосредственно должны были ощущать Петр и Иоанн их обращение к себе!

Двое «мужей в белых одеждах» были открыты созерцанию человеческих душ уже наутро Пасхи. В Евангелии Марка (поскольку Марк следит исключительно за стороной Илии и Иоанна) говорится просто о «юноше по правую руку, одетом в длинную белую одежду» (16, 5). У Луки изображается, как к удрученным женщинам приступают «двое мужей в блистающих одеждах» (24, 4), а Иоанн показывает Марию Магдалину, после того, как она побудила Петра и Иоанна бежать к гробнице, плачущей у гробницы: «Она заглядывает в гробницу и видит двух сидящих там ангелов в белых одеждах...» (20, 12). Воскресший уже стоит меж двух фигур, однако он невидим, пока не отверзятся душевные глаза, которые смогут его узреть. Картина Преображения перерастает в эпизоды Пасхи и Вознесения. На горе Фавор ученики способны лишь к тупому восприятию прикосновения высшей Троицы. На Пасху и Вознесение Петр и Иоанн (вследствие всего, что произошло прежде) созрели для того, чтобы воспринять сущностно призыв двух мужей в белых одеждах сделаться их сосудами в земных делах. Бег двух учеников к гробнице – это бег к двум ангелам, бег к наполнению духа двумя великими задачами пособничества Христу. Задача Моисея: пребыть верным прошлому; задача Илии: светозарно подготовить будущее.

Гефсимания и Пятидесятница

При Преображении Петр проронил мечтательные слова о «возведении шатров». После Вознесения он призывает вновь пополнить (после удаления Иуды) круг Двенадцати – как Храм, как пристанище обетованного Святого Духа. Петр приступает к труду строителя обители, зодчего Церкви Христа. Иерусалимский Храм, характер которого, как сосуда и чаши божественного начала, выражался прежде всего в медном море, стоявшем на двенадцати волах¹⁵⁴, обречен на разрушение. Его место заступает человеческий храм Церкви, у начала которой, как первый в человечестве сосуд Христа, стоит кружок из двенадцати апостолов.

Когда священная дюжина восстановлена, может начаться праздник Пятидесятницы. Чаша для приятия Духа готова. В лекциях о пятом Евангелии* Рудольф Штейнер изобразил *переживание Пятидесятницы* у учеников как обращение их же переживания *Гефсимании*. В Гефсимании они погружаются в сон, сознание их покидает, и лишь время от времени в него издалека залетает луч – пока, наконец, на Пятидесятницу не происходит великое пробуждение, великое возвращение к себе. Как Преображение и Вознесение, так и

Гефсимания и Пятидесятница связаны между собой. Вознесение должно было прежде всего затронуть троих учеников с горы Преображения, событие Пятидесятницы особенно потрясает трех учеников из Гефсиманского сада.

* «Aus der Akasha-Forschung. Das Fünfte Evangelium» GA 148.

Почему большую проповедь на Пятидесятницу произносит не Иоанн, но Петр? Разве Иоанн причастен Святому Духу меньше Петра?

Пробуждение Петра вследствие излияния Духа происходит более бурно, поскольку в Гефсимании он погрузился в более глубокий сон. Так что в чем-то размах событий Пятидесятницы восходит к слабости Петра. И мы чувствуем, что за говорением на языках, ознаменовавшим проповедь Петра, кроется тайна человечества.

Петр говорит от имени Двенадцати, и прежде всего от имени трех. Безмолвное присутствие Иоанна входит в общую картину праздника Пятидесятницы как его важная составляющая. Ведь это и есть иоаннова стихия, нашедшая свое воплощение в Иоанне – та, которая теперь в виде искр и языков пламени духа нисходит на учеников, а с учеников перепархивает на народ. Здесь узкий круг Христа преодолевает свои границы и изливается на человечество. Три, Четыре и Двенадцать перестают быть обособленными кружками и выходят в мир в качестве апостолов. Нет больше противоположности между эзотерическим и экзотерическим, народ уже больше не стоит «снаружи».

Однако обстоятельства, при которых Петр становится глашатаем учеников Христа, всецело восходят к существу его личности. Он несет на себе те душевные силы, в которых жило прошлое человечество. Он носитель наследия.

Великие культуры прошлого, Египет и Вавилония, были пронизаны энергией древнего магического жреческого слова. Эта эпоха (по принятому в антропософии обозначению 3-й послеатлантический культурный период) пребывала под знаком Тельца, под влиянием которого человеческая гортань преобразовалась в орган духовного воздействия. Отзвуки древней магии слова давали о себе знать вплоть до эпохи древнего христианства (в оракулах Сивилл и дельфийской Пифии). Говорение на языках в первых общинах было возрождением этих древних душевных сил, вызванных к жизни Петровой Пятидесятницей. Петр пробудился от гефсиманского сна, и силы пра-человечества прорвались из него наружу. Он был первым христианским носителем говорения на языках. Вновь, пускай на краткое время, чудесным образом возвратилась эпоха до смешения языков, до возведения Вавилонской башни. Древние укорененные в слове Вавилония и Египет изливают свои сокровища на только возникшее здание христианской церкви.

Мир древних словесных сил предшествует пробуждению «Я». То был мир общины, связанной с душой чувствующей, и лишь позднее из нее выделяются люди «Я». Благодаря душевной конституции Петра у колыбели нового христианского общинного переживания (основанного на языках пламени Духа, нисходящего на каждого члена общины по отдельности) стоит древний тип общины.

В Петре и всегда были живы стихийный взлет и ниспадание сивиллического духовного переживания. Исцелив тещу Петра, Христос пролил успокоительное масло в кипение бури. При наступлении празднования Пятидесятницы в качестве предвестника Духа «с неба раздался шум, словно от бурного ветра», и шум этот пронесся по дому и по душам, освободив в Петре дремавшее прежде слово.

В Гефсимании погруженный в бессознательное оупение Петр взялся за меч и обратил его против отряда стражников, повредив при этом ухо раба Малха. Мы можем себе представить, что за ударом, который нанес мечом Петр, скрывается (или по крайней мере связана с ним) вспышка древней магической словесной силы. Эта сила изображалась в виде исходящего изо рта меча (а меч обоюдоостр: проклятием он убивает, а благословением оживляет)¹⁵⁵. То, что вырывается из Петра наружу в Гефсимании как возврат к прошлому

человечества, на праздник Пятидесятницы принимает богоугодную форму в произнесенной по наитию проповеди (*Zungenpredigt*) Петра. Здесь смогло еще раз повториться древнее чудо слова, хотя мир уже перешел из знака Тельца в знак Овна, из сферы господства слова в сферу мысли, из 3-го периода в 4-й. В говорении древнего христианства на языках есть нечто неповторимое, потому что само оно было повторением. Все течения, которые желали его сохранить или обновить, не понимали знамений времени. Павел, выступавший за безмолвие Сивилл в общинах, следил за тем, чтобы говорение на языках не окутывало общины сновидческой пеленой. Не место говорению на языках там, где не присутствует толкователь, и всякий говорящий на языках должен стремиться к тому, чтобы ему было дано истолковывать самого себя (1-е Кор. 14, 5; 14, 13). Свет сознания, ориентированного на «Я», должен был извлечь из потемок предшествующие «Я» откровения духа. А о самом себе Павел говорит, что хотя дар говорения на языках ему и дан, он отказывается к нему прибегать: «Я благодарю Бога моего за то, что больше говорю на языках, чем вы все. Однако в общине я желал бы скорее сказать пять слов в пробужденном сознании, так чтобы наставить других, нежели произнести десять тысяч слов на языках» (14, 18-19). Павел отвергает говорение на языках для самого себя, Иоанн на Пятидесятницу молча стоит рядом. Петр же энергично говорит на языках. И дух говорения на языках просуществовал в петринистской церкви дольше, чем то было угодно этому дару исключительных обстоятельств: в магически-суггестивных монотонных заклинаниях латинской мессы.

Ораторствующий Петр стоит в пятидесятничном круге носителем прошлого. Иоанн носителем будущего безмолвно стоит рядом с ним. Они оба призваны действовать, как два свидетеля и два столпа, подобно тому, как Моисей и Илия – две фигуры в белых одеждах – оба стоят рядом с Христом.

После праздника Пятидесятницы они объединяются для общих дел ради целого мира. Впервые Деяния апостолов показывают нам эту совместную деятельность (когда Петр говорит, а Иоанн молчит) при исцелении хромого у «Красивых врат» соломонова Храма. Эти врата образованы двумя священными колоннами Яхин и Боаз, в которых выражается противоположность дня и ночи, смерти и рождения, древа познания и древа жизни*.

* См. предыдущий очерк.

Медное море, опирающееся на двенадцать волов, и два столпа Яхин и Боаз – вот два наиболее священных внешних символа соломонова Храма. Создал их великий посвященный и зодчий Хирам. То, чем было медное море в иерусалимском Храме, тем же были и двенадцать учеников в Церкви Христа, а чем были там столпы Яхин и Боаз, этим же являются в храме человечества Петр и Иоанн. Совместными деяниями их двоих оформляются врата христианской церкви.

Тайна двух эпизодов возведения Храма (праздник Пятидесятницы после предшествовавшего ему восстановления кружка Двенадцати, исцеление хромого Петром и Иоанном) кроется в числах, которые Евангелие приводит как безмолвные загадочные знаки. После Троицына дня говорится: «Те, кто с охотой принял тогда его слова, крестились. И за тот день присоединилось всего *три тысячи* душ» (Деян. 2, 41). А после проповеди, которая последовала за исцелением хромого: «Многие из тех, которые слушали его, уверовали, и стало мужей около пяти тысяч» (4, 4).

Здесь, как и при насыщении 5000 и 4000, числа желательно понимать не статистически-количественно, но качественно-образно. Таинство Голгофы приходится на середину времен, на 4-й период, на эпоху 4000. Три тысячи – это люди, в которых пока жива душевная организация прошлых времен, люди слова Тельца, все еще погруженные в магическую чувствующую общину. Сам Петр принадлежит к 3000. Община, которая образуется благодаря его говорению на языках, пребывает под знаком древнего религиозного наследия человечества.

Первое следует за чудом насыщения,
второе следует за омовением ног и Тайной вечерей в прощальных словах.

Далее, Евангелие учеников состоит *из деяний учеников*, то есть из событий, при которых присутствовали ученики.

В качестве примеров могут быть названы:

Хождение по морю
Преображение
Омовение ног и Тайная вечеря

(Соответственно, прощальные речи представляют собой задушевное наставление священников по совершении первого таинства.)

С *эпизодом в Гефсимании* в Евангелии учеников начинается лакуна (отречение Петра), которая, однако, вновь заполняется пасхальными эпизодами.

ОТ ЯХВЕ КО ХРИСТУ

Переход от субботы к воскресенью

Напряжение и противоположность между Иисусом и иудейским миром становились все очевиднее. Здесь сталкивались не два различных представления о Боге или две системы верования, но два разных мира сущностей духовного космоса. Иисус не представитель и поборник новой веры, противопоставивший себя представителям и защитникам старинной отеческой веры. Нет, в Иисусе воплотилось божественное существо – иное и более высокое в сравнении с тем, к которому обращалось благоговение иудейского народа.

Конфликт разражается вокруг вроде бы незначительных событий. Как-то в субботу Христос с учениками проходят колоссящимся полем. Ученики, не переставая идти, начинают срывать колосья, чтобы поесть зерен (Лук. 6, 1-5). И вновь в субботу в синагоге Христос исцеляет высохшую руку человека (6, 6-11). А позднее, и опять в субботу, Христос исцеляет женщину, которая была скрючена восемнадцать лет, а также человека, страдавшего водянкой¹⁵⁶. И всякий раз иудеи разражаются в ответ враждебным, исполненным ненависти протестом.

Конфликт вокруг субботы легко может представиться современному человеку спором вокруг частностей Моисеева закона. Протест против срывания колосьев воспринимается как чудаковатая мелочность, а против субботних исцелений – как бесчеловечный и бессердечный фанатизм. Именно, мы воображаем себе, что суббота для иудеев была «праздником» в том же смысле, что воскресенье для современного культурного человечества. То, что в христианскую эпоху место субботы заступило воскресенье, возводят в конечном итоге к случайности и усматривают в этом лишь внешний обычай. Поэтому никто не усматривает ничего особенного в том, что заповедь почитания субботы была в неизменном виде перенесена на воскресенье.

То, что современный способ мышления и восприятия в состоянии добраться лишь до внешней стороны подобного конфликта и не ощущает здесь космической глубины и силового напряжения столкновения двух миров, связано с утратой различающего знания сверхчуждственного мира.

Духовное содержание иудейской субботы всецело отличается от содержания христианского воскресенья. Суббота – день *Сатурна* (Сатурн по-еврейски – Шаббатай), а

воскресенье – день *Солнца*. Как духовность иудаизма, так и духовность христианства нашла свое наиболее четкое символическое выражение в двух этих недельных праздничных днях. Когда человечество перешло от иудаизма к христианству, оно сделало шаг *от Сатурна к Солнцу*.

Современному мышлению и жизнеощущению деление недели на семь дней представляется вопросом практического свойства. Благодаря ему становится более обозримым календарь. Утрачено чувство того, что в разные дни недели господствуют различные духовные конstellации и силы: люди склонны считать это суеверием. И тем не менее мы называем разные дни недели такими именами, которые были даны им во времена, когда о воздействии разных планетных сил на временные земные ритмы было хорошо известно:

Суббота (нем.: Samstag, англ.: Saturday):	День Сатурна
Воскресенье (нем.: Sonntag, англ.: Sunday):	День Солнца
Понедельник (нем.: Montag, франц.: Lundi, день Луны):	День Луны
Вторник (нем.: Dienstag, день Цию ¹⁵⁷ ; франц.: Mardi):	День Марса
Среда (нем.: Mittwoch, англ.: Wednesday, день Вотана; франц.: Mercredi):	День Меркурия
Четверг (нем.: Donnerstag, англ.: Thursday, день Тора; франц.: Jeudi):	День Юпитера
Пятница (нем.: Freitag, день Фрейи; франц.: Vendredi):	День Венеры

Прежде в хороводе семи дней недели переживали хоровод семи планетных сфер, которые рассматривались одновременно как обители божественных существ. Последовательность названий не следует понимать в соответствии с пространственными представлениями современной астрономии (которая к тому же не считает планетами Солнце и Луну). Последовательность, в которой по названиям планет именуется дни недели, возникла согласно преданиям древнейшей мудрости о ходе развития мира, и потому отражает таинства течения времен, а не положение в пространстве. Как неделя состоит из семи дней, так и мировую эволюцию представляли себе в виде большой, состоящей из семи громадных мировых дней, мировой недели*.

* См. Рудольф Штейнер «Очерк тайноведения» (Die Geheimwissenschaft in Umriss).

В Сатурне творение впервые видит свет. Древнейшее состояние планетарного мира (с Солнцем и Луной) старинная мудрость именовала «древним Сатурном». Обозначаемая ныне именем Сатурна планета осталась на небе лишь в качестве рубежа, орбита которого (а это величайшая из планетных орбит) описывает то пространство, ту сферу, которая в первые «дни» творения входила в круг Сатурна, в лоно бытия. Сфера Сатурна – это всеобъемлющее лоно, из которого родился наш мир. А сама эта сфера покоится в свою очередь на отчем мировом основании, которое в образе сферы неподвижных звезд расположилось вокруг планетарного бытия, защищая, неся и поддерживая его.

Библейская история творения указывает на все еще лишенное света, пышущее теплотой сатурническое состояние в начале начал в таких словах: «Земля была пуста и безлюдна (колышущаяся), и в глубине было темно; и Дух Божий парил (раздумывал) над водой». И когда далее говорится: «Бог сказал: "Да будет свет!" и возник свет», нам тем самым дается картина того, как великое развитие мира переходит из своего Сатурнова дня («шабес», суббота) – в день Солнца (воскресенье). После того, как оказываются пройдены хороводы творения семи планетарных кругов, бытие вновь выходит в день Сатурна, в мировую субботу, оно вновь придвигается к отчему лону и к мировому основанию, когда вся жизнь

берет великую паузу и вынуждена проходить через жар раздумий духа, через очистительный огонь первоначала – прежде, чем вновь сможет начаться новая неделя становления.

Понятия такого рода, возможно, уже позволили читателю составить приблизительное представление о том настрое, господствовавшем в древнем мире Сатурна (как отчет первоначала всякого бытия). Этот настрой было принято строго соблюдать (прежде всего в иудаизме) по повторяющимся еженедельно дням Сатурна. По тому, какой день избирает своим праздником та или иная группа людей, можно заключать о ее духе. Дух иудаизма был сатурнический. И потому религиозное чувство иудейского народа было направлено на то, что в мире сатурнично. А сатурнично не становящееся, но ставшее, не юное, но старое, не настоящее, но древлепрошедшее. Становящееся, юное, настоящее несет в себе жизненные силы Солнца. В день Сатурна надо перенестись по другую сторону всего живого и солнечного, медитируя на древность мира.

Лишь исходя из этого следует понимать своеобразный характер строгого иудейского почитания праздника. Субботний покой евреев – нечто радикально отличное от наполненного светом и радостью, праздничного настроения воскресенья, в особенности воскресного утра. Субботний покой – это налитая свинцом, душная кладбищенская тишина, ибо в нем господствует дух древнеминувших эпох, наиболее явственно сказывающийся в мертвом камне, этой квинтэссенции ставшего в противоположность становящемуся. В субботу вещает гробница Земли. В этот день поминают покоящихся в гробницах мертвецов: это они несли на себе прошедшие времена. В субботу было также принято приходить на могилы. А то, что в качестве сущностной старости мира господствует меж могил, вновь и вновь внушает людям волю сохранять верность древности, всему доставшемуся от былого, отыскивать святость в традиции прошлого и противостоять всякому прогрессу как искушению чуждых богов.

В греко-римском мире сформировалось такое представление о Кроносе-Сатурне, которое выражает в образной форме точно то же, что жило в иудаизме в качестве сгущенного настроения, лишенного образа. Кронос, сын Урана, всеобъемлющего небесного лона (также и в греческом Новом Завете «небо» называется Ураном), изображался с косою, как косарь, потому что косою он убил собственного отца. Кронос, однако, был отцом Зевса и всего поколения олимпийских богов, из которого возникает и которым далее предводительствуется все творение. Таким образом, Кронос-Сатурн – это отец мира и убийца одновременно. В позднейших графических изображениях смерти в виде скелета с косою продолжает жить мифологический образ Сатурна. Сатурн – это мировое основание, из которого все происходит и в которое все, достигнув положенного возраста, возвращается обратно. Да и теперь мы прибегаем к тому же слову, когда желаем указать на отчие силы космоса и на умирание. Ощущение Отца бытия присутствует в том, *что лежит в основе всего земного*, а взирая на то, что *все земное обречено на гибель*, ощущаешь смерть.

Уже срывание колосьев и исцеления были настоящим нарушением субботы. Созревшее хлебное поле наполнено мощным сатурническим началом. Нависающий над ним знойный жар дает становлению и росту возможность перейти в созревание и окончательную «ставшесть». Сатурническими делаются в колосе стебель и мякина. Становящееся стало ставшим. В жестких и мертвых оболочках покоятся сокрытые в них заряженные ростками зерна. В ростке живет Солнце, однако Сатурн все еще прочно удерживает Солнце в себе. Ничто становящееся не должно шевелиться. Неприкосновенность созревшего хлебного поля, созерцание застоя, в который переходит здесь все живое, – все это из разряда наиболее интенсивных символических содержаний шабеса-субботы.

Сатурнично как внешнее тело хлебного поля, так и материальное тело человека. И материальное тело старика сатурничнее тела ребенка, потому что он ставший и становящееся в нем достигло покоя. Также и больное тело сатурничнее тела здорового. В здоровом теле сильно ощущается присутствие жизненных сил, вызывающих рост. Эфирное пребывает в

равновесии с материальным. В больном теле сатурнически-материальное перевешивает. Поэтому болезнь, как и смерть, вызывает трепет перед теми судьбоносными силами, которые обитают в ставшем. Иудейская религия – это всецело трепет перед божеством, страх Божий в собственном смысле слова. В болезни и смерти иудейство медитировало на древность мира, на отчье основание. Поэтому посещение могил, неприкосновенность больных, исполненная трепета потрясенность от неизменности божественных судеб являются важной символической составляющей субботнего настроения. Из своего мира иудеи *непрерывно* должны были воспринимать Христа и его учеников как нечестивцев и нарушителей спокойствия.

В Евангелии Иоанна мы находим крайне обострившийся конфликт по поводу субботы – в связи с исцелением больного у купальни Вифезда. «Иисус сказал ему: "Встань, возьми свою постель и иди!" И тот человек тут же выздоровел, взял свою постель и ушел. Было же это в день субботний... потому иудеи преследовали Иисуса и пытались его убить, поскольку он совершил такое в субботу» (Иоан. 5, 8-16). И теперь Христос обращается к иудеям, с величественным размахом возвещая им начало новой эпохи мира, переход от Сатурна к Солнцу: «Доныне действует мой Отец, теперь действую я!» (5, 17). Лютеровский перевод «und ich wirke auch» («и я тоже действую») излишне размывает ту выразительность, которой заряжены слова Христа. Христос высказывает тот имеющий величайшее значение факт, что *эпоха Отца переходит в эпоху Сына*. Отец действует сатурнически, иудеи отыскивали его через существо Яхве. (Не следует здесь говорить об особом отношении сущности Яхве к Луне, потому что для понимания того, что должно быть показано здесь, это не настолько уж необходимо.) Сын действует солнечно, он воплощен среди иудеев в Христе Иисусе. Вполне понятно, что эти горделивые слова Христа еще усиливают волнение среди евреев: «Поэтому евреи еще больше возжелали его убить, так как он не только нарушал субботу, но сказал даже, что Бог – его Отец и самого себя приравнял к Богу» (5, 18). И вот теперь Христос говорит, что Сын не борется против Отца, но что Сын послан Отцом и воспринял от него полномочия на новое творение. Если после прошедшей субботы начинается воскресное утро, это никоим образом не ударяет по субботе. За деяниями субботы должно теперь последовать воскресное продолжение. «Кто не почитает Сына, тот не почитает Отца, который его послал» (5, 23). Воля Сына – та же, что и у Отца. Только действовала воля Отца по-отчому, сатурнически, прежде, чем явился Сын; теперь же воля Отца действует по-сыновнему, солнечно, поскольку он действует через Сына: «Я ищущий не своей воли, но воли Отца, который меня послал» (5, 30).

Иудей особенно сильно ощущал близость Отца в смертном трепете у каменных гробниц. Однако Христос говорит: «Поистине настает час, и он уже близок, когда мертвые услышат голос Бога-Сына; и те, кто его услышат, будут жить... Не удивляйтесь этому. Ибо настает час, когда все те, что в гробницах, услышат его голос и выйдут: те, что делали добро – к Воскресению жизни, а те, что делали зло – к Воскресению суда» (5, 25-29). По мере того, как Сатурн сменяется Солнцем, Воскресение вырывается из лап смерти, жизнь обретает свое божественное содержание, может начать становиться «вечной жизнью» – после того, как прежде божественным началом для человека была вечность смерти, «Отец смерть».

Лишь упадок способностей духовного распознавания и беспредельная глупость материалистической эпохи могли привести к тому, что иудейская заповедь субботы, как и весь вообще закон Моисея были в неизменном виде восприняты христианской жизнью. Перенос заповеди субботы с иудейского дня Сатурна на христианский день Солнца, возможно, еще с большей ясностью, чем общее следование в русле иудейской законнической традиции, говорит о том, как еще сильно ветхозаветное настроение во всем прежнем христианстве и как мало удалось христианству продвинуться к своей собственной,

подлинной сущности. Поскольку воскресенью присущ иной дух, нежели субботе, оно нуждалось также и в иной, нежели суббота, форме почитания.

Впрочем, *одна* великая суббота входит также и в общий круг великих христианских праздников. Это Страстная суббота между Страстной пятницей и Пасхой. Здесь в христианскую жизнь врывается сатурническое, воистину субботнее настроение, гробовая тишина: это день, в который Христос покоился в гробнице. По старинным христианским обычаям мы видим, что в этот день имело место особенно строгое почитание субботы. Тогда молчали церковные колокола, у алтарей не читалось никаких месс, и вплоть до повседневной жизни все соблюдали строгую верность «безмолвной субботе» – такую же или даже еще более строгую, чем «безмолвной пятнице». Страстная суббота – это и *есть* христианский шабес, христианский день Сатурна. Набожная душа следовала в этот день за Христом в царство мертвых, в царство тех, «что лежат в гробницах», в отчее основание бытия. Сатурнические ощущения сопровождали мысли о «Сошествии во ад», когда мысль эта еще живо переживалась. Но пасхальное предчувствие уже заранивало свой луч в настроение Страстной субботы, и тогда в темной, знойно-жаркой области Сатурна, в обители мертвых люди могли узреть появление Того, кто на Земле мог сказать о себе: «Я Свет мира!» Возникало ощущение прорыва Солнца в Сатурново царство мертвых теней. Со времен древнего христианства это предчувствие Солнца в сатурническом настроении Страстной субботы нашло образное выражение в чудесных имажинативных преданиях. Древнехристианское апокрифическое Евангелие Никодима (сохранившееся во многих латинских и греческих редакциях как «Деяния Пилата») ¹⁵⁸ изображает вступление Христа в царство мертвых. Содержание этого Евангелия Никодима, которое вылилось в средневековье в «Редентинское пасхальное действо» ¹⁵⁹, вкратце таково.

Весть о Воскресении Христа доходит до Высшего совета иудеев. Все растеряны, всех мучат сомнения. И тут Иосиф Аримафейский говорит: «Воскрес не только Христос, многие другие тоже вышли из гробниц. Вы вновь обретете среди живущих обоих сыновей Симеона, Левкия и Карина, которых отнесли в гробницу несколько дней назад». Люди отправляются к обоим названным и в самом деле обнаруживают их у себя дома, погруженными в глубокую молитву. Им задают вопросы, однако они ничего не отвечают, и лишь слова молитвы слетают с их уст. Им подаются таблички для письма, и тогда они записывают, что им довелось пережить в царстве мертвых. Они описывают пронесшийся по нему глубокий вздох, когда нескончаемую тьму пронзило «яркое сияние» славы Христа. Они описывают, как великие мертвецы поют гимны своего избавления. Завершив свое свидетельство о Сошествии Христа во Ад, оба вскоре умирают вновь. Обе таблички, чудесным образом совпавшие друг с другом, оказывают потрясающее действие на Пилата, Каиафу и других иудеев, и этот необычный документ завершается тем, что в секретном помещении Храма Каиафа признается Пилату в том, что пригвоздил к Кресту невинного.

Предание такого рода можно считать легендарным (каким оно, собственно, и является). Однако предание это показывает, что в древнем христианстве люди обладали подлинным духовным содержанием, необходимым чтобы справить Страстную субботу. Сатурническая тьма гробовых глубин и царства теней действительно переживались, и как начало победы Солнца воспринимался из царства мертвых клич: «Свет во тьме светит!» А уж когда наступало пасхальное утро, победа Солнца была полной. День могилы миновал. Настал день Воскресения.

Тем самым мы подошли теперь к еженедельному христианскому празднику. В древнем христианстве праздновали день Воскресения Христа, заменив им субботу. Однако вовсе не случайность то, что это было именно воскресенье. Пасха не могла состояться ни в какой другой день, кроме как в воскресенье. А от Пасхи благословение Воскресения распространяется и на всякое воскресенье. В древнем христианстве связь между Христом и

Солнцем была еще само собой разумеющимся знанием на уровне ощущений. Христианство еще обладало космическим характером. Не придя к этому космическому характеру вновь, последнее таинство христианского воскресенья никогда не оживет в полной мере, воскресенье будет неизменно представляться подобным субботе, то есть христианство будет иметь иудейский вид. Адвентисты и саббатари¹⁶⁰ возражают против переноса заповеди субботы на воскресенье. В этом они правы. Неправы они в том, что желают сохранить иудейскую субботу в отличие от воскресенья. Тем самым они остаются во власти духовности дня Сатурна, а это – дух иудаизма, а не христианства, дух Яхве, а не Христа. Ясность в вопросе о праздничном дне возможна лишь благодаря новым различающим способностям. Дело не в том, что лишь воскресенье является ныне духовным днем. Своей духовностью обладает также и шабес, и даже еще и теперь день недели, в который душе легче всего приблизиться к Богу-Отцу – это суббота. Однако нет никакой причины делать этот день праздничным. Отчее время перешло в сыновнее. Признать это должен весь христианский мир, а не одни адвентисты и саббатари.

Ныне запросто может создаться впечатление, что вопрос о праздниках – это нечто второстепенное. Что ж, так оно и могло бы быть, если бы с ним увязывались вопросы внешнего ритуала и уж тем более законодательства. Однако на самом деле в этом единичном вопросе, если рассмотреть его во всей симптоматической значимости, дают о себе знать общемировые противоположности. Так было уже в древнем христианстве. В вопросе о праздничных днях западная и восточная церкви впервые вступили в конфликт, который привел впоследствии к становившемуся все более непреодолимым разрыву между римско-католическим и греко-католическим христианством. Восточная церковь желала праздновать Пасху 14-го нисана, вне зависимости от того, на какой день недели он выпадал. Западная церковь настаивала на том, чтобы неизменно справлять Пасху в первое после 14-го нисана воскресенье. В середине II века различие мнений по этому вопросу уже вполне заметно. Сегодня многие говорят: «Как могло христианство, да еще находясь под прессом преследований христиан, расколоться на два лагеря по такому ничтожному поводу?» Это все равно как удивляться тому, что лютеране и цвинглианцы разделились по поводу «догматических тонкостей», а именно, следует ли при совершении евхаристии говорить: «это есть» (*dies ist*) или же «это означает» (*dies bedeutet*). Таинства пресуществления и воскресенья – это фундаментальные вопросы христианства. Лишь по мере признания их основополагающего значения христианство сможет наконец сбросить ветхозаветную оболочку, в которую оно все еще заключено. Действительно освобожденное от Сатурна христианство вновь обретет космические дали, сделав дух Солнца своим сердцем. Верно понятое христианское воскресенье еженедельно возвещает о связи Христа с Солнцем, относительно которой епископ Амвросий Медиоланский еще в конце IV века мог сказать в своих проповедях на шесть дней творения следующее: «Слушай того, кто говорит: "На тверди небесной должно явиться светилам для освещения Земли!" Кто это говорит? Это говорит Бог. А к кому обращается он, если не к Сыну? Бог-Отец говорит: "Да будет Солнце", и Сын создал Солнце, ибо так и подобало, чтобы Солнце духа создало Солнце мира» («Шестоднев», 4-й день II, 5)¹⁶¹.

Когда иудеи возмущаются нарушением субботы на колосащемся поле, Христос говорит: «Сын человеческий – господин также и над субботой» (Лук. 6, 5). Тем самым он желает сказать не только то, что человек может чувствовать себя свободным по отношению к обычаям, которые сам же когда-то установил. Нет, смысл его слов следующий: Сын в человеке солнечен, а Солнце больше Сатурна. Настало время Сына и Солнца, а это время, когда возникает внутренняя свобода. Христос в человеке приходит на смену миру закона Отца. От Яхве ко Христу, от Сатурна к Солнцу!

«Царствие небесное» и «Царствие Божье»

В Евангелии Матфея конфликт вокруг субботы играет важнейшую композиционную роль. Суббота, когда разгорается этот конфликт – день, в который сделался особенно явственным взрывающий все рамки переизбыток сил, исходящих от существа Христа и его дел. Срывание колосьев учениками, исцеления Христа, его исполненные силы духа наставительные речи против обвинителей – все это выстраивается в тесной последовательности друг за другом (12-я глава). А затем еще говорится: «В тот же день Иисус вышел из дома и сел возле моря, и собралось к нему много народа, так что он взошел на судно, а весь народ стоял на берегу. И он много говорил с ними притчами, и сказал: "Вот, вышел сеятель сеять..."» (13, 1-3 слл.). На берегу моря Христос дает народу четыре притчи:

о сеятеле,
о плевелах среди пшеницы,
о горчичном зернышке,
о закваске;

а ученикам в доме – еще три притчи

о сокровище в поле,
о драгоценной жемчужине,
о неводе (13-я глава).

Так что в семи притчах Евангелия Матфея мы можем усматривать исполинское субботнее наставление. Погруженному в седую древность субботнему настроению иудеев противопоставляется взгляд, обращенный в отдаленнейшее будущее. Там нас ждут четыре разных урожая, которые четыре разных поля взрастят из одних и тех же семян. Некогда в будущем наступит время отделить плевелы от пшеницы; к будущему относится развитие крошечного горчичного зернышка в дерево, в ветвях которого обитают небесные птицы. И наконец, взгляд обращается на отдаленнейшее будущее мира: «Так случится и в конце мира. Придут ангелы и отделят злых от добрых» (13, 49).

В шабес-субботу первых семи притч Матфея мы должны с особенной силой ощутить притчевую форму, в которой выражается Иисус, как типично новозаветный пра-чекан святого слова – в отличие от закона-заповеди, как концентрированной формы Ветхого Завета. Это похоже на то, как из мумиеподобной и гробовидной куколки вылетел пестрый мотылек и воспарил к блистающим высям. Из гробницы суровости прошлого являются окрыляющие надеждой картины будущего.

Солнечность притч, которая преодолевает смертное заклятие Сатурна, еще возрастает на протяжении четырех Евангелий. Притчи в Евангелии Луки явно еще больше воспаряют над миром Ветхого Завета, нежели притчи Евангелия Матфея. Это обнаруживается уже в том, что Матфей неизменно говорит о таинствах *Царствия небесного*, у Луки же говорится о таинствах *Царствия Божьего*.

Матфей дает нам притчи в кристаллизованной, систематизированной форме. В основном они заключены у него в две группы по семь (первая в 13-й главе, вторая распределена по главам с 18-й по 25-ю). Кроме того, большинство их начинается у него с формулы: «Царствие небесное подобно...» (притчи о плевелах среди пшеницы, горчичном семечке, закваске, сокровище в поле, драгоценной жемчужине, неводе, о большом и малом должнике, работниках в винограднике, царской свадьбе, десяти невестах).

Притчи же Луки создают вокруг нас совершенно иной мир. Они не объединены в систематизированные группы, но так сплетены друг с другом на протяжении всего Евангелия, что возникает впечатление: прямо-таки все Евангелие Луки написано притчами, состоит из картин. Характер этого Евангелия выражают задушевно-образные и живописные элементы (не зря говорят, что Лука был художником). А с какими многообразием и полнотой обращаются к нам здесь таинства человеческой любви, особенно из тех притч, которые имеются лишь у Луки: о милосердном самаритянине, о бесплодной смоковнице, о заблудшей овце, о блудном сыне, о богаче и бедном Лазаре, о фарисее и мытаре. Притчи Луки раскинулись подобно сплетенным в венок пестрым цветам, между тем как притчи первого Евангелия следуют друг за другом, как ступени лестницы, восходящей по прямой линии вверх.

И вот одно из важнейших различий между Матфеем и Лукой проявляется в том, что выражение «Царствие небесное» вообще не встречается у Луки (как это было уже и у Марка).

У Матфея говорится: «Царствие небесное»

У Луки говорится: «Царствие Божие»

Однако Лука не использует выражение «Царствие Божие» в качестве зачина притч, как делает это Матфей с выражением «Царствие небесное». Лишь перед двумя притчами (о горчичном зернышке и о закваске) говорится: «Чему подобно *Царствие Божие*, с чем мне его сравнить?» (Лук. 13, 18 и 20). А далее следует ответ: «Оно подобно горчичному зернышку» (13, 19), «оно подобно закваске» (13, 21). Но слова «Царствие Божие» играют важную роль по всему тексту Евангелия Луки. Перед первой притчей говорится: «После этого случилось так, что он проходил по городам и весям, и Двенадцать вместе с ним, и проповедовал *Евангелие Царствия Божия...*» (8, 1). А после притчи о сеятеле Христос говорит ученикам: «Вам дано знать *тайнства (мистерии) Царствия Божия*» (8, 10). Вот еще слова Христа, звучащие вполне в духе Луки: «Гляньте, Царствие Божие внутри вас» (17, 21). А притче об отданных на сохранение минах предпослано следующее вступление: «И сказал он им еще одну притчу, потому что было это недалеко от Иерусалима, а они полагали, что *Царствие Божие* должно в скором времени открыться» (19, 11). Слова «Царствие Божие» проблескивают еще и в других важных местах.

Понятия, которые обычно связывают с этим выражением, отличаются немалой искренностью и благонамеренностью как в религиозном, так и нравственном отношении. Но то, что они совершенно недостаточны в плане духовном, усматривается уже из того, что невозможно проследить никакого существенного различия между «Царствием небесным» и «Царствием Божиим». То и другое принимают за разные обозначения одной и той же ценности. На деле, однако, они обозначают совершенно несхожие вещи, и духовное различие Евангелий Матфея и Луки ни в чем не проявляется с такой выпуклостью, как здесь. Для насквозь эмоциональной набожности религиозное и нравственное совпадают между собой, так что она связывает с понятием Царствия Божия представление об определенных социальных и нравственных совершенствах. Однако да будет нам теперь позволено подойти к этим выражениям («Царствие небесное» и «Царствие Божие») с принципиально иной стороны.

Призыв Иоанна «Царствие небесное приблизилось», эхо которого продолжает раздаваться в первых откровениях Христа, имеет одно звучание в рамках мировоззрения, окрашенного в материалистические тона, и совершенно иное – в таком мировоззрении, которому известно о существовании сверхчувственного мира. Для последнего смысл этого призыва таков: сверхчувственный мир приближается к миру материально-осязаемому, разрыв, возникший между тем и другим миром, уменьшается. Приход существа Христа из духовных миров в земной человеческий мир как раз и означал приближение сверхчувственного мира к земному. Ясно, что Евангелия не только происходят как раз из

такого мировоззрения, но и предполагают соответствующее мировоззрение, в котором факт сверхчувственного мира признается.

Впрочем, старый мир имел свои представления насчет сверхчувственного существования. Сохраняя здесь определенное соответствие пространственно-чувственным представлениям, люди отталкивались от образа возвышенной последовательности сфер, которые в виде великих духовных кругов облегают Землю как центр. Люди видели, что семь планетных сфер, самая внешняя из которых – как раз сфера Сатурна, закругляются вокруг Земли, как великие космические духовные оболочки, и представляли себе, как, например, душа умершего, возносясь с Земли, сферически восходит в эти сферические пространства. Семь планетных сфер, которые (опять-таки отечески-космически) охватываются по самой внешней своей окружности, а именно по сфере Сатурна, сферой неподвижных звезд, представлялись обителями божественных посланцев в царствах иерархических существ, начиная от ангелов и архангелов и вплоть до престолов, херувимов и серафимов. Однако подобно тому, как планетные сферы – не само божество, но лишь его обители, так и иерархии – это лишь члены в теле божества. Ангелы – это рука Бога и т. д. «Бог» – это высшее существо, которое обитает в теле, совместно образованном иерархиями как его членами.

Солнце – это средняя из семи планетных сфер. Оно является непосредственной космической обителью Бога-Сына, между тем как совокупность прочих сфер, вплоть до сферы Сатурна и неподвижных звезд включительно, представляет собой космическое обиталище Бога-Отца. Христос, высшее руководящее существо в сущностных царствах иерархий, является «Сердцем Бога» и потому до вочеловечения обитал в середине космического дома Бога, в духовном царстве Солнца. Через его вочеловечение духовное Солнце приблизилось к земному и человеческому миру.

Использованное у Матфея обозначение «Царствие небесное» (если быть точным, «Царство неба») подразумевает духовное начало сразу всех сфер, между тем как характерное для Луки «Царство Божье» обозначает духовную середину мира, солнечную сферу. У Матфея в большей степени подразумевается *Царство Отца*, а у Луки – *Царство Сына*. Множественность небес, которые ступенчато закругляются одно поверх другого, находит отражение в группировке по семь, которую придает притчам Христа Матфей. Наполненность светом и целительная сила духовного солнечного царства отражается в более просветленных и расцветающих по кругу притчевых образах Евангелия Луки. Евангелие Матфея, этот мост, перекинутый от Ветхого Завета в Новый, все еще остается поблизости сатурнического отчего принципа, каким он жил в иеговистской и субботней религии иудеев, в то время как Евангелие Луки, подводящее нас уже к Евангелию Иоанна, дает развиваться солнечному сыновнему принципу в его блистающей и целительной силе.

Поэтому Матфей и говорит:	Царствие небесное
а Лука:	Царствие Божие.

Изгнание торгующих из Храма¹⁶²

Чем плотнее сгущаются вокруг Иисуса в последние дни его жизни грозные тучи человеческой ненависти и рокового трагизма, тем с большей лучезарностью фигура Христа распространяет вокруг себя волю Солнца, которой удалось взорвать смертное заклятие Сатурна. Буря Страшного суда разражается, когда Иисус после входа в Иерусалим вступает неподалеку от Храма на священную с незапамятных времен скальную плиту горы Мориа¹⁶³.

В Евангелии Марка драматические события, связанные с изгнанием торгующих из Храма, с обеих сторон обставлены эпизодами со смоковницей (см. очерк «Тайны Голгофы»). Если перед смоковницей Христос вынес смертный приговор древней духовности в потаенных

областях человеческой души, то теперь он вступает в сферу древнего культа в качестве Судии Земли на переднем плане культуры.

Следует принимать во внимание возраст Иисуса, в котором он пребывал тогда по человеческим меркам. Здесь нас зачастую сбивает с толку обыкновение представлять Иисуса бородатым и мягко-благодарным, каким он изображается на многих картинах. На самом же деле тот, кто размахивал в Храме бичом, был молодым человеком 33-х лет от роду. Изображение с бородой восходит к имагинациям Христа, возвысившегося после Вознесения, когда Сын и Отец сделались едины. При этом на Сына перешло нечто от образа Отца. В жизни же он – юноша в кругу учеников, большинство из которых были, скорее всего, его старше. Глядя на Христа, молодое поколение могло бы неизменно черпать немалый заряд воодушевления для себя.

Что обнаруживает нам великая вспышка решительной воли, разражающаяся в Христе, когда он переворачивает столы менял? Этот эпизод следует внимательно рассмотреть в историческом контексте, а он задается культом цезаря в его специальном иерусалимском преломлении.

Богочеловеку Иисусу из Назарета противостоял в Риме цезарь – как человекобог. То, что цезарь претендовал на божественные почести, не было простым произволом. В лекциях «Материалы к познанию таинства Голгофы»* Рудольф Штейнер вскрыл тайну культа цезарей, и его плодотворные выводы удостоверяются историческими документами. Начиная с Октавиана Августа, который первым соединил должности Великого понтифика и цезаря, все цезари вплоть до Константина Великого вымогали себе посвящения в приходивших тогда в упадок центрах мистерий. Посвящения эти заключались не только в передаче тайн, но и в отправлении ритуалов, преобразовывавших душу. Душа очищенная, а значит, к тому готовая, делалась в результате такого преобразования вместилищем божественных сил. Души же цезарей, которые обеспечивали себе доступ к святым тайнам насильно, без предварительного очищения, не были готовы к восприятию передававшихся им духовных содержаний, а потому утрачивали цельность личности и становились вместилищами бесовских сил.

* Лекция от 14 апреля 1917, GA 175. См. также Эмиль Бок «Цезари и апостолы» («Cäsaren und Apostel»).

Насколько мало оставался просто человеком Иисус из Назарета после того, как Иоанн его крестил, настолько же мало оставался им и цезарь. Иисус был носителем существа Христа, цезарь же – носителем низших духовных существ. В результате как духовно-культовая, так и экономическая и политическая жизнь Римской империи стала всесторонним богослужением и культом демонических существ, являвшихся противниками Христа. И прежде всего составной частью культа была денежная система в римском ее понимании: поскольку каждая монета несла на себе изображение цезаря, сборщики налогов и менялы были проводниками культа цезаря. Правда, евреи, в сущности, не были подданными Римской империи, так как римляне появились здесь не как завоеватели, но как союзники по призыву Иуды Маккавея. Однако они обязаны были платить цезарю дань, так что, внося налоги, которые являлись, по римским представлениям, пожертвованием в храм, они становились соучастниками в отправлении культа цезаря. Поэтому вопрос о внесении налогов был для иудеев весьма непростой религиозной проблемой. Здесь они ощущали себя раздираемыми меж двумя Богами – Яхве и Цезарем.

Евреи пользовались значительными привилегиями в сравнении с прочими народами той эпохи. Понятно само собой, что вследствие культа цезарей завоевательные походы римлян приобретали также и религиозно-культовый характер. У завоеванных народов Рим переводил содержание всех местных культов и таинств на себя. В храмах устанавливалась статуя Бога-Цезаря, а статуи местных богов перевозились в Пантеон в Риме, поскольку намечалась

грандиозная, охватывающая весь мир цель: сконцентрировать именно там все культы под главенством цезаря как «Великого понтифика». Привилегия евреев заключалась в том, что на соломонов Храм в Иерусалиме Рим пока что не покушался. Было, однако, ясно, что цезарь только и ждет малейшего нарушения договоренности со стороны евреев, чтобы включить в свое культовое пространство и этот Храм. Так что евреи, и в первую очередь народные руководители испытывали величайшие беспокойство и страх, что однажды римские властители все же вломятся в Святая святых, силой добьются посвящения в отчие таинства Израиля и на место Ковчега Завета установят статую цезаря.

Чтобы избежать такого ужаса, иудейские священники были готовы на самые широкие компромиссы. Дело не ограничивалось тем, чтобы взять на себя дань цезарю. Сборщикам налогов, менялам и торговцам, этим функционерам цезаризма было позволено бросить на свои действия отблеск славы Храма, выставив свои ларьки в его дворе и даже в передней части его залов.

Мизансцену, в которой оказывается Христос при изгнании из Храма, слишком часто представляют лубочно, как суету и сумятицу при освящении церкви. При этом исходят из того, что обмирщение ветхозаветной религии зашло уже настолько далеко, что священное священным более не почитали. Однако такое воззрение – настоящий исторический дилетантизм. Иисус выступает не только против каких бы то ни было всеобщих беспорядков. Нет, переворачивая столы так, что монеты с них рассыпаются вокруг, он срывает с иудаизма маску гнилого компромисса. Христос обнаруживает перед всеми, что под одной крышей обитают два Бога – Яхве и Цезарь. Однако никто не может служить одновременно Яхве и Мамоне. Если в Храме обитает Цезарь, это значит, что Дом молитвы сделался разбойничьим вертепом.

Дерзкий поступок Назарянина ужасает евреев. Не ответит ли цезарь на этот проступок против своих чиновников, на это оскорбление своего величия тем, что займет весь Храм целиком? Это дает нам заглянуть в глубочайшие таинства «процесса Иисуса». Чтобы защитить Храм от цезаря, первосвященники и фарисеи *должны были* выдать осквернителя Храма (а с римской точки зрения поступок Иисуса был осквернением Храма). Они должны были полагать, что казнь Иисуса им удастся умиловить цезаря. Впрочем, впоследствии Пилат, наместник цезаря, захотел освободить Иисуса. Однако теперь уже евреи, которые мыслят более последовательно-цезаристски, нежели Пилат, кричат: «Если ты его отпустишь его, ты больше не друг цезарю».

Проследив дальнейший ход истории, мы увидим, что выдача осквернителя Храма не принесла евреям пользы. Цезарь Калигула установил свою статую в Святая святых в Иерусалиме и не удалил ее, невзирая на отправленную к нему с просьбой депутацию самых видных иудеев со всего мира (среди них был и Филон Александрийский). А в 70 г. войска Тита и Веспасиана разрушили Храм и весь Иерусалим.

В наше время художественные произведения зачастую глубже ученых теологов прозревают в историческую суть событий, связанных с Христом. Дриму Франца Верфеля «Павел среди иудеев» завершает сцена, когда в священный день праздника примирения¹⁶⁴ бьет смертный час иудаизма: римские когорты проникают в Святая святых, чтобы установить там бюст Калигулы, превратив таким образом Храм Яхве в Храм Цезаря. А один из эпизодов драмы Стриндберга «Христос» особенно хорошо позволяет ощутить связь между очищением Храма Христом и его осквернением цезарем. Именно, находящиеся в одном из внутренних дворов Храма Ирод и Пилат вдруг слышат шум, доносящийся из зала. Ирод думает, что теперь произошло то, чего все со страхом ожидали уже давно: установка в иудейском Храме статуи цезаря. Подходит Каиафа: в Храм вступил не цезарь, а Назарянин, который опрокинул столы менял. Ирод говорит: «О, поспеши увидеть его, этого чудодея, о котором столько слышал». Каиафа: «Его никто не может видеть; стоит к нему поспешить, как его уже нет».

Если мы взглянем на изгнание из Храма в аспекте исторической перспективы, то ужаснемся радикальности воли Христа. Разве он не бросает в мир пылающий факел, обрекая его тем самым на гибель? Срывая маски, Христос принуждает власти этого мира к решению. Он подвигает на поступок евреев: они пригвождают его в Кресту. Он подвигает на поступок римлян: они разрушают до основания священный Храм.

Связь изгнания из храма с так называемым «проклятием смоковницы» – это связь внутренняя. Она возникает в результате волевого решения самого Христа. Словами, произнесенными перед смоковницей, сам Христос переходит от восклицаний «осанна!» – к призывам народа его распять, он обрекает старый мир на отмирание. Своим поступком в Храме Христос начинает также и решающее внешнее сражение: он пришел принести не мир, но меч, он обрекает древний храмовый мир на разрушение и энергично расчищает путь к Голгофе.

Старый мир должен погибнуть, и он погибнет. Вскоре после эпизода в Храме, где уже сам Христос перешел в наступление, взирая вместе с наиболее доверенными учениками с Масличной горы на Храм, он говорит о разрушении Храма, о гибели старого мира: «Камня на камне не останется» (Матф. 24, 2; Марк 13, 2). Он смотрит туда, куда скатится лавина, которую должен привести в движение он сам.

Слова о разрушении Храма очень часто понимали как просто чудесное пророчество. А во времена, когда пророчества стали причислять к разряду того, чего «не может быть, потому что не может быть никогда», их стали использовать (что продолжается еще и поныне) для датировки времени возникновения Евангелий. Из того, что в 70 г. Храм действительно был разрушен, заключали: Евангелия не могли быть написаны ранее этой даты. Материалистические основания такого способа рассуждений неизбежно приводили к целому ряду фальшивых подмен. Во-первых, получалось, что сказанные Иисусом слова – это выдумка, во-вторых, слова эти были вложены ему в уста уже тогда, когда не было ничего хитрого в том, чтобы предсказать разрушение Иерусалима, а именно уже *после* этого разрушения. Такая всецело бьющая мимо Евангелия логика оказывается парализованной, стоит нам обратить живой взгляд на тот драматический волевой поток, который ведет от очищения Храма – к словам о его разрушении.

После всего того, что мы рассмотрели до сих пор, особенно важным и связанным с важными последствиями представляется эпизод с *податью цезарю* – как раз в силу того, что он происходит по пути от очищения Храма к предсказанию его разрушения.

Очищение Храма	Матф. 21, 12-16	Марк. 11, 15-19
Подать цезарю	Матф. 22, 15-22	Марк. 12, 13-17
Разрушение Храма	Матф. 23, 37-24, 51	Марк. 13

Чтобы уловить Христа в ловушку, посланцы фарисеев и приближенных Ирода задают ему вопрос, правильно ли платить цезарю подать. Он велит показать ему монету и спрашивает: чей портрет на монете? И когда они отвечают, что портрет цезаря, Христос говорит: «Так отдайте же цезарю то, что принадлежит цезарю, а Богу – то, что принадлежит Богу».

Этими словами Христа злоупотребляли на тысячи ладов. Как часто они делались поводом для патриотических проповедей в государствах, которые вели войну! И повсюду претендовали на них те, кто наивно приравнивал христианство к патриотизму, тем самым смешивая политику и религию. На фоне культа цезаря, на фоне того напряжения между Христом и цезарем, которое после очищения Храма достигло точки кипения, слова эти приобретают прямо-таки ужасающий смысл: «Отдайте дьяволу то, что принадлежит дьяволу, а Богу – то, что принадлежит Богу». Именно такой приговор Страшного суда и слышится в

них. Это поистине боевой клич, а не просто ответ на поставленный вопрос, не просто уклонение от каверзной ловушки. Перевернув столы менял с монетами цезаря, Христос привел всех иудеев, фарисеев и приспешников Ирода в боязливое напряжение, отягощенное предчувствием беды. Христа хотят поймать на оскорблении величия¹⁶⁵, по обвинению в котором его тут же можно выдать суду цезаря. Боевой клич демаскирует и обезоруживает в одно и то же время. Цезарь – противник Бога Христа, однако так же и ему, зная, следует воздавать то, что ему причитается. Не следует идти на компромиссы из страха, но также и разрушительно следует мужественно воздавать то, что ему принадлежит.

Очищение храма – это перчатка, которую Христос бросает цезарю. Слова о подати – это одновременно и сорванная с беса маска, и мужественное его утверждение. Разрушение Храма – это мнимая, внешняя победа цезаря над Христом и евреями; на деле же это внутренняя победа Христа, смерть и гибель старого, из которого теперь может возникнуть новое.

Ослица и молодой осел при входе в Иерусалим

Чем с большей явственностью намечается после входа в Иерусалим раскол в умах, связанный с волей Христа проявить себя как Судия мира, тем более красноречивыми становятся отдельные моменты, с которыми этот вход связан. Происходящие события во всех мельчайших подробностях обнаруживают перед нами приход на смену старым силам Яхве юных и омолаживающих общемировых энергий Христа.

Подойдя к лежащему на холме Иерусалиму, Христос посылает двух своих учеников вперед, с тем чтобы (согласно повествованию Матфея) они привели ослицу и молодого осла, приготовленных ему как бы незримой рукой Провидения. Это можно понимать так, что где-то на заднем плане здесь имеется кружок умудренных людей, которым эти животные принадлежат. Но возможно, что это бессознательная народная душа настолько наполнена величием момента, что во всем готова содействовать развертывающейся символической жизни Христа.

В данном эпизоде имена этих двух учеников не названы ни в одном из Евангелий. Однако Христос посылает двух учеников вперед еще раз. Это происходит, когда он поручает им приготовить священную трапезу. И здесь Евангелие Луки указывает, кто эти ученики: *Петр и Иоанн*. «И вот настал день неквашеного хлеба, когда надо было принести в жертву пасхального ягненка. И он послал Петра и Иоанна, сказав им: "Ступайте и приготовьте нам пасхального ягненка, чтобы мы ели"» (Лук. 22, 7 слл.).

Оба этих эпизода, в которых двое учеников посланы вперед, тесно связаны между собой. Оба раза поручение Христа окутано легким покрывалом тайны. В отыскании ослицы и молодого осла должен сыграть роль неизвестный человек, которому ученики как раз и должны сказать: «Они нужны Господу». При приготовлении Тайной вечери ученики должны узнать дом, в который войти, по тому, что туда войдет человек с кувшином воды. Как хозяину дома, так и хозяину осла они должны сказать своего рода пароль. Из всего этого мы желали бы извлечь лишь тот урок, что в случае ослицы и молодого осла речь точно так же идет о таинстве, как и в случае пасхального ягненка и священной Тайной вечери. Там, где судьба Христа продвигается от одного сакраментального символического момента к другому, и речи не может быть ни о каких случайностях обычной человеческой жизни.

Теология XIX в. была обречена терпеть на этих образах фиаско. Материализм эпохи держал ее глаза плотно зажмуренными. Особенно досаждали исследователям «противоречия Евангелий», например то, что Матфей говорит о двух животных, ослице и молодом осле, в то время как Марк, Лука и Иоанн упоминают только об одном, а именно о молодом осле. Однако все эти мнимые несоответствия оказывались камнем преткновения только в силу того, что исследователям были известны лишь материалистический, поверхностно-

исторический способ рассмотрения событий. Так, уже в 1835 г. Давид Фридрих Штраус в своей «Жизни Иисуса» (которая проложила путь для «либеральной теологии») писал в связи с замечанием Евангелия, что на молодом осле не должен был прежде сидеть ни один человек: «Здесь непонятно, почему Иисус намеренно желал затруднить свою поездку выбором еще не обезданенного животного. Ведь такое животное, если только его не призовет к порядку Божье всемогущество (поскольку при первой поездке на таком животном даже величайшего человеческого наезднического искусства далеко не достаточно), несомненно должно внести в праздничную процессию немалое нестроение...» Люди были склонны думать (и это самое поразительное), что, высказывая такие граничащие с цинизмом банальности, они говорят о Евангелиях нечто меткое и существенное!

Давид Фридрих Штраус и его последователи хотели показать, что в евангельских повествованиях говорится не об истории, но о мифе. Ныне же необходимо признать, что в жизни Иисуса история и миф больше не противоположности. Исторические явления – это явленные воочию духовные образные фигуры.

Образ осла известен нам по множеству сказок в качестве имажинации, указывающей на тайны материального человеческого тела. В принадлежащем Гриммам собрании немецких народных сказок имеется очаровательная история «Ослик». У королевской супружеской четы, длительное время оставшейся бездетной, рождается сын-осленок. Несмотря на противоестественный вид, его выращивают и воспитывают, и он становится великим музыкантом. При дворе другого короля он благодаря своему искусству получает руку королевской дочери. Слуга короля, которому поручено ночью проследить за зятем, видит, как он вечером сбрасывает свою ослиную шкуру и оказывается красивым юношей, настоящим принцем. Поутру он вновь облекается в звериную шкуру. Узнав об этом, король уже сам выслеживает необычного супруга своей дочери, однако забирает ночью ослиную шкуру и сжигает ее на большом костре. Так осленок обретает избавление: он может теперь оставаться человеком также и днем и делается могущественным королем. Ночью человеческая душа сбрасывает материальную оболочку и живет в духовном образе. Великое избавление выпадает на долю человека тогда, когда ему удастся оставаться духовным человеком также и днем. Но возможно это лишь посредством превращения материального тела из ослиной шкуры в просветленное тело. Старое тело сгорает и возникает новое.

Существует множество сказок, которые языком своих образов показывают нам осла как духовный образ материального тела, например, о «салатном осле», о Бременских музыкантах, о «столике сам-накройся»¹⁶⁶ и т. д. Вот и Франциск Ассизский называл свое тело «братом ослом». Также и в Библии мы часто сталкиваемся с образом осла: достаточно вспомнить лишь о Валаамовой ослице, которая в образной форме показывает нам, что магические и провидческие силы Валаама происходили из его материального тела (Числа, гл. 22 слл.). При входе в Иерусалим Христос идет навстречу смерти, великому телесному таинству, но также и навстречу Воскресению, таинству новой телесности. Старое тело пригвождают к Кресту и помещают в гробницу. Однако Христос, как первенец Воскресения, будет носить тело Воскресения. Старая ослица и молодой осел становятся образами глубочайших явлений вокруг Христа.

Лишь исходя из этого мы могли бы найти ответ на вопрос, почему в нескольких Евангелиях мы видим только одно животное, а в одном из них – их два. Быть может, фактически там действительно было два животных, как это изображает Матфей. Однако уже для Евангелия Марка характерен способ воззрения, обращенный исключительно в будущее. Евангелия ведь возникали не на основе внешнего документального предания, но из созерцательного восприятия. Каждый из евангелистов видит то, что соответствует его способу воззрения. Марк видит только молодого осла, и с ним солидарны Лука и Иоанн. Новый почин земного творения, обновление Земли – вот к чему прикован взор Марка, и

отсюда же его бурная, поистине львиная поступь. Новый почин – это тело Воскресения, которое в Христе впервые становится составной частью земного существования. Все вообще Евангелие Марка начинается с того же: *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* (arche tou euangelii Jesu Christu), что не следует переводить общим местом: «Отсюда начинается Евангелие Иисуса Христа». Нет, здесь мы скорее слышим ликующий колокольный звон: «Вот новое начало мира, так как благодаря Иисусу Христу ангельские сферы вновь обращаются к нам». Тайна молодого осла – это и есть душа Евангелия Марка с самого первого его стиха.

Теории, выдвинутые Артуром Дреусом и прочими, призваны показать, что Евангелия ведут речь об одном только мифе, о «мифе Христа»: разные рассказы из жизни Иисуса являются не чем иным, как поданными в оболочке повествований звездными конstellациями, связанными с прохождением Солнца по зодиаку. На самом деле такую космическую композицию Евангелия установить возможно, как сделал это Герман Бек в своей книге «Космический ритм в Евангелии Марка»¹⁶⁷. Неверен только вывод, который делают отсюда Дреус и другие. Это история и миф в одно и то же время. Это история, которая не только происходит на Земле, но и сопровождается целым солнечным хороводом звездных явлений, разыгрывающихся на небе.

Особенно яркий пример этого видим мы во входе в Иерусалим. Когда Христос едет по разостланным одеждам и ветвям, Солнце проходит через созвездие Рака, что является кульминацией описываемого им пути (та духовная эклиптика, о которой идет здесь речь, не совпадает с годичным кругом материального Солнца), а на Земле люди восклицают: «Осанна в Вышних!» Созвездие Рака, в котором старая и новая солнечная дуга переходят друг в друга, всегда обозначали в виде сворачивающейся и разворачивающейся спирали¹⁶⁸. Из подходящей к концу старой эволюции разворачивается новая мировая кривая, которая поначалу представляется попятной. Дреус («Евангелие Марка») указывает на то, что и на самом деле в созвездии Рака находятся две звезды Осла¹⁶⁹, что соответствует двум ослам в Евангелии. Это ослица, старый мировой порядок, который подходит к своему разрушению, и молодой осел, ведущий к Воскресению. Как звезды, так и земные события произносятся в связи с этим поворотным в жизни Христа моментом одно и то же: старое уходит, новое возникает.

Теперь нам становится понятен и выбор учеников, сделанный при подготовке этой сцены Христом. Мы вполне можем представить, что Петр был одним из самых старых учеников, Иоанн же – самым молодым. Также и здесь старое и новое противостоят друг другу. Вся картина сразу же расцветивается. С какими разными ощущениями, должно быть, вели навстречу высокобашенному Иерусалиму Петр и Иоанн ослицу и осленка, а с ними – и самого Христа! Петр любит святой город, каким он предстает ему в этот момент – как обобщение всего старого мира. Позднее он отправится из Иерусалима в Рим, который вступает в права наследства старому Иерусалиму. Однако позднее Иоанн напишет Апокалипсис, который выливается в изображение Нового Иерусалима. Возможно, впервые при этом входе в его душе над земным городом стали просвечивать очертания города небесного. Находящийся посередине между ними Христос продвигается навстречу как старому Иерусалиму, уже обреченному на смерть, так и новому Иерусалиму, который возникнет из его Воскресения. В нем бурно вызревает воля решать судьбы мира. В его существе и поступках пламенеет зарево Страшного суда.

Притча о фарисее и мытаре

Мы вновь обращаемся к притчам Луки, которые еще в большей степени, чем притчи Евангелия Матфея, несут в себе космически-сакраментальную солнечную стихию, высвобождающуюся из-под сатурнической тьмы.

Притча о фарисее и мытаре, как типичная для Луки, особенно живыми (в плане душевном) красками изображает глубинную тайну истинной человечности. Фарисей перечисляет собственные добродетели; само это перечисление он обращает в культовую молитву. Он хвалится постами и уплатой десятины. Мытарь же стоит, опустив глаза вниз в глубочайшем непритязательном смирении, и лишь повторяет: «Боже, помилуй меня грешного!»¹⁷⁰ (Лук. 18, 9-14).

Слово, переводимое Лютером как «sei mir gnädig» (будь милостив ко мне), – одно из самых глубокомысленных и таинственных во всем Евангелии. Греческая его форма *ἱλάσθητι* (hilastheti) отсылает нас к существительному *ἱλαστήριον* (hilasterion). Правильно перевести это слово не по силам никому. Лютер переводит его как «Gnadenstuhl» (престол милости) (напр., Римл. 3, 25). Такое слово можно понять лишь изнутри круга образов таинства. В иудаизме им обозначалась крышка Ковчега Завета в Святой святых Храма¹⁷¹. Ковчег Завета был алтарем; «гиластерион», над которым мыслились еще и ангельские образы херувимов, был местом присутствия Бога. Если алтарь – это гроб (а алтари всегда возводились в форме гробницы), то гиластерион – место, где происходит Воскресение, превращение мертвого в живое, где земная просфора озаряется светом жизни божественной славы. Так что слова мытаря, если их верно перевести в соответствии с образным содержанием греческого слова, означают: «Боже, сделай меня грешного местом пресуществления, дай мне стать участником процесса, который происходит на алтаре, сделай меня алтарем, где благодаря твоему присутствию мое грешное человеческое начало пресуществится в светозарное божественное». Лишь недостаток четкости по отношению к точному мистериальному содержанию греческих слов ведет к затертым понятиям церковного словоупотребления. Притча показывает нам фарисея в сатурническом окостенении, мытаря же борющимся за солнечное Христово пресуществление. Пресуществление, алтарное действие, блистание просфоры в эфирности Христа – это, собственно, и есть преодоление и возвышение Ветхого Завета, победа Солнца над Сатурном.

В конце притчи о фарисее и мытаре Иисус говорит: «Говорю вам: этот последний отправился домой *оправданным* вперед первого» (Лук. 18, 14). Здесь противостоят друг другу справедливость закона и оправдание сердца. Лука, ученик Павла, воспроизводит учение Павла об оправдании, достигаемом верой, а не делами закона, не с помощью теологических понятий, как делает это сам Павел, но посредством языка евангельских образов. Много было передумано, переговорено, переспорено и понаписано в теологии насчет оправдания и прощения грехов в ходе развития христианства, но все без какого бы то ни было, хотя бы самого отдаленного, приближения к мощи и выпуклости мистериальных выражений Павла или к душевной крепости и красочности евангельских образов Луки. Только очень постепенно, на основе нового образного сознания появится возможность понять и выразить исходящее от Павла и Луки послание об оправдании и спасении. Попробуем же описать таинство оправдания с одной стороны, в смысле Евангелия Луки.

При исцелении расслабленного Христос говорит: «Дабы вы знали, что Сын человеческий имеет власть прощать на земле грехи (он обращается к расслабленному): встань, возьми свою постель и иди домой!» (Лук. 5, 24). То, что Сын человеческий имеет власть прощать на земле грехи, и что Сын человеческий является повелителем также и субботы – это два послания, теснейшим образом связанных между собой. Христово солнце внутри человека просветляет и просвещает сатурническую телесную оболочку: Солнце – повелитель Сатурна. Однако это есть также еще и опущение грехов. «Грех» следует понимать двояко. Во-первых, под грехом подразумеваются отдельные проступки и промахи людей в связи с их воздействием на самого же человека, персональное достоинство которого по причине их убывает. Затем, однако, грех – это факт, простирающийся далеко за пределы отдельного человека и его персонального

достоинства. Это грех как таковой, первородный грех, состояние всего земного существования в целом. Вследствие своей погруженности в первородный грех, в недуг греховности, являющийся космическим фактом, человек вынужден сказать вместе с Лютером: «Также и добрые мои дела – грехи». Первая разновидность греха – это личная человеческая судьба, вторая – судьба Земли. Первая разновидность коренится в большей степени в душевном начале человека, вторая же – в телесном. Производимое Христом отпущение грехов относится не к личным прегрешениям, но к первородному греху. Он «Агнец Божий, который принимает на себя *грех мира*». В высшей степени роковое заблуждение – полагать, что отпущение грехов заключается в том, что единичные проступки человека вдруг становятся не имевшими места. Всякий человек должен сам отвечать за личные прегрешения, будь то в той же самой земной жизни или же в судьбах, следующих за смертью. Здесь господствует неумолимый закон рокового воздаяния. Однако грех мира, первородный грех изглаживается Христом для каждого, кто связывает себя с ним. А тем самым умножается человеческая сила, необходимая для того, чтобы взвалить на себя собственную судьбу, даже когда она нелегка. Отпущение грехов, происходящее через Христа, относится в равной степени ко всем людям, вне зависимости от того, много или же мало они грешили, поскольку оно снимает грехи, которые в равной степени касаются фарисея и мытаря, праведника, непорочного и грешницы.

При исцелении расслабленного Сын человеческий до такой степени пускает в ход свое всемогущество, что исцеляется не только недуг греховности, но и недуг телесный. Телесная сатурническая оболочка, сделавшаяся жесткой и ломкой, вновь оживает посредством целительной солнечной силы.

С Христом Царствие Божие приблизилось, дух солнечной сферы проник на Землю. Теперь уже и Земля, сатурнически потемневшая, потому что она стала старой и ломкой, «грешной», должна солнечно просветлиться. Как же это происходит? Только через человека, только в человеке Земля может сделаться Христом-Солнцем. Орган в человеке, который воспринимает Христову солнечную силу – это сердце, а деятельность сердца – это *вера*, *пистис*. «Мир» и «справедливость» – это две восходящие ступени оживающей в человеке солнечной силы, Царствия Божия, которое внутри человека.

Когда Христос в Евангелии говорит, обращаясь к тому или иному человеку: «Твоя вера помогла тебе, иди с миром!» (например, Лук. 8, 48), это вовсе не назидательная формула приветствия или благословения. В сверхчувственном смысле слова эти следует понимать вполне буквально: вера – это орган восприятия, посредством которого этот человек воспринял «мир», и пронизавший его мир как начало исцеляющей солнечной силы Христа оказал ему помощь.

То, что начинает внутренне оживать в качестве «мира», еще усиливается в «справедливости». Справедливость в христианском смысле – это не нечто формальное, состояние соответствия закону (это была бы фарисейская или мещанская справедливость), но некое вещество, энергия, имеющая космический характер. Внешнее солнце на небе излучает тепло и испускает световые лучи. Тепло духовного солнца – это «мир», делающий душу гармоничной. Световые лучи духовного солнца – это «справедливость», которая заставляет человека лучиться вплоть до телесного начала, а эфирные его силы наполняет «доксой»¹⁷², славой Христа. Так что человек оправдывается, то есть наполняется божественной справедливостью, благодаря вере. И это оправдание есть отпущение грехов. Тьма, которая начиная с грехопадения охватывает человека в его земной телесности и в земном, связанном с телом, сознании, просветляется. Человек претерпевает пресуществование, он становится светозарной просфорой. В случае божественной справедливости неважно, исполнял ли человек повеления закона или же нет. Возможно даже, что грешнику легче добраться до «пистис», до сердечной деятельности, которая раскроет его для Христовой солнечной силы.

Во всем том, чего мы здесь на ощупь касаемся, мы оказываемся перед лицом безмолвного и в то же время грандиозного мирового переворота, который свершился через Христа. Мы находимся перед великим переходом от Сатурна к Солнцу. Прежде, чем явился Христос, Земля становилась все дряхлее и дряхлее, сатурничнее и сатурничнее, жестче и жестче. А иудаизм культивировал богоугодность такого одряхления мира. Моисей поставил перед человечеством каменные скрижали закона в качестве сущности того, чем все в большей степени должна становиться сама Земля. Земля сделалась твердым и непроницаемым для взгляда камнем; на этом камне были начертаны непреложные законы природы, и прежде всего закон бренности всего земного. На камне этом все больше и больше обращались в пыль пока еще длившие свое звучание пра-откровения сверхчувственных миров. Теперь в человеке сохранялось сознание исключительно чувственно-материального мира. Смерть и тьма распростерлись над Землей. Псалмопевцы воспевали бренность, сопровождая свои распевы печальными звуками лютни: «Ты предоставляешь им уноситься, словно потоку, и они все равно как сон, подобны траве, которая скоро вянет, которая рано расцветает, вскоре вянет, а вечером скошена и сохнет» (Пс. 89, 6). Чем больше следовали люди моисеевым законам на каменных досках, тем больше усиливались внутреннее умирание и внутреннее затемнение. Люди избегали лишь отягощения отдельными прегрешениями своей личной судьбы. Судьба же Земли в целом и всего человечества становилась все более и более темной. Когда люди умирали, они забирали тьму и непроглядность материального земного существования с собой в духовный мир. Поскольку они утратили представление о сверхчувственном мире на Земле, они оказывались слепы, когда сами вступали в этот мир; в царстве мертвых души окружала поистине мучительная тьма. И в ином мире перед душами также высились каменные, непроницаемые для взгляда скрижали закона – обвиняя их и судя.

И тогда на Землю явился Христос, приносящий на нее Царствие Божие. От духовного солнца, которое он излучал из себя, в людях, связавших себя с Христом, развился сердечный глаз, вера. Вливался свет. И пускай даже человек не достигал теперь в земной жизни полного видения: стоило ему со смертью вступить в духовный мир, как его окружало ровно столько света, сколько было им воспринято на Земле от сущности и силы Христа. Вместо осуждающих каменных скрижалей перед душами, как солнечное существо, стоял теперь Христос. Скала материального существования сделалась прозрачной. Солнце просвечивает тьму Сатурна. Те, кто был связан с Христом, ощущали после смерти, что их приняли в рай, в Царство Божье, в солнечную сферу, что им удалось проломить стену недуга греховности. Здесь мы понимаем, что желает нам сказать Евангелие Луки эпизодом с разбойником¹⁷³: не то, что с его личной судьбы сняты его собственные прегрешения. Однако тьма недуга греховности у него забрана. В райском свете царства Христа он может теперь с полной ясностью отправиться навстречу своей дальнейшей судьбе.

Перед Дамаском произошло полное перевертывание того, что устроил Моисей посредством каменных скрижалей закона. Павел – это Моисей наоборот. Здесь перед ним, жившим все еще в материальном теле, со сверхъестественной силой раскрылось эфирное царство солнечной сферы. Тот же самый человек, который с мрачным фанатизмом вперялся в таблички закона, внезапно, благодетельствованный судьбой, смотрит сквозь скальные слои чувственного зрения – на блистающего Христа-Солнце. Потому-то и мог он сказать: «Скала была Христос» (1-е Кор. 10, 4). Земля делается прозрачной для Солнца, которое вошло в нее с Христом. То, что становится видно разбойнику со смертью, раскрывается Павлу при жизни. Созерцание Христа Павлом перед Дамаском – это усиленное отпущение грехов. Савл становится новым человеком, он становится Павлом. Сердечный орган в нем раскрывается от переизбытка света. Переживание перед Дамаском было великим, достигающим до самого сознания «оправданием верой».

Ныне отчее время всецело перешло в сыновнее. После тьмы Сатурна полностью возшло Солнце. Начиная с этих пор и впредь имеет значение уже не иудейская «дистанцированность от Бога», но христианская пронизанность Богом.

В конце Евангелия Луки мы находим явления, связанные с Воскресением. Ученики видят Воскресшего при праздновании священнодействия. В первый раз это происходит с двумя учениками в Эммаусе, а затем с кругом учеников за закрытыми дверьми. То, что созерцают здесь ученики, находится посередине между переживанием разбойника на кресте и переживанием Павла перед Дамаском. Хлеб, а с ним и Земля, становятся прозрачными. Эфирный солнечный лик Воскресшего взирает на учеников из просфоры. Как раз когда разбойник на кресте воспринял существо Христа, Солнце на небе потемнело. Тело Иисуса на Кресте сделалось для разбойника просфорой, из которой просиял Христос-Солнце. Когда ученики в Эммаусе вошли в дом, чтобы совершить священнодействие преломления хлеба, Солнце снаружи также закатилось. Христос-Солнце, само «Царствие» просияло из хлеба, так что они признали Воскресшего.

Пресуществление пережил разбойник, пережили ученики, пережил и Павел перед Дамаском. Просфорой и дароносицей был вначале сам же Распятый, затем хлеб в священнодействии и наконец сама Земля. Трансубстанциация, пресуществление просфоры в христианской евхаристии – это пробуждение веры и «оправдание верой», это отпущение грехов; ибо пресуществление – это заря Христа-Солнца в земном бытии.

Иудеи справляли свой день Сатурна, отправляясь на гробницы и медитируя там о смерти и старости. Христианин также справляет свой день Солнца, отправляясь на гробницу. Однако гробница, к которой он идет – это алтарь, и ищет он там не старости мира, не смерти. Он не ищет трупа. В противном случае ему бы довелось услышать: «Что вы ищете живого среди мертвых?» (Лук. 24, 5). Он ищет над гробницей Воскресшего. Над алтарем блещет Солнце Тела Христа. Здесь встречается он с Воскресшим, здесь он может отыскать свой Дамаск, укрепить свою веру и дать справедливости Бога устремиться в свое сердце. Сатурн был планетой первородного греха. Солнце возшло как планета исцеления греха, планета спасения.

ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА И ЭСХАТОЛОГИЯ ЕВАНГЕЛИЯ

Сущность пророчества

Из пророческих книг Ветхого Завета в Новый Завет вливается мощный поток пророческой жизни, достигая полного своего развития в его конце, в Откровении Иоанна. Но еще прежде этого, в Евангелиях, этот поток однажды (ненадолго, однако с большой мощью) вырывается из своего скрытого от взоров русла наружу: в апокалиптических речах Христа на Масличной горе, которые были названы «малым апокалипсисом» или «апокалипсисом в Евангелии».

И всякий раз пророческий элемент – там, где становится явным – задает особый уровень понимания. В том, что Откровение Иоанна («Большой апокалипсис») является самой последней из всех библейских книг, не следует усматривать случайность. Последняя она потому, что фактически Откровение Иоанна – это вершина, достичь которой с внутренним правом на это может лишь тот, кто в постоянном самопресуществлении преодолел все предшествующие ступени. А поскольку в Евангелии говорится, что среди слушателей Откровения на Масличной горе присутствовали одни ученики (в Евангелии Марка сказано даже, что здесь были только две пары братьев – Петр, Андрей, Иаков и Иоанн), это означает, что воспринять апокалипсис, воспринять пророчество в состоянии только тот, кто далеко продвинулся в понимании.

Понятно само собой, что материалистическая эпоха мыслит и воспринимает «пророчество» совсем иначе, нежели та, что знакома с фактом и жизненным богатством сверхчувственного мира. Под такими наглухо замкнутыми небесами, с какими приходится иметь дело на последних этапах духовного развития человечества, пророчество – это исключительно чудесное предсказание каких-либо событий, предстоящих в будущем. Если предсказанное внешним образом наступает, пророчество было верным, если нет, пророчество ложно.

Громадный вклад в огрубление и опошление наших представлений о Библии внесло то, что нынешние материалистические понятия о «пророческом» как таковом ничтоже сумняшеся переносили на библейскую эпоху, на времена израильских пророков и древнего христианства. Однако то были еще времена, когда небеса оставались открытыми для чувствующего и созерцающего познания благочестивых и мудрых людей. А в такие эпохи пророчество – не пошлое чудесничество, но исполненное благодати искусство читать знаки и фигуры духовного мира.

Рассмотрим следующий пример. С определенного момента земной жизни Христос начинает включать в наставления ученикам так называемые «предсказания страстей»: «Сына человеческого предадут в руки людей; и они его убьют, а на третий день он воскреснет» (Матф. 17, 22-23 и т. д.). Когда читатель воспринимает эти и подобные слова Христа так, как принято думать о пророчествах теперь, у него формируется представление, что, мол, Христос всего лишь хотел предсказать ученикам, что с ним теперь приключится, а поскольку те по какой-то причине его не слышали или не хотели слышать, он повторил им то же самое три или четыре раза. Если же читатель сверх того вообще сомневается в возможности такого предсказания (что будет лишь логичным следствием материалистического мировоззрения), он объявляет слова Христа неподлинными, вставками, возникшими позднее, когда предсказать страсти и смерть Христа было делом совсем нехитрым: они, мол, создавались «мифотворчеством общинной веры». Выработав для таких «предсказаний задним числом» научное обозначение (*vaticinia ex eventu*¹⁷⁴), мы прикрываем им умственное убожество подобных научных методов. Так что либеральная протестантская теология в явной или неявной форме фактически руководствовалась следующим правилом: «Подлинны лишь те предсказания, которые не исполнились». Ибо исследователи не находили оснований для последующего измышления предсказаний, которые таковыми собственно не являются, но представляют собой «ошибки». К таким «подлинным» предсказаниям причисляли эсхатологические слова Христа в Евангелиях, вообще все, в чем выражалось ожидание (как его, по крайней мере, себе представляли) древним христианством близкого конца света. А поскольку мир все еще никуда не делся и по сегодняшний день, исследователи полагали, что в древнем христианстве господствовало фундаментальное заблуждение, которое разделял и выражал не только Павел, но и Христос (возможно, сам же его и вызвавший на свет). В таком случае вторая половина того же исследовательского принципа такова: «Все исполнившиеся предсказания неподлинны», то есть их выдумали лишь после того, как они осуществились. Так, например, исследователи ветхозаветных книг считали и продолжают считать чем-то само собой разумеющимся, что те части книги Исаяи, в которых говорится о персидском царе Кире, освободителе евреев из вавилонского пленения, могли возникнуть лишь после возвращения из изгнания. А для датировки Евангелий вновь и вновь используются слова, сказанные Христом относительно гибели Иерусалима и разрушения Храма. Фактически Иерусалим и Храм были разрушены римскими войсками в 70 г. Значит (заключают из этого люди) Евангелия не могли быть написаны ранее 70 г. Ведь сам Христос этих слов не говорил (они ведь осуществились!), но их вложили ему в уста позднее, когда Иерусалим был уже разрушен.

Эту-то логику, в которой вся гнусность материализма заявляет о себе полным голосом, на протяжении долгого времени воспринимали в качестве вполне естественной и чуть ли не единственной «науки» как исследователи, так и студенты с читателями!

Вернемся к примеру с предзнаменованием страстей. История религии уже давно собрала избыточный материал относительно того, что страдания, смерть и Воскресение на третий день, что представления о «страдающем, умирающем и воскресающем Боге-спасителе» играли важнейшую роль уже в дохристианских религиях Ближнего Востока. Отсюда нередко выводили, что также и повествование о смерти и Воскресении Христа, должно быть, тоже «всего только миф», измышленный по образцу финикийских или иных мифов и культов. Фактические обстоятельства нетрудно вычленишь, они постоянно и все с большей отчетливостью уточняются религиозно-историческими исследованиями. Именно, повсюду, где шли посвящения в дохристианских культовых центрах, там в пробуждении «духовного человека», «сына человеческого» давал о себе знать закон страдания, смерти и Воскресения. Этот-то закон и возвещался народу через образы мифа и культа, начиная с мифа о зерне в Элевсине и до служения Адонису в Финикии. Прохождение по ступеням страстей, смерти и Воскресения было в посвящении «возрождением» человека, рождением высшего человека, Сына в человеке, «Сына человеческого». И когда Христос заговаривает с учениками о страстях, смерти и Воскресении, он раскрывает перед ними высший духовный закон, он запечатлевает в земных словах такую фигуру, которая была неизменно видна на открытом взору провидца и мудреца небе. Он включает свои наставления даже в одно из их живых земных осуществлений на Земле. Ибо те дни наполняли смерть и воскрешение Лазаря, а также все, что предшествовало этому событию и последовало за ним. Как на Ионе в Ветхом Завете, так теперь на Лазаре в Завете Новом осуществляется то, что Сын человеческий должен умереть и спустя три дня воскреснуть.

«Возвешение страстей», прежде чем оно было высказано, уже отыскало себе множество подтверждений на протяжении тысячелетий. Оно находило подтверждение в тот самый миг, когда высказывалось. И смерть, и Воскресение Христа были не единственным, но величайшим и заключительным их исполнением и осуществлением. Христос открывает ученикам глубочайший (с учетом его основополагающей роли в осуществлении человечеством своего предназначения) всемирный закон. Закон этот должен реализоваться на нем самом. То, что верно применительно к духу и уже неоднократно проникало на Землю в виде предварительного эскиза, должно теперь от начала и до конца быть записано на Земле, должно сделаться фактом земного существования. Тому, о чем прежде ведали, что возлелеивали исключительно в рамках потаенных мистерий, следовало теперь на Голгофе сделаться общедоступнейшим достоянием человечества. В смерти и Воскресении Христа во всеуслышание обнародуется мистериальный закон о смерти и Воскресении Сына человеческого – и не на словах, но через судьбу. Однако прежде, чем это обнародование судьбы реализуется для человечества, Христос пытается словами довести этот закон до сознания учеников.

Но и вообще «возвешению страстей» подобны все пророчески-апокалиптические слова Библии. В связи с таким пониманием пророчества многим может показаться, что у них что-то отобрали. Говоря без затей, возникает ощущение, что в таком случае в предсказаниях не остается никакой виртуозной ловкости. Это верно, однако лишь тогда-то предсказание и делается божественным искусством. Никаких виртуозных трюков в Библии вообще нет – ни в «чудесах», ни в «прорицаниях». Кому потребно только трюкачество, тот держит в руках лишь карикатуру на Библию.

Все пророчески-апокалиптическое в Библии – это прежде всего откровение духовных законов, пра-образов и событий, которые покоятся в духе, вне зависимости от того, имеются у них внешние исполнения или же нет.

Лишь после того, как это установлено раз и навсегда, мы можем задаваться вопросом относительно «исполнения предсказаний», не рискуя тут же впасть в ошибку. Всегда существуют исполнения, которые присоединяются к небесным образам откровения как земные явления откровения, вот только их не следует ожидать и отыскивать в грубой материалистической форме. Многие предсказания осуществились, и даже в самой величественной форме. Просто люди не заметили этого, потому что исполнение предвиделось ими в иной, более внешней форме (разве обетованный иудеям Мессия не представлялся им совершенно иным?). И потому они заклеили пророчества как одно из заблуждений той беспокойной эпохи. Так что впредь когда речь заходила о словах Христа, люди говорили: «Что ж, и Христос – тоже всего только дитя своего времени».

Гнозис и монтанизм

Здесь мы позволим себе исторический экскурс в область определенных течений периода древнего христианства, поскольку для преодоления господствующих доньше фундаментальных заблуждений в понимании Библии очень важно проследить их зарождение.

В свете того характера новозаветного пророчества, который был нами только что установлен, становится понятно, что, вообще говоря, здесь существует две возможности ошибок. Именно, мы можем обращать внимание на одни только сверхчувственные проработки и фигуры, которые были явлены и изображены в словах Евангелия или Апокалипсиса, и тогда упустим из виду воплощение и осуществление духовных сущностей в земной истории; Евангелие останется, так сказать, подвешенным в воздухе. Или же, напротив, мы будем во всем взирать лишь на материально-историческую сторону, и тогда будет упущено из виду сверхчувственное начало, вся полнота духовных событий, а Евангелие окажется, так сказать, слишком привязанным к земле.

При том, что вторая крайность, сознавая теперь свое преобладание и исключительность, ощущает себя весьма и весьма вольготно, пылкий взгляд, брошенный в историю, обнаруживает в эпоху древнего христианства лишь самые первые ее завязи. Первый же уклон, напротив, распространяется тогда широким фронтом. В обобщенно-историческом аспекте можно определить первую из намеченных крайностей как гнозис, вторую – как монтанизм.

Гнозис, который сам базировался на уже иссякавших ресурсах ясновидения, располагал глубоким, пронизательным пониманием спиритуальных основ Евангелия, однако не мог пробиться к историческим фактам земной жизни Иисуса, и прежде всего его телесной смерти на Кресте. Гнозис видел Христа как божественное существо, однако человека Иисуса не видел. Вот и воображали гностики либо что на Кресте висел лишь «призрак тела», либо (как это можно прочесть в скудных заметках, происходящих из школы великого Василида) что вместо Христа распяли Симона из Кирены.

В первые века христианства гнозис был чрезвычайно распространен как в строе человеческих переживаний, так и мышления людей, однако уже очень скоро против него началась беспощадная борьба, и в конечном итоге он был изведен под корень. Вместе с гностической литературой мы лишились также и материалов, которые дали бы возможность судить о полном несходстве *сознания* эпохи древнего христианства с тем, что получило развитие в более поздние времена. Сила гнозиса, который при всей своей односторонности был также и источником воодушевления, чрезвычайно мощного во времена древнего христианства, основывалась на полноте сверхчувственного духовного познания. То, что видел гнозис, было несомненно истинно. Его заблуждение заключалось в том, что многого (а именно того, что разыгрывалось на Земле) он просто *не* видел.

Небеса были тогда широко распахнуты, и потому в гностической односторонности следует видеть извинительную слабость древнего христианства. Но вот вторая, материалистическая односторонность, вплоть до нашего времени продолжает оставаться великим заблуждением последующего хода развития христианства.

Ок. середины II в. на сцену явился фригийский жрец Кибелы Монтан, персонаж, на котором можно изучать происхождение другой крайности. В своих бурных проповедях покаяния он возвестил, как нечто предстоящее в ближайшем будущем, второе телесное пришествие Христа и тысячелетнее царство, проводником и провозвестником которого якобы являлся он сам. Весьма показательно для внутреннего характера раннего христианства то, что оно энергичнейшим образом отклонило исходивший от Монтана посыл как ересь, и даже следы ее искоренило так энергично, что фрагменты, сохранившиеся как от его сочинений, так и от его деяний, едва ли не скуднее, чем те, которыми мы располагаем по гностицизму.

Расхожие исторические изображения фактически подводят нас к мысли, что все целиком древнее христианство, даже сами Иисус и Павел, разделяли монтанистское воззрение на непосредственно предстоящую катастрофу конца света и скорое второе телесное пришествие Христа. Но на деле энергичное отвержение монтанистской ереси означает, что принципиальная позиция древнего христианства позволяла ему весьма живо и последовательно разобраться в духовно-сверхчувственных моментах в плане пророческих воззрений Евангелия и Апокалипсиса на будущее. То, что обыкновенно считают «эсхатологией» (учением о последних вещах) древнего христианства, было отвергнуто самим же христианством как чреватое тяжкими последствиями заблуждение. Ложным признали как чуждое материи воззрение гнозиса, так и чуждый духу материализм монтанистов. Распространенная повсеместно историческая ошибка возникла потому, что спустя несколько десятилетий после Монтана один из великих учителей церкви, карфагенянин Тертуллиан, сам сделался монтанистом, затопив церковь мощным потоком исходных материалистических посылок, а также материалистической эсхатологии.

Чрезвычайно поучительно было бы узнать, как пришел к своему провозвестию Монтан. Он призывал христиан к строжайшей нравственной дисциплине, убеждал их готовиться к предстоящему. А систематические упражнения в посте почитались им за одно из замечательных средств нравственного совершенствования. Несомненно, вследствие поста у человека возникают видения. Однако поскольку пост – телесное средство достижения духа, достигнутые им переживания духа фактически относятся к телесной разновидности: это видения, которые возникают из материального тела и потому увлекают духовное в материальное. Было бы неверно приравнивать друг к другу духовные переживания гностиков и монтанистов. Они полярно противоположны. Первые на основе греческо-дионисийской душевной конституции взлетают и парят в отделенном от Земли царстве духов. Вторые воздействуют на монашеско-аскетический лад, что тем неразрывнее связывают их с земным началом. Парадоксально, но факт: в аскетических видениях Монтана и раннего монашества мы имеем дело с источником религиозного фанатизма и материализма.

Возникновение ряда англо-американских сект на протяжении XVIII и XIX вв. было связано с зарождавшимся вновь и вновь представлением о втором телесном пришествии Христа. Всякий раз у колыбели таких сект обнаруживаются чьи-то видения, подобные видениям Монтана. Имеющие привкус телесности видения становятся религиозными представлениями материалистической направленности. То, что должно происходить в духе, предстает людским душам как видение, и возникает ошибка, состоящая в ожидании осуществления этого в телесной форме. Такой была основанная Ирвингом Апостольская церковь¹⁷⁵, выстроенная на видениях этого великого человека, в которые также вкралось материалистическое заблуждение. Предводителями церкви были назначены двенадцать

апостолов в твердом убеждении, что они не умрут, прежде чем Христос повторно явится на землю. Ожидание Второго пришествия в кругу ирвингиан становилось все более напряженным, и когда первые апостолы умерли, все продолжали твердо верить в то, что явление Христа состоится при жизни хотя бы *одного* из апостолов. Со смертью последнего из Двенадцати внутренний мир этой общины разбился вдребезги. И не потому, что Христос не приходит во второй раз, но потому, что он приходит не телесно, а духовно.

Если гнозис ложно представлял себе историчность первого, уже прошедшего явления Христа, его смерти на Голгофе, то монтанизм и все его последователи не признавали духовности второго, будущего явления Христа, его Второго пришествия. Сегодня приходится часто слышать о борьбе, которая ведется с гнозисом; однако о борьбе против монтанизма что-то не слышать. А ведь от гнозиса по сути не осталось сколько-нибудь значительных следов, поскольку древнее духовное сознание угасло. Монтанизм же, напротив, охватил все христианство в его церквах и сектах.

Антропософию Рудольфа Штейнера часто обвиняют, что это «гнозис». Но в данном случае слово «гнозис» используется как клеймо. Никто не знает исторического гнозиса, ни в его положительных качествах, ни в отрицательных. Во-первых, мы почти не располагаем документами, на основании которых могли бы изучать гнозис. Очень часто мы видим, что теологи, которые борются с антропософией как гнозисом, даже не ознакомились с немногочисленными гностическими документами, точно так же, как по большей части они не знакомы и с антропософской литературой. А во-вторых, при исследовании гностических документов, например, Пистис Софии* в самом деле требуется помощь антропософии. Понять исторический феномен «гнозиса» как в его сильных, так и слабых сторонах способна теперь одна антропософия. Недостатки гнозиса, его роковая односторонность нигде не подверглись более ясной и четкой разработке, нежели в лекциях Рудольфа Штейнера. Уже это является бесспорным доказательством того, что в гностической ереси антропософию упрекнуть невозможно.

* См. «Три года» («Die drei Jahre»): Die Lehren des Auferstandenen «Pistis Sophia».

Чтобы начать новую эпоху в понимании Евангелия, сегодня необходимо не только отвергнуть обвинение в гнозисе, но напротив: надо выдвинуть против исторического христианства в лице его церквей и сект обвинение в монтанизме. Начиная с Монтана и через Тертуллиана в понимание Евангелий проникла материалистическая подмена понятий, которая и была санкционирована как церковное учение. Необходимо расчистить монтанистские завалы, высвободив из-под них древнехристианское представление о Евангелии в его первоизданном чистом виде. Для этого представления характерен чудесный баланс неба и земли и оно несет в себе как полноту духа, так и неизбежность вочеловечения Христа*.

* См. главу «Климент Александрийский и Ориген», с. 26 слл.

Утверждения, что еще до Монтана для древнего христианства характерно было ожидание телесного Второго пришествия вместе с верой в скорый материальный конец света, свидетельствуют о неверном понимании Евангелия, а сверх того являются еще и исторической фальшивкой. В завершение исторического экскурса предоставим слово одному древнехристианскому документу, написанному еще при жизни апостола Иоанна. Это выдержки из послания римского епископа Климента к общине в Коринфе (из глав 23-25). Клименту не хотелось бы, чтобы у людей возникали сомнения в связи с ложными ожиданиями, несбыточность которых утомляет их души и лишает их уверенности. «Даже не думайте открывать сочинение, где написано: "Горе маловерам с раздвоенной душой, которые говорят: мы слышали это еще во времена наших отцов, но вот уже и мы состарились, а ничего такого с нами не случилось".»

Климент борется за то, чтобы ожидания тех, кем он призван руководить, оставались в области духовного и показывает им на чудных образах законы будущего становления: «О неразумные, сравните себя с деревом. Возьмите, например, виноградную лозу. Вначале она сбрасывает листья, затем выпускает росток, потом лист, затем цветок и далее завязь. Наконец, перед нами зрелая виноградная гроздь. Вы видите, что в короткое время древесный плод достигает зрелости. Поистине, замысел Божий исполнится стремительно и внезапно, как свидетельствует о том и Писание: "Он придет стремительно и без колебаний"¹⁷⁶, и еще: "Внезапно явится Господь в свой Храм и к святым, которые его ожидают"¹⁷⁷». Значит же это следующее. Несомненно, Второе пришествие Христа будет подобно молнии, которая пролетает над всем миром, от востока и до заката; и тем не менее Христос уже здесь. Его приход – это созревание, подобное постепенному созреванию гроздьев винограда на лозе. Всякая эпоха может по-своему пережить Второе пришествие Христа, лишь бы только она знала, где ей его отыскивать. «Давайте, возлюбленные, припомним, как постоянно указывает нам Бог на будущее Воскресение, первенцем которого он сделал Господа Иисуса Христа, воскресив его из мертвых. Взглянем на постоянно повторяющееся Воскресение. Так, Воскресение нам показывают день и ночь: ночь отправляется на покой, а день занимается; день исчезает, а ночь наступает. Посмотрим и на плоды: как, каким образом происходит сея? Выходит сеятель и высыпает все до единого семени на землю. Они падают на поле голыми и сухими, а затем разлагаются, и из разложения, благодаря высокому попечению Господа, они воскресают, из одного их становится много, и они приносят плоды.»

Через образы, накатывающие подобно морским волнам, Климент заставляет нас уразуметь: начало Второго пришествия Христа заключено в его Воскресении. Уже отсюда по всему существованию неслышно, однако мощно распространяется потаенное умирание и возникновение, рост новой жизни. Впредь смена дня и ночи, судьбы посеянных зерен и многие иные ритмы становятся знаменем жизни Христа в Земле и человеке. Увенчивает Климент свое наставление относительно Второго пришествия Христа мифом, который почитался в тогдашнем мире по святым местам: «Взглянем на чудесное знамение, явленное на востоке, и именно в Аравии. Живет там птица, называемая феникс. Птица эта единственная в своем роде, и живет она 500 лет. Приближаясь к концу, когда наступает время умереть, птица эта строит себе гробик из ладана, мира и других благовоний, и когда время ее жизни завершается, она скрывается внутрь его и умирает. От разложения плоти возникает некий червь, который питается соками умершего животного и отращивает себе крылья. Далее, набравшись сил, он подхватывает гробик с костями умершей птицы и летит с ними из Аравии в Египет, в город, называемый Гелиополь. Прямо среди бела дня, на глазах у всех подлетает он к алтарю Солнца и кладет на него свою ношу, а затем летит обратно. Тогда жрецы заглядывают в свои хроники и видят, что он прилетел по истечении 500 лет. Вот и скажите, следует ли нам почитать великим и достойным удивления, если Творец всего одаряет Воскресением того, кто служил ему свято и в уповании благой веры, когда даже на примере птицы он показывает нам величие своего обещания?»

Подлинное углубление во внутреннее звучание таких слов великих христианских учителей, раздающихся из недр древнего христианства, позволяет с величайшей свежестью ощутить пульсирующую и живую духовность взгляда первых христиан в будущее. Как же далеко все это от позднейших огрубленно-догматических и фанатических земных понятий! Церковь тогда еще не подпала под влияние монтанистского заблуждения. Итак, мы видим: перед нами раскинулась стихия, в которой господствует прежде всего апокалиптическое начало Евангелия, смысл которого может быть понят только исходя из этой стихии.

Пророчество Апокалипсиса Масличной горы

Вот и Христос говорит в «малом Апокалипсисе» Масличной горы: «Воистину говорю вам: еще это поколение не уйдет, как все это уже случится» (Матф. 24, 34). В первую очередь в связи с этими словами сложилось мнение о заблуждении Иисуса, которое разделялось им как «сыном своего времени». Приходится слышать: как же, разве не умерло тогдашнее поколение людей, а «все это» так и не исполнилось? Дело в том, что укоренившиеся навыки мышления не допускают иных, не грубо-материалистических представлений относительно «всего этого», что должно произойти.

Как-то, говоря ученикам о приходе Сына человеческого, Христос высказал подобные же слова: «Случится, что явится Сын человеческий в славе своего Отца и со своими ангелами, и тогда всякому будет воздано по его делам. Воистину говорю вам: есть здесь некоторые, кто не вкусит смерти, пока не увидит Сына человеческого, идущего в свое царство» (Матф. 16, 27-28). Принято думать, что здесь Христос говорит о Страшном суде при конце света, на который он явится в качестве Судии. Слова о том, что кое-кто не умрет, пока это не случится – это указание времени: среди тех, кто уже живет теперь, есть такие, кого конец света застанет еще живущими. В соответствии с таким представлением приходится констатировать: все ученики умерли, а конец света еще не наступил; следовательно, Иисус заблуждался.

И тем не менее как раз само Евангелие посредством тайного, однако убедительного языка композиции с чудесной наглядностью дает картину того, как на деле исполняются слова Христа. Непосредственно после слов: «Есть здесь некоторые...» Евангелие продолжает: «А через шесть дней Иисус позвал Петра, Иакова и Иоанна и отвел их особо на высокую гору, и просветлился перед ними, и лицо его блистало, как солнце, а одежды его были белы, как свет...» Тут и узрели «идущего в свое царство Сына человеческого в славе своего Отца со своими ангелами» некоторые из тех, кто стояли слушателями, когда об этом говорил Христос. В последнем очерке мы уже говорили, что Моисей и Илия находятся по бокам Христа, как два ангельских образа. Верно и то, что на горе Преображения всякому воздается по его делам. Само переживание Преображения – это уже воздаяние; в различных способах этого переживания, как в точном итоге, отражается внутренняя жизнь каждого ученика. Созерцать преобразенного Христа – это божественный дар, видеть же его лишь смутно или вообще не видеть – это божественный суд. Хотя Христос еще не умер, для трех учеников на горе Преображения Второе пришествие Христа уже началось. Начался для них и конец света. Зерно посеяно, и теперь в лоне человечества зреет чудо грядущего Сына человеческого.

В Апокалипсисе Масличной горы говорится: «Еще не уйдет это поколение, как все это уже случится». Здесь Христос открывает ученикам картины великого Страшного суда, сопровождающего явление Сына человеческого. Настроение наставления, даваемого Христом, передают скорее громы и молнии сильнейшей мировой грозы, нежели спокойный свет Преображения. Также и о пришествии Сына человеческого говорится в контексте образа грозы: «Подобно тому, как молния исходит от востока и освещает все до запада, таким будет и будущее¹⁷⁸ Сына человеческого» (Матф. 24, 27). «Как было то во времена Ноя, таким будет и будущее Сына человеческого» (24, 37). Молния и потоп – вот образные признаки «будущего Сына человеческого» (*Zukunft des Menschensohnes*). Это последнее выражение восходит исключительно к Лютеровой Библии. Сказанное в греческом оригинале уже само по себе направляет нас в большей степени от земного – к духовному. Там, где Лютер говорит «будущее» (*Zukunft*), здесь стоит «парусиа»¹⁷⁹. Собственно говоря, слово это в большей степени означает «настоящее», нежели «будущее», это весьма энергично подчеркнутое настоящее, настоящее, выступающее из неподвижности заднего плана на предстающий взгяду яркий передний план. Подобно тому, как почка – уже «настоящее» растение, даже пока эта почка еще не раскрылась, при том, что растение полностью переходит в настоящее

лишь тогда, когда почка лопается, также обстоит дело и с «будущим Сына человеческого». Сын человеческий уже здесь, однако пока что скрыт, как бы дремлет в семени. Но в один прекрасный миг он будет здесь всецело, в полном развитии своей сущности. Случись так, этому событию будут сопутствовать большие потрясения мира в целом. Когда из семени проклюнется росток, он с первозданной мощью пробьет почвенную корку. То, что выходит здесь на свободу, подобно динамиту, пробивающему путь мощными взрывами.

Так начинается Апокалипсис, который Христос передает ученикам. Перед ними высится иерусалимский Храм. Его завершенные формы являются символом и речительством космического порядка. Как рука мудрого зодчего приводит архитектурные формы храма в соответствие друг другу, так и жизненные формы космоса и человечества были некогда приведены зодчим всего мира к чудесной гармонии. Перед лицом Храма ученикам приходит на ум это всемирное его значение. Учитель, однако, говорит: «Воистину говорю вам: здесь не останется камня на камне, но все они будут сокрушены» (Матф. 24, 2).

То, что говорит здесь Христос – пророчество, однако пророчество более великое, чем когда бы это было просто предсказание разрушения Иерусалима. Нет, здесь перед нами Апокалипсис всего последующего хода мировых событий, когда на место порядка заступит хаос, а все старые формы и соответствия распадутся. Невидимый глазу динамит изнутри взорвет все, что издревле казалось настолько ладно слаженным. То, что легионы Тита разрушат Иерусалим и Храм Соломона – лишь обобщенный исторический символ наступающих всемирно-исторических событий, а это и есть содержание пророческих слов, которые произносит Христос.

Христос еще не высказал ничего, кроме великого всемирного закона наступающего хаоса. И вот на Масличной горе, глядя на расположенный внизу Храм, ученики доверительно вопрошают его: «Скажи, когда это случится?» Они смутно догадываются о связи, существующей между судьбами существа Христа и судьбами эона, и спрашивают о признаках, по которым можно будет определить наступление кризиса этой двойной мировой судьбы. Лютер переводит: «Каковы будут признаки твоего будущего и конца света?» Там, где Лютер употребляет слово «будущее», в оригинале сказано «парусиа», то есть ученики спрашивают о том, по чему же можно будет узнать, что Христос обнаружит свою космическую мощь и пустит ее в ход: «Каковы будут признаки того, что ты принялся действовать?» Там, где Лютер переводит «конец света», по-гречески сказано *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, «завершение эона». «Конец света» – это абсолютный конец, представляемый материально: гибель мира. «Завершение эона» – это подход к своему закруглению одного витка мира, с обломков которого взлетает затем новый виток. Слово, подобное греческому *зону*¹⁸⁰, в форме *êwe* еще жило в средневерхненемецком языке, развившись затем в нововверхненемецком в такие слова, как *Ehe* (брак) и *Ewigkeit* (вечность). Старое слово будило представление о круге, этом неизменном образе вечности. Мировой процесс представлялся в виде восходящих кругов. Ученики ощущают, что большой всемирный круг, эон, завершился, и из родовых мук, из схваток старого мира должен явиться новый мир. Они чувствуют, что в существе Христа присутствует нечто такое, что заставляет старое кончаться, а новое возникать.

И вот теперь Христос начинает свое великое апокалиптическое наставление: да, это в моем существе должен раскрыться всемирный кризис. Однако учитесь различать. В мире существуют силы, которые вам не следует путать с энергиями моего существа. Фраза Евангелия Матфея: «Многие придут под моим именем и скажут "Я Христос"» (24, 5) в Евангелии Марка имеет весьма характерное различие. Здесь мы читаем: «Многие придут под моим именем и скажут "Я есмь"» (13, 6). Греческое выражение *ἐγώ εἰμι* (*ego eimi*) можно было бы перевести даже как «Я есмь "Я"». (В немецких переводах данное место по большей части подгоняют под то, что сказано у Матфея.)

В самом деле, пробуждение в человечестве посылка «Я» – это незримая взрывчатка, которая поднимает все на воздух и приводит к тому, что здесь вообще не остается камня на камне. До сих пор люди были членами тех или иных общин: народа или семьи. Общины удерживались вместе старыми формами и скрепами, обычаями и законами. Стоит только отдельному человеку, индивидууму вспомнить о себе, как налицо уже росток распада, постепенно начинается борьба всех против всех. И тем не менее пробуждающееся «Я» осенено тайной. Ибо в нем действительно содержится достоинство и свобода, до которых должен подняться человек, чтобы в состоянии внутренней независимости, опираясь только на самого себя, осуществить свое человеческое призвание. В начале стоит общество людей, еще не являющихся людьми «Я». Далее следует распад общества на одних лишь разделенных друг от друга людей «Я». И, наконец, распахиваются врата, ведущие к обществу свободных людей «Я», к обществу высшего порядка. Таким образом, в становлении «Я» две ступени: распад и исполнение. На первой «Я» действует, как низшее «Я». На второй ступени сосуд низшего «Я» должен воспринять высшее божественное содержание: в нем уже живет высшее «Я», божественное существо – Сын человеческий. Когда люди созревают до того, чтобы воспринять и выносить в себе высшее «Я», существо Христа проникает в них. «Христос в нас»¹⁸¹ становится реальностью. Для каждого человека Христос – это высшее «Я», он есть божественное существо, которое желает пролить свою силу во всякое человеческое «Я».

Если некогда настанет время, когда человечество будет пребывать под знаком «Я» (а смысл наставления Христа именно в этом), тогда-то и пойдет речь о различении. Именно, надо будет различать те «Я», которые являются пока лишь человеческими, обособленными сосудами – от тех «Я», которые, оставаясь человеческими сосудами, уже начали воспринимать в себя божественное содержание, этого связующего, образующего общность начала для всего обособленного. Люди приходят от имени «Я» и говорят: «Я есмь "Я"!» Однако это может быть пока еще заблуждением. Пока «Я» остается исключительно человеческим, оно все еще взрывчатое вещество и семя разрушения; оно лишь претендует на христоподобие и мнит себя вожатым, на деле же им не является.

Версия Евангелия Матфея, что многие будут заявлять о себе: «Я Христос!», указывает на такие явления, которые, подобно разрушению иерусалимского Храма, представляют собой концентрированное выражение состояния мира в целом. Появятся Лже-Христы. Однако Лже-Христом, собственно говоря, уже является всякий, кто берется играть роль вождя на основании своего человеческого «Я», даже когда он не использует имени Христа. В наше время бывают Лже-Христы, в которых та тайна, что Христу угодно быть высшим «Я» в человеке, оборачивается карикатурой. Мы пребываем в самой гуще хаоса пробуждения «Я». «Войны и толки о войнах», «глад и землетрясения»¹⁸² наполняют мир, когда в движение приходит взрывчатое вещество «Я». Не обязательно даже, чтобы на деле имела место война в открытом виде. Открытые войны и землетрясения – это лишь некие сгущения внутреннего состояния мира. Точно также, как после завершения обеих мировых войн никто по сути не мог и не может сказать, что место войны заступил мир, так в эпоху «Я», пока сосуды «Я» не в состоянии наполниться содержанием высшего «Я», война и землетрясение – вполне нормальные состояния мира.

История новейшего человечества (не в подробностях, но в общем и в целом) представляет собой исполнение апокалиптического пророчества, данного Христом ученикам на Масличной горе. «Поскольку беззаконие умножится, любовь во многих остынет» (Матф. 24, 12). Так можно было бы написать о внутренней истории последних веков. Бессмысленно, однако, разоряться насчет растущего беззакония человечества и утраты им любви. Христос открывает всемирные законы, а не частные детали будущего. Некогда любовь была естественным свойством людей, искусством, которым они располагали без какой-либо заслуги со своей стороны. Затем человечество должно было принести свою природную

способность любить в качестве платы. Такой дорогой ценой (когда на место формы приходит хаос, на место законности – беззаконие) оплачивает оно обретение «Я». Тогда-то и становится любовь искусством, которое человек должен изучить и приобрести заново из глубин своего существа.

Евангелие продолжает далее: «Но кто будет стоек до конца, обретет блаженство» (24, 13). И вновь важно здесь было бы освободиться от грубо-материалистического понимания, к которому склоняет нас лютеровский текст. Слово τὸ τέλος (to telos), которое Лютер переводит как «Ende» (конец) – одно из мистериальных слов греческого языка. Это не конец в смысле прекращения, но цель пути, последняя ступень лестницы, на которую следует взойти. Немецкое слово «Ziel» (цель) по своему звуковому составу происходит непосредственно из «телоса». А словом τὰ τέλη (ta tele) греки обозначали посвящения, которые осуществлялись в центрах мистерий. В этом смысле и употреблено это слово в 6-м стихе, где у Лютера говорится: «Das muß zum ersten alles geschehen; aber es ist noch nicht das Ende da» (Это все должно произойти прежде всего, однако все это еще не *конец*). Таким образом, Евангелие подает страдания, связанные с хаосом «Я», едва ли не как посвящение, которое в состоянии доставить человеку достижение внутренней цели. Низшая точка внешнего упадка («конец», после которого, однако, все продолжается дальше) – это в то же время пункт назначения внутреннего становления. Кто смог вынести испытания вплоть до этой низшей точки, для того начинается новый подъем. В Лютеровой Библии говорится: «er wird selig» (он станет блаженным). Слово «блаженный» на протяжении последних веков превратилось в один самых опасных подводных камней религиозной жизни: через него в религии развился эгоизм¹⁸³. Лежащее в его основе греческое слово обозначает деятельность врача, «исцеление». Тот, кто выдержит испытания, обретет исцеление. Копье низшего «Я» делает из человека раненого Амфортаса. То самое копье, которое ранило, в руке чистого человека исцеляет рану¹⁸⁴. Низшее «Я», которое лишь выламывается из общины, делает больным, но высшее «Я» доставляет исцеление. Однако исцеление не наступает, пока не будет достигнут кризис, низшая точка, «телос».

Сразу же вслед за этим о «телосе» говорится еще раз: «И Евангелие о Царстве будет проповедовано во всем свете во свидетельство всем народам, и тогда настанет *конец*» (24, 14). Подобные высказывания становятся легкой добычей самого грубого и пошлого материализма. Такие американские группы, как «Друзья серьезных библейских исследований»¹⁸⁵, которые представляют собой только крайность материалистического понимания Библии, в смягченной форме господствующего ныне повсюду, понимают это так: Евангелие – это печатное слово Библии. Если когда-нибудь наступит время, когда библейским обществам удастся соединенными усилиями воспроизвести Библию на всех языках и распространить ее по самым затерянным уголкам человечества, это и будет признаком близости конца света. Поскольку же теперь мы близки к этой цели, современность воспринимает в качестве его кануна: «Тогда настанет *конец*».

При том, что мало кому придет на ум оспаривать ту благодать, которая настала для распространения печатного слова Библии после изобретения искусства книгопечатания, с другой стороны, приходится только сожалеть, что в материалистическую эпоху, когда сверхчувственное происхождение Евангелия забылось, от неписаного божественного слова «Вечного Евангелия» в конце концов осталась *лишь* написанная буква, брэнная книга.

В слове «Евангелие» присутствует слово «ангел». «Евангелие» – это «целительное действие ангельского мира». В человеческом существовании ангел действует двояким образом. Первую разновидность его действия можно видеть на ребенке. «Я» здесь еще не народилось, и, замещая его, ангелы парят вокруг человека и наполняют его. Когда же человек всецело сделался человеком «Я», он более не может вернуться обратно в детское состояние. И тем не менее слова Христа «будьте, как дети» содержат призыв вновь включить в свою

жизнь воздействие ангелов. Делая собственное «Я» сосудом, чашей божественного, открываясь Христову миру высшего «Я», человек воспринимает подлинное «Евангелие». В ангельском образе на него нисходит высшее «Я». Входя в человеческое нутро, Христос посылает впереди себя своего ангела. Это и есть «Евангелие Царства». «Царство» – это внутренняя держава. Внутренний правитель и царь здесь – это высшее «Я», это Христос. В греческом тексте говорится буквально следующее: «Будет возведено *это* Евангелие...» Относится же это к предыдущей фразе: «Кто выдержит испытание до конца, воспримет целительную силу». Знание о цели, о телесе, о новых жизненных силах, которые пробиваются в нулевой точке существования – это уже усиливающее, происходящее заранее действие тех самых жизненных сил, это уже подмога, приходящая из царства ангелов. Сама человеческая судьба становится проповедью, которая возвещает нам таинство смерти и Воскресения, испытания и верности, болезни и исцеления. Итак: сначала человеческие души изведуют сознание всемирного кризиса, и лишь затем настанет сам кризис, телос. Однако кризис этот не привязан к определенному моменту. Каждый человек проходит его самостоятельно, для каждого настает его собственный час.

Явление Сына человеческого

Поскольку апокалиптическое наставление Христа протекает в образах, в которых присутствует нечто колышущееся, зыбкое, что первым делом бросает свет лишь на внутренние события, на душевные итоги бытия отдельного человека, наставление это отображает метания и потрясения, наполняющие сам духовный мир. Нарастает образность: «Когда вы увидите мерзость запустения, о которой сказано у пророка Даниила, что она царит в святом месте..., пусть тот, кто случится тогда в Иудее, тут же бежит в горы...» (Матф. 24, 15 сл.). Нередко эти слова достаточно убедительно толковали применительно к истории церкви и связывали с тем актом осквернения Храма, который предшествовал его разрушению: когда император Калигула повелел установить свою статую в Святой святых Храма Соломона. О «мерзости запустения» говорил уже пророк Даниил, и однажды еще до Христа, во исполнение этого пророчества, такое осквернение действительно имело место, а именно когда туда проник Антиох Эпифан, тиран селевкидского севера Сирии. Восстание Маккавеев заставило его ретироваться.

И вновь пророчески-апокалиптический образ выходит далеко за пределы таких исторических частных, обнаруживая пра-феномен человеческого становления, пускай даже в таких исторических частных пра-феномен этот находит свое материальное воплощение, наиболее заряженное символическим смыслом. Когда сириец Антиох Эпифан, также как и римлянин Калигула, осквернял Святой святых, мир иудейского культа пришел в столкновение с миром чуждого ему культа. Антиох был предшественником культа цезаря, Калигула же – его представителем. Исторический символ реализовался. То, что Лютер переводит как «Greuel der Verwüstung» – мерзость запустения (*βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, *bdelygma tes eremoseos*), означает, если быть точным, «ужас обособления», иначе говоря, пародию на «Я», на нашего внутреннего повелителя. (Греческое слово «эремосис» связано с эремитом-отшельником и обозначает внутреннее обособление, замкнутость.) Цезарь – это колоссальный исторический символ низшего «Я». Римский цезарь присутствует во всяком, в ком посыл «Я» выступает вначале в форме себялюбия, эгоизма. Однако также и Храм с его Святой святых имеет значение для человечества. Павел говорит: «Разве вы не знаете, что ваше тело – храм Святого Духа?» (1-е Кор. 3, 16). Человеческое тело – это храм. Если посыл «Я» пробуждается в человеке в его низшем образе, в Святой святых этого храма воздвигается статуя цезаря, «в святом месте царит ужас обособления». То, что произошло в Иерусалиме при Антиохе, а впоследствии при Калигуле, было как бы внешним знаком для начала

громдного пожара по всей земле. Тогда, когда станет виден ужас обособления, говорит Христос ученикам, тот, кто случится в Иудее, должен будет бежать в горы.

Когда в Откровении Иоанна, «большом Апокалипсисе», речь заходит о Новом Иерусалиме, никому не приходит в голову вспомнить о географически обособленном земном Иерусалиме. Также и в малом Апокалипсисе Иудея – внутренний ландшафт. Подобно тому, как внешняя Иудея была местом рождения Христа, так та Иудея, что подразумевается здесь – это земля человека «Я». Иудея – повсюду, где присутствует человек «Я». Это и означает «бежать в горы» при признаках кризиса. Человек «Я» должен отыскивать пути к высшему сознанию. Лишь вступление в высшее сознание может доставить в этом кризисе спасение. Всякий должен здесь сообразовываться с внутренним состоянием, к которому его подвел проделанный доныне внутренний путь: «Кто будет на крыше, пускай не спускается вниз забрать что-то из дома; а кто случится в поле, пусть не возвращается забрать свою одежду» (24, 17 сл.). При попытках понять эти стихи исследователи высказали бездну пошлостей. Такие слова остаются абсолютно непроницаемыми для рассудка, если не понимать их как имажинативно-образные отражения состояний сознания. Здесь изображаются два рода людей. Первые живут больше в мыслях, их жизнь отображается у них в головах. Вторые живут, более вчувствуясь в природу, их душевная жизнь отображается преимущественно в вещах. Выражаясь образно, первые находятся на крыше (голова для тела – то же самое, что крыша для дома), а вторые – в поле, снаружи. Пути к высшему сознанию (в горы) ведут как через мышление, так и через естественные позывы, и человеку потребны лишь мужество и сила, чтобы, не заплутав, пройти до конца *свой* путь. Неправильно, если человек будет вновь в испуге обращаться внутрь себя, он должен добиваться своей цели мужественно и решительно.

Мир пребывает в родовых муках. Вот точный смысл стиха, который Лютер переводит как «da wird sich allererst die Not anheben» (первым делом тогда начнутся бедствия). А вот верный перевод: «Все это начало родовых схваток». В главнейших рукописях Евангелия Марка в этом месте (13, 9) увесисто и сжато стоят лишь три слова: ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα (arche odinon tauta), что на первый случай можно перевести как «это пра-начало родовых схваток». Здесь мы поднимаемся намного выше того бытового уровня, на котором говорится: а теперь начинается то или это. Пра-начала – это духовные сущности (Лютер часто переводит их как «Fürstentümer», княжеские силы), возвышающиеся над ангелами и архангелами. Если ангелы – духовные вожди отдельных людей, а архангелы – духи народов, то архаи – это духи целых эпох. Рождается новая эпоха, и духи эпохи, пра-начала, «Великие матери»¹⁸⁶ испытывают родовые схватки. Это потрясения, охватывающие все бытие. Три монументальных слова Евангелия Марка можно было бы перевести так: «Это происходит в царстве духов времени, пребывающих в великих родовых схватках и рождающих новый мир».

И если теперь Евангелие продолжает дальше: «Увы беременным и кормящим в это время» (24, 19), то это призыв, который в равной степени распространяется на духовную область, душевный мир и земное человечество. В духовной области сами пра-начала – беременные, претерпевающие бедствия и родовые схватки. Во время всемирного кризиса страдают не только люди, но и боги. В душевном мире беременные – это те люди, в которых намерено осуществиться появление на свет «Сына человеческого», духовного человека. Для такого рождения как всякая мать, так и любой человек должны претерпеть родовые муки. Лишь третье значение слов Христа относится к материальным родам в условиях кризиса, вызванного «Я». Нынешний хаос в сексуальной области, роль женщины в современном мире – все это, возможно, предзнаменования тех мук, которые уготованы беременным и кормящим при кризисе «Я».

Лютеровская Библия называет «Trübsal» (бедой, скорбью) то, через что должна пройти душа в эпоху кризиса. Греческое слово θλίψις (thlipsis)¹⁸⁷ означает сжатие, размалывание

души. Депрессии – это лишь болезненные обострения того душевного состояния, которым охвачены сегодня все люди. Это состояние – форма, в которой проявляются родовые схватки. Человеческие судьбы выдавливают души из тел. Тот, кто не стремится к достижению высшего сознания собственными усилиями, оказывается вытесненным из старого сознания внешними судьбами, давлением со стороны настроения эпохи. Одно из двух: либо он вступает в новое сознание при ярком солнечном свете, во время сбора летнего урожая – как в сад, плоды которого он теперь может собирать; либо он приходит сюда посреди холода и тьмы, не летом, а зимой, под знаком не Солнца, а Сатурна (в субботу, день Сатурна). Пробуждение духа или душевная болезнь: иного выбора не дано. Потому-то и «просите, чтобы ваше бегство не пришлось на зиму или на субботу», молитесь, поддерживаемые духовными усилиями и упражнениями (назовем ли мы их молитвой или медитацией), о даровании вам прохода в горы – и тогда вы доберетесь до них летом, в воскресенье, а не кончите помрачением рассудка!

Внутренние состояния мира подвержены величайшим превращениям. Грубые человеческие ощущения ограничены, человек видит лишь то, что есть теперь, и полагает, что так было всегда. Перенесите внезапно человека эпохи Гёте (которая вовсе не так сильно удалена от нас) в наше время, и у него захватит дух от нынешних скорости и стремительности, от нагромождения впечатлений и судеб. Тем самым мы можем что-то прозревать относительно тайны «сокращения времен» (Матф. 24, 22). Если бы нам пришлось, по мере того, как кризис «Я» все обостряется, переживать все впечатления и судьбы с той интенсивностью, с которой (по причине более замедленного темпа) это было возможно еще сотню лет назад, ни единого человека не осталось бы уже в живых. Если бы греку гомеровских времен дали взглянуть на небо глазами современного человека, он воскликнул бы: «Как же потемнели Солнце и Луна! И куда подевался свет звезд?» (24, 29). Сегодня мы полагаем, что Солнце блистает, потому что и не догадываемся о той световой силе, с которой некогда переживалась колесница Гелиоса. Перед нами раскрываются целые куски большого и малого Апокалипсиса. Нам даже нет нужды ожидать тех знамений, которые происходят на небе. Мы находимся уже в самом разгаре событий. По мере того, как меняется зрение, меняется и мир. Миры гибнут по мере того, как слепнет человек. Разве не погибли в мировом пожаре греческий Олимп и германская Валгалла? Мы живем на развалинах конца света. Однако из руин должен возникнуть новый мир.

Явление Сына человеческого – это восход посреди крушения. Важно прочувствовать двоякий смысл этого события. Оно разыгрывается одновременно внутри человека и во внешнем космосе. Христос здесь, в земном бытии, через Воскресение и Вознесение он эфирным образом присутствует в земном царстве. Его Второе пришествие – не возвращение, но переход в новое состояние. Оно зависит от душевного содержания людей. Если люди останутся такими же, как есть, «Второе пришествие» не состоится. Христос в человеке – это лишь орган ощущения Христа «на небесных облаках». Возвращающийся Христос не будет восприниматься внешними органами чувств, обладание которыми вовсе не предполагает какого бы то ни было изменения души. Лишь когда в человеке родится Сын человеческий, человек будет в состоянии созерцать Христа, Сына человеческого. Христос в человеке – это око для Христа в космосе.

Однако воскресший Христос также проходит в космосе через изменения. Имеется предустановленная гармония между его становлением вовне и становлением Сына человеческого внутри человека. Становление Христа после Воскресения и Вознесения – это в то же самое время и внутреннее становление христианства. Отдаленную догадку об этом можно вызвать с помощью образа.

Когда зерно погружено в землю, ему предстоит пройти в почве через минеральную эпоху, прежде чем оно сможет вступить в эпоху эфирно-живую – при проклевывании по мере

развития листа через верхний слой почвы. Христос погружен в земное царство, подобно зерну. Катакомбы древнего христианства представляли собой подлинное выражение взрывающегося в лоне земли становления Христа и христианства. Последовавшие за древним христианством эпохи церковной истории вплоть до современной еще всецело относятся к минеральной эпохе, к «петринистской» жизни в скальной земной породе (Петр = скала). Церковные стены и мир церковных форм – это пока что скальная порода. Христос все еще в гробнице. Однако он прорастает, подобно зерну, пробивает корку почвы и выходит на свет. Если существо Христа пробьется через петринизм к эфирному началу, это будет означать, что настало время, что мы можем видеть Христа «на облаке», и не здесь или там, но озаренным молнией от восхода и до заката. Человек тоже часть земного существования. Также и он является той почвенной коркой, через которую должна пробиться эфирная жизнь. В его душе, корчащейся в родовых муках, росток духовного человека пробивается к свету. Счастливы человечество, если в момент, когда ростки пробьют насквозь космическую новь, найдутся люди, в которых полопались почки низшего «Я», так что Христос в людях окажется в состоянии встретиться с Христом на облаках. В таком случае схватки и бедствия были не напрасны, и завалы не напрасно рассыпались в прах. Хаос, вызванный на свет в результате взрыва динамита «Я», оказался плодотворным.

Вряд ли сегодня можно вообразить что-либо более важное, чем освобождение пророчески-апокалиптического начала от заклęcia материализма и разработка *апокалиптического смысла* в понятом по-настоящему Евангелии. Пока что можно говорить лишь о начале этого. Однако именно духовному пониманию апокалиптического начала в Евангелии достается в награду и поразительно глубокое понимание собственной эпохи. Как раз тогда, когда мы перестаем применять жестко материалистическое понимание, которое отыскивает исключительно единичные пророчества и единичные их исполнения, мы и начинаем видеть, до какой степени апокалиптический характер имеет современная эпоха. Поверх нее простирается облако, на котором собирается явить себя Сын человеческий. Эпоха кризиса «Я» уже наступила. Эпоха исполнения «Я» еще должна наступить. Так будем же всеми силами стремиться к искусству духовным образом постигать знамения времени. Мы обретаем это искусство, выбираясь из монтанистских тупиков понимания Евангелия к сообразованному с духом, древнехристианскому пониманию Евангелия.

«Чувство апокалиптического» в Посланиях Павла

Апокалипсис Масличной горы, как последний, даваемый Христом уже в духе завещания, взлет задушевного наставления учеников, требует от нас совершенно нового, конкретно-духовного понимания Евангелия – и одновременно открывает эру такого понимания. Разумеется, можно попытаться отыскать в Новом Завете путь, ведущий (в композиционном смысле) от Евангелий к Откровению Иоанна. Но можно также попытаться заново понять Евангелия – уже исходя из Апокалипсиса. Правда, это предполагает, что мы подойдем к последней книге Библии не просто с теми будничными рассуждениями, которые удовлетворяются плоскими умозрительными истолкованиями. На Апокалипсисе мы по сути можем воспитать в себе новое чувство: пронизанную волей способность образного мышления, апокалиптический орган познания, который позволит нам воспринимать и разгадывать более глубокие пласты также и в самих Евангелиях. А стоит в нас пробудиться этому новому чутью и зрению, как обнаружится, что апокалипсис Масличной горы выявляет в пределах первых трех Евангелий более глубокий, так сказать, золотиносный слой провидения и судьбы (который, впрочем, подспудно дает о себе знать также и в прочих частях Евангелия).

Душевный ландшафт Евангелий связан с духовным континентом Апокалипсиса подземными ходами и каналами. Исходя из этого, также и Послания Павла заново предстают перед нами в качестве связующего члена первой и последней частей Нового Завета. Начиная с события, произошедшего перед Дамаском, которое ведь было первой исторической встречей человека с «возвращающимся» Христом, сам образ Павла и его труды окрашены в апокалиптические цвета. Послания Павла не могут быть поняты исходя из плоского интеллектуализма, с которым чаще всего приступает к их изучению теология. Строй мыслей и слов в языке и стиле Павла носит скорее волевой, нежели просто интеллектуальный характер. Провидческая стихия дает о себе знать в каждой строке, и именно через своеобразный волевой пожар, через духовное пробуждение души в волевых глубинах мышление и речь Павла расцветаются блистанием духовно-сверхчувственных фактов. Так что если Павел зачастую оказывается близок по содержанию и стилю к Апокалипсису Иоанна, как, например, в Посланиях к фессалоникийцам, где повествуется о духовном явлении Христа, это оказывается лишь непосредственным выходом на поверхность того глубинного апокалиптического слоя, который скрыто присутствует также и в прочих его Посланиях. Здесь наблюдается нечто аналогичное тому, с чем приходится иметь дело в апокалипсисе Масличной горы в рамках первых трех Евангелий.

Павел придавал большое значение тому, чтобы также и в тех общинах, которые к нему прислушивались, «чувство апокалиптического» воспринималось особенно серьезно и культивировалось надлежащим образом. Это чувство Павел причислял к особым дарам духа, и о гармоническом сочетании таких даров в рамках общинной жизни он проявлял большую заботу (1-е Коринф. 12 и 13). Он называл его «даром пророчества». В то время как в общинах, более ориентированных на Петра, особое место занимало говорение на языках, Павел, испытывавший антипатию к любому медиумизму и предпочитавший ясное, бодрое и свободное сознание, желал, чтобы его общины устремлялись прежде всего к тому возвышению сознания, которого можно было достигнуть благодаря развитию пророчески-апокалиптического чувства. Павел рассуждает об этом в 14-й главе 1-го Послания к коринфянам, противопоставляя пророческий дар прежде всего говорению на языках. «Усердствуйте о дарах духа, но более всего о том, чтобы пророчествовать» (14, 1). «Конечно, я бы высоко оценил, если бы вы могли говорить на языках, однако куда важнее было бы, если бы вы обладали апокалиптическим даром (Лютер: *weissagen könntet*, могли предсказывать)» (14, 5).

Поскольку люди вынуждены были обходиться Лютеровой Библией, которая говорит в данном случае о способности предсказания, ясно само собой, что у них неизбежно должны были выработаться огрубленные и неверные представления относительно того, что понимал под даром пророчества Павел. Принято думать, что в общинах появлялись наделенные пророческим даром люди, с тем чтобы чудесным образом предсказывать будущие события, подобно тому, как еще и сегодня этим занимаются на ниве суеверия гадательницы на картах, а также определенные виды так называемых экстрасенсов, хиромантов и астрологов. На самом же деле древнехристианский дар пророчества – это просветленное и проясненное, как в чувстве, так и в воле, чтение тех высших линий и закономерностей, которые господствуют в скрытых слоях судьбы. Ткань будущего сплетается здесь из линий судьбы отдельных людей, общин и целых эпох. Можно еще сказать, что пророческий дар состоит в том, чтобы прислушиваться к голосам ангелов, как спутников судьбы отдельного человека, к голосам архангелов как вождей общин и народов, а также к голосам пра-начал как духовных наместников эпох. Исследование воли Божьей и возникающих в согласии с ней возможностей и задач человека, исследование, всецело ориентированное на дыхание современности, на ее пульс, явно должно было включать в древнехристианских общинах и апокалиптическое чувство. Там, где это делалось надлежащим образом, и речи не могло идти

о фаталистическом принятии в расчет заранее predetermined событий и процессов, уж не говоря про эгоистическое извлечение выгод из знания того, чему суждено случиться. Души тех, кто прибегал к дару пророчества, как и тех, кто им внимал, были направлены исключительно на внутреннюю сферу, на пребывающее все еще в духовной области лоно будущего. Кто высказывал пророчества, должен был быть причастным к тому виду сознания, исходя из которого Христос в Страстную неделю обращался на вершине Масличной горы к наиболее доверенным из своих учеников, и исходя из которого ученик Иоанн воспринял на острове Патмос Апокалипсис. Чувство апокалиптического культивировалось в павлинистских общинах, и как раз благодаря этому люди в них были защищены от грубо-материалистического понимания апокалиптического начала как связанного с кудесничеством и колдовством. Стремление ныне к сообразному с духом пониманию Апокалипсиса, будь то в отношении последней книги Библии или же апокалиптического начала в пределах Евангелий или Посланий Павла – не что иное, как современный ответ на пророческий дар в древнехристианских общинах, культивированию которого придавал столь важное значение Павел.

ТАЙНЫ ГОЛГОФЫ

Вход в Иерусалим и проклятие смоковницы

В последних своих частях Евангелия все более явно переходят с эпического стиля на драматический. Эпос деяний Христа выливается в драму судьбы Христа. Христос перестает творить чудеса. Он больше не проходит сквозь людские толпы в качестве учителя и целителя, его воля больше не направлена на то, чтобы «благотворить и наставлять», его воля обретает новое содержание. Воля Христа переходит в наступление на весь мир: драма разворачивается в бешеном темпе.

Вход в Иерусалим – вот праздничное, образное выражение этого переворота, этой величайшей перипетии. До сих пор Христос был спасителем и *пастырем*. Теперь он вступает в роль бойца и *царя*.

Разворачивающуюся теперь драму мы наблюдаем на фоне одного из самых драматических и потрясающих во всей истории человечества душевных событий, а именно переворота в настроении народа *от «осанны!» к «распи его!»*. Считанные дни разделяют мгновения, когда воодушевленный народ восклицал ехавшему на осле Христу: «Благословен грядущий во имя Господне! Осанна в вышних!», и когда перед дворцом Пилата фанатичная толпа этого же народа призывала: «Распи, распни его!». Народная душа низвергается здесь с высочайших вершин в глубочайшую бездну. Как «осанна», так и призыв к распятию выражает душевное состояние самих призывающих. На усыпанном пальмовыми ветвями пути души людей в пьянящем воодушевлении и экстазе отрываются от тел и воспаряют высоко вверх, откуда и восклицают: «Осанна в вышних!» Перед дворцом Пилата души снова низринуты в бездну тел, откуда ими воспринимается одна только чувственная кажимость. Изрыгая призыв к смерти и кресту, они сами намертво пригвождены к кресту земного тела, вообще всего материального.

Вначале души безмерно велики и богаты, затем они же делаются совсем маленькими и убогими. По перевороту в настроении народа мы можем судить, пусть в урезанном виде, о величайшем обеднении сознания, которое претерпело человечество со времен древнейших откровений. Богатое экстазами и визионерскими прозрениями прошлое сознание человечества живет в восклицаниях «осанна!», а добирающееся до одного только чувственного мира современное сознание человечества обитает в криках «распи!».

Но что вызвало такой поразительный переворот в душах жителей Иерусалима, это низвержение от ликующего воодушевления до фанатичной ненависти? Ключ к этой загадке кроется в сцене, которая в двух первых Евангелиях следует непосредственно за входом в Иерусалим: в проклятии смоковницы. И лишь по мере того, как эта сцена, загадочная уже сама по себе, становится ключом к общему контексту, начинает проясняться также и смысл ее самой.

Мы видим, как Христос подходит к смоковнице, на которой, однако, только листья и никаких плодов. Евангелие Марка добавляет определенности: «Ибо то не был сезон смокв» (11, 13; Лютеров перевод «denn es war noch nicht Zeit, daß Feigen sein sollten» – «ибо еще не пришло время, когда появляются смоквы») произволен и сбивает с толку. Он исходит из того представления, что здесь, как о чем-то само собой разумеющемся, говорится о материальных процессах. Греческая же фраза оставляет вопрос относительно «еще не» или «уже не» открытым). И здесь Иисус говорит смоковнице, лишенной плодов: «Никто вовек не будет есть твоих плодов». Далее Иисус отправляется своим путем вместе с учениками, которые эти слова слышали. Суровость, уже прозвучавшая в адресованных смоковнице словах, еще возрастает в Иерусалиме, что находит выражение в героическом деянии очищения Храма. Наутро по дороге в город, к Храму Иисус вновь проходит с учениками мимо смоковницы. Тут Петр высказывает то, что и так видно всем: «Рабби, смотри, смоковница, которую ты проклял, засохла». В ответ на это Иисус рассказывает ученикам о тайне «веры,двигающей горами».

Итак, на первый взгляд это и в самом деле одна из самых диковинных и непонятных историй во всем Евангелии. Пытаясь отыскать действительное ее содержание исключительно на чувственно-материальном уровне, мы оказываемся перед лицом какого-то необычного чудесничества, причем непонятно, чего добивался Иисус его осуществлением. Сверх этого мы явственно ощущаем, что чудесничество это не только исполнено произвола, но и в высшей степени несправедливо. Ибо при материальном понимании всей этой сцены она (в большей или меньшей степени) выглядит так, что Иисус проклял смоковницу за то, что на ней не было плодов, и что следствием этого проклятия было засыхание дерева. Но чем виновато дерево, когда ему не время плодоносить?

Теологи, приступавшие к эпизоду со смоковницей, бывали всякий раз вынуждены сознаваться, что история эта лишена для них какого-либо смысла. Полагали, что возможно справиться с затруднением, находя весьма поучительное параллельное место в Евангелии Луки, где о проклятии смоковницы ничего не говорится. Именно, в 13-й главе Луки мы находим следующую притчу Иисуса: «Была у одного человека смоковница в его винограднике, и он не нашел на ней плодов. И тогда он сказал садовнику: "Смотри, вот уже три года я тщетно отыскиваю плоды на этой смоковнице. Сруби ее, что она только землю занимает?" И садовник сказал: "Господин, оставь ее еще на этот год, я о ней позабочусь. Если и после она не принесет плода, тогда срубай"» (13, 6-9). То же самое, о чем у Матфея и Марка повествуется как о деянии Иисуса, показано у Луки как его притча. Либеральная теология, которой важно свести возникновение историй о чудесах к формированию легенд, сделала отсюда следующий вывод: притча исторична, чудо же – легенда, возникшая из притчи. Склонная к украшательству и преувеличениям «общинная фантазия» превращает поучительное слово, некогда произнесенное Иисусом, в волшебное событие. Тем самым, полагали эти теологи, им и вообще удалось отыскать принцип объяснения чудес: быть может, именно так из притч возникли многие истории чудес.

Подобные теологические методики, как бы они нас на первых порах ни потрясли и ни убеждали, ведут не к объяснению Евангелия, но к его развалу. Вот перед нами два евангельских фрагмента, притча и чудо; первую мы понимаем, а второе – нет. Далее мы поступаем просто: вычеркиваем второй фрагмент и предаемся самообману, объявив, что два

этих фрагмента – в любом случае одно и то же. Однако то, что вы не понимаете Евангелия, никак не может быть основанием вычеркивать данный его кусок. Ибо вполне возможно, что непонимание коренится, с позволения сказать, в читателе, будь он ученый или же неученый, и само Евангелие компрометировать никак не может.

По сути говоря, тот способ теологического рассмотрения, о котором мы здесь говорим, основывается на материалистических предпосылках. Непонятным же все остается лишь пока мы неспособны усматривать взамен внешнего материального процесса – процесс духовный. Собственно говоря, как раз сопребывание чуда у Матфея и Марка с притчей у Луки должно было бы подвести к совсем иному выводу. Именно, если один раз о чем-то повествуется как о поступке, совершенном Христом, а в другой мы слышим, что нечто точь-в-точь такое же или подобное было рассказано им на словах, в качестве притчи, это значит, что в основе поступка лежало нечто духовное, общечеловеческое. Такой способ рассмотрения применен Рудольфом Штейнером в его книге «Христианство как мистический факт», где он обсуждает проклятие смоковницы как пример Иисусовых чудес.

Уже при более пристальном рассмотрении того, как изображена данная история в Евангелии, мы можем отбросить целый ряд огрубляющих моментов. Ведь в Евангелии вовсе не говорится, что Иисус проклял смоковницу. Здесь даже не упомянуты какие бы то ни было упреки с его стороны. Он произносит только одну фразу, объявляя состояние, в котором нашел смоковницу, постоянным. Дерево бесплодно. Таким оно и останется.

В обоих случаях Иисус с учениками видят смоковницу поутру. Было ли это чувственное наблюдение или сверхчувственное созерцание при переходе от ночного сознания к дневному?* Стоит нам, однако, проследить изменение, которое свершилось в восприятии от одного утра к другому, вне зависимости от того, на каком плане это восприятие происходило, как мы увидим явное нарастание: в первом случае Иисус видит дерево без плодов, а после он и его ученики наблюдают его уже лишенным жизни. Нам вовсе нет нужды рассматривать слова, произнесенные Иисусом, как причину этого нарастания, пускай даже сказанное Петром («дерево, которое ты проклял, засохло») наводит именно на эту мысль. С точно таким же успехом слова Иисуса могли означать и понимание того, что дерево проходит стадии определенного процесса. Сначала процесс этот приводит к бесплодию, а впоследствии и к отмиранию. И то, что делает своими словами Иисус, есть лишь подтверждение и признание неотвратимым процесса, через который смоковница проходит уже сама по себе. Увядание дерева согласуется с волей Христа¹⁸⁸.

* Ср. главу «Хождение по водам», с. 88 слл.

Грубо материальное представление смоковницы и ее проклятия возникли в связи с тем, что за прошлые столетия исчезли и были прочно позабыты уже и последние остатки древнего образного духовного сознания. В более давние времена образ и слово «смоковница» были все равно как тайный мистериальный знак. Когда люди, в которых все еще живо нечто от древних германских ощущений, связанных с природой, видят или только вспоминают о можжевельнике, их чувства можно сравнить с теми, что испытывали древние в связи со смоковницей. Достаточно вспомнить «Откровения можжевельника» Бруно Вилле или многие рассказы Германа Лёнга¹⁸⁹. Чем был можжевельник для германского мира, а дерево бодхи¹⁹⁰ – для мира индийского, то же самое означает смоковница для мира Библии. Это дерево древнего медитативного переживания, древо древнего созерцания.

Когда при призвании учеников Филипп приводит Нафанаила к Иисусу, тот отвечает на вопрос Нафанаила, откуда он его знает: «Прежде, чем тебя позвал Филипп, я видел тебя, когда ты был под смоковницей» (Иоан. 1, 48). Это значит, что Иисус знал Нафанаила из духовного восприятия, а именно он встретил его, когда тот оказался в духовной области, будучи погружен в медитативное созерцание и покинув свое тело. Нафанаил является к Иисусу не как начинающий в сфере духовных устремлений. Он достиг в своем восхождении

ступени, называемой «израэлит», то есть такой, на которой личный дух становится единым целым с духом народа: «Вот истинный израэлит, в котором нет лукавства» (1, 47).

Восседание Нафанаила «под смоковницей» можно сравнить с восседанием «под деревом бодхи» Будды, когда на него снизошло великое озарение. Мы должны представить душевный процесс, как он разыгрывался при тех дохристианских медитативных переживаниях. Погруженный в глубокую медитацию человек ощущал, что его душевное существо расширяется за пределы материального тела, растет и становится деревом. Самому себе он представлялся сидящим под мировым деревом, а плодами этого древа, которые он удостоился сорвать, ему виделось все, полученное в медитации в виде духовных образов и духовных откровений. Так что подлинная смоковница и ее плоды находилась не на материальной земле, но в духовной области. Это не исключает и того, что индийские и израэлитские¹⁹¹ духовные ученики усаживались для медитации под священные деревья также и в материальном смысле. В таком случае эфирное начало дерева помогало ему добраться до дерева духовного. Совершали же, например, кельтские друиды свои жертвоприношения под священными деревьями.

Так что срывание плодов со смоковницы происходило неизменно в состоянии отрешенности, экстаза, что и является сутью дохристианской духовной жизни, «древнего созерцания». И не только отдельный погружавшийся в медитацию человек, но большие группы народа приводились посредством дохристианских культов в состояние сознания экстатического созерцания, «срывания плодов со смоковницы». К одному из таких переживаний восходит и возглас «осанна!», которым народ встретил вход Иисуса в Иерусалим. Что заставило народное сознание погрузиться в экстаз?

Картина человека верхом на осле, сама по себе ничем не примечательная, подействовала на людей как сделавшееся материальным видение, заставившее визионерское сознание воспламениться. То была в полном смысле слова сцена провозглашения и судьбоносного оформления пророческой мистерии, сцена, известная народу и почитавшаяся за священную. В народной душе жили слова пророка Захарии: «Возвеселись великим веселием, дочь Сиона, ликуй, дочь Иерусалима. Гляди, царь идет к тебе, помощник праведный, бедный, верхом на осле и на молодом ослицыном ослике» (9, 9). Когда эти слова звучали в ходе культовых чтений, они пробуждали образное сознание, и народ видел то, что слышал: в нем вспыхивало мессианское видение. Вспышка того же самого видения зажглась теперь от материального события, при виде человека, на челе которого отныне проступала неодолимая царская воля. То, что совершил Христос при входе в город, было реальным прочтением Священного Писания, и в псалмовом возгласе «осанна в вышних» из душ изливается храмовое переживание. Народ срывает этот плод со смоковницы древнего созерцания. Однако время древнего созерцания миновало. И то, что оно миновало, было волей Христа. В плане человеческого следовало сказать, что народное ликование и возгласы «осанна» означали для Иисуса благоденствие и принесли ему удовлетворение. Однако впредь имеет значение лишь то, что происходит из «Я», из свободы, а не из предшествующего «Я» богатства экстаза. Повествование Евангелия поистине драматично, нужно лишь следовать намекам, которые дает нам композиция, уделяя внимание переходам от одного эпизода к другому.

В воздухе еще не отзвучали ликующие возгласы: «осанна в вышних!». И здесь об Иисусе сказано, что он проголодался и приступил к смоковнице. Этот голод – вовсе не случайная бытовая мелочь. Он связан с предыдущим: несмотря на возгласы «осанна», душа Иисуса одинока. То, что переживает народ, что способен он ему дать, не может его насытить.

Иисус видит смоковницу без плодов. Да, как бы народ ни ликовал, время смокв уже прошло. И ему уже *не вернуться*. Должно начаться что-то новое. Здесь мы прикасаемся к новой мировой воле Христа. Он неумолим. Он желает, чтобы в народной душе засохло то, что все еще живо от древа древнего созерцания. Однако вследствие засыхания смоковницы

крики «осанна» переходят в «распи!»). Христос сам желает этого поразительного переворота в настроении народа, и сам же его производит: вот в чем тайна проклятия смоковницы. Однако Христос никогда не рушит старое, не посадив нового. Когда Петр говорит на следующее утро: «Рабби, смотри, смоковница, которую ты проклял, засохла», Христос заговаривает о тайне *веры*: «Верьте в Бога. Воистину говорю вам: если кто скажет этой горе: "Восстань и ввергнись в море", и при этом не усомнится в сердце, но будет верить, что как он сказал, так и будет, это и в самом деле произойдет».

Для чего это здесь? Почему Иисус отвечает Петру именно так, а не иначе? Связь усматривается лишь из тайны смоковницы. Смоковница – это древо древнего созерцания, вера – семя нового созерцания. Время веры начинается тогда, когда миновало время смоковницы. Подобно тому, как у людей существуют грубо-материалистические представления относительно смоковницы, так и насчет веры нередки сентиментально-душевные, а не духовные представления. Вера – это упавшее в человеческое сердце семя, из которого вырастает дерево: «Будете иметь веру с горчичное зерно и захотите сказать этой горе: "Сойди с места", и она сойдет...» (Матф. 17, 20). Горчичное же зерно – «мельчайшее из всех зерен, но когда оно вырастает, то становится величайшим среди всех полевых растений, обращается деревом, так что птицы небесные прилетают и поселяются среди его ветвей» (Матф. 13, 32). Это новое мировое древо, древо нового созерцания. А вера обладает силой двигать горами. Здесь вовсе нет речи о чем-то чудеснически-материальном, нет, в виду имеется отражение духовного переживания.

Скалистая гора материального существования отделяет человека от моря духовного мира. В эту стену и упирается его взгляд. Он стоит, как говорят в народе, «wie der Ochs vor dem Berge» (как бык перед горой)¹⁹². Если в сердце человека начинает расти семя веры, если в своем росте оно взламывает скальную породу сердца, и горам придется ввергнуться в море, вид очистится, созерцание народится. В человеческом сердце оживет новое чувство, способное проникнуть в духовную область за горами, в страну, о которой в сказке говорится «за гор ами, за долами»¹⁹³.

Как говорил Лютер (это изречение и теперь еще можно прочесть на двери той самой комнаты в Вартбурге, где он переводил Библию), «вера – это новое чувство, далеко превосходящее пять прочих»¹⁹⁴. Пять чувств видят лишь каменную гору, а око веры видит сквозь гору местность, что простирается позади горы. В древе веры гнездятся птицы небесные, здесь распахиваются врата царства ангелов. Смоковница засыхает, древо веры зеленеет.

Но на какую местность взирал Христос, когда говорил о горе, которой может двигать вера? Это горы Иерусалима, на которых построен город, то есть те горы, на которые низошла мистерия Голгофы как событие всемирно-исторического посвящения. Разве эта гора, эта группа гор не оказалась изъятой из своей узко-географической укорененности и не вверглась в море – в текучее эфирное море, во временной поток? Так что Голгофа не только географическое понятие, но и вздымающаяся из океана времени гора, по которой может ориентироваться всякий, кто сознательно передвигается по этому океану.

Три креста на Голгофе

«Гефсимания», «Масличная гора», «Голгофа» – какие бесконечные чувства благоговения и волнения на протяжении веков оживали в сердцах христиан уже при одном наименовании этих мест! Как во внешнем, так и во внутреннем смысле эти святые места были целью самых пламенных паломничеств. Поскольку же теперь христианство собирается осуществить переход от душевной эпохи к более духовной форме переживания, от стадии эмоциональной к стадии сознательной, новое звучание обретают также и эти названия святых мест.

Гефсимания и Голгофа, как и вообще все библейские места – это не только *некие эпизоды (Stationen)*¹⁹⁵ в жизни Христа, но и *этапы (Stationen)* в познании Христа, не только *места паломничества*, но и *образы мудрости*.

Само Евангелие переводит название Голгофа как «Лобное место» (Иоан. 19, 17). При поверхностном способе рассмотрения люди полагают, что довольно поняли в названии, если скажут, что то был холм, имевший форму человеческого черепа, и вследствие такой формы холм и получил свое название. Название, мол, «к делу не относится», место распятия могло называться и как-то совершенно иначе.

Такому способу рассмотрения немногим более 100 лет. Еще не так давно люди всячески от него открепивались, поскольку их, пусть более эмоционально, нежели сознательно, глубоко пронизывала неповторимость и божественная необходимость библейских названий, и в особенности названий из завершающего акта земной драмы Христа. Холм Голгофа (в этом были убеждены все) – это особое место на Земле, отличающееся от всех других холмов, и он был таким еще прежде, чем там водрузили три креста. Древнее человечество воспринимало Землю как человекоподобное существо. То, чем является для человека голова, была для Земли Палестина, и черепной свод Земли – Голгофа. Название Голгофа-Лобное место возникло столь же мало случайно, носит столь же мало лишь символический характер, как и обозначение Дельф, центра мистерий у подножия Парнаса, как «пуа (омфала) земли». До тех пор, пока география описывает один материальный вид земной поверхности, она остается хаотическим и необозримым собранием случайностей. Если же когда-нибудь в нее будут включены также и эфирные свойства Земли, если она будет дополнена «эфирной географией»*, в порядок придут тысячи деталей, станет виден духовный образ Земли, лик нашей планеты и ее сходство с человеком. Когда древний мир рассуждал о «середине Земли», он имел в виду не материальный центр внутри земного шара, который представляют теперь посреди пламенеющих масс, но подразумевал под такой серединой Иерусалим, а точнее Голгофу. То не было ребяческим способом рассуждений: опираясь на предания древней мудрости, люди ощущали, что здесь содержится высшая правда природы. Они знали об эфирном центре земного организма в «Святой земле» и были уверены: Крест, на котором умер Христос не мог стоять нигде, кроме как на Лобном месте Голгофе. Подобно тому, как центр человеческого существа, центр его сознания находится между глаз, выше переносицы, так и у Земли на Голгофе находится ее середина, из которой она становится причастной духовному бытию космоса.

* Начальные разработки эфирной географии содержатся в книгах Гюнтера Вахсмута (Guenther Wachsmuth): I. «Die ätherischen Bildekräfte in Kosmos, Erde und Mensch» (1924), II. «Die ätherische Welt in Wissenschaft, Kunst und Religion» (1927).

В древнем христианстве бытовал задушевно-поэтический и мудрый образ Голгофы как центрального святого места Земли с изначальных времен. Свидетельством таких мудрых преданий является Книга Адама, записанная впоследствии на сирийском языке под названием «Пещера сокровищ». Здесь рассказывается, что когда Адама и Еву изгнали из Рая, «они спустились по райской горе вниз и на вершине какой-то горы нашли пещеру. Они вошли внутрь нее и спрятались, будучи оба девственными. Поскольку Адам хотел познать Еву, он взял от райских пределов золото, ладан и мирру и, внося их в пещеру, благословил и освятил ее ими, чтобы она была молельней для него и его сыновей, и назвал Пещерой сокровищ». Это и был холм Голгофа. Здесь-то, согласно этому мудрому образу, по сути и началась земная судьба человечества. Мы продвигаемся дальше во времени. Когда Ной почувствовал приближение смерти, он сказал Симу: «Возьми незаметно труп Адама, который спрятан в ковчеге, захвати на дорогу хлеба и вина и отправляйся с юношей Мелхиседеком к середине Земли». Там, на могиле Адама как на вечном алтаре, Мелхиседек должен учредить культ священнодействий. Ангелы сопровождают Сима и Мелхиседека, которые несут труп

Адама, и отводят их на Голгофу. С этих пор в Пещере сокровищ – алтарь Адамовой гробницы. Именно там, на горе Иевус, Авраам встречает затем Мелхиседека и принимает из его священнической руки хлеб и вино¹⁹⁶. И тоже здесь, на этом месте, Авраам готовится принести в жертву сына Исаака. В год принесения Исаака в жертву на горе Иевус основывается Иерусалим. На холме, который покрывает Пещеру сокровищ, встречаются пастухи и волхвы. И когда Христос умирает там на Кресте, кровь и вода из раны от копья стекают Адаму в рот. Это крещение Адама и его спасение на Лобном месте.

Так что для тонко чувствующего знания древнего христианства Голгофа была одновременно и Пещерой сокровищ, и серединой Земли, и гробницей Адама, и алтарем извечного первосвященника Мелхиседека. Когда все еще обладавший образным зрением мир древнего христианства уступил впоследствии римско-земному сознанию, которому известны исключительно факты внешней истории, Голгофа сделалась значительным местом находок реликвий, обителью воспоминаний, где благочестивые паломники размышляли о том, что здесь некогда произошло. Новому духовному сознанию холм Голгофа предстает как ставший земным пра-образ и духовный закон, важный во всех областях. У Земли имеются свои лобные места, и имеются они также у человека. Глубинная общемировая связь соединяет то, что происходит в том и другом лобном месте. На земной Голгофе умер Христос. На человеческом лобном месте, оформляясь в интеллектуализированные мысли, умирает дух. Однако подобно тому, как необходима была крестная смерть Христа, так же необходима и смерть духа в опирающихся в мозгу мыслях. Только через эти смерти возможно достижение божественного будущего Земли и человека. Ощущение глубокой связи обеих Голгоф постоянно возникает вновь и вновь, и тому имеются все новые свидетельства. Так, «Феноменология духа» Гегеля завершается классическими словами, которые призваны выразить, что абсолютный дух проявляется вовне в истории, внутри же – в упорядоченном знании истории: «Оба вместе, как постигнутая история, образуют воспоминание и *лобные места* абсолютного духа, действительность, истину и несомненность его престола, без которого он был бы безжизненным одиночкой; лишь из

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.»

[Пенной влаги царства духов этих
Хлещет бесконечностью в него»]¹⁹⁷.

Голова человеческого организма наиболее подчинена минеральному костному веществу и в силу этого сильнее всего пронизана смертью. Поэтому также и череп, мертвая голова, стал самым выдающимся символом смерти. Когда сознание человека всецело сосредоточивается в лобном месте, здесь-то и происходит встреча человека со смертью. Ведь ввиду богатств человеческой истории, открытых нашему взору, нелепо было бы полагать, что сознание человека всегда было таким, каково теперь. История человечества – это история бесконечных изменений сознания и его бесконечного развития, по сути это продвижение через множество сознаний. И развитие можно было бы описать следующим образом: оно восходит по человеческой фигуре вверх, пока не достигнет лобного места. В далеком прошлом поразительные богатства древних культур почерпались из более бессознательного сознания конечностей. Теперь мы располагаем лишь незначительными и совершенно изуродованными фрагментами всего этого (например, в негритянской культуре). Впоследствии развился мир культур, произошедших из преимущественно чувствительного сердечного сознания. Им наполнены древнейшие просторы известной нам истории. Ныне сознание человечества достигло лобного места. Сравнительно с предыдущими ступенями проделанного пути мыслительное сознание отличается бедностью. На лобном месте человеческого мышления умирают как человек, так и мир, как мыслящий, так и мыслимое. Однако лишь на лобном месте человек всецело пробуждается и освобождается. Лишь здесь

может он выйти из-под обаяния материи и подняться вместе с собственным сознанием до сверхчувственного переживания, уж не связанного с телом. Здесь соприкасаются друг с другом смерть и новая жизнь, как граничат в Иерусалиме Голгофа и гробница Воскресения в саду Иосифа Аримафейского. Голгофа, как место внутреннего паломничества, указывает нам на настоящее; в форме образа она предлагает нам решение глубочайших душевных нужд современности; она объясняет нам смысл великого умирания, которое в наше время должен распространить среди человечества интеллектуализм.

Земная жизнь Христа – словно краткое драматическое изложение развития сознания человечества. На протяжении тысячелетий человеческое сознание прошло великий подъем до лобного места. За три судьбоносных года Христос завершил свое восхождение «вверх к Иерусалиму, на Голгофу». Земной путь Христа ограничен двумя моментами-станциями. Первая из них та, когда он погружает свои ноги в волны Иордана, чтобы воспринять крещение Иоанна, а вторая – когда на Лобном месте склоняет свою увенчанную терниями голову и умирает. В промежутке пролегал вочеловечение. Это все равно как человеческий образ, оформляющийся постепенно, с ног к голове, пока наконец уже весь человек не будет наполнен и благословен судьбой Христа. Вочеловечение Христа происходит, как подъем вина в кубке, куда его наливают. На Голгофе кубок полон до краев, кубок человеческого существа наполнен вплоть до лобного места. И происходящая в наше время Голгофа человечества означает, что вочеловечение человека завершается. Духовно-душевное человеческое существо ныне полностью, без остатка погружается в телесное начало, лобное место – это фактически верхняя граница человека. Человек уже не больше своего тела, как это было прежде. Твердая крышка черепа – окончательное закрепление всеконечной укорененности человека в земном. Потому-то современному человеку так и тяжело быть религиозным и ощущать вышний мир – будь то в качестве Бога или мира идеалов, потому-то столь сильна в современном человечестве склонность опустить все высокое, низвести до повседневности все, в том числе и наиболее святые и возвышенные ценности.

В начале трех лет, проведенных Христом на Земле, разрезаются небеса над Иорданом и раздается голос сверху: «Вот, это мой возлюбленный Сын, благоугодный мне». На Лобном месте все стало земным. Вместо небес здесь разрывается завеса в Храме. Вместо голоса Бога-Отца слышится голос человека: «Воистину то был праведник и Сын Бога»*. При крещении в Иордане имело место откровение божественного триединства: Отца, вещающего из отверзшегося неба; Сына, то есть человека, делающегося сосудом существа Христа; Святого Духа, открывающегося в зримом образе голубя. На Голгофе Троица отображается исключительно по-земному, в окостенелом виде. Это уже не догмат, но господствующий во всех сферах и находящийся в них свое телесное выражение образ-закон: на Голгофе высятся три креста.

* См. Матф. 27, 54.

Средний крест – это Крест Сына, небесный отблеск в нем жив. В тех же, что справа и слева, признать какое бы то ни было отображение божественных иерархий поначалу невозможно. То, что мы видим здесь на крестах разбойников, имеет всецело земной, чересчур земной характер. Разбойник по левую руку от Христа, судорожно окостенелый и закаменевший, не сохранил нисколько теплоты. Из него вещает циничная издевка: «Если ты Христос, помоги себе и нам» (Лук. 23, 39). Разбойник по правую руку еще сберег чувствительное сердце, он мягче и светлее. Перед лицом смерти он уже оказывается способен узреть существо Христа в его истинном образе и связаться с ним.

Оба разбойника никак не могут быть названы случайно подвернувшимися грешниками. Здесь, как нигде, справедливо, что все внешнее есть лишь откровение всемирных законов, что «alles Vergängliche nur ein Gleichnis» (все преходящее – только подобье)¹⁹⁸. Здесь в

величайшей степени справедливы слова, сказанные Гёте в Италии о произведениях классического искусства: «Вот где необходимость, вот где Бог»¹⁹⁹. В том и другом разбойнике нашли свое воплощение оба возможных отклонения человека от истины, которые явственно слышатся в словах «низость» и «высокомерие», если представить эти понятия с пространственной образностью. Первое из этих отклонений, именуемое в антропософии *ариманическим*, представляет собой подпадание под власть холодных и мертвых сил глубины, которые заставляют человека цепенеть и приковывают его к кажимости материального мира. Вторая возможность отклонения, *люциферическая*, это подпадание под власть манящих, пламенеющих сил гордыни, которые отчуждают человека от Земли и задаются целью сжечь его своим нечистым жаром. Три креста изображают нам Христа между Ариманом и Люцифером. И Евангелие Луки показывает нам, что ариманическое (в лице левого разбойника) отделяется от Христа с трагической безнадежностью, между тем как там, где господствует люциферическое искушение (у разбойника по правую руку) еще может быть отыскан доступ ко Христу.

Христос между Ариманом и Люцифером – это тоже троица. Однако это слишком земная троица. Ариманическое – это шарж и искажение отчего принципа, который господствует над всем ставшим, пришедшим к нам из прошлого. В ставшем человек отыскивает либо отчее основание всего бытия, либо студеную смерть. А люциферическое – это шарж и искажение духовного принципа, господствующего над всем будущим. Через Святой Дух человека влечет за собой либо могучее воодушевление, либо нечистая, чрезмерно поспешная Люциферова страсть к будущему.

Понимание троичности, будь то небесной Троицы Отца, Сына и Духа, будь то земной – Аримана, Христа и Люцифера, или же какой бы то ни было промежуточной формы, ни в коем случае не предмет одного только интеллектуального свойства. Это одна из тех позиций, в которых христианская мысль должна воспринять художественно-образные моменты. Если всякие разговоры о Троице подобны живописи, то всякое понимание Троицы – все равно как ее созерцание, и в таком случае троичность становится образным ключом для более глубоких слоев как творения, так и Евангелия.

Это можно пояснить на примере Евангелия Луки. Здесь в 13-й и 14-й главах рассказывается о двух исцелениях, которые Христос, вопреки протестам книжников и фарисеев, совершает в субботу: первое в самой синагоге, второе же в доме старшины фарисеев. Христос исцеляет *окостеневшую женщину* (Лук. 13, 10-17) и *страдающего водянкой мужчину* (14, 1-6). Эти заболевания имеют диаметрально противоположный характер. Ариманическая и люциферическая односторонность выступают здесь не как нравственные отклонения, но как физические недуги. Вот уже 18 лет женщина страдает окостеняющим и иссушающим ее заболеванием, которое скрючило ее тело, сделало его костлявым и неподвижным. Женский организм по самой своей природе мягче мужского, так что если мы видим, что таким недугом поражена женщина, это подчеркивает ариманическое зло. Точно так же подчеркиванием люциферического зла будет случай, когда от него страдает мужчина, более жесткий организм которого сделался добычей расслабляющих сил. Христос пребывает между Ариманом и Люцифером, он исцеляет как в одну, так и в другую сторону: оцепеневшее заставляет двигаться, а растекающееся вводит в берега. В Христе – равновесие мира.

Диаметральная противоположность того и другого события до деталей проработана в Евангелии Луки. Христос отвергает возражения строгих блюстителей закона, указав им на образы быка и осла. После исцеления окостеневшей женщины он говорит: «Разве всякий из вас в субботу не отвязывает вола или осла и не ведет его на водопой?» (13, 15) А после исцеления больного водянкой он говорит: «Есть ли среди вас хоть один такой, что не вытащит своего вола или осла, случись ему в субботу упасть в колодезь?» (14, 5) Можно без

конца поражаться и изумляться божественной точности всякого образного слова в Евангелии. В одном случае мы видим, как вола или осла отводят к воде: это и происходит в переносном смысле, поскольку Христос исцеляет засохшую женщину. В другом случае мы видим, как вола или осла избавляют от избытка воды: и вновь это надо понимать в переносном смысле, поскольку Христос исцеляет мужчину от водянки.

Первое исцеление происходит в синагоге в субботу. Но разве сама синагога не стала добычей ариманического отвердения и окостенения? Второе исцеление происходит в субботу в доме старшины фарисеев. Но разве фарисеи и их старшины не страдали надменностью, гордыней, разве не поддались они соблазну Люцифера, не страдали духовной водянкой и надутостью? Евангелие продолжает далее (мы все еще находимся в доме старшины фарисеев): «Заметив, что гости всячески стараются устроиться на место повиднее, он рассказал им притчу: "Если кто пригласит тебя на свадьбу, не садись на первое место, потому что как бы не был туда зван кто познатнее тебя..."» (14, 7-11). Именно в контексте Евангелия Луки так важно явно обнаружить духовные основы целительной деятельности Христа, троичность исцеления. Лука, как врач, показывает нам Христа, господина равновесия между Ариманом и Люцифером.

Вот еще пример из Евангелия Луки. В начале 13-й главы имеется следующее место, отличающееся загадочностью: «Были там в это время люди, которые поведали ему о галилеянах, чью кровь Пилат смешал с кровью их жертв. Но Иисус ответил им: "Не думаете ли вы, что раз эти галилеяне претерпели такое, то они были самые грешные из всех галилеян? Говорю вам: нет, но вот если и вы не исправитесь, то погибнете и вы все. Или, быть может, вы думаете, что и те восемнадцать, на которых упала, задавив их, Силоамская башня, были виновнее всех жителей Иерусалима? Говорю вам: нет, но вот если и вы не исправитесь, то погибнете и вы все» (13, 1-5).

Здесь говорится о двух событиях, каждое из которых стоило жизни определенной группе людей. В одном случае то была казнь, а в другом – несчастный случай. Обычный способ понимать Евангелие в состоянии извлечь из этих слов Христа лишь общее указание вроде того, что справедливость судьбы торжествует и в тех случаях, когда люди оказываются исторгнуты из жизни внезапной смертью без всякой личной вины. Отсюда кое-кто склонен думать, что общая греховность человека является достаточным основанием для разнопланового, внешне непредсказуемого Божьего суда. Удивительнее как раз не то, что человека постигает кара, но что его милуют. В этом-то смысле и понимают слова Христа: «Если и вы не исправитесь, то погибнете и вы все».

Такое понимание никак нельзя считать удовлетворительным. Собственно говоря, оно полностью переводит нас из мира христианских представлений в мир дохристианский. Явным указанием на ошибочность такого понимания является то обстоятельство, что не проведено никакого различия между двумя этими случаями – тем, что произошел в Галилее, и с Силоамской башней. Между тем как раз отыскав их несходство и даже противоположность, мы только и обретаем ключ к правильному их пониманию.

Возможность ариманического и люциферического заблуждения наличествует не только в нравственной жизни отдельного человека, но и во взаимодействии религиозных и культурных течений, носителями которых являются отдельные группы людей. Существуют течения отсталые и опережающие время. То, что чересчур консервативно, приводит к ариманическому окостенению старого, слишком современное ведет к люциферическому распаду. Практиковавшиеся в Галилее культы жертвоприношений, которые покарал Пилат – действия, бывшие вполне оправданными во времена древнего человечества, ныне же ставшие неверными, поскольку человечество ушло вперед. Что было хорошо когда-то, может принять черно-магический характер. Отдельный человек в этом не виноват, и все же группа людей оказывается обременена собственной деградацией до уже отжившего и должна нести

ответственность за последствия своего заблуждения. Каковы галилеяне, сохранявшие приверженность устаревшим культовым действиям, таковы и все люди, которые не претворяют прошлого в настоящее, которые держатся старого и коснеют в нем. Потому-то Христос и говорит: все вы причастны к ариманической культурной односторонности, и если вы ее не преодолеете, вас тем или иным образом должна постигнуть та же судьба, что и галилеян. Постройка башни в Силоаме, своего рода повторение вавилонской башни, представляет собой люциферическую культурную односторонность, излишне скорое упреждение будущего, сверхмодерновое предприятие. Собственно говоря, достаточно лишь ощутить ту дерзость, которая фактически сопутствовала в древнем человечестве всякому возведению башни. Следовало еще дозреть до того, что впоследствии (прежде всего начиная с эпохи готики) сделалось в истории архитектуры чем-то само собой разумеющимся. А до тех пор то было святотатство, «гюбрис»²⁰⁰, культурная надменность. И само название Силоам подчеркивает это. Силоам означает «призвание». Строители башни были на люциферический лад полны сознания собственной миссии для будущего. И обрушение их башни было карой за это их заблуждение. Опять-таки это прегрешение наличествует во всяком устремлении внутри культуры, которое скрывает в себе преждевременность. Христос говорит: «Все вы причастны люциферической культурной односторонности, и если вы ее не преодолеете, вас тем или иным образом постигнет та же судьба, что и строителей Силоамской башни».

Таким образом, в этом загадочном фрагменте Евангелия Луки мы вновь видим Христа, несущего в своем существе равновесие, баланс между Ариманом и Люцифером, между «уже не» и «еще не». Христос между жертвами в Галилее и Силоамской башней, между скрюченной женщиной и мужчиной в водянке – все это подготовительные ступени великого голгофского образа с тремя крестами: Христос меж двух разбойников.

Каиафа, Пилат, Ирод – три процесса

Август Стриндберг, умевший несколькими гениальными штрихами дать читателю почувствовать колорит эпохи, так сгруппировал в своих исторических миниатюрах мужчин-соучастников мистериальной драмы Голгофы, что уже становятся зримыми кое-какие из духовных фигур этой драмы. Одна из этих кратких, озаряющих все подобно молнии сцен – та, в которой во дворе Храма в Иерусалиме встречаются вначале Пилат и Ирод, а затем к ним присоединяется еще и Каиафа. Ирод и Пилат беседуют о Христе, причем Ирод устремляется к духовным предметам с прямо-таки необузданной похотливостью. Его представления носят фантастически-авантюристический характер: «Я велел казнить этого Иоанна и полагал, что все кончилось; и вот теперь он расхаживает повсюду». Ирод полагает, что Иисус – призрак обезглавленного Иоанна. У Пилата как бы издали промелькивает верное понимание существа Христа.

Пилат: Иисус – это не он; он другой.

Ирод: Это ты так думаешь, а я верю, что Иоанн воскрес.

Пилат: Когда-то народ верил и тому, что Иоанн – мессия, однако Иоанн указал на Иисуса.

Ирод: Могу я хоть раз посмотреть на этого человека, о котором все говорят?

Пилат: Должно быть, это не так легко, ведь он то здесь, то там.

Ирод: Верно, он маг или волшебник, каких много в наше время.

Пилат: Возможно, но народ верит, что это человек обетования, который освободит народ.

Беседа прерывается шумом в Храме. Оба подозревают, что это в Святой святых устанавливают статую цезаря. Они не скрывают своего отвращения в отношении этих порождений безумного культа цезаря, и особенно явно это обнаруживает Пилат, притом, что он как-никак чиновник цезаря Тиберия. Входит Каиафа, который и разъясняет истинную причину шума. Галилеянин, народный возмутитель, прогнал менял с их мест. Теперь к похотливо-знойной жажде новых впечатлений, звучавшей из слов Ирода прежде, к по-человечески вопрошающему голосу Пилата присоединяется еще и холодная ненависть.

Пилат: Скажи нам, первосвященник, что с этим человеком? Верить ты, что это обетованный мессия?

Каиафа: Мог ли бы я в это поверить! Сын бедного плотника, поврежденный в рассудке! Упаси Бог.

Когда Каиафа, иудей, уходит, Пилат говорит:

Народ неласковый! Ты тоже из Израиля, Ирод?

Ирод: Не из дома Иакова, а из дома Исава, ибо я эдомит, и моя мать была самаритянкой, из рода презираемых! Иаков украл у Исава право первородства, и потому я не люблю Иакова и двенадцать колен.

Пилат: Никогда бы не хотел я видеть эту землю, потому что ничего хорошего из нее не выйдет.

Здесь уже дана четкая характеристика этих троих людей. Также и теперь перед нами триада: римлянин Пилат самый человеческий из них, он находится посередине, между люциферически вспыхивающим Иродом и ариманически хладнокровным Каиафой. Три креста на Голгофе заранее отбрасывают свою тень – в виде представителей тех течений в человечестве, которым выпала роль воздвигнуть Крест Христа. Ариманическая чернота Каиафы и люциферическая краснота Ирода оттеняют с боков белую тогу римлянина Пилата, одного из самых потрясающих персонажей во всей истории человечества.

Но что с Пилатом? Ведь ни один человек так часто не упоминается по имени в христианском богослужении, как Пилат. «Пострадавший при Понтийском Пилате...»²⁰¹, – так это звучало на протяжении столетий на тысячи голосов. Что же это за человек, которому установлен такой нескончаемый изустный памятник?

В по всей видимости бессмысленном и смехотворном выражении мы встречаем последний отзвук той древней мудрости, которая оказалась увязанной с образом Пилата. Именно, говорят: «Гонять от Понтия к Пилату»²⁰², подразумевая этим бесконечное хождение взад и вперед (например, по бюрократическим инстанциям). Выражение это восходит к миру римско-католической мессы. В каждом подлинно христианском алтарном действии алтарь является живым, четко расчлененным существом, и совершенно не безразлично, исполняется ли то или иное культовое действие справа, слева или посреди алтаря. Во всяком алтаре чувствуется дыхание троичной жизни; сам Христос переживается посреди алтаря, в пресуществлении. Однако прежде, чем алтарные священнодействия перейдут к пресуществлению, еще должны состояться евангельское чтение и жертвоприношение. Евангелие звучит с левой стороны, со стороны Отца; жертвоприношение, ответ человеческого сердца на Слово Божие, свершается на правой стороне алтаря, стороне Духа. Затем уже достигается середина, где Христос передает себя верующим в пресуществлении и приобщении. Так, в полном духовном сознании, были обновлены для современности мистерии пространственного алтаря в алтарных священнодействиях Христианской общины. В римско-католической мессе, в соответствии с древними традициями, смена сторон алтаря

также имеет место, однако происходит это механически, без сколько-то сознательного понимания. На неоднократно заданный католическим священникам вопрос, что думают они относительно переключивания требника справа налево при переходе от Послания к Евангелию и возвращении его обратно направо перед приношением-офферторием²⁰³, я получал ответ: «Об этом нам никто никогда не рассказывал. На крайний случай от нас отделялись фразой, что переходить с одной стороны алтаря на другую – это и есть "гонять от Понтия к Пилату"».

Древняя созерцательная мудрость чувствовала в Пилате ту фигуру, которая пребывает между правой и левой стороной, посередине между Ариманом и Люцифером, человека, в груди которого обитают две души²⁰⁴. Собственно говоря, Пилат это человек *как таковой*, не человек в высшем смысле этого слова, уже достигший синтеза левого и правого, отыскавший равновесие Христа, но человек в земном смысле, которому еще следует отыскать путь между Сциллой и Харибдой, добиться «золотой середины». Как-то раз в начале своей антропософской деятельности Рудольф Штейнер высказал в лекции, прочитанной для узкого круга, нечто весьма важное относительно имени «Понтия Пилата». Он пояснил, что это латинизированная форма греческого выражения, бытовавшего в мистериях: *πόντος πυλητός* (pontos pyletos). Буквально это означает «море с вратами из колонн»²⁰⁵. Итак, это широко распространенное в Древнем мире представление. Тогда люди мыслили себе море, по кругу омывающий Землю океан, который является переходом от Земли к небу, так, что небо отделено от человеческого мира воротами, образованными двумя столбами. Ворота, которые вели из Средиземного моря в Атлантический океан, были известны как «Геркулесовы столпы». Сходным образом, как ворота, воспринимался и восточный выход, Дарданеллы, которые ведут к Черному морю, к Понту Эвксинскому. Чтобы добраться в иной мир, человек должен пройти между двух столбов, ему следует отыскивать «Понтос пилетос». Тот, кто добрался до двойственности столбов, и есть «Понтий Пилат».

То была одна из наполненных глубокой мудростью случайностей, что один из главных исполнителей мистериальной драмы на Голгофе носил мистериальное имя Понтия Пилата. Разумеется, «слепая случайность» этого факта уже очень скоро бы исчезла, когда бы мы могли исходить из того, что Пилат носил свое имя не с рождения, но лишь после своего посвящения в мистерии, какими они еще бытовали в Римской империи. Известные в истории имена многих великих римлян не были даны им при рождении, но были приняты впоследствии названиями их почетных должностей. Так, цезарь Август в молодости, пока он не достиг императорского достоинства, именовался Октавианом. Во всем, что происходит вокруг Голгофы, никаких случайностей нет, все преходящее – образ и подобье. Всякий образ – это единственное в своем роде историческое лицо и одновременно вечный образ мудрости.

У Матфея, Марка и Иоанна отражены лишь два следствия по делу Иисуса: у Каиафы и у Пилата. Один Лука изображает *три дознания*: Иисус перед Каиафой, перед Пилатом и перед Иродом. Мы наблюдаем, что Иисус действительно передается *в руки человеческие*, когда видим его во власти трех фигур и течений, которые на свой лад представляют самую суть всего человечества в целом: ариманического течения Каиафы, среднего, римского течения Пилата и люциферического течения Ирода. Христа приносят на алтарь человечества – по его левую и правую сторону, а также посередине.

Во дворце первосвященника Христос оказывается лицом к лицу с холодными силами лжи и смерти: «Первосвященники и старейшины, и весь синедрион искали лжесвидетельств против Иисуса, чтобы его убить» (Матф. 26, 59). Но что же то была за ложь, которую показывали лжесвидетели? Здесь мы заглядываем в самую глубь Аримановой мастерской. Евангелие Иоанна изображает Каиафу после воскрешения Лазаря в неприметной, однако важной роли: «Один же из них, Каиафа, который был в тот год первосвященником, сказал им:

"Вы ничего не знаете и ничего не понимаете, а нам лучше, чтобы *один* человек умер за народ, чем всему народу погибнуть". Сказал же он это не от самого себя, но напроорочествовал, будучи первосвященником на тот год, ибо Иисус должен был умереть за народ, и не только за народ, но и для того, чтобы собрать вместе рассеянных детей Божьих» (Иоан. 11, 49-52). После ареста Иисуса, когда начинается дознание у Каиафы, Евангелие Иоанна специально вспоминает об этом пророчестве Каиафы: «Они отвели его сначала к Анне, тестю Каиафы, который был в тот год первосвященником. Это был тот самый Каиафа, который говорил евреям, что было бы хорошо, когда бы *один* человек был убит за народ» (Иоан. 18, 13-14).

Итак, благодаря должности первосвященника Каиафе дано воспринимать откровения из духовного мира. (Возможно, речь здесь шла о своего рода спиритическом сеансе, проходившем при помощи наперсника с двенадцатью драгоценными камнями, а также урим и туммим, черного и белого шара для жребия²⁰⁶.) И Каиафа предвидит духовное событие, а именно то, что один должен умереть за всех. То духовное, что ему открывается, истинно; однако истолкование, которое он с ним связывает, ошибочно и чревато роковыми последствиями. Происходит подмена откровения, поскольку воспринимает его ариманическая духовность тогдашнего иудаизма. Сверхчувственная истина искажается до лжи. Каиафа принимает свое прозрение смерти Христа за задание его убить. Искажение это вызвано страхом. Евреи боятся, что Рим ответит на разглашение тайны мистерий, произошедшее в Вифании*, уничтожением всего народа, и предпочитают пожертвовать одним человеком, нежели гибнуть самим.

* То, что воскрешение Лазаря было мистериальным процессом, посвятительным действием, совершенным на глазах у публики, показал Рудольф Штейнер уже в 1901 г. в своей книге «Христианство как мистический факт».

Собранные лжесвидетельства носят тот же характер, что и ложь Каиафы. Ведь что утверждали свидетели? «Он сказал: "Я могу разрушить Храм Божий и в три дня снова его отстроить"» (Матф. 26, 61). Христос в самом деле говорил это, как рассказывает нам Евангелие Иоанна (2, 19). Так что лжесвидетели не лгут – в обычном значении этого слова. В Евангелии Марка показания лжесвидетеля, по внешнему подбору слов, еще безупречнее: «Мы слышали, как он сказал: "Я хочу разрушить рукотворный Храм и в три дня отстроить другой, нерукотворный"» (Марк 14, 58).

Что делает Каиафу и лжесвидетелей лжецами? Не то, что они искажают истину, но то, что истина искажается в них. Они лишены чутья на высшую истину, потому что затемнены и холодны их чувства. Каиафа и его люди способны понимать лишь земное. Там, где откровения обнаруживают перед ними богатую игру образов, эти люди рассудка видят сплошные противоречия и ощущают, что перед ними сплошь непонятные иероглифы. Лгут не Каиафа и лжесвидетели: нет, это Ариман, дух заблуждения, лжет через них. В холодном человеческом мозгу сверхчувственная истина искажается в ложь. Нечто подобное синедриону Каиафы часто происходит в мире. Интеллектуализированная рассудочная теология так же мало способна понять Евангелия, являющиеся откровениями, как Каиафа – свое пророчество, а лжесвидетели – слова Христа о Храме. Она наталкивается на сплошные «противоречия в Евангелии». «Однако их свидетельства не согласовывались между собой» (Марк 14, 59). Нечто подобное испытывает теперь и нынешнее интеллектуализированное мышление в отношении высказываний антропософской духовной науки. Наталкиваясь на ее противоречия и мнимые нелепости, критики ополчаются против них, не замечая, что имевшие духовный смысл высказывания были вначале интеллектуалистически искажены, и лишь потом началась борьба с ними.

Интеллектуализированным мышлением не под силу понять духовный мир с его откровениями. Вот основание, на котором разворачивают свою деятельность ариманические силы. Пользуясь головным человеческим мышлением, Ариман искажает для человека мир,

набрасывает на него призрачное покрывало, достигая тем самым лжи и смерти, поскольку таким образом он поощряет человека не просто к непризнанию божественной жизни, но к ее уничтожению.

Во всех Евангелиях, но более всего это относится к Евангелию Иоанна, допрос Христа у Каиафы и отречение Петра сплетены меж собой. Взгляд читателя то направляется вглубь первосвященникова дворца, то возвращается на его двор. Такая композиция Евангелий указывает на то, что Петр – жертва ариманического помрачения сознания, и это помрачение заставляет его сказать: «Я не знаю его». Каиафа и евреи: непреходящее ариманическое затемнение мышления; Петр: внезапное и резкое помрачения сознания вследствие душевного срыва от переизбытка переживаний.

Каиафа спрашивает: «Ты Христос, Сын Божий?» Ответ, даваемый Евангелием Матфея, Лютер передает так: «Du sagst es» (Это ты говоришь, 26, 64). Рудольф Штейнер указал, что на самом деле эти слова означают: «Ты должен был это сказать». Иисусу нет смысла утверждать, что он Христос, как бессмысленно слышать это в качестве свидетельства от кого-либо другого. Признание обретает смысл лишь когда оказывается персональным исповеданием, а исповедание подлинно лишь возникая из личного познания. Все внешние авторитеты здесь ничего не стоят: начинается персональное познание Христа. Но как раз по причине ариманического затемнения сознания Каиафа и его окружение неспособны на такое познание. У Луки Христос отвечает на вопрос Каиафы: «Если я скажу это вам, вы мне не поверите, если же я вас спрошу, вы мне не ответите» (22, 67-68). Христос должен был сказать: «Кто я?», а правильный ответ гласил: «Ты Христос, Сын живого Бога». На такой ответ Каиафа неспособен, но Петр как-то однажды его дал. Однако теперь он говорит: «Я не знаю этого человека». Когда же познание Христа установится в человеческой душе, а тем самым откроется возможность непосредственно заглянуть в небо? Перед Пилатом Христос прибавляет к ответу возвешение своего Второго пришествия: «Отныне случится, что вы увидите Сына человеческого восседающим по правую руку от силы и являющимся на небесном облаке» (Матф. 26, 64). Что это значит? А вот что: «Вы, люди, не узнаете меня теперь в моем телесном откровении. Но время еще есть. Если же человечество не узнает меня и во Втором пришествии, в моем эфирно-сверхчувственном откровении, срок минет.» Начинается разделение духов²⁰⁷. Христос борется с Ариманом за сердце человека.

Евангелие Иоанна подробнее показывает дознание, проведенное у Пилата. Разговор Пилата с Христом и те действия, которые совершил Пилат в отношении Христа, понятны лишь исходя из мира мистерий и принятых там посвячительных обрядов. Пилат – человек, знакомый с миром таинств. Несомненно, он также некоторым образом принял посвящение сам (например, в мистерии Митры, которые имели распространение в римской армии и среди чиновничества). Он прозревает Христе, пусть даже с немалой внутренней неуверенностью, нечто высшее и подозревает, что он – великий посвященный. Люди Каиафы, которые привели связанного Христа к дворцу Пилата, не входят в дом римлянина, дабы не оскверниться в день перед праздником Пасхи. Пилат отводит Христа во внутренние покои дома. С глазу на глаз спрашивает он его: «Ты царь иудеев?» Вопрос этот остается непонятым, пока мы принимаем во внимание исключительно политический смысл титула «Царь иудеев». На самом деле Пилат имеет в виду титул посвящения, определенную мистериальную ступень. Своим вопросом Пилат желает увериться в том, что прав, подозревая в задержанном высшего иудейского посвященного. Вопрос, заданный в ответ: «Ты говоришь от себя самого или это другие сказали тебе обо мне?» свидетельствует о неуверенности Пилата в собственном суждении. Смысл ответного вопроса во многом подобен словам, сказанным Христом Каиафе: «Ты должен был это сказать!»

С точки зрения римлянина, высший посвященный того или иного народа – это одновременно и правитель этого народа в материальном мире. Ему понятно только тождество политики и религии, что нашло крайнее свое выражение в культе римских императоров. Потому-то Христос и вправе указать римлянину: «Мое царство – не от этого мира!» Пилат спрашивает: «Но ты все-таки царь?» Растроганный впечатлением, которое произвело на него существо Христа, Пилат готов смириться с тем, что бывают высокие посвященные, при том, что внешней властью они не располагают. Он хочет защитить этого Иисуса от его собственного народа. И вот Пилат, представитель императора, говорит: «Желаете вы, чтобы на праздник Пасхи я отпустил вам *иудейского царя*?» Пилат располагает полномочиями провозгласить того или иного царя в пределах Римской империи. Публично называя Иисуса этим титулом, он провозглашает его царем. Однако народ отвергает это неслыханное деяние попечителя провинции. Пилат бичует Иисуса и увенчивает его терниями. Но не для того, чтобы его истязать. То, что делает здесь Пилат – это посвященные церемонии, которые он решает исполнить публично, на глазах у народа. И целью облачения в пурпурную мантию было вовсе не осмеяние Иисуса, но знак того, что Пилат готов признать его посвященным, признать его царем. Однако в ответ всякий раз раздается крик: «Распни его!» Евреи наводят ужас на Пилата: «Он объявил себя Сыном Бога!» А это больше, чем царь. Царь – это высший правитель одного народа, а Сын Бога, по римским представлениям – это высший правитель всех народов, всего мира. Как наместник цезаря, Пилат должен признавать лишь *одного* всемирного правителя, *одного* Сына Бога, а именно самого цезаря. Вновь беседа Пилата с Христом с глазу на глаз. В рамках римских представлений даже малейший намек на признание божественного сыновства является предательством цезаря. И в самом деле, Пилат сомневается в цезаре, размышляя, не предпочесть ли ему Христа. И вновь хочет он объявить об освобождении. Но тут евреи ловят его на культе цезаря, том самом, от которого они горше всего страдают и которого страшатся: «Если ты его отпустишь, ты больше не друг цезарю». В рамках культа цезаря Пилат – «друг Бога»: носитель сана, который переходит на него в присутствии самого цезаря. Евреям прекрасно известно, где у него самое чувствительное место. И все же Пилату достает силы со всей торжественностью, «*ex cathedra*», сидя в кресле судьи на Гаввафе²⁰⁸, «высокой мостовой», то есть на престоле цезарева всемогущества, назвать Христа «царем иудеев». Таким образом, Пилат от имени цезаря и на алтаре его культа дает евреям царя. В полном объеме своих должностных полномочий Пилат обращается к ним: «Вот ваш царь». И снова в ответ звучит: «Распни его!» Иудеи – большие приверженцы культа цезаря, чем сам Пилат, наместник цезаря. Когда он спрашивает их: «Должен ли я распять вашего царя?», первосвященники отвечают: «Нет у нас иного царя кроме цезаря». Таким образом, высшая иудейская инстанция провозглашает свою покорность культу цезаря, чего в полном объеме никогда прежде не делала.

Процесс у Пилата становится захватывающей человеческой драмой, проходящей с соблюдением всех частностей религиозно-исторического фона. Находясь всецело во власти мыслительных привычек римлянина, после потрясающей душевной борьбы Пилат все же одолевает себя и приходит к признанию Христа – в пику цезарю. Когда Пилат в результате предательства евреями самих себя терпит поражение в борьбе с Каиафой, он все же прикрепляет к Кресту табличку, на которой свидетельствует о провозглашении Иисуса царем, делая это на триедином земном Логосе – по-латински, по-еврейски и по-гречески.

Дознание у Ирода воспроизводится только в Евангелии Луки. Пилату докладывают, что Иисус родом из Галилеи и потому подлежит юрисдикции Ирода, который как раз в этом момент находится в Иерусалиме. Пилат отправляет Иисуса к нему. «Когда Ирод увидел Иисуса, он очень обрадовался, так как уже давно хотел его видеть. Ирод много слышал о нем

и надеялся, что он явит ему знамение. И он спрашивал Иисуса о том и этом, однако тот ничего не отвечал» (23, 8-9). Как Каиафе, так и Пилату Христос давал ответы. Люциферически же падкому на сенсации Ироду, который хочет выпросить его об эзотерических предметах, Христос не отвечает ни слова. Здесь он имеет дело не с ложью – холодной, как лед, и донельзя серьезной, но с одуряющей, игривой несерьезностью, со скверной в полном смысле слова. Бездна отделяет незапятнанную фигуру Христа от этого промелькивающего, смутного пламени.

Однако ничто не соединяет с миром Ирода также и мир Каиафы. Все обвинения, выдвинутые людьми Каиафы, Ирод пропускает мимо ушей. Этот посвященный, который ничего не знает, этот кудесник, который ни на что не способен, может найти у него лишь исполненную презрения насмешку. Кроме того, возможно, что трусливая душа Ирода наполнена страхом вновь (как это уже случилось однажды с Иоанном Крестителем) оказаться виновным в пролитии крови безобидного святого. И тут Ирод совершает нечто такое, в истинном значении чего сам себе не дает отчета. Он облакает Христа в белые одежды и отправляет его обратно к Пилату (Лук. 23, 11).

Пилат накидывает на Христа пурпурную мантию и при этом сознает, что делает. Ирод одевает Христа в белое и не замечает, что тем самым против воли становится возвестителем мистерии. Его сознание далеко от Христа. Он слишком занят собой. Однако его бессознательное действует в интересах Христа. Точно так же, как однажды он уже возвестил таинство, следуя бессознательному побуждению, когда после смерти Иоанна Крестителя ответил депутации, возвестившей ему о чудесах учеников Христа, что это Иоанн восстал из мертвых, так это происходит и здесь, только не на словах, но через действие.

Перед Каиафой Христос сам наносит удары, словно разя блистающим духовным мечом. Таков его ответ на задаваемые ему холодно-коварные вопросы. Тем самым Христос создает колоссальный сверкающий образ своего эфирного Второго пришествия. Перед Иродом он молча позволяет сделать себя осязаемым знамением того же эфирного Второго пришествия. Белое одеяние также указывает на ослепительный духовный образ являющегося вновь Христа. Так что одеяние осуществляет то же, что совершил прежде Иисус посредством властных слов, брошенных в лицо первосвященнику, только делает это безмолвно.

Ариман – враг Христа. Это он вещает через людей Каиафы, которые понимают лишь земное. *Человеку* хотелось бы сохранить Христа, однако Пилату приходится наблюдать, как его вырывают у него из рук. *Люцифер* – также враг, однако враг побежденный, который по сути должен уже прославлять Христа, хотя ему кажется, что он над ним насмехается. Он вещает через Ирода, которому безразличны предметы чувственного мира, поскольку он забавляется со сверхчувственными. Ариман-Каиафа достигает своей цели. Пилат и Ирод, хотя эти враги в прошлом и могут теперь подружиться (Лук. 23, 12), вынуждены бессильно смотреть со стороны. Христос должен достаться холодной смертной силе.

Стоит Голгофе сделаться таинством земной троичности (сплетенным затейливо и сложно, но при этом образным и наглядным), как мы перестаем усматривать случайность в том, что Евангелие Луки прибавляет к дознаниям у Каиафы и у Пилата еще и сцену у Ирода. И начинаем понимать: тот же духовный закон, который побудил Луку изобразить Христа, стоящего в белом одеянии перед Иродом, заставил его рассказать и о беседе Распятого с разбойником, которая ведь тоже отсутствует во всех прочих Евангелиях. В троице Каиафы, Пилата и Ирода Ирод занимает то же место, что среди трех крестов – крест того разбойника, которому Христос говорит о Рае.

В небесной Троице на том же месте находится образ Святого Духа, принципа мирового будущего. Ирод и разбойник – это человеческие фигуры, поначалу выказывающие над собой власть Люцифера, той силы, которая является отображением Святого Духа. Евангелие Луки,

Евангелие свято-целительного духа, дает возможность на даваемой здесь целостной картине увидеть, как благодаря Божьему терпению в управлении миром энергия существа Христа позволяет извлекать отблески и лучи Святого Духа и из нечистого пламени Люцифера. Через Ирода (но так, что сам он этого не сознает) действует воля, которая в мире являет собой образ свято-целительного духовного существа. Это проявляется благодаря отблеску бессознательной жизни Христа, бессознательного духовного света. Разбойник, жизнь которого отягощена последствиями люциферических отклонений, все же достигает сознательного созерцания царства Святого Духа, Рая, – когда близость к существу Христа делается для него переживанием. Ныне, в смертный час, его люциферически бесновавшаяся на протяжении всей жизни душа оказывается готова к восприятию светового луча того Духа, сияние которого исходит от среднего Креста. В тот самый миг, когда Солнце на чувственном небе меркнет, в Христе ему раскрывается духовная солнечная сфера, Рай. Разбойник принят в мир Христова света, и через великое наполненное светом переживание прощения грехов он проходит сквозь врата смерти.

Семь крестных слов Христа

Слова, сказанные Христом разбойнику, уже вводят нас в Храм тех слов, которые были произнесены Христом на Кресте. Евангелия донесли до нас семь крестных высказываний Христа. Матфей и Марк содержат лишь горькую и загадочную фразу: «Боже мой, Боже мой, почему ты меня оставил». Лука же и Иоанн сообщают нам по три высказывания каждый.

- Лука: «Отче, прости им, ибо они не ведают, что творят.»
«Воистину говорю тебе, еще сегодня ты будешь вместе со мной в Раю» (к разбойнику).
«Отче, предаю дух свой в твои руки.»
- Иоанн: «Женщина, вот Твой Сын! Вот Твоя Мать» (к Марии и Иоанну).
«Я жажду.»
«Свершилось.»

В этих словах перед нами чудесный духовный организм, и ему пойдет на пользу, если на первых порах мы лишь благоговейно предоставим ему обращаться к нашим душам во всей его цельности и красоте, но ни в коем случае не станем излишне поспешно на него наскакивать со всевозможными интеллектуализированными схемами. Среднее из семи высказываний образует общечеловеческое «Боже мой, Боже мой, почему ты меня оставил!» С обеих сторон слова эти обрамлены двумя группами по три высказывания в каждой. Если в группе крестных высказываний Луки из этих слов вещает освобождающее начало в человеке, то в группе Иоанна – начало священническое.

Рудольф Штейнер дважды рассуждает в лекциях о крестных словах, которые содержат Матфей и Марк. Один раз он говорит о том, чего нам уже неоднократно приходилось касаться в наших очерках, а именно что смерть Христа на Голгофе не была одномоментным событием, но нарастающим процессом, всецело самопожертвованием божественной сущности Христа и постепенным ее излиянием из чаши человеческой телесности. Когда существо Христа медленно расставалось с телом Иисуса, настал такой момент на Кресте, что все еще пребывавшее здесь сознание Иисуса мучительно ощутило свою оставленность высшим Христовым содержанием. Так что, до некоторой степени, это Иисус обращался ко Христу со словами псалма «Боже мой, Боже мой, почему ты меня оставил?»²⁰⁹ Именно 21-й псалом, откуда взяты эти слова, как и многие другие псалмы – это посвятельное обращение, которое произносили люди, проходившие через посвятельные испытания. И

когда наставал такой момент, что вследствие потрясений катарсиса духовно-душевное в человеке начинало отделяться от тела, восклицание псалма «Боже мой, Боже мой, почему ты меня оставил?» всякий раз оказывалось выражением испытанных человеком чувств бесконечной опустошенности и смертности. На Кресте, при умирании Христа происходит величайшее (из всех, какие только можно помыслить) возрастание этого древнего посвятельного переживания, поскольку в данном случае пустую чашу телесности оставляет не просто человеческое «Я», но существо Христа.

В другом случае Рудольф Штейнер говорит о тех же словах нечто такое, что на первый взгляд должно находиться в вопиющем противоречии с только что высказанными соображениями. Именно, данные слова, произносимые на еврейском языке, играли значительную роль в мистериях, но несколько в ином виде. Здесь они звучали не как «почему ты меня оставил?», но «как ты меня прославил»²¹⁰. Однако никакого противоречия между первым и вторым объяснением нет. Смерть на Голгофе как увенчание всех донине бывавших смертей в мистериях – это все равно как разлучение человеческого и божественного, поверхностного и сущностного. Человеческое, то, что связано с оболочкой, ощущает свою бесконечную покинутость: «Боже мой, почему ты меня оставил?» Божественное же, сущностное, которое взирает на покинутое земное тело с высоты, ощущает в глубине светозарные следы духа, испытывает преобразование земного духовным, которое в нем обитало: «Боже мой, как ты меня прославил!» Первое восклицание раздается снизу вверх, от Иисуса ко Христу, второе же – сверху вниз, со стороны существа Христа, которое оглядывается на просветленную оболочку Иисуса. Среднее из семи крестных слов – это по сути предсмертный возглас, если в его двойственности мы будем прозревать уже и двойственность смерти и Воскресения.

Три высказывания, имеющиеся у Луки, излучают бесконечную доброту. Это источники высвобожденной человечности. Обращаясь к каждому из трех течений в человечестве, которым Христос был выдан, он произносит исполненные доброжелательности слова. Адресуясь к людям Каиафы, он произносит извиняющие их слова мудрости: «Отче, прости им, ибо они не ведают, что творят». Люди – орудия Аримана, и поэтому они нуждаются в том, чтобы не заплутаться со своим «Я». Дело только в том, что вследствие затемненности сознания на протяжении той жизни, которую они теперь проживают, их «Я» оказалось отделено от жизненных источников.

Обращаясь к людям Пилата (к ним относится также и разбойник), Христос говорит: «Сегодня ты будешь вместе со мной в Раю». Это люди, в которых, пускай сквозь колючие струпья извращенной человечности, способен пробиться луч прозревающего познания Христа. Не праведные дела, но сила «веры», сила сердечного прозрения отворяет врата солнечного царства Христа.

Обращаясь же к людям Ирода, Христос произносит слово, которое раскрывает тайну жертвы, ибо жертва – это то, чему должен научиться человек Иродова типа: «Отче, предаю дух свой в твои руки». Слова эти не следует воспринимать излишне по-человечески, так, словно это призыв о помощи или мольба о защите перед лицом смерти. Именно эти слова нужно понимать величественно-космически. Что такое «руки всемирного Отца»? Это сотворение Земли вместе с человечеством. И с этими последними донесенными Лукой крестными словами Христос приносит себя в жертву в земной и человеческий мир. Когда умирает человек, его «Я» возвращается в духовный мир, из которого оно спустилось прежде. Когда умер Христос, он излил себя в мир творения, тем самым расширив свое вочеловечение до общеземного воплощения.

Христос сказал ученикам: «Сын человеческий передается в *руки человеческие*»²¹¹. Именно Евангелию Луки удалось показать, как Христос был передан в руки трех великих человеческих направлений: Каиафы, Пилата и Ирода. И опять же именно Евангелие Луки

дает Христу умереть со словами: «Предаю дух свой в *руки Отца*». «Руки Отца» и «руки человеческие» – одно и то же, с той лишь разницей, что руки Отца еще и уведут нас далеко за пределы человека, к земному космосу как целому. Великим жертвенным речением Христос произносит слово отпущения для мира Люцифера, который желает быть «господином сего мира», однако должен уступить свое господство тому, кто становится душой мира и берет на себя грех мира.

Если три крестных слова Луки представляют собой нарастающее возведение спасения, то три крестных слова Иоанна – это нарастающее священническое культовое действо.

Посредством слов, обращенных Христом к Марии и Иоанну, осуществляется нечто вроде великого духовного бракосочетания человечества. Человечество, впавшее в двойственность половой жизни, получает от Христа образ и силу высшего единства. Учреждается «химическая свадьба», в которой человеческие души могут сочетаться браком с духом (Мария находит Иоанна), а, с другой стороны, человеческий дух может воспарять до всемирного материнства, до всемирной задушевности, которая является лоном истинной мудрости (Иоанн находит Марию-Софию).

Затем Христос произносит слово, на первый взгляд представляющееся проявлением малодушия: «Я жажду». Величие этих слов становится ясным только тому, кто уразумевает, что здесь мы пребываем посреди свершения великих культовых действий. Лобное место сделалось алтарем. Мы подошли к приобщению. Приступая к алтарю, человек воспринимает в хлебе и вине божественное тело и божественную кровь. В ходе великого осуществления священнодействий на алтаре Голгофы божественное существо Христа еще раз воспринимает Землю в качестве евхаристии, чтобы отныне быть связанным с ней в евхаристии вечной. Укус – это земная, материальная форма того, что есть вино. Приобщающийся тайн человек воспринимает небо, приобщающееся тайн божественное существо – Землю.

Уже евангельский возглас «Я жажду» вводится такой фразой, которая, будучи верно понята, служит мостиком к последнему, величайшему крестному слову Евангелия Иоанна.

Лютер не в курсе мистериальной составляющей греческих слов, и потому здесь его перевод неудовлетворителен: «Danach, da Jesus wußte, daß schon alles vollbracht war, daß die Schrift erfüllt würde, spricht er: Mich dürstet» (Затем, поскольку Иисус знал, что все уже свершилось и Писание исполнилось, он сказал: «Я жажду»). Греческое слово, переведенное здесь как «vollbracht» и «erfüllt» («свершилось» и «исполнилось»), то же самое, которое повторяется еще раз в заключительном слове «Свершилось», обозначает заключительную ступень пути посвящения, торжественное завершение священного рукоположения, кульминацию культового священнодействия. В более верном переводе фраза, которая ведет к словам «Я жажду», имела бы примерно такой вид: «Затем Иисус, зная, что все ступени пути посвящения теперь пройдены, дабы в полном объеме обнаружить посвятельную цель Священного Писания, сказал: "Я жажду"».

И вот теперь, приобщившись укуса, Христос говорит заключительное слово: «Свершилось». Как последнее из трех крестных слов у Луки, так и это последнее крестное слово у Иоанна не следует воспринимать чересчур по-человечески. Его надо понимать как культовое. Все подлинно культовые действия завершаются этим словом, которое на протяжении тысячелетий оставалось по сути одним и тем же, пускай даже менялся его внешний вид. Греческое слово *τετέλεσται* (tetelestai) означает: «Посвящение свершилось». У латинской мессы свое магическое завершительное слово: «Ite missa est»²¹². Современное культовое священнодействие завершается заключительной формулой: «Посвятельное рукоположение человека – это оно и было!»²¹³ Но всякий раз это по сути одно и то же слово. Первосвященник Христос говорит после свершения всемирного таинства:

«Великое священнодействие – это оно и было».

ПАСХАЛЬНЫЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ЕВАНГЕЛИЯХ

I. Пасхальная весть по Матфею

Каждый год праздник Пасхи становится не только кульминацией, но и внутренним испытанием подлинности и силы христианского переживания. Та же весть, которая позволяет нам ликовать в созвучии с великим гимном весенней природы, ставит перед нами весьма серьезный вопрос. Ибо раз Христос действительно воскрес, он среди нас присутствует. В высшей степени конкретная истина обращается к нам из слов, сказанных Христом в завершение пасхального повествования в Евангелии Матфея: «Итак, я с вами каждый день вплоть до скончания мира». В поэтической форме ту же истину выразил Новалис²¹⁴:

Ich sag' es jedem, daß er lebt
Und auferstanden ist,
Daß er in unsrer Mitte schwebt
Und ewig bei uns ist.

[Я каждому скажу, что он живет и воскрес, что он витает среди нас и вечно с нами.]

Но если Воскресший среди нас, смысл христианства может заключаться для нас лишь в том, чтобы дорастать до живого общения с ним. По крайней мере, предчувствие и жажда подлинной встречи с ним должны пронизывать все наше существо, и поэтому из года в год праздник Пасхи ставит перед нами вопрос, сделали ли мы еще один шаг вперед в предстоящем восприятии факта Пасхи. И если не уклоняться от всей серьезности этого вопроса, праздник Пасхи может всякий раз подействовать нам в нашем неуверенном продвижении к той сфере, где имеется возможность повстречать Воскресшего в его духовной действительности.

Но где подходы к этой сфере, где те двери, в которые нам следует стучать? Подходов и дверей, ведущих к пасхальной сфере, оказывается столько же, сколько и ищущих человеческих душ. Всякий должен отыскать собственный путь к своему внутреннему переживанию Пасхи. Здесь мы можем лишь благоговейно дивиться и восхищаться четверичностью Евангелий (больше, чем в связи с какой-либо другой темой христианской жизни). Этой четверичности свойственна истинная благодать, поскольку ее цель – глубоко ввести нас в постижение множественности подходов к сфере Воскресшего.

То тривиальное воззрение, что четыре Евангелия были якобы составлены четверьмя разными писателями, из которых одному было известно что-то одно, другому – другое, так что необходимо просто просуммировать поступающие известия, мы оставляем далеко в стороне, как явно недостаточное.

Если воспринимать Евангелие исключительно внешним образом, то как раз в пасхальных повествованиях мы наталкиваемся на особенно многочисленные и вопиющие противоречия. Теология последнего столетия весьма старательно исчислила эти противоречия и не стала к ним цепляться (в той мере, в какой это должно было случиться, учитывая ее изначальные предпосылки) лишь потому, что уже изначальное все были склонны рассматривать такие сверхчувственные события, как явления ангелов при гробнице, как легендарные, и потому по отдельности их всерьез просто не воспринимали. Но тот, кто приступит к Евангелиям с новым глубоким чувством благоговения, будучи готов и способен признать ту духовно-сверхчувственную действительность, которая в них выражается, ни в коем случае не станет закрывать глаза на мнимые противоречия, ибо в конечном итоге именно они-то и вводят в самые задушевные тайны пасхальных событий.

Мизансцена четырех пасхальных повествований

Станем исходить из совместного просмотра четырех пасхальных повествований, не выходя при этом за пределы наглядно-образного, насколько это вообще возможно. Представим себе, что мы сидим у подножия божественной сцены, на которой перед нами простираются мизансцены и пейзажи пасхальных событий. Картины, которые мы видим, переносят нас одновременно как во внешние палестинские условия, окружавшие женщин у гробницы и учеников в пасхальные дни, так и в пейзажи и области душевного царства. Пейзажи материального мира оказываются прозрачными для пейзажей внутренних: это те духовно-душевные сферы, в которых можем повстречаться с Воскресшим еще и теперь. Итак, мы желаем проследовать по пасхальным пейзажам Евангелий с тем живым чувством, которое в состоянии пребывать в чистом созерцании и в то же самое время идти рука об руку с метаморфозами меняющихся образов.

Во всех четырех Евангелиях драма Пасхи начинается со сцены у гробницы, разыгравшейся ранним пасхальным утром. Мы посреди природы, под открытым небом. Нас окружает царство стихий с его живо протекающими процессами становления. По природному царству проносятся бури становления наступающей весны. Однако одновременно мы ощущаем, что эти бури готовят путь новой проклевывающейся жизни. *Евангелие Матфея*, которое именно здесь раскрывается во всей своей могучей драматической силе, показывает апофеоз этих весенних пасхальных бурь. Мы узнаём, что со Страстной пятницы по пасхальное утро природу потрясали сильные землетрясения. Именно в момент восхода Солнца пасхальным утром стихии загремели и сотряслись с завершающими силой и мощью, так что скалы раскалывались – к ужасу женщин, которые как раз тогда шли к гробнице. Именно женщины оказываются во всех Евангелиях проводниками первого действия драмы, причем неважно, сколько этих женщин: их может быть две (как у Матфея), три (у Марка) или только одна (у Иоанна)²¹⁵.

В Евангелии Матфея действие и дальше (уже после того, как на обратном пути от гробницы женщины изведывают неясную, в виде намека, встречу с Воскресшим) продолжает совершаться снаружи, посреди природы. Бурно, драматически развивается у Матфея пасхальная тема. Создается впечатление, что у нас совершенно не остается времени покинуть мир стихий. Стремительным переходом, словно в состоянии отрешения, мы вдруг оказываемся перенесены в совершенно иное окружение: на вершине галилейской горы на смену женщинам в качестве проводников пасхального переживания приходят ученики. Темень гробницы в Иудее вдруг обращается залитыми светом горными далями в Галилее, где ученики некогда внимали словам Христа во время Нагорной проповеди или где они созерцали его духовный образ при Преображении. Мы еще будем говорить о том, что под горой в Галилее, где ученики внимают властным напутственным речам Воскресшего, ни в коем случае не следует понимать чувственно воспринимаемую местность в северной части Палестины. Мизансцена гробницы, которую в Евангелии следует понимать также и в обычном, материальном смысле, преобразовалась в душевный пейзаж, подлежащий лишь внутреннему восприятию. В самом деле, ученики тогда действительно погрузились в состояние великой пасхальной отрешенности. В смысле же материально-пространственном они, как и прежде, пребывали в Иерусалиме.

Грандиозная смена мизансцены, происходящая резко и без всякой подготовки, перенося нас из состояния переживания женщин к переживанию учеников и одновременно – из гробничного окружения на вершину высокой горы, позволяет увидеть кое-что из наиболее глубинной сущности Евангелия Матфея. В пасхальном повествовании первое Евангелие обнаруживает такую первозданную драматическую силу, какой мы не встретим ни в одном из прочих Евангелий. Здесь наконец окончательно вызревает та композиционная тайна,

постепенное развитие которой происходило на протяжении всего Евангелия: гора пасхальной встречи с Воскресшим – это последняя в ряду семи горных вершин²¹⁶, зримо обнаруживающихся в Евангелии Матфея в качестве важных этапов внутреннего пути.

Пасхальная сцена *Евангелия Марка* также начинается снаружи, возле гробницы, однако здесь все гораздо спокойнее. Мир стихий безмолвствует. О землетрясении во всех прочих Евангелиях нет и речи. Перемена места действия, переносица нас уже в иную мизансцену, еще усиливает момент покоя. Женщины поспешно оставляют гробницу, чтобы доставить весть ученикам. Ученики же собрались в доме. Вместе с женщинами нам необходимо сделать шаг снаружи внутрь. Однако в доме мы сталкиваемся с драматической переменной во внутридушевном состоянии учеников, притом что никакого изменения во внешней обстановке не происходит. Когда являются женщины, в чьих душах уже затеплилось пламя пасхальной вести, которое готово распространяться дальше, состояние учеников все еще не позволяет им это пламя воспринять. Даже когда в дом входят двое учеников, история которых подробнее рассказана в Евангелии Луки, пламя им все еще не передается. Наконец сам Воскресший является кругу учеников в том же замкнутом пространстве, и теперь переживание Воскресения начинается также и для них. Между тем, как в Евангелии Матфея мы видим переход от гробницы на вершину горы, у Марка мы должны следовать путем, ведущим от гробницы внутрь дома.

Закону, заданному Евангелием Марка, с большей обстоятельностью следует *Евангелие Луки*. Здесь пасхальные повествования тоже вращаются исключительно вокруг перехода от внешнего мира к сфере внутренней собранности и задушевности. И Евангелие Луки, следуя своей сути, еще подчеркивает такой переход. Прежде, чем привести нас к остальным ученикам, мы принимаем участие в том, что испытали двое из них на пути в Эммаус. Мы встречаем этих двух учеников, так же, как и женщин, снаружи, среди природы. Однако их пасхальное переживание достигает зрелого завершения лишь тогда, когда с вечерними сумерками они оставляют внешний мир и вступают в дом Клеопы, чтобы усесться за стол. В преломлении хлеба они узнают того Третьего, который к ним присоединился. Тогда они спешат в Иерусалим, чтобы донести весть до прочих учеников, собравшихся в доме. И здесь у Луки разыгрывается дышащая чудесным покоем драма совместной трапезы, которую ученики празднуют совместно с Воскресшим. И драма эта продолжается в *Деяниях апостолов*, также принадлежащих евангелисту Луке и являющихся в некотором роде дальнейшим развитием третьего Евангелия. Мы видим, как в том же помещении, в котором ученики испытали первую встречу с Воскресшим, они пребывают вместе на протяжении всех сорока дней от Пасхи до Вознесения, и как в нем же наутро Пятидесятницы их охватывают языки пламени Святого Духа. Символ священного пространства как существенный пасхальный элемент, на который у Марка сделан лишь намек, расширяется у Луки до целого мира. Кроме того, именно Лука дает нам понять: помещение пасхальных встреч и событий на Пятидесятницу – это все то же самое помещение Тайной вечери (*soenaculum*), в котором произошли события Святого четверга. Путь пасхального самоуглубления не мог бы быть показан с большими богатством и полнотой, нежели это сделано у Луки, в качестве перехода от внешней мизансцены внутрь дома.

В *Евангелии Иоанна* пасхальные повествования чрезвычайно богаты содержанием и разнообразны. Также и здесь почин за эпизодами у гробницы, вот только число ступеней переживания больше. Прежде появления у гробницы ангела, проводником которого оказывается лишь одна женщина, а именно Мария Магдалина, мы видим приходящих к гробнице женщин и учеников: после слов Марии Магдалины Петр и Иоанн бегом бросаются к Голгофе и видят пустую гробницу. После же того, как Мария Магдалина видит затем у гробницы ангела и Воскресшего в образе садовника, также и евангелист Иоанн проводит нас

путем, которым уже вели Марк и Лука: от гробницы в дом. Воскресший открывается ученикам, а затем делает это еще раз особо для Фомы. Однако потом, уже в самом конце, происходит радикальная перемена мизансцены. Нас снова выводят вон из дома. За переходом снаружи внутрь теперь опять следует переход изнутри наружу. Марк подготавливает этот переход лишь как бы исподволь; даже там, где у него имеется намек на переживание учениками Вознесения, он все-таки не выходит из-под обаяния дома. У Луки в последних стихах Евангелия уже содержится некий переход изнутри наружу, поскольку здесь имеется по крайней мере косвенное указание на Вознесение – прежде, чем в Деяниях апостолов оно будет показано в полном объеме. Четвертое же Евангелие после эпизодов у гробницы и в доме еще раз рисует прямо у нас на глазах – во всю ширь и с полной красочностью – весь мир в целом как пасхальную сферу. К великому нашему изумлению мы оказываемся перенесенными в совершенно иную местность. Мы на берегу Геннисаретского озера. Голубеющее озеро – вот открытый, широкий пейзаж, служащий фоном для последних встреч, которые состоялись у учеников с Воскресшим. Как пасхальная гора в Евангелии Матфея, так и пасхальный берег озера, на который нас приводит Иоанн, находятся в Галилее. Однако гора Воскресения так же мало локализована в Галилее в географическом смысле, как и озеро, на котором ученикам является Воскресший. Также и здесь нас, когда мы ступаем на берег озера, захватывает великое пасхальное отрешение душ учеников, испытываемое ими, между тем как сами они, в смысле физического пространства, как и прежде, продолжают оставаться в Иерусалиме. В первом Евангелии пасхальные повествования выливаются в отрешение на гору в Галилее, в четвертом же Евангелии – в отрешение на озеро в той же Галилее. Однако в то время как Матфей располагает два больших эпизода под открытым небом непосредственно друг за другом, Иоанн между двумя сценами снаружи, первая из которых мыслится чувственно воспринимаемой, вторая же – чисто внутренней, вставляет еще развитие пасхального переживания внутри дома. Между тем именно переживание пасхальных встреч с Воскресшим под крышей дома Евангелие Марка и особенно Евангелие Луки представляют полным осуществлением и кульминацией всех таких встреч.

Что касается драматической живости внешних событий и душевной отрешенности, все четыре пасхальных повествования начинаются с высшей своей точки. Нарастание, которое наблюдается в их развитии по мере перехода от первого Евангелия к четвертому, носит исключительно внутренний характер и выражается в том, что момент внешней драматичности становится все более спокойным. Многие люди питают слабость к определенному Евангелию, и чаще всего приходится слышать, что самое любимое – это Евангелие Иоанна или Луки. Однако при рассмотрении пасхальных повествований мы получаем возможность едва ли не открыть заново Евангелие Матфея. Здесь мы в драматической форме обнаруживаем весь исполинский космический радиус событий. С отзвуками землетрясения мы переносимся на гору, откуда открывается величественная панорама. Лишь пройдя через потрясающий наше существо подготовительный этап пасхального драматизма Матфея, мы можем надеяться на то, что сможем, сохраняя внутреннюю наполненность, самоуглубиться в покои беззвучных пасхальных встреч, путь в которые указывают нам прочие Евангелия. И если мы в достаточной степени внемлем требованию, которое (в смысле самоуглубления) предъявили нам Евангелия Марка и Луки, то все же в конце концов сможем и позволить Иоанну вновь вывести нас в новый внешний мир.

Так-то мизансцены четырех пасхальных повествований проводят нас через три пра-образных сферы. Пасхальная область раскрывается перед нами в форме трех пра-образов не только с точки зрения библейского антуража, но и всяких внутридушевных ландшафтов вообще. Предварительным условием во всех Евангелиях оказывается переживание гробницы. Далее нас, однако, ведут на *гору*, в *дом* и на *море*. Все пути, ведущие к встрече с

Воскресшим, уже содержатся в трех пасхальных ландшафтах. Приводя нас на вершину горы, Матфей дает возможность прочувствовать *величие* происходящего. В доме, в который нас вводят Марк, Лука и Иоанн, мы должны пережить *глубину* происходящего. И наконец Иоанн, поскольку с ним мы ступаем на морской берег, позволяет нам заключать относительно *широты* распространения пасхальных лучей. Вода жизни открывает здесь себя как сфера Пасхи и Пятидесятницы. Перед нами раскрываются поистине океанские дали человечества, которые должны быть пронизаны энергиями Воскресения.

Явления ангелов на гробнице

Обратившись к той сцене при гробнице, которая повсюду оказывается введением к самой пасхальной встрече с Воскресшим, проследим теперь по четырем Евангелиям еще одну метаморфозу. При этом мы должны несколько дистанцироваться от той внешней наглядности, с которой нам предстает ландшафт собственно самой пасхальной встречи. Нам необходимо освоиться в глубинно-задушевной нюансировке, значение которой мы сможем оценить лишь если наберемся мужества позволить ей провести нас непосредственно к определенным сферам сверхчувственного мира.

Первым делом каждое из четырех Евангелий изображает переживания женщин у гробницы. Однако то, с чем они сталкиваются, ни в коем случае не бывает сразу же самим Воскресшим. Во всех случаях преддверием к встрече с Христом оказываются переживания ангельских явлений.

Читая Евангелия, люди, как правило, воспринимают ангельские явления чересчур уж чем-то само собой разумеющимся. По привычке все исходит из того, что ангелы – это, так сказать, непрменный реквизит Евангелий, так что ничего выходящего из ряда вон они здесь собой не представляют. Однако от таких базированных на традиции мыслительных привычек нам следует полностью освободиться. Также и в рамках Евангелия переживание, связанное с ангелами, является чем-то совершенно неслыханным, всецело выламывающимся из обычной жизни. Да и в Библии стоит только зайти речи об ангеле, как в сферу привычной жизни вмещается иной круг бытия. Достигающее до самой глубины понимание Евангелия невозможно, если мы не подойдем со всей серьезностью к сверхчувственной реальности каждого единичного явления ангела и не рассмотрим его со всей возможной точностью, изучая, в меру сил, все его душевные предпосылки. Если собственно пасхальным встречам с Христом повсеместно предшествуют явления ангелов у гробницы, в этом нам необходимо усматривать, что с событием Пасхи людям предстал не некий единичный, изолированный, пускай даже и чрезвычайно значительный духовный персонаж. Воскресение Христа увлекло за собой из потусторонности в посюсторонность целый мир существ. Так что понять тайну Пасхи означает пробиться к всеохватному новому пониманию мира в целом. Событие Пасхи сделало иным весь мир в целом.

К этому присоединяется еще и то, что мы должны по возможности живо представить себе те предпосылки переживаний, которые и сделали женщин способными первыми воспринять новый сущностный мир, который врывался тогда в земную действительность. Души женщин, которые рано поутру на Пасху отправились к гробнице, весьма основательно подготовлены к сверхчувственным переживаниям, которые им предстоит здесь испытать – как потрясениями дня распятия, так и субботы, когда Распятого клали в гробницу. Беспросветная мука гложет их нутро. Связь их душ с телесностью стала куда менее тесной. Цепенящий ужас от природных катаклизмов, которые сопровождали драму, разыгравшуюся на Голгофе, вновь и вновь охватывает и без того уже израненные души и отрывает их от телесной оболочки еще сильнее. Если, принимая все это во внимание, мы с возможно большей задушевностью и точностью проследим различия в повествованиях четырех Евангелий, то окажемся перед лицом вопросов, исполненных глубочайшего смысла.

Матфей в наибольшей степени показывает нам, что довелось пережить женщинам прежде, чем прийти к гробнице. Отсюда нам становится видно, что спозаранок день Пасхи несколько не был таким погожим весенним утром, каким его склонны теперь представлять многие. В Евангелии говорится: «Когда настал первый день недели, Мария Магдалина и другая Мария отправились в путь, чтобы навестить гробницу, и тут приключилось сильное землетрясение. Ибо Ангел Господень спустился с небес, подошел и откатил камень от входа в гробницу и на нем уселся. Видом он был подобен молнии, а одежды его белы, как снег. Стражники же испугались и попадали от страха на землю, как мертвые» (Матф. 28, 1-4).

Первое Евангелие единственное из всех рассказывает о катастрофическом землетрясении. Здесь неважно, произошло ли в субботу затихание тех теллурических потрясений, которые начались в Страстную пятницу, или нет. Важно лишь, что когда ранним пасхальным утром женщины идут к гробнице, новый толчок землетрясения внезапно наводит на них страх. Раскалываются скалы, громадные глыбы откалываются от них прямо на глазах. Испуг и страх с перевозчанной мощью пробуждают в измученных болью душах женщин способность к сверхчувственному созерцанию. Они видят не только внешние события, но воспринимают также и те духовные существа, которые эти явления вызывают. Евангелие безоговорочно исходит из того духовного мировоззрения, в соответствии с которым такое природное явление, как данное землетрясение, ни в коем случае не следует исключительно механическим законам. Так и в 5-й главе Евангелия Иоанна происходящее с правильными перерывами бурление купальни Вифезда возводится к некоему ангельскому существу, которое всякий раз с силой опускается в воду. В наше время, когда человеческий взор плотно затворен для сверхчувственного мира, мы видим лишь следствия, а абстрагировавшийся человеческий дух пытается нащупать причины, исследуя так называемые законы природы. Евангелие же все еще сущностно прозревает в следствиях причины. То, что произвело пасхальным утром вмешательство в чувственную область и привело в движение скалы, было могущественным духовным существом, обладавшим космической непреклонностью и величием. Не распахнись души женщин от испытанных ими мук и испуга, возможно, они увидели бы только пришедшие в движение камни и вспышку молнии. Теперь же они созерцают в молнии и в землетрясении то существо, которое Матфей именует «Ангелом Господним». Ужасаясь и дивясь в одно и то же время, они становятся свидетелями того, как ангел землетрясения откатывает и тяжелый камень, которым затворена скальная гробница. А когда камень отвален, они наблюдают, как ангел принимает исполненную величественного покоя позу. Он восседает на камне с внушающим ужас величием: «Видом он был подобен молнии, а одежды его белы, как снег». Ничего удивительного, что выставленные у гробницы стражники испугались до беспамятства и попадали на землю как мертвые.

Совсем иначе рисует вступительную сцену *Евангелие Марка*. Женщины находятся в пути. Тяжкая забота наполняет их души: «Кто откатит нам камень от двери гробницы?» Им страсть как хочется умастить покойника, однако они знают, что гробница закрыта и охраняется. Неотвязный вопрос заставляет их души раскрыться. По своему действию этот вопрос близок испугу, о котором нам позволяет догадываться Евангелие Матфея. Женщины приходят к гробнице. Здесь их кручина оборачивается изумлением: они переживают чудо открытой гробницы. «И когда они туда посмотрели, то обнаружили, что камень откочен, а был он очень велик». Поразительно, но до самых этих пор здесь и речи нет о переживании явления ангела, каким его изображает Матфей. Мы видим, как женщины вступают в темную пещеру гробницы. Лишь теперь созерцанию их душ обнаруживается духовный образ: «Когда они зашли в гробницу, то по правую руку увидели сидящего юношу в длинном одеянии, и испугались» (Марк 16, 5).

Внешне-натуралистическое понимание Евангелия обречено усматривать здесь противоречие. Лишь когда мы сможем воспринимать то, что переживалось

сверхчувственным образом, с достаточной степенью задушевности и духовности, мы будем в состоянии давать как будто бы противоречивым изложениям спокойно сосуществовать друг подле друга. Мы склонны полагать, что когда в Евангелиях говорится о восприятиях ангелов в столь различные моменты времени и в таких несовпадающих местах, речь здесь идет о совершенно разных переживаниях. Вот и теперь для нас исполнено смысла то, что Марк не только привязывает явление ангела к более позднему моменту и переносит его более вглубь гробницы, но и избирает для данного духовного существа иное обозначение. В то время как Матфей говорит об Ангеле Господнем, «Ангеле Яхве», у Марка сказано: «Сидящий по правую руку юноша». Матфей заставляет нас думать о тех духовных откровениях, которые – в огне и землетрясении – переживались ветхозаветным народом на вершине Синая. В Евангелии же Марка то, что переживают при гробнице женщины, всецело изъято из сферы влияния Ветхого Завета и пронизано более греческим духом.

В *Евангелии Луки* продолжается та же метаморфоза. Мы видим, как женщины с приготовленными благовониями являются к гробнице. Они находят камень отваленным и вступают в темное пространство гробницы. Растерянность охватывает их души, когда теперь они осматриваются здесь в поисках тела Иисуса. Загадка пустой гробницы мощно овладевает их существом. Так действие продвигается еще на шаг без того, чтобы ангельское существо обнаружило себя женщинам. Лишь когда после напрасных поисков они оказываются на какое-то время предоставлены чувству глубокой печали, которое возбудила в их душах растерянность, завеса перед ними спадает. Сердечная скорбь раскрывает пред ними пасхальную сферу: «Они не нашли тело Господа Иисуса, и тут, когда они печалились об этом, к ним явились два мужа в ослепительно белых одеждах» (Лук. 24, 3-4). Вновь переживание ангелов отодвинуто по времени и перенесено пространственно еще глубже внутрь гробницы. А здесь появляется вдруг еще и двойственность существ, которые открывают себя женщинам. Евангелист Лука именует их «двумя мужами в белых одеждах».

В *Евангелии Иоанна* пасхальный пролог, разыгрывающийся вокруг гробницы, отличается куда большая многоплановость. Вначале мы видим здесь Марию Магдалину, которая одна пришла на могилу. Ошеломляющее переживание пустой гробницы овладевает ее душой. Она потрясена, она совершенно вне себя перед лицом этого уходящего в бездну вопроса. Однако о том, что ей повстречалось существо из сверхчувственных миров, поначалу не говорится ни слова. Замешательство, в которое пришла Мария Магдалина, гонит ее в круг друзей. Она поспешно проделывает обратный путь до дома, где собрались ученики. Кто знаком со здешней местностью, знает, что путь от Гроба до дома Тайной вечери занимает примерно полчаса. Облегчая свою переполненную переживаниями душу, Мария Магдалина рассказывает ученикам, что произошло. Это служит поводом для того, чтобы разыгралась та драматическая сцена, которую без конца представляли на сцене создатели средневековых инсценировок Страстей Господних: двое из учеников, Петр и Иоанн, опрометью бросаются бежать и оба, старый и молодой, прибегают к гробнице. Они спускаются вниз, но мертвого тела Иисуса не находят. Как прежде Мария Магдалина, так теперь они оказываются перед лицом колоссальной загадки пустой гробницы. Неотступно нависающий вопрос должен был им представляться тем более неразрешимым, что те пелены, в которые было увито тело Иисуса, они видят теперь пустыми и лежащими совсем в другом месте. Также и ученики оказываются всецело предоставленными самим себе. Им не уделяется никакого, даже самонаименованного переживания сверхчувственного существа. Не получив ответа на вопрос, вызванный в них этим пребыванием на краю бездны, они возвращаются обратно к себе. Мария Магдалина остается у гробницы одна. Бесконечная череда разразившихся потрясений должна найти разрядку: из ее глаз бурно текут слезы. И лишь теперь, когда она хоть и успокоилась, но все еще стоит в слезах у гробницы, она прозревает в отношении тех существ, что просвечивают из гробовой тьмы: «Мария же Магдалина стояла перед гробницей и

плакала. Плача, она заглянула внутрь гробницы и увидела, что там сидят два ангела в белых одеждах, одного в головах, а другого в ногах того места, где было положено тело Иисуса» (Иоан. 20, 11-12).

Метаморфоза, которую мы прослеживали до сих пор, переходя от Евангелия к Евангелию, претерпевает у Иоанна стремительный и внезапный взлет: переживание явления ангелов наступает здесь в значительно более поздний временной момент и при совершенно иных обстоятельствах. И вновь мы сталкиваемся с иным именованием сверхчувственных существ, открывающихся созерцающей душе. Однако о двух существах говорится как у Луки, так и у Иоанна. Итак, во всех четырех Евангелиях мы имеем дело с четырьмя разными наименованиями:

- у Матфея: Ангел Яхве
- у Марка: юноша, о котором определенно сказано, что он сидит по правую руку гроба,
- у Луки: двое мужей в ослепительно белых одеждах,
- у Иоанна: два ангела в белых одеждах, о которых определенно сказано, что один сидит «в ногах», а другой «в головах» гроба.

Если подходить к Евангелиям так, как их принято обыкновенно понимать, мы оказываемся перед лицом весьма своеобразных противоречий. Не будь всеобщим представлением, что пасхальные повествования – это хоть и благочестивые, но все-таки в большей или меньшей степени легенды, где частности не так уж и важны, кто-то должен был наконец сказать самому себе: либо та, либо другая версия рассказа должна быть неправдой. Как же нам относиться к четырем столь разным изложениям? А между тем, как раз ввиду этих противоречий, не напрасно будет сохранять невозмутимость тот, кто отнесется к ним с полной серьезностью и буквализмом. Нет более удивительного и поучительного по наглядности примера того, каким должно быть верное, сообразное духу чтение четырех Евангелий!

Однако прежде, чем перейти к ответу на поставленный вопрос, неплохо было бы привлечь к делу некоторые наблюдения, которые еще более оттенят проблему. Ведь чем лучше будем мы обозревать всю значимость вопроса, тем больше у нас оснований надеяться получить на него ответ.

Среди четырех разных обозначений ангельских существ те, которые применяют два средних Евангелия, Марка и Луки, звучат так по-человечески, что можно было бы подумать, что здесь идет речь не о сверхчувственных существах, но о людях. Однако как раз эти обозначения, «юноша» и «два мужа», встречаются в соответствующих Евангелиях по два раза.

В *Евангелии Марка* событиям на Голгофе и пасхальным повествованиям предшествует эпизод, в котором речь о юноше уже заходила весьма примечательным образом. О происходившей в Гефсимании сцене, которая разыгралась в ночь перед Страстной пятницей, говорится: «Все ученики бросили его и бежали. Но был там юноша, который следовал за ним. Он был одет в плащ на голое тело, и юноши²¹⁷ схватили его. Однако он оставил плащ у них в руках и убежал нагим» (Марк 14, 50-52). При ходьбе, неизменно остающемся несколько поверхностным способом рассмотрения Евангелий фактически никогда не возникало поползновения усматривать в образе юноши в Гефсимании что-то иное, нежели облеченного в тело человека. Так что теология полагает, что здесь в Евангелие каким-то образом вплеся эпизод, сам по себе по-человечески интересный, однако по сути к делу не слишком-то относящийся. Дело толковали так, что, мол, оказался там некий юноша, который (возможно, без ведома домашних) поднялся с постели и в одной рубашке стал свидетелем ареста Иисуса. Полагали даже достаточно остроумной ту мысль, что юношей якобы мог быть сам евангелист

Марк, вставивший в Евангелие столь личное воспоминание своей юности²¹⁸. Если, однако, отнестись к стилю и уровню Евангелия по-настоящему серьезно, то именно в силу того, что как в Гефсимании, так и позднее при гробнице вполне последовательно говорится о юноше в белых одеждах, это наводит на мысль, что и в пасхальное утро, и в гефсиманскую ночь речь идет о сверхчувственном существе. Одно и то же ангельское существо появляется как в ночь со страстного четверга, так и в пасхальное утро. Евангелист Марк верен себе в том, что использует выражение, которым желает обозначить вполне определенное сверхчувственное существо. Звучащее по-человечески обозначение «юноша» – это на самом деле точное выражение для сверхчувственного существа.

Сходным образом также и в сочинениях Луки мы находим особое ударение, сделанное на обозначении «двое мужей в белых одеждах». Но здесь нам, в отличие от того, что наблюдается с Марком, приходится не возвращаться к более ранней сцене, а присоединить к данному случаю еще один, более поздний, о котором рассказывается в начале Деяний апостолов. В сцене Вознесения мы еще раз сталкиваемся с двумя мужами в белых одеждах. Те же блистающие фигуры, которые в пасхальном повествовании Луки встречают женщин у гробницы, являются позднее на вершине горы толпе учеников, стоящих там в растерянности после того, как облако забрало у них Воскресшего. Итак, евангелист Лука тоже последовательно сохраняет верность своей терминологии. А мы начинаем понимать, что за четырьмя обозначениями: «Ангел Яхве», «юноша», «два мужа», «два ангела» стоят четко определенные сверхчувственные явления, которые ни в коем случае не следует путать. Несомненно, от Евангелий не следовало ожидать (поскольку это было бы не в их духе), чтобы в отношении одних и тех же явлений употреблялись исключительно разные выражения. Нам следует воспротивиться искушению абстрактно разглядеть те якобы противоречия, на которые мы наталкиваемся в первых сценах четырех пасхальных повествований. Вообще говоря, никаких противоречий здесь нет и в помине. На самом деле в четырех Евангелиях отражены четыре разных, явно отличных друг от друга сверхчувственных переживания.

Сопоставление с историей Рождества у того же Луки может оказаться полезным для наших попыток нащупать, каковы же были пасхальные переживания ангелов, испытанные женщинами у гробницы. Действительно, здесь нам рассказывается, как в рождественскую ночь пастухам в полях близ Вифлеема вначале явилось могущественное существо, «Ангел Господень», а затем им предстала целая небесная рать, окружающая это существо. Когда сущность Христа снисходила для своего воплощения на Землю, она увлекла за собой с неба целый мир связанных с ней существ. Христос, словно могущественный царь, совершает здесь торжественный въезд в гущу свиты всех своих иерархических служителей. Закон иерархической полноты, которая в важные моменты обнаруживала себя в окружении существа Христа, промелькивает, помимо рождественской истории у Луки, также и в прочих местах Евангелия и соответственно во внебиблейской литературе. Вот и сам Иисус в так называемом Апокалипсисе Масличной горы (Матф. 24 сл., Марк 13, Лук. 21) изображает Второе пришествие Христа как одновременное прибытие вновь еще и всех относящихся к Христу иерархий: «Когда Сын человеческий придет в славе и все святые ангелы вместе с ним...», «Вы увидите, как Сын человеческий приходит в небесных облаках с великими силой и славой, и он пошлет всех своих ангелов...» Намек на такие же иерархические таинства содержится на старинных живописных изображениях Крещения в Иордане, где рядом с Иоанном и Иисусом мы неизменно видим целую толпу ангелов, которые держат одежды Иисуса. Также и при великом, исполненном таинственности процессе воплощения, который происходил на Иордане, вокруг существа Христа была собрана целая небесная рать. До того момента это преизобильное множество образовывало одеяние Христа. Теперь же он слагает его с себя, чтобы вступить в обитель земной человеческой телесности.

Человеческий оттенок этого великого таинства следует усматривать в тех словах народных песен, где, как в колыбельной из «Волшебного рога мальчика»²¹⁹, говорится об ангелах, которые собираются вокруг младенческой колыбели или кроватки ребенка:

Abends wenn ich schlafen geh,
Vierzehn Englein um mich stehn.

[Вечером, как спать иду, четырнадцать ангелочков окружают меня.]

Такой детский напев – нечто большее, чем просто благочестиво-поэтическая колыбельная. В ней на основе древней душевной мудрости выражена фактическая действительность. Ведь правда: там, где спит ребенок, собираются ангелы. В самом раннем своем возрасте человек, особенно когда спит, все еще связан с родными высотами духовного мира «небесной лестницей», по которой «небесные силы ходят вверх и вниз». Но то, что до сих пор некоторым образом свершается над колыбелью всякого ребенка, в несоизмеримо увеличенном масштабе происходило над яслями в Вифлееме. Приход Христа знаменовал прорыв целого мира в наш: во всеохватном космическом световом вихре мир иерархий вновь связывается с отпавшим от божества земным миром.

Однако гробница на Голгофе была колыбелью нового рождения в куда более важном и глубоком смысле, нежели ясли в Вифлееме. Пасхальным утром здесь и в самом деле обозначился центр мира, где появлялась на свет новая Земля. И в этом космическом центре, как и на вифлеемских полях, собрались небесные иерархии со всеми существами, имевшими отношение к существу Христа. Не следует спрашивать, какой евангелист – Матфей, Марк, Лука или Иоанн – дал верное изображение пасхального утра. Здесь проступал пока еще скрытый центр, окруженный концентрическими кругами и сферами. С каждым шагом, который души женщин делают сквозь эти круги и сферы в направлении к центру Пасхи, им открывается новый слой ангельского мира. Через иерархически организованное ангельское преддверие они проходят к Святой святых таинства Воскресения.

Евангелие Иоанна чудесным образом предоставляет нам возможность заглянуть в тот миг, когда душа Марии Магдалины переходит от внешней ангельской сферы к все еще не отвердевшей субстанции сферы средней. Здесь мы видим Марию Магдалину, которая плача стоит перед гробницей и постепенно начинает видеть две ангельские фигуры, окруженные сиянием и просвечивающие из темноты гробницы. В том, как воспринимаются ею два этих существа, дает о себе знать что-то глубоко утешительное. Мария Магдалина слышит, что ангелы обращаются к ней: «Женщина, что ты плачешь?» Никакого ответа на вопросы, которые обуревают ее душу, она все еще не получает. Однако она уже начинает воспринимать достигающий душевных глубин импульс, дающий ей утешение и покой. Она чувствует, что существа обращаются непосредственно к ее сердцу и уже в состоянии дать ответ на вопрос ангелов. Этим знаменуется еще и внутренний переворот: повинувшись ему, Мария Магдалина также и внешне отворачивается от темноты гробницы к залитому утренним светом саду Иосифа Аримафейского. Как в гробнице увидела она двух ангелов, так и теперь видит мужскую фигуру (пока, впрочем, не узнавая, кто это). Фигура эта задает ей тот же вопрос, с которым к ней прежде обратились ангелы: «Женщина, что ты плачешь?» Здесь мы должны следовать за внутренним ходом изложения Иоанна с возможно большим сопереживанием. Будучи свидетелями того, как дважды в ушах Марии Магдалины раздаются одни и те же слова, которые звучат вполне по-человечески и все же исходят из духовной области, мы начинаем понимать, какое непосредственное развитие и изменение претерпевает здесь явление ангелов. Оно обращается виде\$нием человеческой фигуры, вначале в образе садовника, но после, когда Мария Магдалина чувствует, как он обращается к ней по имени,

он открывается ей уже как Воскресший. Два ангела в головах и в ногах тела были самым первым и близким к нему из концентрических кругов, которые образовались вокруг гробницы как сферы иерархических существ. Воспринимая фигуру садовника, Мария Магдалина обретает доступ к самоЙ срединной области. Впервые перед ее взором начинает блистать сердцевина всего иерархического вихря, то есть сам Христос.

Исходя из сказанного, теперь мы отважимся на попытку распознать заново по четырем Евангелиям переживания вполне определенных иерархизированных слоев, так сильно различающимся между собой в том, что касается явлений ангелов. Постепенно переходя от Евангелия Матфея к Евангелию Иоанна, мы словно продвигаемся через четыре низших из девяти ангельских сфер – снаружи внутрь, от существа к существу: силы (или «эксусии», греч. *ἐξουσίαι*), власти (или архаи), архангелы, ангелы. Наконец мы достигаем уже и человеческого образа.

Ангелы ведают судьбами отдельных людей. Архангелы, как духи отдельных народов, ведают их судьбами. Пра-силы, или пра-начала, называемые в греческой Библии архаями, – это духи времени, предводители целых эпох. Наконец, духи формы, которые именуются в Ветхом Завете элохимами, а в Новом Завете эксусиями, – это творческие духи, действующие в природных силах. В самом деле, Евангелие Матфея показывает нам, как женщины на максимальном удалении переживают «яхвеподобные» стихийные проявления, дающие о себе знать в землетрясении, молнии и громе. «Ангел Господень», который отваливает камень от гробницы, открывается женщинам подобно тому, как на горе Закона Моисею явился Яхве. Мы догадываемся, что вокруг гробницы Воскресения пролегла сфера элохимов, и понимаем, почему Воскресение Христа сопровождалось такими небывалыми природными явлениями. Ангельское существо, которое, по свидетельству Евангелия Марка, показывается женщинам в образе юноши, указывает на то, что к окружению сущности Христа принадлежат также и пра-начала. Архаи – это духовные существа, от которых постоянно исходят какие-то новые почины, новые тенденции, и в силу этого они постоянно омолаживают мир, обреченный в противном случае на старение. Поэтому они являются нам в образе юноши. Образ юноши на гробнице наглядно показывает импульс омоложения, который приходит в мир через Воскресение. Евангелие Луки дает нам заодно с женщинами пережить некий отблеск сферы архангелов. Представляющийся в значительной мере человеческим образ двух мужей нередко встречается в Библии, когда определенные архангельские существа оказывают воздействие на жизнь людей. Так, Ветхий Завет рассказывает нам о «трех мужах», которые приходят к Аврааму в дубраве Мамре, а предание поясняет, что три мужа – это архангелы Рафаил, Гавриил и Михаил. Также и пророк Даниил описывает, как однажды ему явился архангел Гавриил: «И вот, передо мной стал некто, подобный видом человеку» (Дан. 8, 15). Наконец, Евангелие Иоанна приводит нас к сфере ангелов как таковых и сразу же – дальше к фигуре человека, которая здесь, однако, знаменует не следующую ступень иерархических творений в ряду прочих земных тварей (камней, растений, животных и человека), но служит одновременно и образом, в котором пока еще нежное существо Воскресшего открывается как сущностный центр ангельского окружения.

В пасхальных повествованиях буквально-синоптическое чтение четырех Евангелий приносит наиболее богатые внутренним содержанием плоды. Если нам здесь удастся открыть в четырех Евангелиях единое «*Evangelium Aeternum*», то в сцене, которая служит еще только прелюдией к собственно пасхальным встречам, мы уже оказываемся проведенными к Воскресшему через сферы ангельских царств, к Воскресшему, открывающемуся нам как человеческо-божественная сердцевина посреди бескрайних небесных ратей.

Землетрясение и священнический обман

Тем самым мы одновременно отыскивали также и ключ для каждого из четырех Евангелий. Евангелие Матфея рассматривает все в аспекте элохимов, в силу чего достигает в пасхальных повествованиях грандиознейшей самореализации. И в самом деле, у Матфея в пасхальных повествованиях круг наиболее всеохватен. Матфей – единственный, у кого изображено пасхальное землетрясение, потому что он прозревает сквозь ангельские иерархии эксусий и элохимов, которые сами представляют собой стихийные силы.

Однако изображение землетрясений – это не единственный индивидуальный вклад²²⁰ Матфея в рамках пасхальных повествований. Великая драматическая широта, которая присуща первому Евангелию благодаря аспекту элохимов, становится отчетливо заметна лишь тогда, когда мы видим, как с тем, чтобы создать фон Воскресения Христа, между собой переплетаются две драмы – космическая и человеческая. Евангелие Матфея – единственное, которое изображает помимо землетрясения еще и разные эпизоды в драме священнического обмана. Эта побочная линия действия обрамляет пасхальные переживания женщин и подводит нас к пасхальным переживаниям учеников.

Между повествованием о положении во гроб и событиями раннего утра первого дня Пасхи у Матфея помещена первая сцена драмы священнического обмана. Первосвященники и их приспешники являются к Пилату с просьбой, распорядиться выставить у гробницы стражей. Они слышали о провозвещении Воскресения по истечении трех дней, которое было высказано самим Иисусом при жизни. Они знакомы с мистериальным обрядом трехдневного храмового сна, подобного смерти, однако знают его лишь в форме оккультной театрализованной постановки, так что и здесь не могут себе вообразить ничего помимо того, на что способны сами: целенаправленный обман учеников, которые унесут мертвое тело, чтобы впоследствии утверждать, что Иисус воскрес. Пилат исполняет пожелание первосвященников и фарисеев: он велит опечатать гробницу и страже охранять ее.

Теперь начинаются пасхальные повествования. Мы видим женщин, направляющихся к гробнице. Вся сцена сплошь пронизана громом стихийных сил: происходит землетрясение. Затем продолжается драма священнического обмана. Стражи, которых космическая буря оглушила и опрокинула наземь, отправляются к первосвященникам и рассказывают им, что с ними произошло. Первосвященники совещаются и подкупают стражей большими деньгами, чтобы те взяли вину на себя и показали, что по причине их небрежности ученики выкрали тело Иисуса. К этому Евангелие Матфея еще прибавляет, что ложный слух, распространявшийся стражами, продолжал бытовать на протяжении длительного времени.

Это-то и потрясает в пасхальных повествованиях Евангелия Матфея: дабы подготовить нас к встрече с Воскресшим оно позволяет заглянуть как в жуткие бездны природы, так и в бесовские бездны человеческой природы. Прежде, чем привести нас вместе с учениками на гору пасхальной встречи, оно делает нас свидетелями двойной драмы: космическим ответом на духовное омертвление и ложь человеческой природы служат громы, молнии и землетрясение в царстве земной природы.

И когда Евангелие Матфея (в чем ему также нет параллелей в прочих Евангелиях) дает нам затем возможность принять участие в явлении Воскресшего на вершине горы, то первые слова, которые произносит Христос, таковы: «Мне дана вся власть на небе и на земле» (Матф. 28, 18). Здесь в греческом тексте употреблено слово, являющееся ключевым именно для той пасхальной сферы, в которую нас вводит Евангелие Матфея: «власть» передана как «эксусия». Но нам известно, что это имя ангелов, которое обозначает четвертую среди ангельских иерархий ступень: эксусии, мировые силы, духи формы. Почему Воскресший говорит: «Мне дана вся эксусия на небе и на земле»? А потому, что евангелист Матфей показывает нам Воскресшего через сферу космических сил. Через изображение землетрясения пасхальным утром мы должны познать Воскресшего как подлинного повелителя стихий и природных сил. Могущественный «Ангел Господень», одетый в

молнийные вспышки – это, так сказать, самая внешняя периферия самого Христа, его властная рука, вмещающаяся в царство природы.

То представлявшееся поначалу исключительно внешним наблюдением, что пасхальные повествования в Евангелии Матфея состоят из одних лишь сцен под открытым небом, оказывается наполненным иерархическим содержанием. После того, как нас в достаточной степени пронизает могучее космическое дыхание, характерное для пасхального повествования первого Евангелия, мы сможем отважиться на то, чтобы приблизиться к более внутренним пасхальным областям, в которые нас намерены ввести прочие Евангелия.

II. Пасхальная весть по Марку

Образ юноши

Душа Гёте, вовсе не являвшегося воцерковленным христианином, была тем не менее насквозь пронизана светом эзотерического христианства, так что основополагающие христианские убеждения могли расцветать на древе его гения чудесными художественными образами. Так, одно из важнейших стихотворений Гёте мы вполне можем почитать за зрелое откровение глубиннейшей пасхальной мистерии. Это его эпический фрагмент «Тайны».

Здесь рассказывается, как в страстную неделю некий паломник, брат Марк, пробирается по безлюдным горам. В Страстную пятницу он достигает монастыря, ворота которого украшены розовым крестом. Прибавление к черному кресту, изображающему смерть, круга из алых роз, вводит сюда образ Воскресения, преодолевающего смерть²²¹. Войдя в ворота, брат Марк находит в монастыре общину из двенадцати мужчин преклонных лет. Эти двенадцать представляются нам как бы посланцами самых разных ветвей человеческого рода. Они собрались вокруг тринадцатого, которого зовут Гуманус, однако тот находится при смерти. Он умирает в тот же день, в который умер также и Христос на Кресте. Брата Марка принимают в круг двенадцати. Первое, в чем он принимает участие, это исполненная мудрости общая беседа, в которой ему открывается, какие токи судьбы и мудрости сливаются здесь воедино. Затем наступает ночь перед Пасхой. Тройственное переживание, протекающее как постепенный переход по трем ступеням образа, слова и сущности – вот что переносит брата Марка через порог пасхального празднества. Вечером его приводят в подобное храму помещение, где над двенадцатью креслами братьев, как и над тринадцатым, прикреплены укрепляющие душу образы, которые много говорят его сердцу. Сохраняя в душе концентрированное выражение всех тринадцати знаков, брат Марк смежает вежды, но после краткого сна просыпается от музыкального переживания. Ему слышатся звуки колокола, однако это не колокол. Сюда же примешиваются звуки флейты, однако это не флейта. У него возникает ощущение, словно он вслушивается в космическую музыку и видит в сверхчувственных полях пары, кружащиеся в хороводе:

Er eilt ans Fenster, dort vielleicht zu schauen,
Was ihn verwirrt und wunderbar ergreift;
Er sieht den Tag im fernen Osten grauen,
Den Horizont mit leichtem Duft gestreift.
Und - soll er wirklich seinen Augen trauen? -
Ein seltsam Licht, das durch den Garten schweift:
Drei Jünglinge mit Fackeln in den Händen
Sieht er sich eilend durch die Gänge wenden.

Er sieht genau die weißen Kleider glänzen,
Die ihnen knapp und wohl am Leibe stehn,
Ihr lockig Haupt kann er mit Blumenkränzen,
Mit Rosen ihren Gurt umwunden sehn;
Es scheint, als kamen sie von nächt'gen Tänzen,
Von froher Mühe recht erquickt und schön.
Sie eilen nun und löschen, wie die Sterne,
Die Fackeln aus und schwinden in die Ferne.

[Он спешит к окну, чтобы, возможно, взглянуть на то, что его смущает и чудесным образом захватывает. Он видит, как далеко на востоке занимается день, горизонт затянут легким туманом и (действительно ли может он верить собственным глазам?) необычный свет, льющийся по саду: три юноши с факелами, торопливо проходящие тропинками. Он отчетливо видит, как сверкают их белые одежды, прилегающие и удобные, видит, что их головы с волнистыми прядями увенчаны цветочными венками, а их талии – розами. Можно подумать, они явились с ночных плясок, вполне отдохнувшими и свежими после радостных трудов. И вот они спешат, они тушат факелы, словно звезды, и исчезают вдали.]

Здесь стихотворение обрывается, притом, что это вовсе не фрагмент. Хотя брат Марк и вступил в круг стариков юношей, его пасхальное переживание делает его достаточно зрелым, чтобы занять место тринадцатого. Юноша становится предводителем двенадцати стариков. Переживание пасхальной ночи выводит его на уровень руководителя. Уже один этот момент позволяет нам увидеть, что Гёте хотел указать на таинство Пасхи как на импульс омоложения в рамках духовного развития человечества.

Что позволяет душе юноши зажечься подобно факелу обновления, так что он может стать руководителем двенадцати мудрых старцев? В первых проблесках раннего пасхального утра ему послышалось звучание гармонии сфер, а затем его душе открылось сущностное зрелище трех образов юношей с горящими факелами в руках, чьи белые одежды увиты венками из алых роз. Те же розы, которые на воротах снаружи обвивают черный крест, появляются здесь вновь. Однако ныне алые розы как образ Воскресения сделались совершенно независимыми от креста как знака смерти.

Брат Марк повстречался не с людьми, но с существами иного порядка. Однако в том, что они вполне определенно описаны как юноши, следует усматривать нечто большее, нежели поэтическую вольность. В «Тайнах» Гёте проступает чудесно-художественный отблеск пасхального повествования Марка, где женщины созерцают на гробнице юношу в белом одеянии, так что совершенно не случайно то, что Гёте дал своему юноше имя Марк! Интерес Гёте сосредоточен не на традиционно-церковной внешней стороне христианства, но в пространстве христианских тайн, куда не проникают рассуждения теологов, он чувствует себя как дома.

Видя юношу, восседающего у гробницы, женщины открывают для себя определенный иерархический уровень ангельских существ из окружения Воскресшего. Мы получили бы наиважнейший ключ к той особенной духовности, которая пронизывает Евангелие Марка насквозь, если бы приняли в учет точную характеристику, даваемую евангелистом этому явлению ангела. В образе юноши, который является женщинам по правую сторону гробницы, открывается иерархия пра-начал, которые называются по-гречески архаями и излучают из себя импульс постоянного обновления, неизменно внося в судьбу человечества то, что ведет его вперед и омолаживает.

Мы уже говорили, что в одном из загадочных эпизодов на более раннем этапе повествования Евангелие Марка уже показывало тот образ юноши, которого женщины

увидели пасхальным утром. «Все ученики бросили его и бежали. Но был там юноша, который следовал за ним. Он был одет в плащ на голое тело, и юноши схватили его. Однако он оставил плащ у них в руках и убежал нагим» (Марк 14, 50-52). Мотив образа юноши, словно это некий испускающий магическое излучение образ, оказывается здесь настолько выделенным и вынесенным на передний план, что даже стражники как бы невзначай также именуется здесь «юношами». Здесь присутствует юноша, и схватить его пытаются тоже юноши. Среди знобких утренних сумерек Страстной пятницы мы видим, но уже как бы исчезающим, тот же образ, который женщины увидели на восходе солнца пасхальным утром, и который в тройственном виде открылся брату Марку в пасхальную рань. Фигуры юношей пропадают из вида следящих за ними глаз вовсе не потому, что их здесь больше нет; дело здесь скорее обстоит так же, как со звездами, которые исчезают, когда солнце восходит. Дневной свет заливает их. Людям они больше не видны, однако они все еще здесь.

Через удвоение эпизодов с юношами в Гефсимании и на гробнице Евангелие Марка обнаруживает нам тесную связь, которая существует между явлениями ангелов во всех четырех Евангелиях и образом самого Воскресшего. Вообще говоря, что это просвечивает в повествовании Марка сквозь имагинацию об убегающем юноше при аресте Христа в Гефсимании? Через фигуру юноши нам открывается какая-то часть существа самого Христа. Стражники желают и должны схватить Христа, которого ненавидит человечество, потому что начинает проникать в его тайну. Но что же, в конечном итоге, оказывается в руках у стражников, когда они хватают Иисуса из Назарета? Чем было, наконец, то, что удалось впоследствии пригвоздить к Кресту воинам? Враги желают поймать Христа и его убить. Однако, делая это, они (в более глубинном смысле) служат его собственным воле и замыслу. Снаружи они уготовливают ему судьбу, сквозь которую он может пройти свободно, как через дверь, потому что он уже подтвердил эту свою судьбу, приняв решение о вочеловечении. Смерть на Голгофе – это последняя дверь, приводящая божество к человеку. Точно так же, как мы можем сказать, что Христос умер за нас, мы можем сказать и что он умер заодно с нами. Над ним не имеют власти ни Каиафа, ни стражники, ни кто там еще. Смерть, которую уготовливают ему извне – это на самом деле великая и свободная жертва его самого. Всякий, кто на него ополчается, неизбежно способствует тому делу, о котором он сам говорит на Кресте: «Свершилось». Стражники в Гефсимании могли схватить, а воины на Голгофе могли пригвоздить к Кресту одну только человеческую оболочку. У них не было власти над тем существом, которое обитало в этой оболочке. Умирая, Христос свободно предается всему земному миру. Через двери смерти он умирает в сферу человечества и Земли. Когда вслед за поцелуем Иуды стражники хватают Христа, он уже ступил на внутренний путь освобождения и жертвенной самоотдачи. Какой-то частью своего существа он уже отделился от человеческого воплощения. Он уже не там, докуда способны дотянуться человеческие руки. Смерть на Кресте будет знаменовать собой исключительно лишь финальную точку в великом выходе из самого себя, которое началось уже при омовении ног и на Тайной вечери. Такое положение дела мгновенно промелькивает сверхчувственным созерцанием в той имагинативной сцене, которую изображает нам Евангелие Марка: в руках у стражников вдруг оказывается рубаха юноши, которого они хотели схватить. Сам же он неуловим.

Итак, мы видим, что Евангелие Марка, во всяком случае в Гефсимании, подразумевает под образом юноши, собственно говоря, самого Христа, как высокое иерархическое существо, далеко превосходящее человека Иисуса. Сходным образом и женщины у гробницы смогли через образ юноши в белом заглянуть в сущность Христа. При правильном же понимании и вообще все явления ангелов в четырех Евангелиях – все равно как просвечивающие картинки (Transparente), через которые в души женщин проникает первое, пока еще неуверенное восприятие Воскресшего. Проследовав по всей шкале изменений, которые претерпевали переживания ангельских явлений в четырех Евангелиях, мы смогли

наблюдать, как пасхальные восприятия, которых были удостоены женщины, шаг за шагом переходили от иерархической периферии к центру. Наконец, в Евангелии Иоанна, когда человеческий образ, показывающийся в виде садовника, буквально повторяет слова ангелов, мы достигаем срединного образа самого Воскресшего. Ангелы в головах и в ногах гроба становятся видны Марии Магдалине как самый ближайший из концентрических кругов вокруг сущности Христа. В первых трех Евангелиях женщины еще не видят сквозь обволакивающие ангельские сферы того, что находится в середине. И тем не менее как ангел землетрясения у Матфея, так и юноша у Марка и двое мужей у Луки тоже относятся к иерархической телесности Христа. Всякий раз, когда оформляется следующий слой иерархического светового вихря, окружающего скалу Голгофа, он оттеняет какую-то иную сторону в существе Воскресшего.

Импульс обновления

Прежде, чем мы попытаемся исследовать с большей основательностью, какая именно сторона существа Христа обнаруживается сквозь эту просвечивающую картинку, обратимся к некоторым частным моментам имагинаций Марка. Если подойти к евангельской картине без какого-либо предубеждения и в точности следовать ей, можно надеяться, что даже те детали, которые представляются самыми малосущественными, откроют нам свою тайну. Итак, будем с некоторой, можно сказать, наивностью следовать той логике смены образов, которую мы здесь находим. Именно, в Гефсимании юноша, когда стражники сорвали с него рубаху, убежал от них нагим. Пасхальным же утром он уже опять имеет на себе облачение. Женщины видят его восседающим по правую руку от гробницы в длинном белом одеянии. И пусть такое буквальное, вплоть до подобных частностей, следование логике изобразительных средств представляется весьма необычным, мы тем не менее стоим здесь перед лицом намечающейся мировой загадки, имеющей величайшие последствия. Хотя женщины еще никоим образом не воспринимают Воскресшего, принимая участие в их переживании, мы получаем первое образное указание на тайну телесного Воскресения Христа. Позднейшей непосредственно-сущностной встрече с Христом предшествует всего только имагинативное зрительное переживание. Но видя, что юноша вновь наделен облачением, мы все же догадываемся, что победа над смертью одержана. Здесь, словно в некоем образном приближении, вырисовывается новая светозарная духовная телесность, в которой Воскресший и пребывал в сущностной близости с учениками на протяжении сорока дней.

А о чем свидетельствует то обстоятельство, что евангелист недвусмысленно подчеркивает: женщины увидели юношу сидящим по правую сторону гробницы? Это указание может нам представиться тем более загадочным, что Евангелие Иоанна говорит о двух ангелах, являющихся Марии Магдалине (впрочем, существенно позднее), что они находились в головах и ногах гроба. В области духовного все такие подробности важны и исполнены значения. Детская песенка из «Волшебного рога мальчика», в которой говорится о четырнадцати ангелах у детской постели, также дает возможность познакомиться с определенными порядками в сочетаниях сверхчувственных сил, которые показаны нам здесь в образной форме: «двое справа от меня, двое слева от меня, двое в голове моей, двое у меня в ногах и т. д.». Впрочем, излишне поспешное отвлеченно-аллегорическое истолкование может лишь дать ложное представление о том духовно-сущностном начале, которое начинает предстать перед нами в таких частностях. Реального понимания происходящего мы достигнем лишь когда терпеливо продолжим чтение Евангелия, следуя вложенному в образы смыслу, дабы, не покидая сферы образного созерцания, постичь единичное из целого. Последовательность событий в Евангелии Марка следующая: женщины приносят ученикам весть о том, что пережили у гробницы. Однако ученики не в состоянии им поверить. Также и

те двое учеников, которые повстречали Воскресшего на пути в Эммаус, поначалу не могут достучаться до их сердец. Наконец, в комнате появляется сам Воскресший, который и адресует ученикам, чьи сердца смогли раскрыться лишь теперь, грандиозные слова напутствия. Затем здесь говорится: «И Господь, сказав им это, поднялся на небо и воссел по правую руку Бога» (Марк 16, 19). Поначалу мы, возможно, не склонны связывать сказанное об ангеле: «сидит по правую руку гробницы», с тем, что затем говорится о Воскресшем: «воссел по правую руку Бога». И все же, раз уж мы пребываем в рамках одного Евангелия, один его образный мотив является точным преломлением другого, подобно тому, как оба эпизода, в которых показывается фигура юноши, представляют собой дальнейшее развитие одного и того же сверхчувственного факта.

Дважды повторенные слова о «восседании по правую руку» должны показать нам воскресшего Христа как силу, являющую собой деятельное начало, сам творческий принцип. Когда мы говорим про кого-то, что он является «правой рукой» того или другого человека, мы хотим выразить тем самым, что он действует за того человека, что тот действует через него, словно это его собственная рука. Так что фраза старинных Символов веры: «И взошедшаго на небеса, и сядуща одесную Отца» вводит в общий контекст христианских фундаментальных истин ту сторону пасхального таинства, на которую намекает Евангелие Марка уже образом юноши по правую руку от гробницы. Соответствующее место из Исповедания веры Христианской общины, будучи переведено на язык идей современного человека, звучит так: «Он живет как исполнитель отчих деяний мирового основания». Такая формулировка открывает нам смысл образа «сидящий по правую руку», который в иначе остался бы на чисто имажинативном уровне, между тем как в пасхальном повествовании Евангелия Марка образ этот играет поистине центральную роль. Давая Воскресшему постепенно проступить сквозь юношескую фигуру, как сквозь прозрачную картинку, Евангелие Марка показывает нам его как то существо, которое воплощает в себе квинтэссенцию неустанной космической деятельности и беспредельного творчества.

Тем самым наш взгляд вновь оказывается прикован к той иерархической сфере, из которой проистекает общая тональность и вид духовности второго Евангелия. Мы предполагаем, что свыше ангелов и архангелов простирается сфера архаев, пра-начал, которые в качестве предводителей целых временных эпох вносят в поток времени импульсы, заставляющие его двигаться дальше. Поверх архаев возвышается сфера эксусий, элохимов, которые создали зримый мир в его природных царствах и продолжают его пронизывать. Если бы существовали одни лишь эксусии, вследствие повторяющегося вновь и вновь кругового обращения природы земное творение состарилось бы и одряхлело. Наконец, внутренняя их сторона могла бы быть выраженной исключительно с помощью образа Бога-Отца, которого ведь неизменно изображают стариком. Правда, мир внушал бы нам все большее и больше благоговение, однако тайны юности в нем оставалось бы все меньше. Это архаи противодействуют вечному повторению одного и того же на Земле. Постоянно создавая мотив начинающейся заново эпохи, они несут импульсы омоложения человечеству, а значит и всему земному бытию. Архаи вновь и вновь оживляют чувственно воспринимаемое творение посредством творческих починов в смысле идущего вперед и вперед времени. К услугам существ из сферы архаев прибегло в великий момент срединного переворота в истории человечества то божественное существо, которое, в качестве Сына, является омолаживающей силой самого космоса. Через таинство Пасхи воскресший Христос не только вызывает наступление одной из тех эпох, которые следуют в истории человечества одна за другой. Нет, в качестве наиглавнейшей силы, омолаживающей мир, он зажигает зарю нового мира с помощью служащих ему пра-начал. Именно пасхальное настроение Марка выразил Новалис в конце песни Воскресения такими классическими словами:

Und so soll dieser Tag uns sein
Ein Weltverjüngungs-Fest.

[И будет этот день для нас праздником мирообновления.]

В конце первого Евангелия в словах Воскресшего звучит ключевое слово для той иерархической сферы, к которой подводит нас пасхальное повествование Матфея: «Мне дана вся эксусия на небе и на земле». Евангелист Марк употребляет соответствующее иерархическое слово в качестве уже самого первого слова своего Евангелия. Вовсе не случайно, что Евангелие тех сил, которые вызывают старение мира, употребляет свое ключевое слово в конце, в то время как Евангелие тех сил, которые приводят к омоложению, начинается тут же с соответствующего слова. Первое слово Евангелия Марка – «архэ», «пра-начало». Ту фразу, с которой начинается Евангелие Марка, возможно, как это по большей части и случается, понимать поверхностно: «Вот начало Евангелия». В таком случае данная фраза означала бы лишь то, что евангелист высказывает нечто избыточное, что, мол, теперь он начинает. Однако на самом деле первое слово у Марка – это ангельское имя, точно так же, как и слово «эксусия» в словах Воскресшего у Матфея – тоже ангельское имя. Поскольку Евангелие Марка начинается, так сказать, с обращения к сфере архав, оно сразу дает почувствовать ту пра-начальную силу Евангелия, которая в образной форме предстает нам в последней главе, когда воскресший Христос открывается в образе юноши. В отличие от Евангелия Матфея, которое (прежде всего в первых своих главах) опирается на Ветхий Завет, Евангелие Марка с самого начала ставит особый акцент на том, чтобы выявить творческое начало и почин. Оно не желает отталкиваться от древних священных писаний, ему угодно излучать такую силу и такую субстанцию, которых прежде никогда в человечестве не встречалось и которые безо всяких ограничений должны переживаться в качестве омолаживающего всемирного импульса. Здесь начало Евангелия Марка соприкасается с началом Евангелия Иоанна, также открывающегося ангельским именем «архай», тут же связывая его, однако, с высшим космическим именем Христа «Логос». То, что предстает перед нами у Марка в исторически-человеческом плане, у Иоанна восходит на космический уровень. Начиная со слов: «В пра-начале было Слово», Иоанн свидетельствует, что та самая вышестоящая энергия пра-начал, которая в качестве творца мира привела к самому первоначальному существованию, вновь в лице Христа начинает вмешательство в становление мира.

Евангелие Марка – это пасхальное Евангелие в подлинном смысле этого слова. Дело даже не в том, что пасхальные повествования, которые здесь имеются, в плане содержания чем-то превосходят такие же повествования прочих Евангелий, но в том, что пасхальный посыл, который в итоге заявляет о себе через юношески-энергичное сгущение воли в главу Воскресения, по темпераменту и внутреннему звучанию пульсирует во всем Евангелии, с самого первого его слова. Это привело в том числе и к тому, что истории Пасхи у Марка мы отводим особое место по причине ее пасхальной непосредственности. 16-я глава Марка – это то Евангелие, которое мы читаем у наших алтарей пасхальным утром. Из этого скупого на слова повествования мы ощущаем наиболее непосредственное – по фактичности, трогательности и силе омолаживающего человечество послыла – обращение к нам самого события Пасхи.

Впрочем, имеется и еще один повод для чтения 16-й главы Марка в качестве Евангелия в таинстве освящения человека (*Menschenweihehandlung*). Именно, это происходит всякий раз, когда мы справляем по умершему ритуал освящения покойника. Почему мы это делаем? Здесь нам приходится принимать во внимание ту сферу, в которой начинает теперь свое пребывание душа ушедшего от нас человека. День смерти на Земле – это день рождения для иного мира. Умирая на Земле, в ином мире человек вновь становится юным. Для нового

начала жизни, этого сверхземного *status nascendi*²²², через которое проходит душа умершего, мы и даем ей юношеское пасхальное Евангелие в качестве дорожной провизии²²³. Ничто не может лучше напитать ее мужеством и омолаживающим импульсом, в которых она теперь нуждается, нежели пасхальное послание Марка, где говорится о юноше по правую руку гробницы.

Вера и неверие в переживании Пасхи

Пасхальная история Евангелия Марка образована, в своей энергично спрессованной лаконичности, двумя действиями. Первый акт разыгрывается у гробницы под открытым небом, в царстве стихий; в нем мы находим переживание женщин. Второй акт – в доме, в кругу учеников; здесь осуществлен переход снаружи внутрь, о котором Евангелие Матфея еще и не упоминает. Направленная всецело вовне порывистость Евангелия Матфея, находящая разрешение в двойственной космически-человеческой драме землетрясения и священнического обмана, у Марка всецело претворена во внутреннюю мощь и напряжение. Особенно там, где мы проделываем вместе с Евангелием Марка важный переход от внешнего к внутреннему, нам становится понятно, что внешние силы землетрясения, о которых здесь больше и речи нет, претворились в глубочайший душевный трепет, в юношеский импульс, который наполняет душу внутренней энергией и полон решимости приводить в движение мир уже изнутри.

Переход в дом как в сферу самоуглубления уже происходит, когда женщины, потрясенные тем, что довелось им испытать у гробницы, спешат к друзьям, чтобы передать эту весть им. Тут-то и высказывает евангелист Марк мотив, который будет теперь то и дело повторяться, пусть в сокращенном виде. Слыша рассказ женщин, ученики внимают ему с *неверием*: «Когда ученики услышали, что он жив и являлся Марии Магдалине, то *не поверили*» (Марк 16, 11).

Далее мы уже во второй раз переходим снаружи внутрь. Два ученика, которые повстречали Воскресшего по дороге через поля, как и женщины, приходят в круг собравшихся в доме, и рассказывают, что им довелось пережить. Мотив неверующих сердец учеников повторяется вновь: «Они также пришли сюда вдвоем и возвестили об этом прочим. Но им они тоже *не поверили*». На первый взгляд дом, в котором пребывают ученики, – прямо-таки оплот *неверия*. Однако то неверие, на которое наталкиваются в кругу учеников первые носители пасхальных переживаний, коренится не в заряженных сомнением идеях рассудка, просто лишенного понятий для произошедшего. Неверие учеников – это состояние их сердец. Те потрясения, через которые они прошли, опустившийся на них тяжкий гефсиманский сон, – все это сделало невосприимчивыми их сердца. Они как бы забаррикадировались изнутри. То, с чем пришли к ним женщины и двое учеников из Эммауса, не может в них проникнуть. Искра пасхального переживания не дает пламени. Души учеников не раскрыты. Сами ученики – как дом, однако дом этот без дверей. Образ дома, появившийся перед нами в исполненном значимости переходе снаружи внутрь, поначалу заявляет о себе с негативной стороны своей суги. В здании собственной телесности ученики словно непроницаемы для духовного.

И в третий раз мы вступаем во внутреннее пространство дома. Воскресший сам взламывает зачестившее, окукленное нутро учеников, вдруг так постаревших, что пасхальная юношеская искорка не в состоянии в них проникнуть. И теперь мы слышим – как пронизывающий души упрек – слова о неверии из уст Воскресшего: «Наконец, когда одиннадцать возлежали за столом, он открылся им, порицал их *неверие* и жестокосердие, что они *не поверили* тем, кто видели его Воскресшим». Мотивы *неверия* и *веры*, словно повторяющиеся удары молота, насквозь пронизывают пасхальное повествование Марка. Для

нас это становится тем более очевидно, что далее Христос говорит ученикам: «Кто *верит* и крестился, достигнет спасения. Тот же, кто *не верит*, обречен погибнуть». В греческом тексте эта характерная особенность стиля Марка подчеркнута еще сильнее. То и дело слышны слова «*апистия*» и «*пистис*», то есть *неверие* и *вера*. Весь второй акт пасхальной драмы, разыгрывающийся в доме, представляется не чем иным, как борьбой веры с неверием.

Ведь что такое неверие? В корне неправильно думать, что в основе неверия всегда злой умысел. Оно возникает тогда, когда в человеке умерли вполне определенные способности. Согласно библейским книгам, сущность неверия – неизменно в том, что сердца людей более не плотяные, но каменные²²⁴. Когда люди старятся внутренне, когда их души утрачивают тайну юности, их сердце окаменеваает. Возникает то самое «холодное сердце», о котором говорят и сказки*. Но чем тогда оказывается вера? Вера присутствует там, где человек сохраняет юношескую энергию и живость, благодаря которым сердце остается органом чувств для сферы жизни и духа. Однако теперь человек подвержен воздействию очерствляющих сердце тенденций современной цивилизации, и проблема неверия как всеобщего состояния сердец относится уже к культуре в целом и выходит далеко за пределы чисто религиозной жизни. Вот уже давно утрата тайны юности дает о себе знать во всех областях жизни, захватывая не только пожилых, но и молодых людей, представителей самых широких кругов. Возобладание процессов старения и склеротизации, проявляющихся сегодня, несмотря на все наше бахвальство здоровьем и силой (вплоть до тревожных тенденций физического вырождения и роста всевозможных заболеваний), в конечном итоге восходит к религиозным корням. И происходит это именно от неверия и ожесточения сердец, которые более не в состоянии чувствовать высший божественный мир.

* См. «Холодное сердце» Вильгельма Гауффа.

Собственно говоря, нас должно было бы поразить, что в рамках второго акта пасхальной драмы, разыгрывающейся в Евангелии Марка, Христос все же внезапно является посреди учеников. Скорее можно было думать: раз уж эти сердца в самом деле находятся в состоянии неверия, им вообще не по силам воспринять Воскресшего, даже когда он явится в самой их гуще. Однако таинство застолья и преломления хлеба, которые были совершены в том же помещении Тайной вечери, разом смягчает жесткую закрытость существа учеников. Настроение священной трапезы делает возможным явление Воскресшего пред ними. Между тем динамичное восприятие вообще всех процессов как нельзя больше отвечает стилю Евангелия Марка. Также и речи Воскресшего ни в коем случае не следует представлять себе по аналогии с человеческим разговором. Слова порицания, приводимые Евангелием в качестве первого проявления Христа в кругу учеников, произносятся «от сущности к сущности». Уже сама фигура Христа – жестокий упрек для учеников. Одно то, что он является пред ними, можно приравнять размягчению всего окаменевшего. Христос штурмом овладевает каменными крепостями сердец учеников. Пра-начала в его существе заявляют о себе с такой мощью, что никакое уклонение, никакая изоляция невозможны. Так вступает Воскресший в дом своих учеников.

Итак, первое соприкосновение с Христом, которое изведали ученики на Пасху, было подобно действию внезапно обрушившегося порицания судьбы, когда же они смогли вновь обратиться к реальной действительности, их неизбежно увлекло за собой поистине неодолимое миссионерское задание. Следует полагать, что напутственные слова, о которых рассказывает евангелист Марк, были пронизаны сущностью Христа еще в большей степени, чем исполненные упрека слова о неверии, и отличались куда большей энергичностью. Воскресший изливает на учеников столь могучий поток энергии, которая гонит их в мир, что они чувствуют, как поток этот подхватывает их и уносит за собой. Сделаться носителями и проводниками этой силы – вот задача, которая отныне с поистине безапелляционной настойчивостью толкает их вперед. Пасхальное повествование Евангелия Матфея дало нам

стать свидетелями того, как Воскресший говорил ученикам на горной вершине в Галилее: «Идите в мир и учитесь все народы!» Драматический стиль Евангелия Матфея дает нам понять, что ученики переживали свою миссию как продолжение той пасхальной отрешенности, которая дала им ощущение перемещения в Галилею, на окруженную необозримыми далями вершину, и напутствие воспринималось ими всем существом, превыше всех имеющих человеческое звучание слов. Марк позволяет понять, что переживание миссии начиналось в Иерусалиме, причем в том самом замкнутом пространстве помещения Тайной вечери, куда внезапно явился Воскресший. Космические дали, которые, по Матфею, простираются вокруг учеников неким имажинативным пейзажем, как бы намекая образно на всеохватность излучения, испускаемого пасхальной рассылкой учеников, дали эти оказываются у Марка интериоризированными. Мы вновь признаем эти дали в том словесном звучании, в которое облеклась для учеников рассылка. Воскресший посылает апостолов не к одним только народам. Его поручение указывает им на все земное творение в целом, вместе со всеми природными царствами: «Ступайте во весь мир (по-латински *in mundum univsum*²²⁵) и возвестите Евангелие всем тварям». Адресаты пасхального послания Марка – это не только люди, но все тварные царства земного бытия. Если бы Евангелие следовало донести до одних людей, можно было бы полагать, что самое существенное – это евангельское учение, как о том говорится в Евангелии Матфея: *учите* все народы. Но давая нам почувствовать космический характер миссии учеников, Марк показывает, что Евангелие – больше, чем учение; это субстанциальная сила, реальный импульс, который преобразит весь земной мир изнутри. Посредством апостольской деятельности учеников сила веры, как некая жизненная настойка, проникнет во все поры нашего космоса. Стоит искре веры вспыхнуть в человеческом сердце и наперекор всей старящейся телесности дать расцвести внутренней юности, как станет немислимым, чтобы вслед за этим омолаживающая энергия импульса Христа не перешла также и в царство природы. Осуществляется колдовство Страстной пятницы: в лоне состарившегося творения проклевывается росток новой весны.

Пасхальная встреча учеников переходит на третью ступень переживания. За ужасным упреком и призывающей к исполнению долга рассылкой следует одобрение, исполненное такой мощи, что ученики оказываются вознесены на самую вершину уверенности в себе и в своих силах. Теперь существо Христа щедро наделяет их силой, которая оказывалась, пока замыкалась на себе же самой, трагически недостаточной и слабой: силой *веры*. Христос обещает ученикам многообразное магическое могущество веры. Если мы представим себе все, что говорил Воскресший, «обессловленным» и переведенным всецело на сущностный язык также и здесь, то увидим души учеников как бы в языках пламени по причине несслыханных, превышающих всякую человеческую меру предчувствий, которые промелькивают в них при устремлении взгляда вперед, на предстоящую им апостольскую деятельность: «Чудеса, которые знаменуют путь тех, кто верит, таковы: моим именем они будут изгонять бесов, говорить на новых языках, одолевая змей и без вреда пить яды; они будут возлагать руки на больных, и те будут поправляться». Пятиричное обетование всемогущества означает, что носители и проводники импульса веры одолеют люциферические и ариманические силы. Мы видим, как после обетования боевитых духовных полномочий здесь дважды проблескивает картина положительных священнических чудесных способностей. Именно, после того, как Христос уверяет учеников в их полной власти над люциферическими бесами, мы имеем возможность заглянуть в чудо с языками на Пятидесятницу: «будете говорить на новых языках». А после того, как Христос обещает ученикам победу над ариманическими силами и власть над смертью, в их сердца заранивается предчувствие, что вера обеспечит им способность исцелять души, а также тела людей священническим благословением. Обетования Воскресшего – это одновременно и священническое посвящение круга учеников. Оба главных раздела священнической

деятельности, на которую уполномочивает их Христос, а именно возвешение слова и руководство душами, оказываются пронизаны чудотворными импульсами обновления и Воскресения. Именно, слова Духа будут воспалять их дела, а из их священнического попечительного служения будет изливаться целительное Божье благословение, в силу чего они одержат решительную победу над смертью и дьяволом, над Ариманом и Люцифером.

В образе юноши по правую руку гробницы созерцающим душам женщин наглядно предстал импульс омоложения. В напутственных словах, которые Воскресший говорит ученикам в доме Пасхи, тот же космический импульс омоложения оказывается впервые внесенным в сферу человеческого понимания и речи. Открывается вид на пятеричную борьбу и победу, которой суждено быть одержанной во всей будущей истории человечества. Гёте принадлежат слова, что борьба между верой и неверием – фундаментальный принцип всемирной истории²²⁶. И опять-таки именно слова Гёте позволяют познать потаенное родство, в котором состоит Гёте с Евангелием Марка, как пасхальным в собственном смысле слова. Там, где оживает принцип веры, который является не чем иным, как распространяющимся дальше импульсом и искрой Воскресения Христа, окончательная победа несомненна; ради самих себя и всей твари люди одержат верх над закоснением и постарением и получают доступ к космическим силам юности, из которых возникают все почины исторического становления и в конечном итоге – новый космос.

Завершение пасхального повествования Марка, при всей своей простоте, оказывается восхитительным венцом того динамизма, которым пронизано все Евангелие, но прежде всего пасхальная драма. Хотя вместе с кружком учеников мы все еще остаемся в замкнутом пространстве дома, здесь сказано: «И, поговорив с ними, Господь был вознесен на небо, где и сидит по правую руку Бога» (Марк 16, 19). Все еще не покидая дома, мы (вместе с душами учеников) оказываемся вовлечены в переживание Вознесения. Надо полностью открыться динамичному стилю и дыханию Евангелия Марка. И тогда мы сможем сопереживать тому, как в завершение рассказа пространство дома оказывается взорванным изнутри. Разве могли бы ученики хоть робко помышлять о Вознесении Воскресшего, когда бы через взломанный потолок замкнутого помещения на них внезапно не взглянули небеса? Христос не только взял штурмом каменную крепость неверия, которую встретил в сердцах учеников. Он еще обрушил ее и взорвал. Поскольку ученикам пришлось раскрыться навстречу Воскресшему, они восприняли в том же помещении, в котором пребывали, как и в себе – сам космос. Они видят возвышение Христа по правую руку Бога исключительно в том смысле, что ощущают себя орудиями творческого принципа мира. Так что в конечном итоге образ ученика без остатка исчезает в образе Воскресшего, который, однако, наполняет весь космос своим омолаживающим импульсом Воскресения. Христос ведает иерархией архаев, пра-начал. Открываясь в своем возвышении посланным им ученикам, он как бы говорит: «Мне дана всякая архэ, вся омолаживающая сила космоса».

III. Пасхальная весть по Луке

Внутренняя Галилея

В рамках пасхального повествования у Луки вокруг нас делается совсем тихо. Грохот землетрясения, который оглашает рассказ Матфея, стих. Смолк также и рвущийся в будущее импульс, который дает нам почувствовать Евангелие Марка.

Переход от Матфея к Луке подобен тому, который мы наблюдали в истории Рождества. Рождественская ночь у Матфея описана в размашистом драматическом стиле. Перед нами разворачивается потрясающая трагедия убийства вифлеемских младенцев, которую обрамляют поклонение трех царей²²⁷ и бегство в Египет. У Луки мы не находим ничего

похожего. Здесь царит поистине ангельская безмятежность. Мы оказываемся среди тех, кто нисколько не горит желанием очутиться в центре грандиозных событий: это среда «мирных земли»²²⁸. Здесь преклоняют колени поклоняющиеся пастухи; умиротворенные старики в Храме, дряхлый Симеон и Анна, берут на руки ребеночка, чтобы выказать ему свою любовь. Всему этому почти в мелких подробностях соответствует и переход от пасхального повествования первого Евангелия к соответствующему повествованию третьего. У Матфея мы видим землетрясение и драму священнического обмана. Ничего этого нет у Луки. Нет даже намека на землетрясение. Возникает впечатление, что сам воздух, не колеблемый никакими природными силами, наполняет негромкая музыка. Нет речи и о кознях неприятелей в плане чисто человеческой деятельности. Посреди сутолоки внешних событий мы вступаем в оставшуюся нетронутой сферу безмятежности.

Сделав попытку еще раз оттолкнуться от выглядящего внешним вопросом о географической составляющей пасхальных эпизодов, мы нащупаем ту душевную силу, которая представляет собой орган переживания Воскресшего людьми в Евангелии Луки. Ведь где, собственно, встречаются ученики Воскресшего? Какую роль в пасхальных эпизодах играет мотив Галилеи и галилейский ландшафт?

В Евангелии Матфея ангел землетрясения говорит женщинам у гробницы: «Вы ищите Иисуса Распятого. Он воскрес, и здесь его нет. Так что ступайте и скажите его ученикам, что он воскрес из мертвых. Итак, он вперед вас отправится в Галилею, и там вы его увидите» (Матф. 28, 5-7). Призыв отправиться в Галилею женщины слышат из уст ангела. Этот призыв женщины передают ученикам. Однако Евангелие Матфея не останавливается на изображении сцены появления женщин в кругу учеников. С природной непосредственностью наблюдаем мы учеников в тот момент (тогда-то они и вообще становятся участниками пасхальной истории) когда, следуя призыву, они уже явились в Галилею. Внезапно перенесшись в иную, весьма удаленную местность, они поднимаются здесь на вершину горы: «Одиннадцать учеников пошли в Галилею на гору, куда призвал их Иисус». Неотъемлемая часть драматизма Евангелия Матфея – заданный с полной естественностью географический размах пасхальных повествований. Не располагая мы ничем кроме одного пасхального повествования Матфея, мы и в самом деле были бы склонны полагать, что пасхальная встреча учеников с Воскресшим разыгралась не в Иудее, как у женщин, но в далекой Галилее.

В Евангелии Марка мы (весьма схожим образом) также находим воспринятый душами женщин на гробнице призыв отправиться в Галилею. Но, что весьма удивительно, на деле Евангелие в Галилею нас не приводит. Призывом все и ограничивается. Никакой фактической смены места действия не происходит. Вместо этого мы оказываемся в том доме в Иерусалиме, где собрались ученики, чьи сердца наконец пробуждаются для восприятия Воскресшего.

С переходом к Луке все оказывается иным. Женщины вступили в темный погребальный склеп и не нашли мертвого тела. Лука, который при изображении душевных процессов неизменно отличается какой-то особой интимной точностью, указывает внутренние мотивы, сделавшие зоркими души женщин: «А поскольку были они *встревожены*, тут к ним приступили двое мужей в белых одеждах» (Лук. 24, 4). Не видать женщинам двух блистающих фигур, не переживи они глубокой тревоги и ошеломляющей боли, вызванных загадкой пустой гробницы. Боль-то и раскрывает души, переводя женщин в состояние созерцания: перед ними стоят двое мужей в белых одеждах.

Теперь поточнее разберемся, что именно говорят женщинам эти фигуры: «Что вы ищите живого среди мертвых? Он воскрес, и здесь его нет. *Вспомните*, что он говорил вам, еще будучи в *Галилее*: "Сын человеческий должен быть предан в руки грешников, и его распнут, а на третий день он воскреснет"». Вначале слова, обращенные женщинам, те же, что и у

Матфея и Марка. Однако там, где из уст ангелов должен прозвучать призыв отправляться в Галилею, их речам придается совершенно иной поворот. Вместо призыва, указывающего на внешние дали, слышатся слова, которые отсылают женщин в глубины их собственной души. Также и здесь говорится о Галилее. Но Галилея возникает не как определенное место на Земле, куда можно отослать и куда можно отправиться, следуя физическим путем. Здесь Галилея выступает скорее как ландшафт памяти. Слова двух мужей в белых одеждах отсылают женщин в залы и горницы их воспоминаний. И когда им говорят: «Еще раз проделайте тот путь, которым вы прошли тогда в Галилее с Иисусом и его учениками, припоминая, что именно он вам там говорил», Галилея оказывается уже такой местностью, в которую можно вступить не пространственно, но внутренне.

Далее метаморфоза интериоризации ландшафта продвигается еще на один шаг. Дело не только в том, что Галилея больше не изображается как место действия пасхального переживания; не слышно больше и призыва отправиться в Галилею, который через женщин должен был бы быть передан ученикам. Пасхальные встречи учеников, о которых повествует Евангелие Луки, фактически разыгрываются по всему Иерусалиму, и в первую очередь в священном помещении Тайной вечери на горе Сион, насчет которого Лука (если привлечь сюда также и Деяния апостолов) как-то особенно задушевно наводит на мысль, что здесь, как среди внутреннего пасхального ландшафта, и провели ученики сорок дней. В начале Деяний апостолов (1, 4) Лука говорит даже, что Воскресший определенно повелел ученикам не уходить из Иерусалима, пока им не доведется пережить изливание Святого Духа. И так, писания Луки доказывают, что в пространственно-материальном смысле ученики Иерусалима не покидали и вообще наружно в Галилею даже и не отправлялись. Так что в пасхальном повествовании Луки царит полный штиль еще и в географическом смысле. Никто не пускается в дальнюю дорогу. Чтобы вступить в пространство пасхальной встречи, нам следует вместе с учениками пройти внутрь самих себя.

Та метаморфоза, которую мы проследили от Матфея до Луки, по сути только и открывает в ретроспективе истинный смысл мотива Галилеи. Гора в Галилее, как пасхальный ландшафт Евангелия Матфея – это ландшафт созерцания и душевной отрешенности. Физически оставаясь в Иерусалиме, при явлении Воскресшего ученики оказываются перенесены в духовную Галилею. Чары омертвелого мира Иудеи утрачивают свою власть, и учеников окружает мир райской жизни, чьим земным предвестием была их галилейская родина, как предчувствие будущего облика планеты Земля, которая расцветет из события Пасхи в грядущие зоны. Подобным же образом следует понимать и берег Генисаретского озера, который показан нам в Евангелии Иоанна как место действия последней пасхальной встречи. На первых порах можно удивиться тому, что метаморфоза ландшафта, которая постепенно интериоризирует мотив Галилеи, в этом смысле не находит продолжения в четвертом Евангелии. В последней главе Евангелия Иоанна мы вновь встречаем, так сказать, способ видения Матфея, так что Галилея изображается здесь с той же беззаботностью, словно чувственно воспринимаемая местность, хотя и здесь речь идет о ландшафте созерцания и отрешенности. Мы поймем, в чем тут дело, если примем во внимание особый характер последней главы Иоанна. Дело в том, что как начиналось Евангелие Иоанна с пролога, так здесь оно переходит в приложение, а приложение это, в отличие от Евангелия в целом, возникающего на основе специфически инспиративного познания, сходным с первыми тремя Евангелиями образом проистекает из сознания имажинативного. Таким образом в целостной картине четырех Евангелий возникает изумительно замыкающийся круг, поскольку Иоанново приложение с благодатной ширью раскрывающейся в нем перспективы еще раз возвращается к той разновидности сознания, которую мы находим в первых трех Евангелиях. В пасхальных повествованиях возникает фигура, о которой мы уже говорили: гора и озеро в качестве ландшафтов пасхального созерцания обрамляют мотив дома, а именно дом, как

помещение пасхальной интериоризации, представляет собой подлинное, тождественное с внешними обстоятельствами место разворачивания Пасхи.

Тайна воспоминания

Если мы хотим во всем следовать за Евангелием Луки, когда оно посредством речей двух мужей в белых одеждах выколдовывает из душ женщин Галилею как ландшафт воспоминания, нам следует вполне овладеть тем принципом чтения Евангелия, которым мы уже пользовались при случае как неким намеком. Та богатая следствиями метаморфоза, на которую мы натолкнулись, когда, переходя от Евангелия к Евангелию, сопоставили слова, сказанные женщинам на гробнице, требует, чтобы мы составили ясное представление о той разновидности говорения и слышания, о которой может идти речь исключительно в рамках изображаемых в Евангелиях встреч с ангелами. Поскольку уже и без того явление ангельских существ при обычном чтении Библии понимают по большей части чем-то вполне заурядным и рассматривают чересчур в одном ряду с изображениями прочих внешних событий, то и речи ангелов мы также бываем склонны представлять себе совершенно подобными человеческим. Если же, напротив, расценивать явления ангелов как нечто в каждом случае особое и неслыханное, а именно в точном смысле сверхчувственного восприятия, мы начнем отыскивать и понимать сказанные ангелами слова на совершенно ином уровне, нежели любые человеческие слова. Мы понимаем: подобно тому, как образ ангельского существа можно описать по образу человеческой фигуры, потому что на самом-то деле ангел не имеет никакого ни человеческого, ни человекоподобного облика, так и то, что существо такого рода открывает человеческой душе, можно лишь приблизительно облечено в человеческие слова, поскольку его говорение носит на самом деле сверхчувственный характер и не протекает в форме человеческих слов. Чтобы понять слова ангелов, которые сохранены для нас Евангелиями, нам первым делом нужно их «обессловить» и попытаться погрузиться в переживание тех человеческих душ, к которым эти слова были обращены. Через соприкосновение с ангельским существом человек внезапно обнаруживает внутри себя определенные мысли, внушенные предчувствия, относительно которых он точно знает, что они происходят не от него самого, но переданы ему в качестве сообщения открывающимся ему существом. Словесную ткань таких заявлений нужно сделать совершенно прозрачной, полностью и без остатка переведа слова в силы и излучения, в сущностные сообщения.

Если при пересмотре Евангелий мы проделаем это со словами ангелов на гробнице, то увидим, что вначале душами женщин овладевает утешительная догадка и уверенность: происходит нечто превосходящее всю растерянность и удрученность. Затем (у Матфея и Марка) в том, что возвещают женщинам ангелы, тут же дает о себе знать некое распирающее начало, устремляющееся вовне. В заряженные предчувствием восприятия, которые пробуждаются в душах женщин благодаря соприкосновению с ангельскими существами, заложена взрывчатка. Возникает настоятельное побуждение: непременно, во что бы то ни стало распрощаться с кучым покоем и понести полученную здесь искру дальше, в мировые дали. Внешне это проявляется еще и в том, что женщины ощущают некую силу, которая гонит их, заставляя спешить прочь. Призыв «В Галилею!» – вот что вспыхивает в их душе. Теперь для них немислимо не передать его дальше, в круг учеников. У Матфея мы наблюдаем, как искры поначалу еще неопределенного порыва вдаль так бурно переходят от женщин к ученикам, что ученики тут же ощущают не только призыв отправиться в Галилею, но и мгновенно погружаются прямо-таки в отрешенное состояние. Загадочный процесс роста увлекает их за собой, и то, что они переживают, разъясняется для них лишь тогда, когда среди них является Воскресший: теперь собственная отрешенность видится им как вполне обоснованное в чувствах начало миссии среди народов мира. То, что нашло на них прежде

как буря, впредь должно составлять содержание их воли и собственной сознательной деятельности.

Взрывная, зовущая в широкие дали стихия ангельских слов у Матфея делается совсем спокойной у Луки. Призыв, увлекавший вдаль, обращается внутрь. Когда две фигуры в белых одеждах начинают блистать перед взором женщин во тьме погребального склепа, им с пронзительной неизбежностью приходится вновь мысленно вернуться ко всему, что довелось пережить, следуя за Христом с учениками в их земных странствиях. Однако воспоминания эти – нечто большее, нежели просто следы былого. Они всплывают в их душах с такой непосредственностью и живостью, словно возникли только что, с какими-то внеземными помощью и содействием, как слова, воспринятые из уст высших ангельских существ здесь и теперь. Произнесенные некогда Иисусом в Галилее слова о предстоящих ему смерти и Воскресении, прозвучавшие тогда недоступной для понимания загадкой, с ошеломляющей ясностью вновь доносятся до их слуха, и они ощущают, что это дает им ключ к непостижимым событиям, в гуще которых они находятся. Пережитое в прошлом оказывается вдруг залито столь ярким светом, словно в тот раз все было лишь сновидческим предчувствием всего, что приступает к ним теперь, как созерцаемое и воспринимаемое ныне. Чудесная твердыня памяти распаивает перед ними новый просторный зал; однако святые образы, которые отворили его двери, придают ретроспективному припоминанию еще и оттенок нынешней встречи с духом. Двое мужей в белых одеждах, явившиеся созерцающим душам женщин, предстают творцами и подателями инспирированного воспоминания, наступающего одновременно с внутренним слышанием.

В переживании, которое изведывают женщины, благодать пасхального утра обнаруживает следующую общечеловеческую тайну: мы, люди, обладаем даром воспоминания лишь благодаря тому, что в нашем существе принимают участие высокие ангельские иерархии. Неверно полагать, что где-то внутри нас будто бы есть некий потайной уголок, в котором и копяты наши воспоминания, так что нам нужно лишь вытащить то, что необходимо в том или ином случае. Нет, нашими воспоминаниями управляют божественные существа. Стоит только женщинам обратиться к собственной памяти при пасхальном свете, как тут же они видят стоящих по обе стороны божественных опекунов всякой памяти. По мере того, как человечество будет вновь обретать тайну воспоминания, которая угрожает исчезнуть или зачахнуть, будут появляться люди, знающие на основании самого непосредственного опыта, что желает сказать Евангелие двумя этими людьми в белых одеждах.

Итак, Евангелие Луки учит нас тому, какая душевная сила сделала как женщин, так и учеников зрячими и слышащими в отношении пасхальной сферы. Одухотворенное воспоминание – вот орган, благодаря пробуждению которого в душах Воскресший оказывается в состоянии явиться своим людям.

Последуем за двумя учениками, которые идут в Эммаус в пасхальное воскресенье. Евангелие Луки рассказывает о них сразу после сцены у гробницы. По холмам древней солнечной области Гаваона²²⁹ они идут туда, откуда издали открывается вид на море. Их души сжимает жестокая боль; они пережили некое колоссальное по серьезности и тягостности событие. Однако гораздо больше беспокойства доставляет им то, что они не в состоянии понять то, что пережили. Они стоят перед лицом полностью раздавливающей их загадки. Они вспоминают все, что произошло за три последних поистине чудовищных дня. Им вовсе не нужно прикладывать усилий к тому, чтобы воспоминания ожили; иное для них просто немыслимо: боль делает все столь актуальным, что им потребовалось бы немало постараться, чтобы заставить воспоминания умолкнуть. Все произошедшее мучит их души и преследует их. Они беседуют об этом, однако разговоры делают сознание ошеломляющей загадочности только более жгучим. Их воспоминаниям все еще очень далеко до того, чтобы

перейти к благому покою безмолвного раздумья. И прежде всего их сердца окутываются языками пламени по причине крайней неотступности вопроса, который разговоры лишь растрavляют в их душах. Так что мощное внутреннее напряжение стоит за словами Евангелия о том, что они «вопрошали друг друга».

Соединившись, боль и воспоминание вызывают к жизни силу, ученики ощущают как бы соприкосновение с ней, словно рядом с ними идет кто-то третий. Что-то происходит с их припоминанием. Они не видят этого, но явственно ощущают. В их душах пробуждаются мысли, на ум приходят слова из Священного Писания, как и все то, что они некогда слышали от Христа. И они вдруг чувствуют, что не сами теперь до этого дошли. И здесь они осознают, что с ними говорит кто-то третий. Как бы издалека начинает проблескивать свет, и они приходит понимание. Намечается ответ на вопрос. К вопросу-воспоминанию добавляется ответ-воспоминание. Тьма растерянности начинает рассеиваться. Кто посылает им это понимание, словно по волшебству? Сила возвышенного воспоминания пробуждается в них до внутреннего зрения и слуха. С ними происходит то же, что и с женщинами в темном погребальном склепе, когда они услышали, как блистающие образы говорят: «Вспомните же!» То, что им слышится, произносится не на чувственном уровне; оно возникает внутренне, сопровождаясь ощущением, что здесь есть еще кто-то, кто сопровождает их в пути, наделяя светом. Из глубин памяти восходят святые слова и истории, которые предстают одновременно как бы благодатными дарами, преподносимыми кем-то извне. В души закрадываются освобождающие от напряжения догадки. Процесс становящегося все более проясненным инспирированного воспоминания без остановки продолжается до тех пор, пока два ученика не входят в дом Клеопы. Они усаживаются за стол, третий вместе с ними, и преломляют хлеб. И тут с глаз учеников как бы разом спадают чешуи: они видят Воскресшего. Он находится здесь не телесно: они видят его внутренним взором души. Воспоминание прозрело у них в сердце, оно освободилось до могущественного созерцания и возвысилось. Однако это созерцание, в котором они узнают Христа, прмелькивает, словно молния, и вот они уже снова одни.

Из того переживания учеников, что рядом с ними идет кто-то еще, можно вывести закон духовного опыта, мыслимого для каждого человека. В образной форме мы находим классический пример этого закона в легенде о Товии из ветхозаветных апокрифов²³⁰. Юного Товию посылают в дальний путь. Однако отправляется он не один: рядом с ним архангел Рафаил. Благодаря близости высокого спутника Товия ощущает такую уверенность и силу, что убежден, что путешествует в сопровождении человека во плоти. Все направляющие предчувствия и мысли, которые архангел заставляет оживать в его душе, представляются Товии словами, с которыми этот другой обращается к нему. Возможно, данное переживание высокого светозарного двойника явилось починой того, что описанные в Евангелиях пасхальные переживания перестали принадлежать исключительно прошлому, так что их довелось испытать большому числу людей в качестве нынешних, современных им впечатлений.

Теперь, признав таинство воспоминания за внутренний лейтмотив Евангелия Луки, мы лучше понимаем, почему же пасхальные повествования Луки по всем направлениям переводят нас из охваченного бурей внешнего ландшафта в полный покой внутреннего пространства, в горницу сосредоточения и безмолвия. Уже в истории учеников в Эммаусе данный переход в переживании приходит к полному завершению. Ученики останавливаются на ночлег тогда, когда начинающий меркнуть солнечный свет слегка приглушает все видимое телесным зрением. Ученики входят в дом и приглашают с собой и третьего, который к ним присоединился: «Господин, останься с нами». Они проходят в полную тишины комнату преломления хлеба, где внутренне наполняются ощущением воцарившегося снаружи

вечернего покоя. Теперь, когда они уселись за стол для преломления хлеба, разве не должно ли было ожить воспоминание о всех вечерах, когда за одним столом с ними сидел и преломлял хлеб Христос? Не должна ли была проблеснуть в их сознании золотая цепь разделенных с ним священнодействий, которые им довелось пережить вместе? В мгновение, когда это происходит, он не просто присутствует здесь: они также в состоянии признать его в своем созерцании. Это воспоминание привело его в их круг; а усиленное совершением преломления хлеба, оно стало органом, посредством которого они смогли его увидеть в его световом образе.

Но полное исполнение того же закона внутренней сосредоточенности имело место в кругу учеников, собравшихся в Иерусалиме. Разве они не находятся в помещении, буквально пропитанном – густо и вещественно – самыми важными и святыми воспоминаниями? Здесь, в трапезной Тайной вечери на издревле святой горе Сион Господь омыл им ноги; переходя от пасхальной трапезы к священнодействию совершенно иного рода, он возвысил простое преломление хлеба до наиболее святого праздника и подал им хлеб и вино в качестве своих тела и крови. Эти воспоминания делают это помещение (больше, чем это могло бы произойти с любым другим земным помещением) собором исполненного безмолвия. Уже у Марка есть намек на то, что произошло в трапезной Тайной вечери к исходу пасхального воскресенья: «Когда одиннадцать сидели за столом, он явился среди них». Преломление хлеба возвышается до священнодействия. То, на что Марк лишь кратко намекает, расцветает у Луки до целого мира. Благодаря волшебной силе этих воспоминаний, еще подкрепленной священнодействием, создается совершенно новая душевная атмосфера. То, что происходит теперь в трапезной Тайной вечери, оказывается таким образом еще и мостом, который ведет от Евангелия Луки к также принадлежащим ему Деяниям апостолов, а тем самым от нешумных иерусалимских событий – к великой драме истории христианства. Становящееся органом Пасхи воспоминание порождает чудо сорока дней, в которые ученикам дано было пережить близость Воскресшего и воспринять от него слова наставления. Наутро пятидесятого дня то же помещение становится местом действия события Пятидесятницы, в котором поначалу обращенная к прошлому сила воспоминания становится в душах учеников пророческой, порождающей будущее инспирацией Святого Духа.

Лука показывает нам прежде всего Воскресшего, который обращается к ученикам с наставлением, подобным уже изображенному в той сцене, когда тот третий, что присоединился к ученикам на пути в Эммаус, излагал им Писание. Воскресший беседует с учениками примерно так же, как говорили с женщинами двое мужей в белых одеждах. Он напоминает им слова, с которыми обращался к ним в земной жизни, и обновляет их так, чтобы они стали современными, воспринимаемыми именно в настоящем. Вся его беседа – это непрерывное осовременивание слов, прекрасно известных ученикам из Священного Писания и из общения с ним, но которые становятся для них по-настоящему актуальными лишь теперь. «Он сказал им: "Вот слова, с которыми я обратился к вам, когда был еще среди вас; ибо должно исполниться все, что написано про меня в законе Моисеевом, у пророков и в псалмах". И он распахнул их ум, так что они уразумели Писание, и сказал им: "Написано, что Христос должен был пострадать, а на третий день воскреснуть из мертвых"» (Лук. 24, 44-46).

Все сказанное про «обессловливание» речей, обращенных к женщинам ангелами, еще в куда большей степени относится к учениям Воскресшего, содержательно раскрываемым в начале Деяний апостолов («Сорок дней беседовал он с ними о Царствии Божиим»): вначале их следует лишить словесной оболочки, а уж затем попытаться понять. Когда разговаривают люди, когда какой-нибудь человек выступает перед другими, чтобы их наставлять, тишина оказывается нарушенной. Посреди безмолвия (которое господствовало бы иначе) раздается человеческий голос. Однако здесь никакие человеческие беседы не ведутся. Не следует представлять дело так, будто Иисус на протяжении сорока пасхальных дней стоял перед

учениками, словно обычный человеческий учитель, и беседовал с ними. Надо отвлечься от всех земных аналогий. Речь Воскресшего не нарушает безмолвия; напротив, она еще усиливает тишину. Ученики внимают речам Воскресшего не чувственным слухом, но сердцем. Задушевное воспоминание становится органом их внутреннего слуха, посредством которого Христос может вкладывать слова в их сердца. Изумительная пасхальная наука (Oster-Gnosis), которой на протяжении сорока дней устаиваются ученики, основана на непрерывном инспирированном припоминании. Ее плод – Евангелия. Ведь Евангелия появились на свет не как результат внешних воспоминаний составителей, отчитывающихся о произошедшем. Не использовались и рассказы других людей, тех, кто (также во внешнем смысле) мог что-то вспоминать как свидетель событий. В гуще непрерывной самоотдачи хлебопреломления и молитвы вспоминали ученики все пережитое за три последних года; и воспоминания, всецело погружившиеся в мягкий свет набожного благоговения, постепенно усвоили себе характер современности. Тот, о ком они вспоминали, вновь был с ними. Все происходило так, словно он сам оживлял в них воспоминания. Происходившее с учениками было куда больше общения с любимым усопшим, что случается и с другими людьми, когда они отдаются исполненным преданности воспоминаниям. Между тем как в обычной жизни невозможно вспомнить того, кто скончался недавно, и не осознать тут же с раскаянием все упущения, которые ты допустил в его отношении, ученики устаиваются благодати исключительной, единственной в своем роде ситуации. Они также осознают все несовершенство, в которое были погружены на протяжении трехлетней совместной жизни с Христом; однако поскольку теперь он опять близок с ними по-новому, они могут своей укрепившейся любовью начать исправлять все то, что было упущено прежде. Так сорок дней становятся «дорастанием» посреди все большей ясности. Воскресший вдохновляет кружок своих учеников на Евангелия. Возвысившееся до духовного о\$ргана воспоминание становится ухом, посредством которого ученики делаются восприимчивыми и проводниками Божьего Слова.

Лишь в этой связи можем мы по-настоящему понять то слово, которое Лука (единственный из евангелистов) вводит в рассказ об установлении евхаристии и которое является одним из важнейших библейских понятий. У Луки в Великий четверг Христос говорит ученикам: «Делайте это в память обо мне» (22, 19). Те же слова передает нам и апостол Павел в 11-й главе 1-го Послания к коринфянам. Лука, как ученик Павла, включает их в свое Евангелие. Вот только слова эти слишком уж часто понимают так, что Тайная вечеря воспринимается в связи с ними как некое символическое действие, как просто поминки, устраиваемые из благочестия в знак почитания того, кто ходил по Земле две тысячи лет назад. Между тем греческое выражение, которое обыкновенно переводится как «память», в действительности означает нечто бесконечно более живое. Оно настолько же возвышается над нашим понятием «воспоминание», насколько слово «память» отстает от понятия «воспоминание». Греческое слово *ἀνάμνησις* (anamnesis) не напрасно играло такую важную роль в философии греков. Еще Платону удалось классически обозначить этим словом силу, посредством которой человеческая душа проникает назад, в мировые сферы, предшествовавшие рождению, и сообщает человеческому мышлению характер воспоминания о мире идей, пра-феноменов. Переводя слово «анамнесис» как «воспоминание», мы очень далеки от исчерпания подлинного его смысла.

Трапеза Воскресшего

Евангелие Луки – первое среди четырех Евангелий, которое повествует, как Воскресший вкушал с учениками пищу и питье. Когда учеников пугает первое появление Воскресшего, он задает им вопрос, нацеленный по сути на то, чтобы еще увеличить страх. Именно, чтобы

показать ученикам, что он пришел не только как духовно-душевное явление, но облаченным в настоящую телесность, Христос спрашивает их: «Есть у вас здесь что съестного?» (24, 41). И к изумлению учеников, он присоединяется к их застолью и ест и пьет вместе с ними.

Трапеза Воскресшего задает нам беспримерную по глубине загадку. Как может есть и пить существо, которое совлекло с себя земное тело, проходя через смерть, – так, словно оно все еще располагает обычным человеческим ртом?

Заглянем вперед, в Евангелие Иоанна, где Воскресший задает ученикам подобный же вопрос. Когда Христос является своим людям на берегу Генисаретского озера, то спрашивает у них: «Ребята, а поесть у вас ничего нет?» (Иоан. 21, 5). Эти пасхальные слова включены у Иоанна в исполненный смысла композиционный контекст. Они образуют завершение золотой цепи, проходящей по всему Евангелию. Три произнесенные Христом фразы предстают здесь нам во взаимозависимости, полной глубокого смысла.

В 4-й главе Евангелия Иоанна рассказывается, как в жаркий полдень Христос сказал самаритянке у колодца Иакова: «Женщина, дай мне напиться» (Иоан. 4, 7). Слова эти – вполне естественное выражение жажды, которую ощущает Иисус, как и всякий человек. Однако если бы здесь подразумевалась лишь биографическая подробность, в Евангелии, тем более в Евангелии Иоанна, ей бы не нашлось места.

Продолжением и усилением этой фразы является та, которую произносит у Иоанна Христос на Кресте: «Я жажду!» (19, 28). Эти крестные слова опровергают всякие представления об отвлеченной, отчужденной от Земли духовности как Евангелия Иоанна, так и самого Христа. Именно потому, что в важнейших местах Евангелия то и дело повторяется мотив жажды, следует признать, что здесь выражено наиболее задушевное умонастроение существа Христа, причем в весьма важном аспекте. Непритязательно-человечески обнаруживается здесь воля к воплощению, которая одушевляет Христа как вочеловечившегося Бога. Вряд ли отыщется что-то, что явственнее показало бы коренное различие между христианством и буддизмом, нежели слова «Я жажду». Буддизм – несомненно одно из тех религиозных направлений, которые развили живейшие органы восприятия для духовно-сверхчувственного вне материи; и во все будущие времена мы сможем черпать в священных буддистских писаниях немало мудрости и чуткости в отношении сверхчувственного мира. И все же направление воли и жизненная установка христианства противоположная. В отличие от буддизма, он не устремляется прочь от Земли, но утверждает Землю. Между тем, как шестью веками прежде Будда учил, что жажда – источник всякого зла, Христос непосредственно перед крестной смертью произносит слова «Я жажду» и тем самым дает понять, что он и в самой своей смерти остается обращенным к Земле, на которую сошел ради спасения людей. Духовность, которую он приносит – не та, что находится вне и по другую сторону земной материи. Через него духовное должно воплотиться в материи, небо должно утвердиться на Земле.

Третья фраза в золотой цепи этих произнесенных Христом слов – это тот вопрос, который он задает ученикам в рамках пасхальных повествований Иоанна: «Ребята, а поесть у вас ничего нет?» Так велико в нем утверждение земного, любовь, голод и жажда по земному, что они переживают и саму смерть. Не только тот Христос, каким он в образе Иисуса из Назарета на протяжении трех лет шествовал по земле, но и тот, который прошел сквозь смерть и Воскресение, открывается нам в качестве обращенного к Земле существа. В том-то и состоит сущность Воскресения Христа, что сквозь врата смерти на Голгофе прошло существо, которое и в земной смерти смогло сохранить свою принципиальную направленность на Землю. Между тем, как человеческая душа по большей части оказывается увлечена смертью прочь от Земли, в потустороннюю мучительную лишенность тела, Христос преодолевает смерть. Та сила, что забрасывает человеческую душу в заклятую потусторонность, не имеет силы над Христом. Он умирает в земное. Его смерть – величайший дар для Земли. Вопрос о

еде и питье, который, согласно повествованиям Луки и Иоанна, обращает к ученикам Христос, указывает на то, что он стремится к телесности и пребывает в построении новой духовной телесности.

Так что вкушение Воскресшим пищи и питья, особенно в изображении Евангелия Луки, следует понимать на основе общего умонастроения и волевой направленности существа Христа. Но возможно ли получить представление о том, как все-таки обстояло дело с этой колоссальной загадкой в реальности?

Путь постепенного постижения этой загадки отыщет здесь лишь тот, кто постарается по завершении чуждой всякой культовости эпохи протестантизма вновь дорасти до тайн христианских священнодействий. Священнодействие – вот ключ к загадке, заданной нам вкушением пищи и питья Воскресшим; ибо вкушение это происходит в ходе священнодействия.

Мы уже видели, что намек на этот мотив присутствует уже в Евангелии Марка: «И когда одиннадцать сидели за столом, он сам явился среди них» (16, 14). Благоговейное настроение священной трапезы открывает очерствелые сердца учеников навстречу присутствию Воскресшего. Евангелие Луки подхватывает повествование об этом таинстве во всех подробностях. Переживание учеников, отправившихся в Эммаус, находит высшее завершение в момент, когда они усаживаются за стол и предпосылают еде и питью священный обычай хлебопреломления и молитвы над преломленным хлебом. В это мгновение священнодействия их взору открывается ярчайший сноп света, который озаряет третьего, прежде как бы окутанного тьмой, и позволяет ученикам убедиться в присутствии Христа. Так что и пасхальная встреча с Христом тех учеников, что собрались в комнате Тайной вечери, также на глубочайшем уровне связана с таинством еды и питья. Когда ученики (поскольку признать Христа они еще не в состоянии) пугаются явления духа, подобного как бы привидению, он обращается к ним со словами, которые призваны их успокоить, но одновременно ставят их перед лицом грандиозной мистерии его духовной телесности. И лишь вкушая вместе с ними еду и питье он, собственно, по-настоящему сближается с их душами.

То, что переживают ученики, видя, что Воскресший ест и пьет, есть таинство пресуществления. Не следует думать, что все поданное на стол и предложенное учениками Христу было потреблено в процессе его еды и питья чисто внешним образом. Скорее наоборот: его духовно-телесный образ так связался с этими земными дарами, что отныне он в них просветлился. Те еда и питье, свидетелями которых становятся теперь ученики, в некотором смысле является противоположностью обычным, земным еде и питью. Когда мы, земные люди, едим и пьем, еда и питье исчезают в нас. Здесь же вкушающий еду и питье проблескивает внутри них. Это процесс, всякий раз происходящий на алтаре священнодействия с хлебом и вином. Прежде, чем принимающие участие в таинстве евхаристии приобщатся хлеба и вина, имеют место еда и питье Воскресшего: хлеб и вино воплощаются в реально присутствующую духовную телесность Христа. В этом – суть пресуществления. Оно заключается в духовно-телесных еде и питье Христа за алтарем, как за столом, за которым он восседает за священной трапезой со своими учениками.

Духовный образ, в котором открылся Воскресший ученикам, должен был впрямую напомнить трем наиболее доверенным из них, Петру, Иакову и Иоанну, о световом образе, в котором некогда явился им Иисус на горе Преображения. В тот раз они внезапно узрели телесно воплощенного человека Иисуса из Назарета, которого сопровождали в его земных странствиях, в виде светозарного существа. Воспринимая то, как обитавшая в Иисусе божественная сила уже всецело одухотворила и просветила его телесность, они начали осознавать, что это Христос в человеческом воплощении жил среди них. С переживанием на горе Фавор было связано еще и следующее: когда яркое солнце, внезапно проглянувшее

тогда из образа Иисуса, вновь померкло, рядом с ним показались духовные образы двух людей, которые приняли для них черты Моисея и Илии.

То, что переживают ученики теперь, в дни Воскресения, является продолжением и в то же время перевертыванием Преображения. Тогда они увидели, как в телесно воплощенном человеке Иисусе из Назарета заблестало солнце существа Христа. Теперь происходит противоположное: Христос как блистающее духовное существо находится среди них. И между тем как некогда, при Преображении, они пережили телесного человека духовно, теперь они переживают духовное существо – материально. Духовный образ Воскресшего наполнен такими могуществом и энергией, что открывается перед ними вплоть до телесности. Почему так происходит? Потому, что Воскресший остается верен своей любви к Земле. Вкушение им пищи и питья – знак того, что его любовь к Земле переживает саму смерть.

Чудесное художественное очарование пасхальных повествований, какие мы находим у Луки, проявляется в том, как продолжается и видоизменяется в них картина Преображения на горе Фавор. Духовные образы двух мужей в белых одеждах, которые показывают нам писания Луки в начале и в конце пасхальных событий, а именно поутру на Пасху и в день Вознесения, образы эти уже содержались в увиденном тремя доверенными учениками на горе. В мягком свете Славы Христа, когда блистание посередине стало не таким ярким, справа и слева от него они увидели два архангелоподобных духовных образа, принявшие для них человеческие черты. Женщины, пришедшие на гробницу ранним пасхальным утром, видят только две этих фигуры. То, что они именуются «двумя мужами в белых одеждах», позволяет заключить, что также и в созерцании женщин они обретают человеческие черты. Однако их суверенная мощь принадлежит к уровню, далеко превышающему человеческий. Женщины ничего не видят между двумя фигурами. Так что, значит, средней фигуры и не было? Конечно, была, однако они ее еще не видели. А имея они возможность увидеть среднюю фигуру, они не смогли бы воспринять два ангельских образа. Фигура посередине, явившаяся, по словам Евангелий, ученикам на горе Преображения подобно Солнцу, в самом деле следует сравнивать с Солнцем, которое, восходя, ярким своим светом заставляет погаснуть звезды. Когда женщины вошли в погребальный склеп, солнце Воскресшего еще только готовилось к восходу. И пока оно еще не излило свой ослепительный свет, в раннем мягком пасхальном свете можно было наблюдать две фигуры справа и слева, которые можно было бы уподобить звездам на утреннем небе. Далее ученики переживают самого Христа. Его солнцеподобный образ с властным великолепием вступает в их круг. Двух фигур справа и слева они не видят. Однако те все еще здесь; просто теперь их, словно звезды днем, затмило Солнце. Величайшее возвышение того вида, в котором являлся ученикам Воскресший, им довелось пережить сорок дней спустя на вершине Масличной горы. Теперь Христос, впервые прорвавшись под открытым небом сквозь чары самоуглубления и покоя, является ученикам в исполинском солнечном великолепии. Преображение, начавшееся на горе Фавор, достигает высшей точки: им открывается сгустившийся до духовной телесности свет, не умеренный материальной телесностью. Пока толпа учеников созерцает Христа, они видят его одного. Однако затем свет делается более приглушенным. Солнце Воскресшего заволакивается облаком. И наконец, как кажется, свет его Славы собирается погаснуть. И тут их созерцающему взору вновь разом открываются два мужа в белых одеждах. Звезды делаются видны, когда их больше не затмевает Солнце. Солнце Христа изливается во всю периферию Земли и обращается ростком будущего духовного дня. Два мужа в белых одеждах обращаются к ученикам в качестве посланцев будущих просветлений, которые наступят, когда в результате таинства Второго пришествия человечество узрит сферу Христа. Сорок пасхальных дней можно уподобить одному громадному солнечному дню. Два образа архангелов, которые принадлежат к фигуре Преображения, к Славе Христа, видят сначала, в

утренних сумерках, женщины на гробнице, а затем ученики на Масличной горе – в сумерках вечерних.

Та духовная фигура, которая является в Преображении Христа, а впоследствии еще и за пасхальными повествованиями Луки, реет над людскими душами во всех тех случаях, когда они стремятся к подлинному общению с Воскресшим. Этот образ Преображения реализуется всякий раз, когда на алтаре свершается священнодействие. Тот, кто научился ощущать таинство священнодействия по-новому, знает, что алтарь – это живое существо. Почему же тогда с одной стороны алтаря читается Евангелие, а с другой приносится жертва? Если наши действия реальны, то солнце Воскресшего присутствует посреди алтаря. По обеим сторонам стоят двое мужей в белых одеждах. И когда совершающий священнодействие священник читает Евангелие с одной стороны, он, так сказать, проскальзывает в одну фигуру, когда же он совершает жертву с другой – соответственно в другую. Одна сторона – Моисей, другая – Илии. А когда далее священнодействие перемещается в большей степени в середину, необходимо прочувствовать, что центр тяжести смещается туда, где сам Воскресший и где его возможно будет вновь воспринимать в будущем.

IV. Пасхальная весть по Иоанну

Загадочные вопросы

Если вступительный гимн Евангелия Иоанна побуждает нас усматривать в человеческой фигуре Иисуса из Назарета Логос, высшую творческую силу, которой обязан своим существованием весь тварный мир, то как тогда должно это Евангелие изображать второе, новое творение, возникшее в результате события Пасхи? Следовало бы ожидать, что пасхальное повествование четвертого Евангелия распахнет перед нами неслыханные космические дали и теперь изобразит также и Воскресение в стиле великого пролога о Логосе. На первый взгляд, как кажется, ожидание это остается неосуществленным. Зато Иоанновы пасхальные повествования ошеломляют нас поистине неисчерпаемым богатством перемен. Озираясь вокруг внутри пасхальных пространств Евангелия Иоанна, мы ощущаем себя щедро одаренными. Однако стоит нам попытаться упорядочить богатство образов и осмысленно его постигнуть, как мы наталкиваемся на целый букет загадок.

Попытавшись проследить за той ролью, которую играет в пасхальных повествованиях сам евангелист Иоанн, ученик, которого любил Иисус, мы окажемся перед лицом самой ключевой из всех этих загадок. Мы увидим, что сам Иоанн приходит к участию в событиях Пасхи лишь по мере преодоления самых тяжелых и темных вопросов. В то же время в стиле Иоанновых пасхальных повествований мы подмечаем и такую особенность, которая будет нас занимать еще впоследствии. Именно, рассказ сопровождается изложением многочисленных конкретных подробностей, которые принуждают нас развить в себе живую и в то же время точную способность созерцания. Но само Евангелие, как кажется, поначалу несколько не склонно к прояснению этих подробностей на уровне рассудка.

Иоанн неизменно появляется вместе с Петром. Сначала мы видим, как они с Петром бегут к гробнице. Иоанн прибегает вперед Петра, однако задерживается снаружи, словно вначале ему необходимо как следует, поглубже усвоить душой поразительное чудо *отверстой* гробницы. Напротив того, Петр, добравшись до гробницы, не делает никакой паузы. Он тут же порывисто спускается в темный погребальный склеп. Это Петр первым сталкивается с исполинской загадкой *пустой* гробницы. Причем ошеломляет его не только отсутствие мертвого тела; он видит, что пелены, в которые было увито тело Господа, свернуты и сложены в стороне, причем поодаль, словно кто-то высвободил покойника из них. Лишь когда пораженный и недоумевающий Петр увидел и пересказал все это, в гробницу

входит также и Иоанн. В Евангелии говорится: «Тогда вошел сюда и другой ученик, первым пришедший к гробнице, и увидел и уверовал». Однако видение его и вера все еще не связываются с положительной стороной события Пасхи, его чувства и сердце пока что оказываются полностью поглощены не чем иным, как ошеломляющей загадкой пустой гробницы. И Евангелие определенно прибавляет: «Ведь они еще не понимали Писания, что он воскреснет из мертвых» (Иоан. 20, 9).

Лишь всецело усвоив эту сцену и в особенности роль, которую играет в ней Иоанн, мы сможем в надлежащей мере оценить саму пасхальную встречу Иоанна, происходившую в сложном взаимодействии с Петром, – такой, какой ее изображает дополнительная глава. Совершив по велению Воскресшего чудесный ночной лов, с богатой добычей ученики уже возвращаются на берег в утренней полутьме. И тут они видят стоящую на берегу светящуюся фигуру Христа. Это Иоанн узнает его. Он говорит Петру: «Это Господь», и Петр порывисто первым (точно так же, как прежде он спустился в гробницу) бросается с лодки, хотя та еще не доплыла до берега, чтобы скорей оказаться возле того, кто приготовил трапезу на берегу. В душе Иоанна тот вопрос уже давно получил разрешение. А поскольку им особенно проникся как раз Иоанн, теперь он может руководить другими в переживании этого вопроса. Итак, сопребывание Петра и Иоанна в сцене большого пасхального поручения Христа оказывается чудесной октавой к сцене, в которой мы видели обоих учеников растерянными в гробничном склепе. Именно, после того, как Воскресший вопрошает Петра о его любви, тот получает задание на настоящий момент, а недоуменный вопрос Петра об ученике, которого любит Господь, дает Воскресшему повод произнести слова, которые заставляют всех догадаться о будущем Иоанна, в которое укладывается также и таинство Второго пришествия.

Мотив вопроса, вот уж где находится ключ к пасхальным повествованиям у Иоанна. Необычайный реализм, с которым мы сталкиваемся здесь во всем способе изложения – не что иное, как постоянное обращение к вопрошающему чувству в нашей душе. И все же со сколькими загадками приходится нам здесь столкнуться! Как необычна картина свернутых и положенных в гробовом склепе пелен, о чем упоминается в самом начале! Что бы это могло значить? Та проблематика, с которой мы, вообще говоря, сталкиваемся в Евангелиях, оказывается здесь сгущенной до, так сказать, классических загадок, а с ними-то и приходится иметь дело нашему пониманию Евангелий. Как, к примеру, понимать тот резкий контраст и противоречие, которые мы видим, сопоставляя пасхальные встречи Марии Магдалины и Фомы? Строгими словами «Noli me tangere»²³¹, «Не тронь меня!» отстраняет Воскресший женское существо, которое от непомерно большой радости узнавания простерло к нему руки. Однако впоследствии он же намеренно обращает к усомнившемуся из числа учеников слова, которые являются точным перевертыванием того отказа: «Протяни сюда свои пальцы и руки и коснись меня». Почему Воскресший побуждает Фому сделать как раз то, в чем было отказано Марии Магдалине? Почему бьющая через край любовь наталкивается на отповедь именно там, где холодное сомнение оказывается так богато одаренным и ублаженным? И как понимать ошупывающее касание отверстий от гвоздей и раны в боку, к чему призывает Фому Христос? Если уже вкушение Воскресшим пищи и питья, каким его изображает Евангелие Луки, представляет для обычного мышления не просто загадку, но настоящий скандал, то еще куда сильнее страсть к сомнению современного мыслящего человека можно пробудить теми переживаниями, которые выпали на долю неверующего ученика Фомы.

Нам следует обратить внимание еще и на иную загадку, которая проходит через все Иоанновы пасхальные повествования. Именно, в изображение событий Воскресения постоянно вплетается представление о процессах, относительно которых мы обыкновенно считаем, что они имели место в более поздний момент по Воскресении Христа. Так, посреди Иоанновых пасхальных повествований возникают мотивы Вознесения и Пятидесятницы, причем они не только подобны лучам, предваряющим будущий восход Солнца, но и

оказываются предвестием вполне современных событий. Даже узрение загодя Второго пришествия Христа открывает нам это событие как имеющее состояться в не таком уж далеком будущем. Когда пасхальным утром Мария Магдалина узнает Христа и протягивает руки, чтобы его обнять, он обосновывает свою строгую отповедь указанием на свое Вознесение: «Не тронь меня, ибо я еще не *взошел* к моему Отцу. Но иди к моим братьям и скажи им: "Я восхожу к своему Отцу и к вашему Отцу, к своему Богу и к вашему Богу"» (Иоан. 20, 17). Хотя Марии Магдалине и указано на Вознесение как на что-то относящееся лишь к будущему, сами разворачивающиеся в Евангелии события все же свидетельствуют о загадочно глубинном переплетении Вознесения и Пасхи. Таинство Вознесения ставит перед нами еще совершенно новый вопрос. Именно, если представлять Вознесение на обычный лад, как своего рода отрешение существа Христа в потустороннюю сферу, те строгие слова, которые говорит Марии Магдалине Христос, оказываются совершенно непонятными. Как может Христос обосновывать свои слова «не тронь меня» тем, что еще не *взошел* на небо? Если Мария Магдалина не должна к нему прикасаться теперь, когда он появился перед ней, то как сможет она до него дотронуться, когда он оставит Землю и отправится на небо? Очевидно, Евангелие Иоанна желает побудить нас составить о таинстве Вознесения совершенно новое представление. И когда неделю спустя Воскресший обращается к Фоме со словами, противоположными «*Noli me tangere*», когда он прямо призывает его коснуться себя, нам следует задаться вопросом: не утратили ли силы давешние его слова: «Я еще не *взошел* к моему Отцу»? А может, таинство Вознесения началось уже теперь, когда из сорока дней миновали только восемь?

Однако предвосхищенными оказываются не только сорок дней, но и все пятьдесят, которые истекли поутру Пятидесятницы. Воскресший вступает в круг учеников и беседует с ними. А далее говорится: «И сказав это, он дунул на них и сказал им: "Примите Святого Духа"» (20, 22). Так что и вопрос о таинстве Пятидесятницы предстает совершенно в ином свете, если, следуя Евангелию Иоанна, представить себе, что излияние Святого Духа началось уже на Пасху. Как же нам продвинуться к новому Иоаннову понятию события Пятидесятницы?

Однако и это еще не все. Когда на берегу озера Петр, уже выслушавший повеление следовать за Христом, спрашивает о задании Иоанна, в ответ раздаются загадочные слова о Втором пришествии Христа: «Если мне угодно, чтобы он оставался, пока я не приду, что тебе до этого?» (Иоан. 21, 22). Задание, которое выпало Иоанну, начнется лишь со Вторым пришествием Христа. Как Петр, так и мы оказываемся отосланными к будущему. И все же не могло здесь подразумеваться исключительно будущее, ведь если Воскресший говорит теперь о своем Втором пришествии, то Иоанн, который должен исполнить апостольскую миссию в эпоху Второго пришествия, как ныне живущий персонаж уже пребывает внутри данной сцены. И если поначалу задание Иоанна откладывается, оно все же должно здесь присутствовать – хотя бы в качестве скрытой жизненной энергии.

В одно событие здесь оказывается вплетена целая гирлянда христологических вопросов. Явление Пасхи в Евангелии Иоанна, при всей простоте и реалистической детализировке ее описания, предстает перед нами столь всеохватным, что мы невольно чувствуем себя призванными понимать все таинства – Вознесение, Пятидесятницу и Второе пришествие – некоторым образом как составные части Пасхи.

Чтобы познать особый характер, присущий Евангелию Иоанна в изображении Воскресения Христа, мы должны осознанно воспринять всю загадочность, с которой сталкиваемся в Иоанновых пасхальных повествованиях. В пасхальном повествовании Евангелия Матфея нас увлекал за собой космически-драматический размах происходящего. Пасхальное повествование у Марка адресовалось к силе нашей веры, к внутридущевному мужеству, посредством которого мы становимся проводниками пасхального импульса

мирообновления. Лука дал нам возможность вступить в покойную благоговейную сферу одушевленного и проникнутого божественным началом воспоминания, где звучат негромкие речи Воскресшего и господствуют чары священнодейственного прикосновения к духу. Иоанновы же пасхальные повествования выводят нас за пределы всякой стихии настроения. Пронизывающий их беспримерный реализм распространяет вокруг себя блаженную и суровую трезвость. Глубокие пасхальные загадки, которые ставит перед нами Евангелие Иоанна, не дано разгадать тому, кто не в состоянии отключиться от эмоционального настроения на удовлетворение простой потребности в назидательности.

Духовная позиция, которая требуется от нас здесь, образно обозначена в мифе о Граале. Парсифаль должен покинуть область Граальсбурга и снова возвратиться в мир, потому что он не пробудился до того, чтобы задать вопрос перед лицом раненого Амфортаса. Вот и современного человека интересуют одни ответы. Сами вопросы не имеют для него никакого значения. Также и для мыслительных навыков, с которыми обычно принято читать Евангелия, характерно нетерпеливое желание все понять. Мы бы хотели, чтобы нам все «объяснили». Как часто приходится, например, иметь дело с поверхностной постановкой вопросов, которые, собственно говоря, никакие не вопросы, а лихорадочная погоня за ответами: что означают погребальные пелены в погребальном склепе и т. д. И все же мы должны задуматься над тем моментом, что Евангелие Иоанна повсюду ограничивается конкретно-трезвым воспроизведением загадочных явлений и нигде даже не намекает на ответ. Вопрос для него важнее ответа. Искусство, которому нам следует выучиться в этой связи, причем с нуля, – это искусство *жить с вопросом*, то есть позволять вопросу постоянно вновь и вновь возникать в нашей душе. Не те вопросы, что задаются с интеллектуально-рассудочных позиций, приводят Парсифаля к принятию в круг рыцарей Грааля, а лишь тот вопрос, который всецело, без остатка пронизывает всего внутреннего человека и приводит его в возбуждение, который превращает его самого в пылающий факел познания. Подлинный вопрос Парсифаля уже тождествен пробудившемуся ощущению таинства.

Пасха, Вознесение, Пятидесятница и Второе пришествие Христа

Начиная постигать тайну Воскресения посредством склонных к синтезу идей Иоанна, мы понимаем, что в пасхальных событиях содержались уже и Вознесение, и Пятидесятница, и Второе пришествие Христа. Мы оставляем далеко позади всякое косное, аналитически-разделяющее представление о Христовых таинствах, присущее также и догмату, и дорастаем таким образом до подвижно-живого созерцания чудесного духовного процесса роста. Неверно, что в один день наступило одно событие, сорок дней спустя – другое, а на пятидесятый – еще одно изолированное событие, никак не связанное с прочими. Вознесение Христа, если рассматривать его под определенным углом зрения, есть не что иное, как дальнейшая стадия Воскресения, и также события Пятидесятницы и Второе пришествие Христа представляют собой дальнейшие благодатные метаморфозы в победоносном изменении Христом самого себя и мира, и начались они пасхальным утром. Попробуем же приблизиться к таинству Вознесения Христа.

В Евангелии Иоанна, как и у Матфея, событие Вознесения не отражено никак, даже в виде намека. Марк говорит о Вознесении в своей сжатой, заряженной энергией манере, несмотря на то, что сцена, которую он описывает, разыгрывается внутри дома: «И Господь, сказав им это, поднялся на небо и воссел по правую руку Бога» (Марк 16, 19). Евангелист Лука, прежде чем подробно отразить переживание Вознесения в начале Деяний апостолов, кратко намечает картину этого события уже в конце своего Евангелия. Воскресший приводит учеников на Масличную гору. «И случилось так, что, благословив их, он отделился от них и вознесся на небо» (Лук. 24, 51). Ни следа этой сцены мы не находим у Иоанна. И тем не

мене, к нашему удивлению, с самим понятием Вознесения мы сталкиваемся здесь в том загадочном ответе, которым Воскресший оттолкнул от себя Марию Магдалину.

Итак, в Евангелии Иоанна соответствие и параллель сцене Вознесения все же имеется. Мы находим ее при точном сравнении и синоптическом просмотре Евангелий. В Евангелии почти невозможно найти фразу, которая не отыскалась бы (хоть в измененном виде) также и в прочих Евангелиях. Нужно лишь освоиться с фигурами небесной математики, которые – переходя одна в другую – содержатся в Евангелиях. Необходимо еще раз обратить внимание на мотив Галилеи в четырех пасхальных повествованиях. Вспомним, как у Матфея и Марка женщины слышат призыв отправляться в Галилею от ангела: «Ступайте скорей и скажите ученикам: "Итак, он отправится в Галилею вперед вас. Там вы его увидите, как он вам и говорил"» (Матф. 28, 7). У Матфея ученики следуют этому призыву, по крайней мере у нас возникает впечатление того, что Воскресший является им на горе в Галилее. Евангелие Марка рассказывает лишь о призыве двигаться в Галилею, однако не показывает, чтобы этому призыву последовали. У Луки призыв отправляться в Галилею оказывается интериоризированным до требования вспомнить о Галилее. Сцены, которая разыгралась бы в Галилее, у Луки нет. Более того, по писаниям Луки явно видно, что ученики, следуя указанию Воскресшего, вообще не покидали Иерусалима с Пасхи и по Пятидесятницу. Наконец, в Евангелии Иоанна мы не находим никакого призыва следовать в Галилею, однако в дополнительной главе оказываемся вместе с учениками перенесены на озеро в Галилее. Важно здесь, однако, обратить внимание на то, что словам, посредством которых женщины воспринимают призыв идти в Галилею, в самом деле отыскивается весьма точная параллель у Иоанна. Гомология, о которой здесь идет речь, представляет собой, возможно, особенно важное откровение той божественной математики, которая пронизывает своими фигурами и симметриями все Евангелия. В точно том же месте, в котором ангел говорит женщинам у Матфея и Марка: «Идите и скажите ученикам: "Итак, он отправится в Галилею вперед вас"», Воскресший говорит Марии Магдалине: «Иди к моим братьям и скажи им: "Я отправляюсь к моему Отцу"». Загадка Вознесения предстает в неожиданном свете: Вознесение Христа, оказывается, соответствует словам о Воскресшем, что он отправится в Галилею. Если отнестись к данной пасхальной параллели с полной серьезностью, придется признать: в пасхальных повествованиях Галилея предстает этапом великого космического процесса роста, который мы именуем обычно Вознесением Христа.

Это совпадает с тем результатом, на который мы уже неоднократно указывали, исходя из Евангелия как целого. Поскольку с Пасхи и до Пятидесятницы ученики внешне никоим образом не покидали Иерусалим и в Галилею не отправлялись, обе пасхальных галилейских сцены, а именно явление Воскресшего на *горе*, о котором рассказывается у Матфея, и пасхальная встреча на *озере*, о чем повествует приложение Евангелия Иоанна, следует понимать духовно-имагинативно. В обоих случаях Галилея предстает в виде некоего душевного ландшафта, куда ученики удаляются вследствие своей встречи с Воскресшим. Поскольку из двух параллельных фраз, произнесенных пасхальным утром, мы делаем тот вывод, что отправление Христа в Галилею оказывается у Иоанна озаменованным мотивом Вознесения, мы замечаем процесс, вызывающий отрешение. Существо Христа, преодолев позыв смерти к потусторонности, изливается и вращается в земную атмосферу, основывая и строя небо на Земле. Души учеников оказываются вовлеченными в этот чудесный рост; и даже оставаясь телесно в Иерусалиме, они ощущают себя удалившимися в солнечную горную местность и на озеро в Галилее, где уже принимали участие в первых откровениях Христа в его духовном образе. В плане душевном они отправляются в Галилею, потому что им следует сопутствовать Христу на первом этапе его пути Вознесения. Начинаясь Вознесение Христа отсылает их в дали человеческого существования на Земле. В качестве духовного ландшафта их пророчески окружает Галилея, «земля народов»²³².

В соответствии со сказанным обе пасхальные сцены в Галилее являются непосредственными параллелями рассказу о Вознесении Христа у Луки. Говоря это, мы оказываемся в русле весьма древней и не только красивой, но и вполне подлинной местной иерусалимской традиции. На северной, более высокой вершине Масличной горы находится впечатляющий парк, почитаемый восточными христианами в качестве места, где свершилось Вознесение Христа. Так что это здесь облако сокрыло блистающую Славу Воскресшего с глаз учеников. Однако этот самый парк называется там с самых древних времен «малой Галилеей», потому что одновременно он считается и местом, где находились ученики во время встреч, о которых в конце Евангелий Матфея и Иоанна повествуется так, словно они произошли в Галилее.

Если мы признаем имагинативный галилейский ландшафт за своего рода путевое обозначение Вознесения Христа, нам станет ясно: небо, в которое перерастает Воскресший – это сама же наша Земля. На деле Вознесение Христа идет на пользу Земле. Через него Земля (пока еще в зачатке) преобразуется в небо. Изливаясь во все земные пространства, Воскресший связывается с Землей. Вначале он показывается в покойном помещении сосредоточения. Здесь пасхальный процесс еще сокрыт, словно в зерне или почке. Затем начинается мощное прорастание. Почка лопается. Прибавляя в мощи и стуженности духа, Воскресший становится все светозарнее и крупнее. Ученики в благодатном отрешении также принимают в этом участие. И все же динамизм смены мест действия (а он таков, словно вся местность взлетает на воздух у нас на глазах) на самом деле возвещает ученикам о наступлении момента, когда Воскресший превосходит их способность постигать происходящее и от них скрывается. Однако когда в момент переживания Вознесения Христос скрылся от сознания учеников, от Земли он не скрылся. Он расстался с состоянием обособленности и перешел к земному всеприсутствию. Через Вознесение Христос присутствует на Земле повсюду. Вся дышащая сфера земной души оказывается носительницей его присутствия.

Исходя из нащупанного нами процесса пасхального роста, мы в состоянии понять и те места, в которых уже в рамках Иоаннова пасхального повествования намечались мотивы Пятидесятницы и Второго пришествия. Евангелие Иоанна показывает нам Воскресшего, как в тот самый момент, когда он посредством своего дыхания наполняет учеников Святым Духом, он обращает к ним и слова напутствия: «Как мой Отец послал меня, так и я посылаю вас» (20, 21). Слова, которыми Воскресший отправляет учеников на их апостольское служение, Евангелия передают очень по-разному. У Матфея эти слова (которые переходят затем в повеление о крещении) звучат так: «Ступайте и учите все народы» (28, 19). У Марка, как мы видели, эти слова принимают общекосмическую окраску: «Идите по всему миру и возвещайте Евангелие всей твари» (16, 15). В Евангелии же Иоанна, наряду с напутствием, пересекающимся с тем, что имело место на Пятидесятницу, есть еще направленный к Петру призыв следовать за Христом, сопровождаемый таинственным дополнением насчет будущего задания Иоанна.

Все эти слова, которые произносятся на духовном плане, но ни в коем случае не на материальном, не так трудно «обессловить» и перевести в воспринимаемые внутренне душевные слова, если направить взгляд на тот чудесный процесс роста, которым был наполнен период, начавшийся с Пасхи и за ней – через Вознесение и Пятидесятницу и после нее. Да и была ли вообще у Воскресшего необходимость прибегать к словам, чтобы отправить учеников с миссией? Не являлось ли напутствием само его существо, пребывавшее в мощном самоизменении, в нарастающем самоизлиянии в человеческие и земные дали? Так что насколько могли следовать ученики за исполненным любви существом Воскресшего в его Вознесении, начавшемся уже на Пасху, в его росте, охватывавшем всю Землю, они должны были ощущать себя посланными в мировые дали с заданием. В меру того, насколько

способны были их души вобрать в себя дыхание Христа как Святого Духа, они должны были чувствовать себя вовлеченными в общечеловеческое, во всеохватное, ощущать внутри себя позыв отправиться с апостольской миссией.

Намек на тайну Второго пришествия, который содержится в словах, касающихся задания Иоанна, предполагает (точно так же, как и загадочные слова Вознесения, которые Воскресший говорит Марии Магдалине) новые органические, ростовые представления, такие мыслительные формы, которые окажутся в состоянии расти вместе с предметом познания. Точно так же, как Вознесение вовсе не означает отделения сущности Христа от Земли, так и Второе его пришествие вовсе не представляет собой его непосредственного вступления извне. Потому в рассказе о Вознесении из Деяний апостолов «два мужа в белых одеждах» и говорят: «Он придет так же, как вы видели его восходящим на небеса» (1, 11). Вследствие события Пасхи Христос безраздельно присутствует на Земле. Его Второе пришествие означает не что иное, как новую ступень его пребывания здесь и новый аспект его близости к нам. Настанет некогда время, и сфера присутствия Христа в земном бытии достигнет такой мощи, что люди больше не будут в состоянии от него уклониться. Нечто подобное постоянно разыгрывается в земной атмосфере, когда в ней образуются облака, а из них на Землю проливается дождь. Атмосфера вбирает в себя влагу, причем так, что никто этого не замечает, и продолжается это до тех пор, пока она полностью не насытится ею. И вот если теперь влажность усилится еще, она станет зримой и осязаемой, поскольку сгустится до облаков и дождя. Точно также и на протяжении двух тысяч лет, что протекли после мистерии Голгофы, процесс вознесенского роста подспудно шел дальше. Люди не ощущали этого, так что (особенно в нашу эпоху) они вполне могли постараться отгородиться от Христа. Между тем теперь мы уже все в большей степени входим в состояние, когда от присутствия существа Христа невозможно скрыться, так что больше его нельзя игнорировать без серьезных последствий. И все больше будет получаться так, что человек не сможет сделать ни единого шага, произнести ни единого слова без того, чтобы не прикоснуться тем самым к реальному присутствию сферы Христа. Вот только по большей части это бессознательное «наложение рук» принимает вид нового распятия. Все, что осуществляется людьми в современную эпоху, в основном приводит к тому, что Христа распинают вновь. Тайна Второго пришествия, подобно световому лучу, пробивается в отдельные души, знаменуя собой источник неожиданных сил посреди делающихся все более необузданными апокалиптических бурь эпохи. Однако и та часть человечества, которая отгораживается от этой тайны, не сможет избежать ее воздействий. Самые загадочные бедствия в судьбе отдельных людей и целых народов, да и драматические сбои и катастрофы в рамках царства природы явятся следствием того, что Христос не позволит с собой шутить. С новой пасхальной зарей, которая занимается среди непроглядной тьмы нового распятия Христа для тех, кто к этому готов, начнется (пускай даже посреди апокалиптических по драматизму актуальных событий) эпоха Иоанна, время миссии Иоанна.

Мария Магдалина и Фома неверующий

Все, что обсуждалось нами до сих пор, в меньшей степени проливает свет на то, что говорится в Евангелии Иоанна напрямую, нежели на то, что остается в нем на заднем плане и лишь предполагается. Если бы все в великом процессе пасхального роста, до чего мы попробовали добраться, было так прямо и высказано Иоанном, тот вопрос, который мы, отталкиваясь от Пролога как новозаветной истории творения, адресовали пасхальному повествованию у Иоанна, был бы уже разрешен. Мы нащупали бы тот космический диапазон, на который рассчитывали. Оказывается, однако, что все не так просто. Непритязательный реализм изображения Евангелия Иоанна остается всецело в рамках конкретных единичных

содержаний человеческой самоочевидности. Космического измерения происходящего в прямой непосредственности мы нигде не видим. Лишь с помощью Граалевой волшебной палочки прямого вопроса перед нами открываются космические просторы, соответствующие началу Пролога.

Правда, процесс пасхального роста, о котором мы начали догадываться, отбрасывает все новые световые отблески на образы и эпизоды двух последних глав Евангелия Иоанна. Так, теперь мы начинаем по-новому понимать образ садовника, в котором Воскресший является Марии Магдалине.

В случае этой, самой первой пасхальной встречи прежде всего следует обратить внимание на ее приближенность к человеку: вот с чем, а вовсе не с космическими далями, сталкиваемся мы здесь. Мы уже говорили, что, прослеживая иерархическое ангельское окружение гробницы по четырем Евангелиям, мы каждый раз оказываемся на слой ближе к человеческому уровню. Начиная со слоя эксусий и природных сил, проходя через сферу архаев и архангелов, у Иоанна мы приходим к ангелам как существам, ближе всего стоящим к человеку. И когда мы видим далее, что те самые слова, которые обращают к Марии Магдалине ангелы, подобно эху, звучат еще раз с другой стороны, мы в рамках сверхчувственных переживаний раннего пасхального утра добираемся уже и до человеческого образа. Ангелы отступают в сторону и оказывается, что они скрывали за собой фигуру садовника. Когда ангельские картины бледнеют, за ними становится виден образ, который принадлежит к миру людей, как низшему в иерархии, ниже ангелов.

Мария Магдалина не узнает, кто перед ней стоит, ибо его вид изменился. Она полагает, что это садовник. Откуда она взяла это? Дело в том, что Воскресший и в самом деле явился ее душевному созерцанию в образе садовника. Она въяве видит перед собой садовника, в котором затем, когда слышит, как он зовет ее по имени, признает Христа. Из-за этого мы и наблюдаем, что на всех художественных изображениях этой пасхальной встречи (достаточно вспомнить о фреске Фра Анжелико в соборе Сан Марко во Флоренции) Воскресший показан как садовник.

Если же мы отдадимся евангельскому повествованию, вооружившись живым образным чутьем заодно с готовностью воспринимать все, что представляет собой сверхчувственное переживание, настолько подвижным и текучим, настолько пребывающим в постоянном изменении, насколько это необходимо, то образ садовника вызовет в нас к жизни целый мир. Вместе с Марией Магдалиной мы окажемся перенесенными в пасхальный сад, озаряющий далекие пространства своими лучами. Тот же Иоаннов Пролог вновь, уже в измененном виде, предстает перед нами. Как первое творение началось с райского сада, так им же начинается и новое творение, которое возникает вследствие того, что Тот, кто сотворил все вещи, прошел как человек через смерть и Воскресение. Подобное саду зачаточное состояние новой Земли, райская весна нового творения проглядывает сквозь внешние обстоятельства сада Иосифа Аримафейского и изливается в состарившуюся, умершую Землю. Воскресение – больше, нежели обособленное чудо. Уже теперь мы догадываемся, что ему суждено сделаться целой сферой и миром.

Можно надеяться, что с помощью тех отправных моментов, которыми мы располагаем теперь, мы сможем лучше понять также и загадочную пасхальную встречу Фомы неверующего. Представляющееся поначалу неразрешимым противоречие в поведении Воскресшего в отношении Марии Магдалины и Фомы начинает мало-помалу проясняться, если мы попробуем понять два этих эпизода еще и как этапы пасхального процесса роста. Имеет значение время, протекшее между ними. Если Воскресший обосновывает то, что отталкивает Марию Магдалину, тем, что еще не начал своего Вознесения, мы и в самом деле должны понимать прекращение его отчужденности и, более того, противоположное

требование к нему прикоснуться, с которым он обращается к Фоме неделю спустя, как указание на то, что теперь процесс Вознесения не только начался, но и уже в некоторой степени укрепился. Присутствие Христа нарастает, и не просто в пространственном смысле, но также и по его интенсивности, так что его сверхчувственное существо проявляется наконец вплоть до телесной сферы. Его духовная телесность настолько укрепляется, что у учеников возникают зрительные ощущения, словно они видят его телесными глазами. Наконец они получают возможность прикоснуться к нему так, словно они осязают его телесными руками. То, что Фома может вложить свои пальцы в отверстия от гвоздей, а руку – в рану на боку Христа, как и чудесное вкушение Воскресшим пищи и питья, каким оно изображается в Евангелии Луки и в приложении Иоанна, следует понимать исходя из поступательного развития тайны Вознесения: здесь нам открывается вращение Христа во все земное. В великом божественном самопожертвовании своей любви Воскресший приносит себя в земное творение в жертву, пронизывая сферу телесности своими духовными силами. Таинство пресуществления становится действительностью.

Между пасхальными встречами Марии Магдалины и Фомы наблюдается еще и важное изменение места действия: из-под открытого неба оно перемещается в помещение. Уже одно это могло бы служить указанием на то, что в случае Фомы мы имеем дело с куда более внутренним переживанием, чем принято обычно считать. То, посредством чего Фома мог убедиться в действительности телесного Воскресения, вовсе не было чисто внешним ощупыванием. Здесь мы также должны пробудиться к осознанию одного из тех открытых вопросов, с которыми сталкивает нас Иоаннов реализм. Если бы речь шла только о том, что Фома должен ощутить плотность материального тела, от него бы уж наверно не потребовалось намеренно дотронуться именно до тех мест в теле Иисуса, где его вещественность оказалась нарушенной. Здесь нам становится видна глубокая мировая тайна. Раневые отверстия – это не дыры в материальном, но уплотнения духовного. В рамках духовной телесности Христа они обозначают те места, где духовная световая субстанция всего плотней и светозарней, где ее сгущение ближе всего подходит к сфере чувственного восприятия. Также и в повседневном человеческом существовании важно, что наша телесность не повсюду в равной мере наполнена нашими сверхчувственными сущностными членами. Имеются места, где материя отступает, достигая большей тонкости, и тем самым освобождает место для сгущений и точечных образований в рамках сверхчувственных энергетических потоков. Так, ладони являются самым нежным местом во всей руке, потому что там всего сильнее уплотнена духовная составляющая руки. Раны на теле Христа с особой, беспримерной световой силой обнаружили тайны, которые и вообще присущи человеческому образу в форме определенных световых центров. И если палачи на Голгофе ранили тело Иисуса именно в тех местах, в которых в человеческий образ вписана духовная световая фигура, это вновь свидетельствует о том, что в этой великой драме на сцену телесно-зримого повсюду выдвигаются незримые мировые тайны. Где кровоточило тело Распятого, тело Воскресения Христа проявляется всего светозарнее и четче. Так, в древнем христианстве всегда было известно, что там, где голова Иисуса была ранена терновым венцом, в духовно-телесном организме Воскресшего появляется блистающая корона лучей. Телесным ранам соответствует Слава новой телесности.

Так каким же органом души мог притронуться к телу Воскресшего Фома? Подчас, желая описать чувство такта, которое оказалось развитым до специального органа восприятия, мы прибегаем к выражению «Fingerspitzengefühl»²³³, «тонкое чутье». Возможно, такой образный оборот речи возник неспроста, и в нем в согласии с языковым инстинктом намечено то направление, продвигаясь в котором мы сможем лучше понять пасхальное переживание Фомы. То, что принято именовать «Fingerspitzengefühl», ни в коем случае не возникает в результате того, что мы действительно пользуемся телесными «кончиками пальцев». Нет,

прибегая к этому чувству, мы используем орган осязания, который для начала нам следует еще осознать. Мы начинаем замечать, что располагаем такими духовными руками, которые способны действовать даже когда телесные наши руки пребывают в полном покое. Иоанново повествование о пасхальной встрече Фомы побуждает нас точнее обозначить те душевные способности, из которых могут развиться чуткие духовные руки. Это способности нашего мышления. Вот и когда человек сомневается, они пребывают в деятельном состоянии. Однако нам не следует смотреть на них свысока по причине этого. История Фомы неверующего – своего рода восстановление доброго имени сомнения. Она показывает, что те способности нашего мышления, посредством которых мы сомневаемся, мы также можем возвысить до органов духовного осязания. В этом смысле эпизод с Фомой имеет пророческий характер, указывающий на будущее человечества. Пробудившаяся в Марии Магдалине стихия восприятия, которая созерцает Воскресшего, неспособна проникнуть туда, где осуществляется подлинная мистерия Воскресения, где пребывает реальная духовная телесность Христа. Полного переживания Пасхи достигает лишь тот, кто возвышает те способности своего сознания, которыми он также и сомневается, до настоящих духовных органов. Сила сомнения становится пасхальной тогда, когда благодаря одушевлению оборачивается способностью жить с открытым вопросом в душе. И вновь мы пришли к мотиву вопроса Парсифаля, а ведь миф о Парсифале, каким его излагает Вольфрам фон Эшенбах, переходит в исполненное глубокого смысла учение о том, что человек должен прийти «durch Zwivel zur Saelde»²³⁴, то есть достигнуть блаженства через сомнение. В пасхальном переживании Фомы перед нами открываются перспективы будущих целей человечества: умственная жизнь должна по интенсивности сравняться с осязанием; она все больше должна заключаться в том, чтобы человек простирал свои духовные длани, с помощью которых он может научиться осязать высшую действительность позади и поверх чувственных вещей.

Загадка пустой гробницы

Великая загадка Иоаннова пасхального повествования, с которой мы сталкиваемся с величайшей непосредственностью – это загадка пустой гробницы; однако это ведь тот самый вопрос, с помощью которого, как мы видели, евангелист Иоанн оказался подготовленным к своей встрече с Воскресшим. Как же понимать тогда тот махровый реализм, с которым евангелист изображает то, что увидел сам пасхальным утром, когда прибежал к гробнице вместе с Петром и заглянул в ее темную глубину? Как могло случиться, что положенное здесь мертвое тело Распятого оказалось вынута из пелен и затем исчезло без следа? Если взглянуть на открывающуюся загадочную картину со стороны, вполне можно вспомнить о проблеме священнического обмана, о котором рассказывает пасхальное повествование у Матфея. Уж не содержала ли ложь недругов истины, и покойник был украден? Но даже если бездонная глубина загадки позволит нам на мгновение соблазниться такими вопросами, происходящими от неверия, все же остается непонятным, зачем было выпрастывать тело Иисуса в погребальном склепе из искусно свитых пелен. Мы оказываемся здесь лицом к лицу с загадкой, которую на рассудочном уровне поистине никак не решить. Мы должны собрать все терпение и настроиться на то, чтобы, быть может, получить представление о совершенно немыслимом событии, которое приключилось на Пасху поутру также и в телесном плане: только оно и способно дать нам ответ на вопрос о пустой гробнице.

Рудольф Штейнер указал путь к этому реальному ответу на основании своих духовных исследований. Он поведал, что в результате пасхального землетрясения скалы под гробницей Иосифа Аримафейского расселись, так что глубокая трещина в земле поглотила Иисуса²³⁵. Ясно, что происходящие из сверхчувственных исследований указания в таком роде, какими

бы содержательными они ни были, на деле остроты вопроса вовсе не уменьшают. Все, что может нам открыться относительно материальных событий, которые сопровождали духовный процесс Воскресения Христа, делает загадку только еще более величественной. Какое поразительное схождение воедино самых неслыханных случайностей следует нам вообразить, если мы попытаемся наглядно представить себе то, на что указывает Рудольф Штейнер. Подземные толчки должны были привести скалы вокруг гробницы в такое необычное волнообразное движение, чтобы в результате этого тело Иисуса было распеленато, словно человеческими руками. А затем точно на месте положения во гроб должна была образоваться глубокая трещина в скале. Но и этого еще недостаточно: поглотив то, что осталось от тела Господа, трещине следовало закрыться вновь.

Нужно сказать, что в смысле представления, которое в этой связи необходимо выработать, у нас есть возможность продвинуться по крайней мере на один шаг вперед, дабы подкрепить его извне и отчасти облегчить. Это возможно прежде всего, если принять в расчет ставшие добычей забвения предания о древнейшей расщелине Терафон²³⁶, которая в древнейшие времена делила область Иерусалима надвое*. Как знаем мы из книг Ветхого Завета, когда Соломон с царским величием отстраивал город, он повелел засыпать зияющую трещину в «граде Давидовом». Должно быть, то, что скальная гробница Иосифа Аримафейского, предоставленная для погребения Иисуса, была нарочно заложена как раз над древним скальным разломом, было связано с восходящими к глубокой древности мифологическими преданиями о гробнице Адама. В таком случае не так уж и немислимо, чтобы пасхальным утром под гробницей раскрылась глубокая трещина в скале. Землетрясению достаточно было лишь заставить снова проявиться древний разлом. Затем у нас имеются относящиеся к началу VI в. рассказы паломников, содержащие описания Голгофы и Гроба Господня. Здесь мы находим вполне реалистические указания на то, что непосредственно между местами распятия и погребения в земле было отверстие, откуда с большой глубины слышался шум подземных вод. Говорили, что если бросить в эту пропасть что-нибудь плавучее, тот предмет вновь появится на поверхности при источнике Силоам, который знаменует конец древней расщелины Терафон. В будущем такие находки в гуще древних традиций еще подкрепятся открытиями, которые несомненно еще предстоит сделать на земле Иерусалима, и тем самым будут способствовать мыслимости всех перечисленных событий вокруг пустой гробницы. И все равно необходимо сказать: чем с большей ясностью представляется все произошедшее нашему внутреннему взору, тем грандиозней становится вопрос, обрушивающийся на нас в результате такого многослойного действия Провидения. Уму непостижимо, какое множество так называемых случайностей должно было здесь сойтись воедино! И если, несмотря на все это, нам все же удастся жить с великим, скрывающим в себе целую драму вопросом о пустой гробнице, вопрос этот во все возрастающей степени будет сам свидетельствовать о чем-то и в силу этого приобретать характер ответа. Чем необозримей совокупность загадочных случайностей, тем более центральным и непревзойденным делается значение пасхальных событий. И, быть может, именно здесь мы живее всего включаемся в космическую сторону Воскресения Христа, которую Евангелие Иоанна нигде не выражает непосредственно, однако повсеместно дает почувствовать на заднем плане всякому, кто способен задать верный вопрос.

* См. «Цари и пророки», с. 76 слл.

Итак, нам еще раз доводится обратиться к тайне композиции, присущей пасхальным повествованиям Иоанна: те же два ученика, Петр и Иоанн, которые оказались пасхальным утром перед глубоким, как бездна, вопросом о пустой гробнице, становятся на берегу Генисаретского озера проводниками и исполнителями двойственного задания Христа. И в самом деле здесь перед нами евангельская вариация на тему мифа о Граале. Подобно тому,

как Парсифаля возводят в короли Грааля после того, как он пробудился для решающего вопроса, это же происходит и с Петром и Иоанном. Разве то, что Воскресший говорит двум ученикам на Генисаретском озере, не выглядит коронованием двух королей Грааля? Корона Грааля оказывается доверена Петру на время первого периода исторического христианства. Под знаком его существа пребывали три столетия, наполненные чудесами древнехристианской жизни. Но в пасхальном задании Петру тут же промелькивает и Иоанново будущее. Мы можем догадываться о том, кто будет королем Грааля христианства, когда минует период петринистского христианства и приблизится время Второго пришествия Христа. Если внутри самих себя мы примем участие в тех превращениях, которые разыгрались некогда в душах учеников, то обретем возможность сколько-то подрасти на пасхальный лад также и собственным существом. С каждой Пасхой великий космический процесс роста вечного Вознесения Христа все больше увлекает нас за собой. После того, как на примере Евангелия Матфея мы научились воспринимать величие и размах мистерии Голгофы; после того, как с Марком и Лукой мы вступили в безмолвный храм Пасхи, в сферу пасхальной задушевности, Евангелие Иоанна приводит нас на берег вездесущего пасхального моря – в качестве сопричастников апостольского задания: нести импульс Христа по весям и долам пасхального человечества.

СВОЕОБРАЗИЕ ЕВАНГЕЛИЯ МАТФЕЯ

Первое Евангелие в его соотношении с прочими

Среди Евангелий, содержащихся в Новом Завете, Евангелие Матфея занимает совершенно особое место. В то время, как все прочие новозаветные сочинения были написаны на греческом языке, Евангелие Матфея было изначально составлено по-еврейски. Однако первый еврейский текст до нас не дошел. Таким образом, уже в греческой редакции Евангелия Матфея мы имеем дело с переводом, который, естественно, уже не в состоянии передать полное содержание и духовную ясность первоначального текста. К этому следует добавить еще и то, что и данная греческая редакция не происходит непосредственно из еврейского оригинала, а была реконструирована по латинскому переводу, сделанному Отцом церкви Иеронимом. Для Иеронимова латинского перевода Библии, давшего нам тот вариант Библии, который существовал как в римско-католической, так и в протестантской церкви, характерно одно искажение в сравнении с текстом оригинала, пускай исторически необходимое, и все же чудовищное по трагизму. Именно, при переводе Иероним затушевывал гностические греческие мистерии изначального библейского текста, причем отчасти сделал это сознательно. Уже один только сумрачный волевой импульс латинского языка скрывает плотной завесой блистающую чистыми мыслями ясность греческого языка. Действительно, после этого Библия больше начинает говорить нашим чувствам, однако та часть человеческой души, что обитает в ясных, чистых, божественных идеях, оказывается все в большей степени вытесненной из области религиозного. Еврейский язык, сравнительно с греческим, изначально располагает еще куда большими спиритуальной силой и глубиной. Сверх того он обладает еще и большой магически-мантрической силой и воспламеняющим познание богатством божественно-образных мыслей. Таким образом, не так-то легко нам составить возвышенное представление относительно свойств оригинала Евангелия Матфея.

К словесному ниспадению от еврейского языка к греческому присоединяются еще и намеренные изменения, которые, согласно традиции, Иероним произвел как раз над текстом Евангелия Матфея. Евангелие Матфея происходит (мы показываем это в очерке «Евангелист Матфей») из течения ессеев, то есть из эзотерического иудаизма, предшествовавшего

появлению Христа. И мы, пожалуй, не ошибемся, предположив, что изначальный текст обладал еще куда более мощным эзотерическим уклоном, нежели тот, который в нем все еще чувствуется доныне. Нам необходимо иметь в виду большие искажения текста. Возможно, что местами почти дословные совпадения между Евангелием Матфея, с одной стороны, и Евангелиями Марка и Луки, с другой, возникли в результате того, что имело место подравнивание текста по второму и третьему Евангелиям с той целью, чтобы затушевать эзотерический характер первоначального текста. Во времена Иеронима христианство сделалось государственной религией. После того, как прежде, в эпоху гонений, оно ограничивалось теми кругами, которые пришли к нему по собственному внутреннему убеждению, ныне оно с помощью государственного принуждения навязывалось широким народным массам. На этом переходе возникло стремление (среди Отцов церкви его представлял в особенности Иероним) смягчать и искоренять в Евангелиях, и в первую очередь в Евангелии Матфея, все эзотерические элементы, поскольку люди непосвященные могли неверно их истолковать.

Известно, что за сорок лет теологической работы, которой предавался Иероним в своем вифлеемском уединении, он помышлял не просто лишь о переводе Библии. Это он разобрался с множеством апокрифических Евангелий, имевших хождение в древнем христианстве наряду с новозаветным канонem, частью их изъяв, а частью подготовив для дальнейшей передачи. Во введении к двум апокрифическим Евангелиям Детства, которые были мной некогда изданы в новом переводе*, я говорю о редакторской деятельности Иеронима, ссылаясь на его переписку. Все то, что попадало в текст непосредственно из сверхчувственной сферы, он повсюду переводил в слова, понятные человечеству, которое более ничего не знает о сверхчувственном и которое, по его убеждению, сверхчувственное способно увлечь лишь во всевозможные опасные ереси. Так что это Иероним был тем человеком, который в меру своих сил старался подменить эзотерический характер Евангелий – эзотерическим.

* «Детство и юность Иисуса», новое издание 1979, Приложение. (Первоначально увидело свет в 1924 как т. 14/15 в серии «Christus aller Erde»)²³⁷.

Когда сегодня мы читаем Евангелия, и прежде всего Евангелие Матфея, необходимо давать себе отчет в данных исторических обстоятельствах. Мы вынуждены обходиться тем греческим текстом, который видим перед собой сегодня, однако позади него мы должны постоянно отыскивать еврейский оригинал, чтобы там, где это возможно, постараться увидеть сквозь накинутае историей покрывало как можно больше от той изначальной редакции – более богатой, более значительной в спиритуальном смысле.

Евангелие Матфея особенно мощно завязано на Ветхом Завете; оно стоит ближе к еврейскому Ветхому Завету также и по своему изначальному языку. В нем дерево Нового Завета запускает свою корневую систему непосредственно в тело Завета Ветхого. Это обнаруживается также и в том, что оно повсюду пронизано ветхозаветными цитатами, высказываниями пророков, которые могут считаться исполнившимися только теперь, вследствие событий Нового Завета. Однако мы будем в корне неправы, если станем думать, что Евангелие Матфея все еще близко иудаизму и его христианский характер уступает прочим Евангелиям. На самом деле оно так сильно завязано на мир Ветхого Завета как раз затем, чтобы нанести иудаизму решающий удар. Подобным же образом Евангелие Марка внутренне связано с римским духом, чтобы нанести решающий удар уже по нему. (Эти сведения были с великой, убедительной ясностью изложены Рудольфом Штейнером в лекциях о различии четырех Евангелий.) Так что особенно важную роль в Евангелии Матфея, в первую очередь в последней его части, играют беседы Христа с фарисеями и книжниками.

Среди всех четырех Евангелий Евангелие Матфея отличает наибольшая приближенность к человеку. Если прочим трем евангелистам в древнем христианстве были приданы в

качестве выразителей их духовной сущности крылатые образы зверей – быка, льва и орла, то Матфей неизменно изображался в этой четверке знаков четырех евангелистов в человеческом образе. С этим связано также и то, что о Евангелии Матфея (по крайней мере в той его форме, которая дошла до нас) в наибольшей степени можно говорить как о прозаическом тексте. Стилль Евангелия Марка склоняется скорее в балладный и драматический дух. Евангелие Луки с его большой задушевностью поднимается до высокого лиризма. Наконец, Евангелие Иоанна – это возвышенная мистериальная драма. Напротив того, Евангелие Матфея вследствие своего скромного прозаического характера вполне можно назвать эпосом высшего порядка. Как раз отсюда и возникает то превратное понимание, жертвой которого стала вся целиком протестантская теология XIX в. и которое необходимо теперь радикальным образом преодолеть, раз уж мы желаем продвинуться к сообразному современности пониманию Евангелия.

Вплоть до времени Шлейермахера при изображении жизни Иисуса было принято опираться в равной мере как на первые три Евангелия, так и на Евангелие Иоанна (подчас как раз последнему отдавалось даже предпочтение). Затем возобладало мнение, что если мы желаем составить себе картину внешнего биографического течения событий, следует принимать в расчет лишь первые три Евангелия; при этом полагали, что Евангелие Иоанна принадлежит к чуждой всему земному философской сфере и поэтому не может привлекаться в целях получения достоверной биографической картины жизни Иисуса. То есть мнимая прозаическая незамысловатость, которой обладают три синоптических Евангелия, и особенно Евангелие Матфея, в сравнении с Евангелием Иоанна, понималась так, что в них выразилась бо́льшая верность истине в изображении внешнего исторического хода событий. Следует сказать, что, как бы ни поразительно и бездоказательно это ни звучало, однако, наперекор мнению, господствовавшему в теологии последнюю сотню лет, на самом деле все обстоит прямо противоположным образом, так что если мы желаем узнать что-то наиболее достоверное в отношении подробностей внешнего течения событий, нам следует на самом деле обращаться именно к Евангелию Иоанна. В отличие от него, первые три Евангелия в куда большей степени пронизаны имажинативной стихией, так что в них во внешнюю событийную канву оказывается вплетенным целое множество внутридушевных и сверхчувственных происшествий, причем без какого-либо проведения различия между ними. Мы в высшей степени превратно судим о первых трех Евангелиях, когда полагаем, что они излагают события точно так, как они по внешности произошли.

Вообще чем решительнее мы отказываемся от мысли искать в Евангелиях исключительно внешнюю биографию человека, тем в большей степени оказываемся склонны к различению материальных и сверхчувственных событий, не ощущая при этом обесценивания тех мест, которые оказываются в некотором смысле неисторическими. Ведь по сути они не неисторические, но лишь включают в действительность исторического также и такие события, которые на самом деле не происходили в области внешне-чувственного. Нам следует все больше свыкаться с признанием того факта, что Евангелия отличаются друг от друга не только различной полнотой и надежностью внешнего изложения. Различия между Евангелиями – это различия в сознании. И прежде всего принципиальное различие в сознании прослеживается между первыми тремя Евангелиями и Евангелием Иоанна. Синоптические Евангелия, с одной стороны, и Евангелие Иоанна, с другой, проистекают из двух совершенно разных источников сознания.

Признание данного обстоятельства самым поразительным образом подтвердилось и укрепилось в ходе моего пребывания в Палестине, которого я сподобился некоторое время назад*. Позволю себе вкратце указать на следующее. В будущем еще представится случай изложить все подробнее. Между ландшафтами Галилеи и Иудеи существует такая колоссальная разница в настроении, что также и здесь (а еще более на предыдущих этапах

исторического развития) мы должны говорить о фундаментальном различии в сознании. В то время как в Иудее, центром которой является Лобное место – Голгофа, ландшафту свойственны отчужденные земные очертания, и даже в Иудейской пустыне между Иерусалимом, Иерихоном и Мертвым морем сверх земных очертаний о себе заявляет еще и высочайшая ступень земного отвердения, галилейский ландшафт, так сказать, еще погружен в предродовую стихию. Земля еще не вполне сделалась Землей. Повсюду (и в первую очередь на Генисаретском озере) разлита стихия, пребывающая в подвешенном состоянии между небом и землей и удерживающая человека от нисхождения в отчужденную земную форму. В Иудее, крае Лобного места, человек, само собой разумеется, включен в бодрое, рассудочное головное сознание, посредством которого он вбирает четкий язык форм Земли, вполне достигшей окончания своего становления. В Галилее, особенно среди озерных ландшафтов, человеческое сознание должно быть склонно к имажинативной стихии, которой было одержимо человечество в пра-исторические времена, когда оно все еще жило в слегка сновидческом сознании, посредством которого воспринимало в земных предметах еще и сверхземные и переживало земные предметы как символические очертания чего-то сверхземного.

* В начале 1932 г., то есть за несколько месяцев до написания этого очерка.

Первые три Евангелия в весьма значительной мере восходят к галилейскому сознанию, поскольку они привязаны к тем ученикам Христа, которые происходили из Галилеи, а если конкретно – с Генисаретского озера. Евангелие же Иоанна, за возникновением которого стоит таинство воскрешения Лазаря, исходит из духовности совершенно иного склада. Это правда, что сознание Евангелия Иоанна воспаряет до более высоких областей; однако как раз благодаря этому у него достает силы, так сказать, дотянуться также и до почвы Иудеи. Пронизывая имажинативную завесу насквозь, оно добирается до географических и биографических подробностей материального плана. Следует научиться обращать внимание на то, что как раз Евангелие Иоанна усыпано множеством интимных и вовсе не бессмысленных указаний мест и дат. Например, оно с точностью указывает города, из которых происходили самые значительные из галилейских учеников, и со скрупулезной осмысленностью отмечает переход от галилейских мест действия к иудейским и наоборот.

В рамках событий, изложенных в Евангелиях, разница между галилейским и иудейским сознанием зачастую играет очень большую роль. В Галилее разыгрываются важные сверхчувственные переживания Христа учениками, как, например, хождение по водам и Преображение. На иудейской почве, ввиду надвигающегося события Голгофы, сознание учеников терпит крах. Исповеданию Петра, имевшему место в Галилее, противостоит отречение Петра. Переживанию Преображения, которое извели три ученика на горе Фавор в Галилее, противостоит несостоятельность тех же трех учеников в Гефсимании, которая находится в Иудее. Там, где Земля превращается в Лобное место, все еще пронизанное ясновидческой стихией древнее сознание в душах учеников терпит неудачу. А как раз из этого-то галилейского сознания учеников и происходят первые три Евангелия. Один только евангелист Иоанн вследствие того события, которое описывается как воскрешение Лазаря, поднялся до той ясности сознания, которая не дает осечки также и в Гефсимании и на Голгофе.

Исходя из этого, со временем в наших воззрениях на Евангелия должна последовать полная переоценка. Что касается чтения Евангелия Матфея, отсюда следует, что хотя мы и можем всецело отдаваться его человеческому повествовательному стилю и спокойному течению, однако должны повсюду прилагать максимальные усилия к тому, чтобы пронизать его текст насквозь. Однако нам не следует представлять себе текст сразу на иудейский лад, то есть чувственно-интеллектуально, но выискивать его там, где было его изначальное место на самом деле: в той имажинативной промежуточной области, которая пребывает как бы в

повешенном состоянии между сверхчувственными и чувственно-материальными событиями. Евангелие Матфея показывает нам Иисуса обращающимся к народу с образными притчами. Однако он обращается с притчами не только к народу, но и к ученикам, с одной стороны, и к противникам – с другой. Также и в тех случаях, где он не говорит притчами, как, например, в Нагорной проповеди, в напутственной речи (10-я гл.) и в апокалиптическом наставлении учеников на Масличной горе (24-я гл.), его слова пронизаны такой образной стихией, которая ускользает от чисто интеллектуального понимания и может быть до некоторой степени понята лишь в некой внутренней Галилее. Наконец, притчевый характер пронизывает не только слова Христа, но и его поступки, и даже сами события. Начав обращать внимание на этот имажинативный, образный настрой, мы сделаем немалый шаг к пониманию Евангелия.

К композиции Евангелия Матфея

Из многочисленных указаний относительно внутренней архитектуры и смысловой группировки отдельных частей Евангелия, которые были нами даны в евангельских очерках, приведем лишь немногие, призванные служить для облегчения чтения.

Важно, например, обращать внимание на то, что Евангелию Матфея свойственна определенная симметрия крупного стиля. Она проявляется как в целых частях, так и в мелких подробностях. Девять благословений в начале наставления учеников, которое мы обычно называем Нагорной проповедью, в точности соответствуют девяти сетованиям по адресу фарисеев и книжников в 23-й главе. Ученики и противники вообще образуют великую полярность, которая пронизывает все Евангелие. Посередине между учениками и противниками находится народная масса, к которой обращается Христос и над которой он производит исцеления.

Приведем лишь несколько примеров мелких подробностей, которые позволяют нам распознать рамки целого. Ангел Господень выступает действующим лицом как в начале, так и в конце Евангелия. В начале он возвещает Рождество, в конце сопровождает Воскресение Христа. В начале три царя с Востока разыскивают царя иудеев, в конце Пилат как наместник римского цезаря признает Иисуса иудейским царем. Внутренняя структура и архитектура Евангелия в целом обнаруживается во множестве деталей.

Подобно тому, как в Евангелии Иоанна, особенно в первой его половине, структура задается семью чудесами, таким же важным композиционным элементом Евангелия Матфея оказываются содержащиеся в нем притчи*. Здесь мы находим 2 раза по 7 притч. Первые семь собраны в 13-й главе, между тем как вторая группа простирается с 18-й по 25-ю главу. Однако и там, и там следует постоянно учитывать, к кому именно обращена притчи в каждом случае. В 13-й главе первые четыре притчи обращены к народу, последние же три – к ученикам. Эти последние притчи (о сокровище в поле, о жемчужине и о рыболовной сети) мы поймем совершенно превратно, если попытаемся их поставить на ту же ступень, что и притчи, обращенные к народу. Это эзотерические притчи, в отличие от притч экзотерических. Если не учитывать разницы между ними, то, к примеру, притча о сокровище в поле может привести к скверному искажению христианской позиции по причине примешивания к ней торгашеского эгоизма. Лишь когда относительно этих притч нам с самого начала будет совершенно ясно, что в них говорится не о том, что нас окружает непосредственно, но о чем-то высоко вознесенном над чувственно-материальным, они гарантированы от указанного неверного понимания.

* Ср. главу «Притчи для народа, учеников и противников» в книге «Три года» («Die drei Jahre»), новое издание 1980 г., S. 178.

Второй исполненной глубокого смысла группе притч вновь присуще архитектурное членение. Первые две притчи обращены к ученикам (о большом и малом должнике и о рабочих на винограднике), средние три направлены в Храме против фарисеев и книжников (о двух сыновьях в винограднике, о неверных виноградарях и о царской свадьбе). Последние же две притчи (о десяти девах и об отданных на сохранение талантах) вновь обращены к ученикам и образуют апокалиптическое продолжение наставления учеников на Масличной горе. При рассмотрении Нагорной проповеди уже указывалось, что все наставления учеников, к которым относится также и Нагорная проповедь, следует понимать как своего рода эзотерические уроки, даваемые таким людям, которые призваны печься о душе, действовать в качестве священников. Перед лицом предстоящей мистерии Голгофы Христос доводит эти наставления ученикам вплоть до таинства своего Второго пришествия. Лишь в этом контексте может быть правильно понята притча об отданных на сохранение талантах. Не зря это самая последняя из всех притч. Если вырвать ее из контекста и попробовать понять не как наставление учеников, но общее религиозное поучение, она (еще в большей степени, чем это было в случае притчи о сокровище в поле) неизбежно создаст неверное представление о якобы присущем христианам духе торгашества. Лишь исходя из композиционной структуры, из того, что данная притча следует за притчей о десяти девах и переходит непосредственно в слова о Втором пришествии Христа, мы только и можем судить о том уровне, на котором мы способны ее правильно понять. Это притча, которая относится к Второму пришествию Христа и содержит важное требование насчет упражнения внутренних органов человека. Здесь с максимальной, какую только можно вообразить, убедительностью выражен прорыв христианства к новой эзотерике и к новому оккультизму, который еще необходимо завоевать. Доверенные на сохранение таланты, которые человек обязан не зарывать в землю – это дремлющие душевные органы, благодаря упражнению которых человек пробуждается к созерцанию эфирного мира, в котором совершается Второе пришествие Христа.

Подобным же образом, исходя из общего контекста тайн композиции (как мы это вкратце показали здесь на примере притч), следует читать и все Евангелие. Поэтому необходимо переходить от чтения Евангелий как цитатников к такому их прочтению, которое стремится понять детали исходя из целого.

Повсюду отыскиваются переходы, когда промежуток двух эпизодов содержит в скрытом виде важнейшие для понимания ключи. Так, в конце 16-й главы Христос говорит, что события его Второго пришествия начнутся еще прежде, чем увидит смерть ныне живущее поколение. Такие места часто приводят в доказательство того, что Иисус верил в предстоящий конец мира, а значит, подобно другим сынам своей эпохи, впал в суеверное заблуждение. Однако к правильному пониманию сказанного мы приходим, просто продолжая чтение. Именно, непосредственно вслед за этим в 17-й главе изображено Преображение Христа. Это значит, что пережитое учениками на горе Фавор уже представляло собой начало тех событий, которые восходят в последующие эпохи уже до Второго пришествия Христа в собственном смысле этих слов. Созерцание эфирного Христа началось прежде, чем воплощенный в человеческое тело Христос прошел через смерть.

Евангелие насквозь пронизано тайнами высшей стихии восприятия. Упомянем здесь в завершение, в качестве примера, лишь дважды встречающиеся в Евангелии слова о вере, которая двигает горами. Христос два раза, в 17-й и 21-й главах, говорит ученикам, что мощи их веры довольно для того, чтобы повелеть горе исчезнуть с глаз. Чтобы уберечься от неверного материалистического понимания этих слов, в обоих случаях достаточно принять во внимание антураж, среди которого они были произнесены. Оба раза Христос обращается к ученикам, находясь на склоне горы, в первом случае на горе Преображения, во втором – на Масличной горе. Между тем вершины обеих гор являются притчевым указанием на сферу

сверхчувственного созерцания. На горе Фавор три ученика увидели просветленный образ Христа; на вершине Масличной горы Христос указал ученикам будущее человечества и таинство своего Второго пришествия. Таким образом, в обоих случаях гора оказалась отодвинута прочь, так что освободился вид на сверхчувственный мир. Гору земного мира следует сдвинуть в сторону, чтобы сделался виден тот мир, что превышает материального*. Образы наподобие этого и вообще могут служить руководством к правильному пониманию Евангелий. Евангелия не следует читать, вооружась лишь голым интеллектом; читать их подобает, прибегая к внутренним душевным способностям и душевным органам, на которые и указывает Библия, говоря о вере. Пока при чтении Евангелия эти органы пребывают в неподвижности, гора превратного материалистического понимания все еще высится перед нами. Но как только они проявляют активность, гора сдвигается в сторону и освобождается вид на сверхчувственную сферу, в рамках которой только и можно понять Евангелия, в особенности три первых.

* См. к этому очерк: «Путь Луки: от веры к созерцанию».

ТАЙНЫ СПИСКА РОДОСЛОВИЯ

Образность имени

Начало Евангелия Матфея знаменует внешнее и внутреннее произрастание *Нового Завета* из *Ветхого*. По исконному своему характеру Евангелие Матфея в целом выражает переход от ветхозаветных книг к новозаветным. Это выразилось еще и в том, что изначально, как известно нам из древнехристианской традиции, Евангелие Матфея было составлено по-еврейски. Написанное по-еврейски первое Евангелие ведет нас от еврейских книг Ветхого Завета к написанным на греческом прочим книгам Нового Завета. Если бы наряду с греческим переводом мы располагали также и изначальным еврейским текстом, мы бы еще отчетливее видели корневые сращения, связывающие Евангелие со священными книгами Израиля, и вообще легче было бы найти ответ на вопрос, чем теперь является для нас Ветхий Завет как таковой. В последовательности и композиции Нового Завета нет ничего случайного. Не случайно, но имеет свое глубокое обоснование также и то, что Новый Завет начинается Евангелием Матфея. Последовательность Евангелий невозможно спутать. Евангелие Матфея – это основание ствола, на котором, опираясь на поверхность Ветхого Завета и коренясь в его почве, стоит все древо Нового Завета.

Рассмотрим 1-ю главу Евангелия Матфея. На ней закон непрерывности прослеживается особенно четко. Поначалу создается впечатление, что прежде, чем кратко и грубовато поведать историю Рождества Иисуса (куда суровее и скупее на слова, нежели столь богатое в душевном плане Евангелие Луки), глава эта содержит лишь бесконечную вереницу имен. Поскольку обычный стиль мышления склонен усматривать в так называемом родословии Иисуса более или менее статистический, внешне исторический факт, все привыкли пробегать взглядом 1-ую главу (особенно первую, бо\$льшую ее часть), ни на чем не задерживаясь. От нее мы ровно ничего не ждем в религиозном смысле. Однако в Евангелии нет ничего такого, что имело бы исключительно характер внешней историчности. Важно все. Безмолвный язык композиции повсюду затрагивает важнейшие тайны, указывает на важнейшие пути.

Само Евангелие говорит здесь о законах композиции, которым следует. После того, как были названы 42 поколения от Авраама до Иисуса, здесь говорится: «Всего поколений от Авраама до Давида четырнадцать. И от Давида до вавилонского плена четырнадцать. И от вавилонского плена до Христа четырнадцать поколений». 3 раза по 14 или 6 раз по 7 – вот сколько ступеней в лестнице, которая ведет от Авраама до Иисуса из Назарета.

Становится ясно видно (наряду с многим иным, что заложено в числах 42, 3 раза по 14, 6 раз по 7), что 3 раза по 14 поколений охватывают три великих отрезка израэлитской²³⁸ истории, или, как мы могли бы выразиться еще, истории Ветхого Завета. Имена 42-х поколений представляют собой сокращенное повторение и конспект всего Ветхого Завета. Каждое имя звучит как удар в колокол ветхозаветной мистерии. Всякий, кто близко знаком с фигурами Ветхого Завета, для кого они являются зримыми образами, видит в родословии вовсе не унылую статистику. Образы начинают собираться вокруг. Возникают картины и эпизоды. Мы идем преддверием храма, где нас приветствуют многие и многие знакомые лица. Это похоже на громадный портал средневекового собора, вокруг которого по дуге выстроены священные образы Ветхого и Нового Завета. Тот, кто надлежащим образом вступает через такой портал в собор, осознает, что священное пространство, в которое он входит, покоится на плечах тысячелетий человеческой истории, на протяжении которых через уста своих слугителей Бог неизменно обращался к человеческим душам.

Список родословия – это и в самом деле врата собора, преддверие храма. Чтобы понять чувства благоговения, с которыми люди вступали через эти врата в Евангелие на протяжении древнехристианских столетий, следует учесть следующее. В древние времена имена неизменно имели сущностное значение. Наречение имени происходило на основании инстинктивного знания или же исходя из реального духовного созерцания сущности того человека, которому следовало дать имя. Ныне наречение имени сделалось абстрактным. Фамилии больше ничего не означают, в то время как в средневековье они еще что-то значили. Например, они говорили о профессии. Сегодня многие зовутся «Циммерманами»²³⁹, хотя к плотничьему ремеслу никакого отношения не имеют. Раньше было не так. И прежде всего имена нарекаются сегодня из прихоти или на основании семейных традиций, вследствие чего лишь очень редко реализуется то, ради чего имя, собственно, и дается: чтобы обратиться к данному человеку в подлинной его сути и его укрепить.

Древнее наречение имени, каким оно было еще в израэлитском мире, образно воспроизводило духовное существо человека. Имена родословия – еврейские. Так что для нас это теперь иностранные слова. Также и в греческом тексте Евангелия Матфея это уже были иностранные слова. Однако если мы представим их себе как еврейские слова в первоначальном еврейском же тексте, то поймем, что некогда они обладали мощной и точной образностью. Всякое имя в еврейском языке – это образ. Если бы мы поняли каждое из имен как образ, список родословия уже утратил бы сухой, статистический характер. Нам бы открылась последовательность из 42-х образов, по которой мы могли бы ступать, как по вырубленным в скале ступеням лестницы. В настоящем очерке в ряде случаев переводы имен будут даны, что сделает наглядным то, о чем идет здесь речь.

Поскольку список родословия – это сгущенное повторение Ветхого Завета, в рамках Евангелия Матфея он занимает то же место, где в Откровении Иоанна находятся семь посланий, которые мы могли бы обозначить в качестве исторического преддверия к семи печатям, семи трубам и семи чашам гнева. Подобно тому, как в «Тайнах» Гёте брат Марк прежде, чем попасть в зал с 13-ю гербами и перейти к последующим переживаниям, сидит за столом с 12-ю престарелыми мудрыми братьями, каждый из которых припоминает что-то из иной эпохи человечества, так и мы прежде, чем вступить на путь души через Евангелие Матфея, оказываемся вначале в круге, образованном из трижды по 14 образов, где каждый рассказывает нам определенную часть Священной предыстории.

Женщины в родословной Иисуса

В четырех местах список родословия дает нам больше, чем мы могли бы от него ожидать. Здесь наряду с именами мужчин значатся имена женщин. Именно, названы

Фамарь, жена Иуды
Рахава, мать Боаза²⁴⁰
Руфь, жена Боаза
Жена Урии Вирсавия, жена Давида.

Поначалу создается впечатление, что это перечисление (в порядке исключения) матерей никакой особой роли не играет. Есть, однако, два момента, которые позволяют убедиться, что в Евангелии нет ничего случайного также и в данном месте, и, напротив, именование четырех женщин в скрытой, неприметной форме призвано указать на такие тайны, которые в принципе невозможно высказать напрямую.

Первое наблюдение, которое мы можем сделать, указывает нам на внутреннюю связь тех фигур и образов, которые оживают в нас благодаря четырем этим именам: Фамарь становится блудницей для Иуды; Рахава – блудница в Иерихоне, у которой укрылись, зайдя к ней, два соглядата Иисуса Навина; Руфь – молодая моавитянка, которая, чтобы восстановить потомство умершего мужа, прихорашивается и укладывается в ногах спящего Боаза на зерновом току в Вифлееме; Вирсавия – жена Урии, с которой прелюбодействует Давид и которая становится затем матерью Соломона.

Разбирая повествования, сгруппированные вокруг четырех этих имен, следует отвлечься от нравственных оценок и суждений, которые слишком легко оборачиваются предубеждениями, и полностью предаться созерцанию *образов*, которые открываются здесь нашему взору. Все же удивительно, почему в ряду предков Иисуса названы именно эти четыре женских имени. Поспешная нравственная оценка могла бы побудить нас задаться вопросом, почему все-таки Иисус ведет происхождение от такой сомнительной линии предков.

Однако тот, кто сможет прочесть список родословия Евангелия Матфея просто созерцая, как бы листая исполненную мудрости книгу образов, оказывается способен сделать второе наблюдение, которое покажет ему, что перечисление четырех женских имен не случайно, но полно глубокого смысла. Он спросит себя: но разве имя *Марии* не значит пятым в этом ряду? Так что, возможно, перечисление четырех женщин Ветхого Завета, какой бы странной ни показалась эта мысль вначале, является безмолвным и в то же время многозначительным жестом, которым Евангелие указывает на одну сторону в тайне Марии? Быть может, тем самым какой-то свет проливается даже и на загадку непорочного зачатия?

Тому, кто приступает к 1-й главе с такими вопросами, она начинает открывать свою внутреннюю душевную согласованность, свои фигуру и лик. Оказывается, что от первой части, которая представлялась поначалу лишь сухим списком имен, изящный золотой мост ведет нас ко второй части, рассказывающей о Рождестве Иисуса. Намечается тема вечно-женского – по мере того, как перед нами оживают образы пяти женщин, которые являют собой нечто большее, нежели просто отдельные личности, но оказываются женщинами человечества, представительницами женщины *как таковой*. В нас оживает обнадеживающее предчувствие более всестороннего понимания древнего вопроса о девственном рождении.

Конечно же, для понимания такого текста, как 1-я глава Матфея следовало бы высказать еще бесконечно много других соображений. Однако в данном очерке мы хотели бы главным образом ограничиться тем, чтобы проследить линию, намеченную пятью женскими образами. При этом мы спокойно позволим первым четырем из них увести нас за собой в Ветхий Завет. Возможно, на этом примере мы начнем яснее понимать и то соотношение, в котором Евангелие Матфея, а с ним и весь Новый Завет находится с Ветхим Заветом. Следовало бы еще упомянуть о том, что обозначенная здесь потаенная фигура из пяти женских имен в 1-й

главе Нового Завета практически никогда теологией не рассматривалась и даже не признавалась в качестве имеющей глубокий смысл.

Фамарь

Вокруг имени Иуды, родоначальника колена Иуды, группируются побочные имена, которые включают в список родословия жен отцов и братьев сыновей, так что строгая линия простой родовой последовательности уширется. После того, как в качестве праотцев названы Авраам и Исаак, говорится следующее: «Иаков породил Иуду и его братьев, Иуда породил Фареса и Зару от Фамари». Линия происхождения проходит через Иакова, Иуду, Фареса. Упоминание прочих одиннадцати сыновей Иакова, как и Фамари и Зары, близнеца Фареса, призвано вызвать в наших душах образы, созерцание которых очевидно необходимо для понимания того, что следует дальше: истории Рождества.

Образы эти мы находим в 37-й, 38-й и 39-й главах 1-й книги Моисеевой. Эти главы Бытия яркими цветами живописуют все несходство братьев Иосифа и Иуды, двух из 12-ти сыновей Иакова.

В 37-й главе рассказывается, как по предложению Иуды братья за 20 сребреников продали Иосифа израэлитским купцам, шедшим в Египет. Иуда Ветхого Завета находится в том же отношении к Иосифу, что Иуда Нового Завета – к Христу. Темный погрешает против светлого. Однако не Иосиф, а Иуда, который занимает среди Двенадцати положение Искарриота, становится родоначальником колена Иуды, а тем самым – и еврейского народа, и рода Мессии. Он становится им в нечистоте. Это изображается в 38-й главе Бытия, которая находится в максимально кричащем контрасте с содержанием 39-й главы, где рассказывается, как Иосиф в Египте устоял перед искушением жены Потифара. В главах 38-й и 39-й, главе Иуды и главе Иосифа, друг другу противопоставляются половые прегрешения Иуды и его сыновей и половая чистота и целомудрие Иосифа в Египте. Возникает вопрос, почему все-таки прародителем мессианского рода становится темный, нечистый человек, а не светлый и чистый.

Рассмотрим образы главы Иуды более подробно.

Жена-ханаанейка родила Иуде трех сыновей: Ира, Онана и Шелу. Старшего сына Иуда женил на Фамари. Однако Ир был негодным, и Яхве его убил. Фамарь овдовела. Второй сын Онан взял Фамарь в жены, однако он отступил от древней святости и предназначения полового начала. Он соединяется с Фамарью, однако не желает, чтобы из их соединения возник сын, потому что согласно древнему священному установлению сын этот будет продолжать род брата Ира, а не его собственный. Онан изливает семя впустую. За это Яхве его убивает. Иуда опасается, что брак с Фамарью грозит смертью также и третьему сыну Шеле. Он обнадеживает Фамарь, говорит ей о будущем, когда Шела вырастет. Однако на самом деле он не собирается женить Шелу на Фамари. Он намерен преступить народный закон, во исполнение которого после смерти бездетного мужчины следующий к нему по близости кровный родственник должен взять вдову в жены, чтобы все-таки породить потомство умершего.

Умирает жена Иуды. Тогда Фамарь одевается блудницей и усаживается при дороге, по которой должен пройти Иуда. Не признав в ней Фамари, Иуда принимает ее за блудницу. В качестве залога за барана²⁴¹, на котором они сошлись в качестве цены, он оставляет ей самые святые символы: перстень, жезл и цепь. Посланец, который хотел получить залог обратно, блудницы не находит. Через три месяца Иуде доносят на Фамарь, что она распутничала и забеременела. Иуда велит ее привести, чтобы сжечь на костре. Здесь Фамарь показывает ему его собственные залого. Он узнает, что она беременна от него.

Фамарь хитростью добилась продолжения рода; она достигла того, что исполнился священный долг, которому оказались неверны как Иуда, так и его сыновья. Она добилась этой цели, представившись блудницей. Что подталкивало к этому Фамарь из самой задушевной сути ее души? Изначально пред народом Израиля предносится предназначение: из поколения в поколение своей истории построить тело, в которое некогда сможет воплотиться божественное существо Мессии. Поэтому порождение потомства было исполнением святейшей воли Бога и его закона. Предстоявшее в будущем вочеловечение Бога в народе Израиля давало размножению содержание и священную цель. Израэлиты усматривали в праотцах Аврааме, Исааке и Иакове не только отцов народа, но и *отцов Бога*. Да и всякий подлинный израэлит на уровне чувств испытывал в отношении собственных сыновей гордое сознание того, что он также имеет возможность принимать участие в построении храма божественного Тела.

Совершенно особым образом должно было жить священное предназначение народа в душах женщин. Разумеется, такое слово, пожалуй, тогда вряд ли можно было услышать от кого бы то ни было, однако на уровне чувств матери в Израиле ощущали себя, благодаря священному всемогуществу женского пола и благодаря обетованию, которое было народу дано, «*Матерями Бога*». Этот высший инстинкт будущего, это богородичное таинство с особой силой ожило в душе Фамари. Иуда и его сыновья не соблюли священного народного закона. Хитростью Фамарь побуждает Иуду к его соблюдению, однако не только для того, чтобы исполнился формальный закон, но чтобы свершилось таинство. Она догадывается, что если не станет матерью, угроза нависает над всем будущим человечества. В великом предвидении ощущает она весь мессианский род, а с ним и самого Мессию, ощущая его в своем лоне в качестве плода, которому угодно быть вызванным к жизни. Чтобы стать «Богоматерью», Фамарь делается блудницей. Она спасает высокое предназначение Израиля. Возникает колено Иуды, пускай даже осознанная воля самого Иуды здесь отсутствовала: мессианское колено возникает из воли женщины. Вот первый проблеск тайны Марии в Ветхом Завете. Из бессознательного, из заблуждения мужчины вырастает избранное родовое древо.

Поскольку в списке родословия Евангелия Матфея названы имена не только матери – Фамари, но помимо сына Фареса также и имя его брата-близнеца Зары, нам следует еще воочию представить себе то, как рождает Фамарь, то есть сцену появления на свет близнецов Фареса и Зары. Вначале из материнского лона показывается рука Зары, и повитуха помечает эту руку красной нитью, чтобы отличить первенца. Однако Фарес, второй мальчик, отодвигает Зару в сторону, появляется на свет первым и становится продолжателем рода. Эта сцена представляет собой образное разрешение глубокой мировой загадки. Имена в образной форме открывают нам, что здесь происходило в плане общечеловеческом. Фамарь означает стройную высокую пальму, подобную колонне и с обильной кроной наверху. Фарес означает «разрыв», «разрыватель». Он получает это имя, потому что разрывает тело матери, когда, оттесняя брата, появляется на свет. Зара означает «восход солнца»²⁴².

В Фамари человечество все еще сохраняет черты девственного материнства, оно растительно-чисто, подобно возносящейся в небо пальме. Ему все еще присуща небесная невинность растительного царства. То, что должно появиться на свет, подобно яркому солнечному восходу. Уже возвещает о себе райски чудесное, светлое, как солнце, будущее. И здесь темный брат солнечного мальчика прорывается вперед. «Я» предъявляет свои права. Перед нами картина эгоизма. Тупо пробивающийся вперед эгоизм кладет конец райской картине растительной невинности и солнечной светозарности человечества. Гармонически прекрасное состояние человеческого существа до «Я» оказывается разорванным. Эгоизм разрушает гармонию. Как в единичном человеке, так и в обществе ее место занимает раздор.

В сцене появления на свет близнецов Фареса и Зары просматривается картина, подобная той, с которой мы имеем дело в истории Каина и Авеля. Каин, земной человек, умелец²⁴³, убивает Авеля, небесного человека, молитвенника. И именно Каин, а не Абель должен сделаться родоначальником будущей ветви человечества. Место Авеля должен заступить родившийся уже после него Сиф. Чтобы всецело отыскать Землю, человечество должно оставить небо. Будущее за человеком «Я» Каином, а не за человеком души Авелем. Грехопадение шаг за шагом продолжается дальше. Земные навыки, земное будущее, становление «Я» – все это покупается ценой вины и очерствения, ценой братоубийства.

Следующей ступенью грехопадения стала хитрость, которую Иаков обошел Исав. Исав – носитель древней природной духовности, древней космической связанности с духом. Иаков же, напротив, несет в себе человеческий рассудок, интеллект. Будущее человеческого рода как течения, которое продолжает персональную способность мышления, покупается ценой лжи и хитрости.

Еще одна ступень продолжающегося грехопадения – продажа Иудой Иосифа. Иосиф все еще наделен даром ясновидения, он видит вещие сны. Напротив того, Иуда – это тот, кто совершенно забыл духовный мир и по причине этого не соблюдает чистоты также и в половой жизни. Будущее наделенного личностью человеческого существа покупается ценой нечистоты. В эту вереницу образов поступательного грехопадения укладывается и появление на свет Фареса и Зары.

Каин и Абель
Иаков и Исав
Иуда и Иосиф
Фарес и Зара

Вопрос о том, почему не Иосиф, но Иуда, не Зара, но Фарес стали родоначальниками мессианского рода, в образной форме находит ответ при совместном просмотре этих четырех пар братьев. Человечество шаг за шагом спускается с неба на Землю. Чтобы «Я» в нем обрело силу, оно должно пройти по ступеням последовательного грехопадения. Божественное в человечестве отступает на глубину. На протяжении 42-х поколений, которые исчисляет Евангелие Матфея от Авраама к Иисусу, люди становятся не более небесными, но более земными, не более ангельскими, но более «самостными». Лишь в таком человеческом теле, которое всецело наполнилось «Я», стало полностью земным, может позднее воплотиться существо Христа. В противном случае оно не могло бы пресуществовать и освободить земное.

Здесь можно уразуметь, почему список родословия в Евангелии Матфея ведет сверху вниз. Это земная лестница, а не небесная. При сравнении его со списком родословия Евангелия Луки (который, впрочем, не идентичен со списком Евангелия Матфея) мы сразу видим, что у Луки он направлен в противоположную сторону, снизу вверх. Он начинается с Иисуса и поднимается до Авраама, Адама и в конце концов – до Бога. В чем причина того, что в Евангелии Луки список родословия показан как небесная лестница, в Евангелии же Матфея – как земная? О том, как отвечать на этот вопрос, следует заключать по тому, какое место отведено списку родословия в обоих случаях. У Матфея он находится в самом начале, в связи с Рождением мальчика Иисуса. У Луки же он, напротив, помещен только после крещения Иисуса Иоанном Предтечей в Иордане. Подобно тому, как история Рождества – это рождение Иисуса, так крещение в Иордане – это рождение Христа. При крещении в Иордане в человеке Иисусе из Назарета на самом деле родился и воплотился Христос, мессианское существо. Поэтому на протяжении более чем трех с половиной столетий древнее христианство, в котором были еще живы многие сведения об этих предметах, праздновало Рождество Христово не 25-го декабря, но 6 января, в день крещения в Иордане. После того,

как Христос воплотился на Земле, после крещения в Иордане, нисхождение человечества вновь сменяется его восхождением. Постепенно прогрессирующее грехопадение сменяется преображением мира, его избавлением. Земная лестница становится небесной. Рождение Иисуса – это последняя ступенька земной лестницы, Рождество Христа – первая ступенька небесной лестницы.

Мы наблюдали что первый из четырех женских образов в списке родословия, Фамарь, как хранительница святости, хоть и в обличье блудницы, находится на важном этапе нисхождения человечества на Землю. Когда Иуда с сыновьями перестают воспринимать священные обычаи как что-то само собой разумеющееся и от них отказываются, теряя вместе с ними также и невинность (подобно тому, как один за другим должны были утратиться и небесные дары), тут-то Фамарь, пусть даже в качестве блудницы, вновь вдыхает жизнь в течение невинности. Она воплощает в себе обычай, невинность, однако на собственном теле изведывает, как пробивающийся наружу импульс «Я» изгоняет обычай и невинность и разрывает их. Ее тело рвется, когда она рождает «разрывателя» Фареса.

Рахава

Вторая женщина, названная в списке родословия – Рахава. Это имя вызывает в нашей памяти 2-ю главу книги Иисуса Навина: Иисус в качестве преемника Моисея ведет народ Израиля в Землю Обетованную. Предстоит постепенно отвоевать страну. Прежде всего надо одолеть Иерихон, «город Луны»²⁴⁴. Иисус посылает в Иерихон двух лазутчиков. Там они заходят в дом блудницы Рахавы. Царь того места хочет погубить лазутчиков, и тогда Рахава прячет их на крыше своего дома и сбивает преследователей со следа. Ночью Рахава приходит к ним и открывает в обращенных к ним словах свою душевную связь с духом и судьбой Израиля: «Я знаю, что Яхве отдал вам землю; ибо нас объял страх перед вами, и все обитатели земли боятся вас. Ибо мы слышали, как Яхве осушил перед вами воду Чермного моря, когда вы шли из Египта... Яхве, ваш Бог – это Бог вверху, на небе, и внизу, на Земле». Лазутчики дают Рахаве клятву, что при разрушении города ее дом будет пощажен. А затем следует весьма картинная сцена освобождения: Рахава опускает двух этих мужчин на веревке из окна; а поскольку дом ее находится в городской стене, они тем самым одновременно освобождаются также и из-под власти враждебного города.

Во всем Ветхом Завете мы сталкиваемся с образом Рахавы лишь в истории лазутчиков Иисуса Навина и в рассказе о разрушении Иерихона, где говорится, что дом Рахавы действительно пощадил. Лишь в списке родословия Евангелия Матфея находим мы имя Рахавы как матери Боаза. Имя ее названо как бы мимоходом, без какого-либо пояснения. Однако уже сама эта беглость упоминания служит признаком того, что хорошее знакомство с образом Рахавы предполагалось само собой. Нет ничего, что могло бы с большей выразительностью это подтвердить, нежели упоминание Рахавы как прообраза веры в двух новозаветных посланиях (Иаков. 2, 25; Евреям 11, 31²⁴⁵). Здесь мы имеем дело с одним из тех моментов, где наше восхищение мастерством и мудростью взаимопереплетения Ветхого и Нового Заветов не имеет границ. Что было бы имя Рахавы в Новом Завете без истории лазутчиков у Иисуса Навина! И еще важнее: что была бы ветхозаветная сцена без так легко упускаемого из виду упоминания имени Рахавы в Евангелии Матфея! Потому-то и должен был быть пощажен дом Рахавы при разрушении Иерихона: ведь Рахаве было суждено стать «Богоматерью», родоначальницей Мессии.

Попробуем добраться до глубинного смысла истории Рахавы. И вновь, как и в истории Фамари, Фареса и Зары, зададимся вопросом о значении имени. Рахава – слово, которое означает внутреннее и внешнее в одно и то же время. Поэтому по-немецки его невозможно передать одним словом. В новых языках внешнее и внутреннее разделились.

Существительные теперь могут быть отвлеченными *либо* вещественными. Еще в греческом языке слово «пневма» означает одновременно как «воздух», «ветер», то есть нечто вещественное, так и «дух», то есть так называемое отвлеченное. С точки зрения внутреннего Рахава означает примерно то же, что «свобода», внешнего – «пространство». Пояснить, что означает Рахава, этот мантрический словообраз, можно на примере вздоха, который невольно издает всякий человек, когда из тесной тюремной камеры его выпускают на волю²⁴⁶.

Тем самым слово «Рахава» еще раз переносит нас в историю Рахава и лазутчиков. Оба лазутчика переживают «Рахаву», когда их на веревке выпустили из дома, а значит, и из города.

Двойственно выраженный в имени Рахава и в ее истории образ отражает нечто большее, чем единичный малозначительный эпизод. Это образное выражение прохождения человечеством через чрезвычайно важный узловой момент развития. Человечество пребывает в пути с неба на Землю, из Рая – в пустыню. Оно оставляет божественную общность, чтобы обрести свободу в одиночестве «Я». Выведя народ Израиля из Египта в долгое странствование по пустыне, Моисей был его вождем на пути к свободе. В Египте Израиль участвовал в богатой культовой жизни. Однако уже тогда эти храмовые культы Египта (как и родственные им культы Вавилонии) вырождались, поскольку перестали соответствовать современности. Время их миновало, развитие сознания человечества их опередило. То, что было священным прежде, стало теперь безблагодатным и пришло в упадок. Прежде всего это относилось к всевозможным сексуальным мистериям, игравшим важную роль в египетско-вавилонских храмовых культах. Желая удержать человечество в прошлом, духовные Египет и Вавилон сделались искушением для него. Так и возникло то, что впоследствии автор Апокалипсиса Иоанн назвал «Вавилонской блудницей».

Исход из Египта был расставанием со сладким, нагоняющим сон культовым миром, уходом из-под власти Вавилонской блудницы. Этот исход был необходим человечеству. Без него, хотя он и вел в пустыню (или как раз благодаря этому), не могло наступить пробуждение от погруженности в сон – к свободе.

И вот теперь народ Израиля достиг конца своих странствий по пустыне и стоит на пороге Земли Обетованной. Но полностью ли он освободился от Египта? Способен ли он, распрощавшись с культурой сна, отстраивать культуру «Я»? В Палестине Израиль встречается с народами, которые опять-таки являются носителями культов, подобных оставленным им в Египте, а именно сновидческих лунных культов Ваала и Астарты. Итак, после внешнего ухода от Египта возникает новая задача: отделиться от него внутренне. Борьба с ханаанейскими народностями при входе в Землю и, по сути, вся дальнейшая история Израиля – это постоянная внутренняя полемика с Вавилоном-Египтом, которая в определенном смысле приходит к завершению лишь с вавилонским пленением, когда, чтобы преодолеть Вавилон, народу доводится быть отведенным в этот Вавилон.

При входе в ханаанскую землю Израиль подвергается проверке: выясняется, насколько удалось ему освободиться от Египта и его объятого сумерками лунного мира. Вот в чем смысл возникшей перед Иисусом Навином необходимости одолеть первым делом именно Иерихон. В переводе Иерихон означает «лунный город». Мы можем мыслить его себе как город, всецело охваченный практикой египетско-вавилонских лунных культов, культов Астарты.

История религии достаточно хорошо доказала, что в эпоху упадка в храмах Астарты в Передней Азии и в греческих храмах Афродиты существовало сословие низших жриц, которые при отправлении своих обязанностей занимались наряду с прочим также и проституцией. Поскольку из истории это известно, в наше время часто приходится сталкиваться с тенденцией весьма пренебрежительно отзываться о храмовых культах древнего мира. При этом никто не вспоминает, что все половые пороки, практиковавшиеся в

таких храмовых центрах, – это уже проявление вырождения мистерий, некогда действительно почитавшихся за священные.

Здесь мы можем высказать предположение, что Рахава могла именоваться блудницей вследствие того, что принадлежала как раз к такому центру лунного культа Астарты. Если это справедливо, тот факт, что двое лазутчиков укрылись в доме Рахавы, представляет собой эпизод из истории религии. Израиль покинул Египет, прошел по пустыне и тем не менее в некотором смысле снова возвратился в Египет. В лице двух лазутчиков Израиль переживает нечто вроде деградации к египетскому миру. Однако этот рецидив служит ему лишь для того, чтобы на деле взмыть от мира снов – к миру свободы. Будучи выпущены из города через окно дома Рахавы, лазутчики выходят из сферы влияния не только лунного города, но и из сферы влияния египетско-вавилонского культового мира вообще. Они достигают «Рахавы», пространственной свободы. Они выходят на дневной свет из обволакивающей ночи. И происходит это весьма примечательным образом. В лице Рахавы лазутчики, против своего ожидания, вовсе не находят представительницы Вавилонской блудницы, но ревнительницу духовных задач Израиля. Служительница богини Астарты свидетельствует в пользу Яхве, Бога Израиля: «Яхве, ваш Бог – это Бог вверху, на небе, и внизу, на Земле». Два израильских мужа вступают в чужой дом – и находят самих себя. В доме Луны они обретают Солнце.

Встреча с лазутчиками знаменует глубокий переворот в судьбе Рахавы. Возможно, один из этих лазутчиков как раз и был тем самым Салмоном, женой которого стала Рахава и которому она родила сына Боаза. Быть может, даже их соединение, плодом которого стал Боаз, было частью служения Луне и Астарте в иерихонском доме. Однако вместо того, чтобы лазутчикам повстречать в Рахаве «Вавилонскую блудницу», напротив, это Рахава находит в двух лазутчиках Бога Яхве. Она погружается в ощущение Яхве и духовных задач Израиля. Обретая Израиль в духе, она делается причастной к полной отдаленных предчувствий тайне Богородичности, которая живет в женщинах Израиля.

Судьбе было угодно распознать неверность лазутчиков. Они вдруг наталкиваются на Яхве в душе женщины, с которой были уже готовы его предать. Так что Израиль вместо того, чтобы воздать в Рахаве должное Астарте, обретает в ней, пускай со стороны, новый вклад в последовательность поколений. Астарта вносит вклад в построение того телесного храма, в котором некогда должен поселиться Мессия. Возврат к старому оборачивается полным, деятельнейшим самововлечением в новое. Рахава, поскольку она помогает лазутчикам выбраться на «свободу», сама оказывается увлечена новым. Она становится матерью мессианского рода, матерью Бога. Теперь исход из Египта действительно оказывается исполненным и внутренне. Стремящееся к «Я» человечество взламывает стены соблазнительного храма прошлого, стены лунного города и обретает «Рахаву», «свободное пространство», «пространство свободы».

Руфь

Третье женское имя в списке родословия – это Руфь. С глубинной задушевностью подводит нас история Руфи совсем близко к тайне Марии: в Бет-Лехем (Вифлеем), «Дом хлеба», место действия история Рождества.

В Вифлееме голод. Елимелех и Ноеминь с сыновьями бегут от голода в землю моавитян. Сыновья женятся на моавитянках Орфе и Руфи. Тут Елимелех и его сыновья умирают, и все три женщины остаются вдовами. Через какое-то время голод в «Доме хлеба» заканчивается, и Ноеминь собирается на родину. Она приглашает Орфу и Руфь погрузиться обратно в свой народ, вернуться к своим богам. Орфа следует этому призыву, но Руфь уже слишком глубоко прочувствовала дух и задачу Израиля; она не позволяет себе возвратиться в прошлое и следует за Ноеминью в землю Вифлеема и Иуды: «Куда ты пойдешь, туда и я. Твой народ –

это мой народ. Твой Бог – мой Бог». Решение Руфи не следует понимать как выражение личной преданности и привязанности к Ноемини, как это зачастую делают, толкуя все в сентиментальном духе. Руфь вернулась бы к богам своей родины, подобно Орфе, когда бы она не была так сильно захвачена Яхве, духом Израиля. Существует глубинная связь между словами, сказанными Руфью Ноемини, и теми, что сказала Рахава лазутчикам:

«Яхве, ваш Бог – это Бог вверху, на небе, и внизу, на Земле».

«Твой народ – это мой народ, твой Бог – мой Бог».

В Рахаве и Руфи души чуждых народов подключаются к движению Яхве. Рахава и Руфь – это носительницы божественных впечатлений, соприкосновений с божеством Яхве. Этот божественный опыт «Твой Бог – мой Бог» – наиболее задушевное выражение книги Руфь.

Как Руфь воспринимает Яхве? Самыми потаенными глубинами своей души ощутила она божественное существо, которое некогда воплотится на Земле, приближающегося Мессию, Бога, который «в вышних на небе» и одновременно «внизу на Земле». Она чувствует: в отношении этого божественного существа человечество (народ Израиля, колено Иуды, город Вифлеем) является Богородицей, которая должна родить сына. В порыве святого самопожертвования этому божественному существу Руфь, как жена иудея из Вифлеема, чувствует призвание матерински принять участие в построении храма его Тела. Хотя все сказанное разыгрывалось в Руфи на глубоко бессознательном уровне, можно сказать: все, что побудило Руфь следовать за Ноеминью, чтобы достаться наследнику на родине в Вифлееме, было в полном смысле переживанием Марии. В душе Руфи жив образ девы, рождающей сына. Так что и вообще вокруг Руфи веет нежным, рождественско-сочельничным духом. Она готова стать «рабой Господней»²⁴⁷.

Образ Марии с младенцем вовсе не сводится к изображению единичного исторического персонажа, жившего 2000 лет назад. Это образ всякой человеческой души, которая рождает в себе «Я», рождает духовное. Это есть пра-образ. Когда человек в «имагинации», то есть в духовном образе, видит свое собственное высшее духовно-душевное существо, ему представляется девственная мать с младенцем. Исходя из этого на имя Руфь ложится чудный свет: на основе его звукоряда, но также и из словесного значения тех корней, которые содержатся в ее имени, слово «Руфь» можно было бы перевести: «любящая любимая» или, отчетливее, «созерцаемая созерцающая», «духовно созерцающая саму себя»²⁴⁸. В душе Руфи оживает Мария. В Руфи Ветхий Завет содержит свое наиболее явное и высшее пророчество относительно Марии.

Так как же Руфь становится родоначальницей Мессии? Мы видим, как она собирает колоски на поле Боаз в Вифлееме. Боаз встречает Руфь среди работниц и узнает о ее судьбе. Ее облик и несчастная доля настолько трогают его, что он проявляет к ней особую благосклонность. Здесь Ноеминь узнает, что судьба привела Руфь к «наследнику», к кровному родственнику ее покойного мужа, которого закон обязывает нести ответственность как за вдову сына, так и за будущее рода. Следуя совету матери, наряженная невестой Руфь укладывается ночью в ногах у спящего на току Боаз: «Простри твоё покрывало над твоей служанкой, ибо ты наследник». Несказанный дух Рождества витает над эпизодом с собирательницей колосков на поле, над образом нарядившейся Руфи на току. Она словно говорит: «Вот я, раба Господня; да будет со мной по слову твоему». В Вифлееме Руфь оказывается облаченной в плащ Девы Марии. На бракосочетании Боаз с Руфью народ говорит: «Да сделает Яхве жену, что входит в твой дом, как Рахиль и Лия, которые возвели дом Израиля; расти бурно в Ефрате и будь превозносим в Вифлееме. И да будет твой дом как дом Фареса, которого Фамарь родила Иуде, от семени, которое Яхве тебе даст от этой девушки» (Руфь 4, 11-12). И Руфь рождает Боазу Овида, отца Иессея и деда Давида.

В имени Боаз всякому израэлитю должен был слышаться священный отзвук, ведь именно так называлась одна из двух колонн в Храме Соломона. Колонны эти носили имена Яхин и

Боаз и были созданы зодчим Хирамом. Яхин – это светлая колонна дня, рождения; Боаз – темная колонна ночи, смерти. Звуки, входящие в имя Боаз, дают возможность прочувствовать тот процесс, когда при засыпании или смерти душа оставляет обитель тела (буква Б) словно через распахнутую дверь (О), а затем в форме луча распространяется по космосу (А), чтобы оказаться оброченной с ним и в нем раствориться (С).

Если имена – нечто большее, чем просто случайность, если они являются духовными образами, в которых выражается правда, то от имен Руфь и Боаз исходит то же настроение, которое внушают глубинные душевные покровы ночи и сна. Душевным этим покровом окутано бракосочетание Руфи и Боаза. Праздничная непредумышленность и девическая невинность окружают рождение Овида в Вифлееме.

Слово «Овид» усиленно подчеркивает то, что уже содержит «эбед»²⁴⁹. «Эбед Яхве», раб Яхве – таково словосочетание, которым пользуется книга Исаяи (начиная с 42-й главы и далее, особенно в главе 53) для указания на Мессию. Под «рабом» здесь подразумевается идея, которую можно было бы выразить, скажем, так: «Был у господина раб, столь бесконечно ему преданный, что когда господин умер, в рабе он смог жить дальше». Раб – то же, что сосуд. Раб Яхве – это человек, всецело и без остатка являющийся сосудом, воплощением Яхве. Иисус из Назарета сделался сосудом, оболочкой Христа. Он стал «эбедом», «овидом» Христа. Так что в имени Овида содержится пророчество воплощения Мессии, Христа в человеческое тело. Из брака Боаза и Руфи происходит «раб», «сосуд», «носитель». И этот-то Овид был отцом Иессея. Иессей же – это не что иное, как имя Иисуса на его предварительной ветхозаветной ступени.

Чем дальше мы продвигаемся по списку родословия, тем больше в словах, словообразовании дает о себе знать то, к чему устремляется все в целом. Мы угадываем, что, читая ряд имен, мы с каждым из них словно взбираемся на еще одну ступень. Если мы хотим приблизиться к тайне божественного вочеловечения, нам следует как бы облечься каждым именем. Мы должны сами стать Иудой, Фамарью, Фаресом и Зарой, сами оказаться в обличье Рахавы и Салмона, Боаза, Руфи и Овида. Список родословия – это путь, который призван провести нас через множество воплощений и перевоплощений, через много метаморфоз. И в каждой метаморфозе, которую мы здесь обсуждаем, присутствует тема Марии.

Вирсавия

Четвертая женщина, названная в списке родословия – это Вирсавия²⁵⁰, жена Давида. Впрочем, фигурирует она в нем не под собственным именем, но как жена Урии. Историю Давида и Вирсавии отличает особая загадочность. Какой именно этап внутреннего развития человечества сделался здесь историей и воплотился в образ?

Имена Урии и Вирсавии могут нам помочь ответить на этот вопрос. Вирсавия, то есть Батшеба, означает «дочь семерки». Значит, это имя заставляет наш взгляд обратиться вверх, к звездам, а точнее к планетам, звездам блуждающим. Согласно древним образным представлениям, «семь» – это и есть планеты (к которым, впрочем, не относилась Земля, а вот Солнце и Луна – относились), они-то и образуют Семерку. Урия означает «свет Яхве» или «свет Я»²⁵¹. Имя женщины вызывает в нас общее представление о мире планет; имя мужчины указывает на определенное место в нем, отсылая к Луне. Источник света в царстве планет – Солнце. Отраженный прочими из числа семи планет, этот свет расщепляется и индивидуализируется. И пра-образом такого разграничивающего отражения взору земного человечества представляется прежде всего Луна с ее диском, который властвует на небе. Солнце и Луна относятся друг к другу, как Христос и Яхве. Как и Солнце, Христос – это «Свет мира». Как и Луна, Яхве действительно светит; однако то, что от него исходит – не собственный свет, но свет воспринятый, отброшенный. Так что Солнце является

космическим образом нашего высшего «Я», которое витает над нами, будучи связано с Христом. С другой стороны, Луна – это космический образ нашего земного «Я», которое является только отображением и формой для будущего высшего содержания, лишь индивидуализирующим световым зеркалом истинного света. Наше земное «Я» восходит к Яхве, как одному из элохимов, творческих духов формы.

Все, что человек имеет и чем он является, он воспринял извне. И все же он должен научиться говорить «Я». Всякое земное «яканье» – это неблагодарность, забвение и отрицание пра-света. Однако это отрицание всемирного Солнца – необходимый шаг к свободе. Свет всемирного Солнца не может непосредственно перелиться в энергию развития «Я». Вначале ему необходимо сделаться лунным светом, который полагает при этом, что он сам – свет и о своем истинном источнике забывает. Сознание человеческого «Я» не могло бы возникнуть без еще одной важной ступени поступательного грехопадения: неблагодарности Луны к Солнцу.

Вступление Луны в человеческую душу означает отделение человека от истинных космических источников его существа. Тем самым запускается самосознание, рожденное космической неблагодарностью. И одновременно, в тесной связи с ним, возникает нечто иное, то, что можно было бы назвать личной сексуальностью. Она возникает оттого, что человек, пробужденный к лунному самоощущению, начинает полагать, что его тело – это и есть он сам. Человек самоотождествляется со своим материальным телом. Он переживает телесно себя. Также и другого он переживает телесно. Он усматривает в теле ближнего его подлинную сущность вместо того, чтобы видеть в нем сосуд, в котором обитают душа и дух. Луна вмещивается как в самосознание отдельного человека, так и в отношения полов. До сих пор вся половая жизнь носила общенародный, космический культовый характер, поскольку человек рассматривал и себя, и других в единстве с космосом, а не как существа «Я».

Проникновение Луны в человеческую душу с возникновением человеческого «Я»-сознания и личной сексуальности вошло в историю развития еврейского народа через прелюбодеяние Давида и Вирсавии. Давид говорит: «Вирсавия – моя жена». На самом деле она – жена Урии. Это все равно, как если бы Луна сказала: «Я свечу». Однако на самом деле она лишь отбрасывает свет Солнца. И точно то же свершается, когда человек произносит «Я», хотя всем в себе (тем, что есть и что имеет) он обязан космосу.

Канва этой истории такова (2-я Цар. 11 и 12): среди ночи Давид поднимается с постели и поднимается на крышу. Оттуда он видит купающуюся женщину необычайной красоты. На следующий день он отдает распоряжение во что бы то ни стало узнать, что это за женщина. Ему указывают на Вирсавию, жену Урии. Давид велит Вирсавии прийти и спит с ней. Забеременев, она является к царю, чтобы об этом сообщить.

Давид призывает Урию к себе. Урия обнаруживает величайшую преданность и клянется, что всем существом связан с царем ближе, чем с женой.

Тем самым Урия выражает желание: принадлежать царю со всем, что у него есть, включая и Вирсавию. По приказу Давида в битве Урию ставят на самый опасный участок, и он гибнет. Теперь Давид берет Вирсавию в жены, и она рождает ему сына. Священник Нафан упрекает Давида и возвещает ему наказание: «Имей в виду, я нашлю на тебя бедствие из твоего собственного дома. Я заберу твоих жен и отдам их ближнему твоему, чтобы он спал с ними среди бела дня. Так как ты сделал это тайком, я сделаю это перед лицом всего Израиля и среди бела дня». Первенец Давида и Вирсавии должен умереть. Смерть мальчика знаменует для Давида конец времени покаяния. Второй сын Давида и Вирсавии выживает. Это Соломон.

Ночная сцена, когда Давид увидел Вирсавию, могла быть как событием внешнего мира, так и зрительным духовным переживанием, но в любом случае детали красноречиво свидетельствуют о внутреннем процессе, который сопутствует всему. В том, что Давид

изображен на крыше, находит выражение то, что его душевное существо поднялось в мозг. (Если тело человека – дом, то голова с мозгом – крыша этого дома.) Мозг находится всецело во власти лунных сил. Гнетущий свет Луны заливают крышу. Здесь на свет появляется личная сексуальность, как плоть от плоти самостного, лунного интеллектуализма. Личная сексуальность восходит к чувственности обособленных материальных человеческих тел, воспринятых в плане «Я». Вот плод тех, пронизанных духом Луны, обособленности и самосознания. В то же время именно здесь такое самовосприятие находит себе больше всего пищи.

И вот там, где душа, исходя из космической неблагодарности, пронизывается лунным ощущением, там-то и умирает в человеке духовное «Я». Первенец оказывается задушенным. Смерть сына – это кара за прелюбодеяние, когда мужчина овладевает чужой женой. Выжить сможет только второй сын, рожденный после раскаяния, после восстановления космической благодарности. Здесь Луна начинает осознавать присутствие Солнца. Первое дыхание высшего существа пронизывает душу, как «мир» и «покой». Человек становится Соломоном²⁵², «проводником мира».

Эти душевные процессы, в которые некогда вылилось развитие человечества, возникнув, приняли исторические формы во внешних биографических подробностях жизни Давида. Его жизнь – это одновременно и внешняя канва, и образ внутренних душевных процессов. В прелюбодеянии Давида зримо проявился новый этап последовательного грехопадения человека, проникновения в его душу Луны, то есть самостности, пронизанной ее духом.

Проглядев заново четыре ветхозаветных драмы, картины которых всплыли перед нами в связи с упоминанием четырех женских имен в списке родословия первого Евангелия, мы убеждаемся в принципиальном отличии первых трех случаев от четвертого. Собственно говоря, в область личной греховности нас вводит только четвертая драма. Имена Фамари, Рахавы и Руфи все еще укутаны устойчивым душевным миром, предшествующим «Я», вокруг них неизменно царит эдемская невинность. Грехопадение уже расцвело пышным цветом, однако личный грех отдельного человека начинается лишь теперь. Вирсавия – это образ, в котором проклятие, тяготеющее над Евой, проникает в личную жизнь отдельного лица. В Вирсавии вечно-женское, к которому все еще была причастна Ева, окончательно становится воплощенно-женским. Прежде, чем шагнуть в край «Я», человечество расстается с вечно-женским.

Важно, что внутри списка родословия, подразделенного на 3 раза по 14 членов, которые перечислены в самом Евангелии, имена Фамари, Рахавы и Руфи принадлежат к первой трети, то есть включены в первую серию из четырнадцати поколений, а Вирсавия, жена Урии, находится там, где список родословия нисходит во вторую треть. В самих второй и третьей третях никаких женских имен больше нет. Вторая и третья четырнадцатичленная группа предков более не дают нам никаких картин вечно-женского. После того, как со вступлением во вторую и третью четырнадцатичленную группу оказался осуществлен переход к личной греховности по мере нисхождения с неба на Землю, на темы Евиной судьбы Евангелие больше ничего не говорит. Ему было довольно сопровождать вечно-женское в его нисхождении лишь до того момента, пока оно не станет воплощенно-женским. Судьбы же собственно воплощенно-женского Евангелие окутывает покрывалом молчания до тех самых пор, пока оно не сможет заговорить о Марии, пятой женщине, в которой вечно-женское, полностью нисшедшее в глубины, оживает вновь и начинает свое восхождение.

Итак, что же все-таки означает присутствие женских образов в списке родословия лишь вплоть до перехода ко второй трети из 42-х поколений?

Историю человечества вплоть до Давида (ок. 1000 г. до Р. Х., эпоха Гомера) можно назвать детством человеческого рода. Самое же главное в детском возрасте вплоть до

достижения приблизительно 9-10-ти лет состоит в том, что душа пребывает в периоде воплощения. Она отыскивает Землю, поскольку занята формированием тела, в которое оказалась помещена. И процесс этот некоторым образом продолжается и дальше, едва не вплоть до достижения половой зрелости. Именно поэтому до достижения ребенком возраста примерно 10-ти лет он нуждается в природе, в материальном мире как в содержании религиозной жизни. Лишь после того, как тело сформировано окончательно, после достижения половой зрелости, направление религиозной жизни начинает меняться на полную свою противоположность. Направление сверху вниз переходит в направление снизу вверх. Религия ребенка противоположна религии взрослого. В неведении этого фундаментального жизненного факта заключается причина полного разброда, царящего в современной педагогике в вопросе преподавания религии. Отметим лишь: преподнося детям религию взрослых, мы слишком рано вновь вырываем их из тел, между тем как следуя естественному порядку, вначале они должны глубоко в них погрузиться; так мы препятствуем полной их инкарнации. При основании своей новой педагогики Рудольф Штейнер произнес в высшей степени прозорливые слова: «Религия ребенка телесна».

Вплоть до эпохи Гомера и Давида человечество пребывало в процессе воплощения, во многом подобном тому, через которое ребенок проходит вплоть до 10-го или 14-го года жизни. Человечество отыскивало Землю. Поэтому и религия его была телесной. Это было время мифа и природной религии, что было вполне правильно и соответствовало духу эпохи. Просто отметить всю дохристианскую эпоху как язычество несправедливо. Можно даже сказать, что вплоть до времен Давида тело, включая сюда также и половую его составляющую, фактически являлось надлежащим содержанием религии. Однако по мере взросления человека появляется также грех, и когда человек усиленно переживает собственное тело и после достижения половой зрелости (прежде нее он не только имеет на это право, но и просто обязан так его переживать), возникает грех. То, что прежде было укоренено и оправдано в лоне непреложных обычаев (Фамарь, Рахава, Руфь), остается в силе и в пределах реализованности самостного (Вирсавия). Однако по мере того, как идет взросление человека, появляется и грех, и когда человек усиленно переживает собственное тело также и после достижения им половой зрелости (прежде этого он не только имеет на это право, но и просто обязан так его переживать), возникает грех: то, что прежде было укоренено и оправдано в лоне непреложных обычаев (Фамарь, Рахава, Руфь), остается в силе и уже в начале самостности (Вирсавия).

В прелюбодеянии Давида и Вирсавии человечество проходит своего рода достижение половой зрелости: оно прощается с невинностью половой жизни. Грехопадение, действовавшее вплоть до этого момента общечеловечески, впредь начинает оказывать персональное действие. После Давида Ветхий Завет рассказывает нам и о прегрешениях Соломона – под образом его многоженства. Проклятие Вирсавии сохраняет свою силу и дальше.

В Давиде мы наблюдаем поворотный момент в человеческой истории. Во второй и третьей группах списка родословия истории, подобные эпизодам с четырьмя женщинами, обнаружили бы перед нами лишь греховность и нечистоту. Ни одного женского имени мы больше не встречаем. Где же нам вновь откроется дальнейшее развитие судьбы Евы?

Мария

Вплоть до настоящего момента могло создаться впечатление, что вместо того, чтобы говорить о Евангелии Матфея, мы рассуждали исключительно о Ветхом Завете. Однако теперь мы переходим к тому, для чего, собственно, весь список родословия с его

многочисленными тайнами служит лишь основанием: к истории рождения Иисуса. Мария – это пятое женское имя. Оно значится уже за пределами 42-х ступеней списка родословия.

«Вот как обстояло дело с Рождеством Иисуса. Когда Мария, его мать, была просватана за Иосифа, то прежде, чем он ввел ее в свой дом, обнаружилось, что она беременна от Святого Духа...» (1, 18). Мы оказываемся перед проблемой девственного рождения. Причем само Евангелие не настаивает на том грубом представлении, что Иисус родился без отца, ибо не будь Иосиф отцом Иисуса, и это самое главное, во всем списке родословия не было бы никакого смысла. Уже один только список родословия, в котором ведь перечислен ряд предков Иосифа, собственно говоря, служит полным опровержением того грубого материально-сверхъестественного представления о девственном рождении, которое оформилось в ходе догматического окостенения христианства.

С другой стороны, однако, это вовсе не означает какой-либо недооценки той тайны, которой действительно окутано рождение Иисуса, и потому важно здесь взглянуть на то, что все-таки произошло между Иосифом и Марией на фоне тех четырех женских драм, особенно первых трех из них. Ведь взаимоотношения родителей Иисуса – это в некотором смысле продолжение тех историй. Можно рассматривать их как пятый этап в данной весьма необычной последовательности, и к великому нашему удивлению именно отсюда на тайну проливается свет. Наконец, необходимо задать вопрос, не было ли умысла (если не со стороны евангелиста, то по крайней мере самого Евангелия) в упоминании четырех женских имен в списке родословия, причем умысла, имеющего в виду именно историю появления на свет Иисуса.

В райские пра-времена человечества половая сторона жизни разыгрывалась всецело в области бессознательного, в области сна. Такого рода было и соединение Иосифа и Марии, то есть людей, в которых по велению судеб все еще могло возобновиться то самое, детски-райское сознание. Апокрифические Евангелия о детстве Иисуса (например, Евангелие Иакова и так называемое Евангелие Псевдо-Матфея*) повествуют, что Мария, о которой говорит Евангелие Матфея, состояла девочкой при Храме, и по божественному указанию ее волей священников в почти что еще детском возрасте обручили в Храме с престарелым Иосифом. В силу того, что их соединение не проистекало из человеческих воли и сознания, ничего из потока личной греховности проклятия Евы-Вирсавии в Марию не проникло. Детская чистота и бессознательность Иосифа и Марии делают возможным то, что их соединение могло состояться и осуществиться из чисто духовного мира, как бы усилиями ангелов. Наконец, его могло устроить само Христово существо, которое готовилось к своему воплощению. Иосиф не «познает» Марии. То не был отражающийся в сознании и изменяющий его половой акт. Воплощенные в земные тела люди становятся ареной действия божественных свершений. В бодрствующем сознании Иосиф и Мария не принимают участия в соединении, к которому их подводят из высших миров. Покрывало девственницы продолжает простираться над ними.

* См. Приложение в «Детство и юность Иисуса». Новое издание, Штутгарт, 1979.

Две ночи в жизни Иосифа и Марии тесно связаны между собой. Одна ночь – та, когда ангелы вершат то, чему суждено случиться. Вторая – когда ангел дополнительно пробуждает сознание насчет произошедшего, разрешая в сновидении недоумение Иосифа. А уж затем наступила рождественская ночь, когда родился ребенок.

Несмотря на вполне недвусмысленные представления, внушаемые нам списком родословия (уже одним его наличием в Евангелии), как генеалогическим древом именно Иосифа, еще сегодня найдется множество людей, которые лишь весьма неохотно откажутся от представления о «девственных родах» именно как родах без отца. Они чувствуют, что Рождество Иисуса окружено особыми святыми тайнами и опасаются, что низведение событий, приведших к появлению Иисуса на свет, на уровень просто человечески-земного, уничтожит таинство как таковое. В наши дни люди усматривают здесь почти исключительно

две возможности: либо рождение без отца, либо самое банальное, плотско-человеческое рождение. Наши беглые замечания призваны показать, что такая альтернатива недостаточна и что само Евангелие указывает на третью возможность, естественную и сверхъестественную в одно и то же время, однако увидеть ее можно лишь в том случае, если возникнет понимание, что изначально также и половая сторона человеческого существования имела святой, божественный характер*.

* См. более детальные рассуждения по вопросу девственных родов, а также различных образов Марии и историй Рождества у Матфея и Луки в книге «Детство и юность Иисуса».

Четыре ветхозаветных эпизода представляли собой нисхождение на Землю; в новозаветном образе Марии вечно-женское начинает свое новое восхождение на небеса. Фамарь, Рахава, Руфь, Вирсавия – все это Богоматери в ходе последовательного грехопадения. Мария – та Богоматерь, которая в благодатной девственности приносит в мир Того, кто противопоставляет грехопадению – спасение.

Наконец, 1-я глава содержит последнюю важную отсылку к Ветхому Завету. «Все это произошло, дабы исполнились слова пророка: "Вот, дева забеременеет и родит Сына, и назовут его Иммануил, что в переводе означает "Бог среди нас""» (1, 23).

Это прорицание из 7-й главы Исаяи – вовсе не отвлеченно-кудесническое предсказание некой исторической детали. Рождение сына девственницей, рождение Иммануила – все это уже известно мистериям всех эпох. В подлинных мистериях предыстории те люди, которые вступали на путь посвящения, каждый раз неизменно заранее переживали рождение высшего «Я», божественного дитяти в человеческой душе. Некогда в будущем (пророки об этом знали) сразу во многих человеческих душах родится «Я», «Бог в нас». Тот, кто устаивался этого переживания, созерцал свое собственное душевное существо в имажинации Девы Марии с божественным младенцем. «Великое исполнение» древнего мистериального слова и образа девственной матерью Иммануила состояло в том, что при Рождестве Иисуса безмолвно, и все же с возвышенной единственностью, ныне (теперь уже и исторически) свершилось то, что в прочих случаях происходило лишь внутридушевно. Внутренние душевные события сделались историей, а в созерцании Марии с младенцем история вновь делается внутридушевным свершением. Изображения Мадонн христианских живописцев оказываются как бы зеркалами для переживающих душ. Иммануил рождается в человеческих душах.

Таким образом, слова Исаяи являются своего рода обобщением и увенчанием того, что отразилось в пяти предыдущих эпизодах. Для 1-й главы Евангелия Матфея характерно (помимо многого другого, чего мы здесь не касались) то, что она предстает перед нами историей тайны полового начала в человечестве, историей вечно-женского, историей женщины – постольку, поскольку является отображением самой человеческой души. Шесть картин наглядно выстраиваются друг за другом:

1. Рождение Фареса и Зары Иудой и Фамарью
2. Рождение Боаза блудницей Рахавой
3. Рождение Овида Боазом и Руфью
4. Рождение Соломона Давидом и Вирсавией
5. Рождение Иисуса Иосифом и Марией
6. Рождение Иммануила девственной человеческой душой

ЕВАНГЕЛИСТ МАТФЕЙ

Загадка образа Матфея

Рождество Иисуса (а также, хоть и в другом смысле, и все 33 года его жизни) является одновременно фокусом, в котором сходятся воедино многие лучи Провидения. Чудное, святое роскошество этих лучей оказывается в большей или меньшей степени смазанным или затушеванным, с одной стороны, грубо-кудесническим представлением о девственном рождении, а, с другой стороны, тем рассудочно-критическим воззрением, что уже якобы в самом Евангелии Рождество Иисуса было расцвечено «мифотворчеством».

Целомудренная человечность родительской четы обрела помощников и руководителей как в сфере высящихся над людьми духовных миров, так и в тех течениях человеческого мира, в которых на основе народной и мистериальной мудрости жило сознание предстоящего вочеловечения Мессии, Христа. Пастухи и цари²⁵³ – это представители лишь двух таких течений, которые с особенной картинностью выделяются из куда большего их числа только по причине диаметральной противоположности. Помощь и руководство, которые уделяются родителям Иисуса из области сверхчувственного и которые именуется в Евангелии силой «Святого Духа», можно также назвать изливанием *вечно-женского*, потоком *материнских космических сил*. В древнем христианстве Троица Отца, Сына и Духа зачастую изображалась как троича Мирового Отца, Мирового Сына и Мировой Матери. Святой Дух воспринимался как материнское, жизнетворящее вечно-женское начало. И бессознательно чистая душевность родительской четы, прежде всего Марии у Луки, создала возможность того, что Святому Духу со своих высот удалось вызвать зачатие. Когда Мария зачинает на Земле, одновременно с ней зачинает и Мировая Мать, душа человечества и мировая душа в духовных мирах. Участия же духовного мира, участия вечно-женского, которое можно передать скорее недомолвками и намеками, более в образах, нежели понятийно, мы коснулись в предыдущем очерке («Гайны списка родословия»).

Теперь уже в связи со 2-й главой Евангелия Матфея нам следует поговорить об ином направлении, которое можно было бы назвать течением *вечно-мужского*, течением *отцовских сил*. Самые разные духовно-религиозные ветви дохристианских исканий человечества присылали своих посланцев в эпицентр всего исторического становления, чтобы отразиться в нем и принести ему свои дары.

Начнем же с того, чтобы попытаться получше представить образ ученика и евангелиста Матфея. Те сведения о нем, которые мы черпаем из Евангелий, достаточно скупы (по крайней мере на первый взгляд). Мы видим лишь сцену, когда Христос призывает и побуждает следовать за собой человека, сидевшего в будке мытаря, сборщика налогов, а затем тот на радостях устраивает пир для мытарей и приглашает на него Иисуса и его учеников. И все же стоит в нас пробудиться вопросу о загадке сущности этого человека, как уже по одному этому образу может ожить целый букет духовных направлений той эпохи.

Евангелие Матфея единственное, которое называет в сцене призвания имя Матфей: «И когда Иисус шел оттуда, то увидел сидевшего в будке сборщика налогов человека по имени *Матфей* и сказал ему: "Следуй за мной!" И тот поднялся с места и пошел за ним. И случилось так, что когда Иисус возлежал за столом в доме, пришло много мытарей и грешников, и возлежали за столом с Иисусом и его учениками» (9, 9-10). Евангелие Марка называет мытаря другим именем: «И когда Иисус проходил мимо, он увидел *Левия, сына Алфея*, сидящего в будке сборщика налогов и сказал ему: "Следуй за мной!"» (2, 14). Евангелие Луки называет то же имя, что и Марк, только без прибавления имени Алфея; зато имя Левий звучит и повторяется здесь с бо́льшим нажимом: «Затем он вышел и увидел *мытаря по имени Левий*, который сидел в будке сборщика налогов, и сказал ему: "Следуй за

мною!" И тот бросил все, встал с места и пошел за ним. И *Левий* устроил для Иисуса большое угощение в своем доме...» (5, 27-29).

Итак, мытаря зовут то Матфей, то Левий, но при этом следует отметить, что также и у Марка и Луки, которые называют его Левием, в прочих местах обнаруживается еще и имя Матфей. Эта двуименность исполнена смысла. Во всех тех случаях, когда евангелисты называют одних и тех же лиц разными именами или по-разному описывают одни и те же события, чисто поверхностный взгляд склонен усматривать в этом противоречия. Между тем способ рассмотрения, обращаясь к спиритуальному содержанию, которое пронизывает Евангелие вплоть до самых мельчайших его составных частей, обнаруживает, что эти так называемые «противоречия» являются указанием на особые, невысказанные тайны. «Противоречия» между разными Евангелиями как раз и служат выразительными средствами, с помощью которых Библии все же удается высказать невыразимое.

Итак, обобщим все, что известно о Матфее-Левии из скупых указаний Евангелия. Имя Левий указывает на связь евангелиста Матфея с коленом Левия, которое со времен Моисея было приставлено служить святыне, то есть назначено родом священнослужителей. Поскольку это так, Матфей, собственно говоря, участвует в отправлении обязанностей иудейского священника. Когда оказывается, что Матфей по имени, а, возможно, и по происхождению находился в связи с иудейским священническим течением, загадка его сущности становится тем более пронзительной и неизбывной. Как же все-таки стало возможно, чтобы Матфей, вместо того, чтобы служить в Храме, присоединился к презираемым мытарям? Мы начинаем догадываться, что здесь перед нами разворачивается целый роман душевных борений.

Евреи презирали и ненавидели мытарей не за какую-то нравственную или общественную низость. Причина презрения лежала в религиозно-культурной области. В рассмотрении истории новозаветной эпохи слишком мало внимания уделяется колоссальной мощи и силе воздействия римского культа цезарей. В силу того, что посредством насильственного присвоения посвящения в вырождавшихся тогда культовых центрах римский цезарь делал себя сосудом сверхчувственных сил и впоследствии повелевал почитать себя как бога (причем цезари становились орудием не благих богов, но демонов), вся мировая держава римлян оказывалась покрытой густой сетью культовых учреждений. Все политические, военные, юридические институты обретали культовый характер. Вся жизнь, по мысли римлян того времени, должна была являться богослужением, поскольку она вершилась на службе богу-цезарю. Под знаком римского цезаря-бога возникло намерение учредить на земле божественную империю, божественное государство, поскольку все мирское, все светское объявлялось культово-религиозным.

Во всех странах, куда римляне явились в качестве завоевателей, они подчинили местных богов культу цезарей, так как они разрушали храмы и перевозили изображения богов, культовую утварь и культовые традиции в Рим. Цезарь в качестве Великого понтифика делал себя верховным жрецом также и тех богослужений, которые сохранялись среди завоеванного народа. Собственно говоря, область еврейского народа римляне овладели не как завоеватели. Они явились сюда, когда Иуда Маккавей призвал их как помощников и союзников против селевкидских угнетателей, постоянно угрожавших с севера, из пограничного еврейскому государству диadoхов²⁵⁴. Вследствие этого у еврейского народа сохранилось право и дальше продолжать исповедовать свою религию и отправлять культ. Храм в Иерусалиме остался нетронутым, пускай даже народные вожди жили в постоянном страхе того, что в один прекрасный день римляне изыщут предлог все-таки переподчинить себе Храм и отобрать у народа право свободного исповедания религии.

Однако во всем, что касается управления, и прежде всего сбора налогов, еврейские земли всецело подпали под римское влияние. Ради сохранения Храма евреи шли на все более

широкие уступки и компромиссы во всех «светских» делах. Это привело к большим внутренним конфликтам, по разумению же римлян никаких «светских» вопросов вообще не было в природе. Подать, то есть налог, уплаты которого они требовали от своих «союзников»-евреев, была, с их точки зрения, приношением в храм, культовым жертвоприношением, подносимым богу-цезарю. Уплачивая налог цезарю, евреи становились участниками его культа. Из страха они в конце концов настолько уступили притязаниям Рима в культовой области, что позволили установить в иерусалимском Храме столы менял и налоговых чиновников, между тем как по римским представлениям то были алтари цезаря. Евреи служили двум богам – Яхве и цезарю. То, на что мы здесь намекаем, дает разгадку ко многим важным евангельским сценам, как, например, очищение Храма²⁵⁵ и вопрос о внесении подати.

Налоговые служащие, состоявшие на римской службе, частью римляне, частью же поступившие на римскую службу евреи, были, по римским представлениям, низшим причтом, своего рода священниками низшего ранга. Ибо то, что они должны были собирать, было храмовым налогом и жертвоприношением.

Чем к большим компромиссам были готовы обуреваемые страхом евреи, тем сильнее были их ненависть и презрение к тем, кто являлся проводником воли цезаря на еврейской земле, а в первую голову то были сборщики налогов. Так что настоящей причиной презрения к мытарям было то, что они отправляли культ чуждого, бесовского бога. Если «праведником» был тот, кто надлежащим образом, следуя закону, служил Яхве, служивший цезарю был «грешником».

Можно полагать, что народное настроение было склонно ненавидеть в первую очередь тех, кто перешел на римскую службу в качестве представителей еврейского народа и сделался сборщиком налогов. Собственно говоря, служить цезарю обязывались все – в силу своей непоследовательности и готовности к компромиссам. И все же на евреев, состоявших среди мытарей, можно было с полным основанием указать как на изменников отчей вере. Презрение к мытарям позволяло саддукеям и вообще всем иудеям хоть как-то успокоить нечистую совесть.

Какой же громадной должна была быть ненависть, выпадавшая на долю человека, причисленного к иудейско-левитскому священническому течению, а ныне оказавшегося среди служителей цезаря, среди храмовых служителей денег, Мамоны!

Здесь мы оказываемся перед загадкой фигуры Матфея. Что побудило его, представителя священнического иудейского направления, войти в качестве сборщика налогов в течение римского цезаризма и тем самым навлечь на себя ненависть соплеменников? Мы вряд ли можем рассчитывать на то, чтобы получить удовлетворительный ответ на этот вопрос, не рассмотрев третьего течения, представителя которого мы можем признать в мытаре Левии, судя по его имени «*Матфей*». Впрочем, при этом перед нами тут же возникнут новые вопросы, в свете которых отыскание разгадки поначалу представится делом решительно безнадежным.

Матфей и ессеи

Имя Матфей указывает на то, что мытарь Левий находился в тесной связи с орденом ессеев. Матфей означает примерно то же, что «ученик Матфая». Матфай же – один из тех пяти учителей, которые менее чем за столетие до начала нашего летоисчисления, сами будучи учениками великого человека, Иешу бен Пандиры, разделили орден ессеев на пять основных направлений (матфай, накай, незер, бони, тода) и провели его духовное обновление. Названия эти сохранили для нас талмудические писания позднего иудаизма (Вавилонский Сангедрин 43а). В цикле своих лекций о Евангелии Матфея* Рудольф

Штейнер говорит о Иешу бен Пандире, великом пророке-реформаторе внутри позднего эзотерического иудаизма, деятельность которого проходила в правление царя Александра Янная (103-76 до Р. Х.) и его преемницы, царицы Александры (76-67 до Р. Х.), пока фанатичные противники не забросали его камнями и не распяли. Рудольф Штейнер описывает, как Иешу бен Пандира и пять его учеников решающим образом подготовили то, что вершил Христос, поскольку он сориентировал всю жизнь ордена ессеев всецело на предстоящий приход Мессии.

* «Das Matthäus-Evangelium», лекции от 5 и 6 сентября 1910, GA 123.

Ессеи всегда представляли большую загадку для исторических исследований, ориентированных исключительно на сохранившиеся внешним образом памятники и документы. Везде, где заходит речь о ессеях, они выступают как течение, восходящее к наидревнейшим преданиям мудрости. Однако источниками, которые могли бы рассматриваться как надежные исторически, располагают лишь первые десятилетия нашего летоисчисления. С другой стороны, загадочность увеличивается оттого, что по истечении этих десятилетий более никаких сообщений или даже хотя бы упоминаний о них нет. Так что большинство историков Нового времени считают сомнительным даже само существование ордена ессеев. Здесь мы оказываемся перед вопросом, который особенно отчетливо дает понять всю недостаточность историографии, опирающейся на одни внешние свидетельства. Внутри ессеев (или, как их еще называли в Египте, терапевтов) в период смены летоисчислений выделилось направление, самой характерной и определяющей особенностью которого было то, что, будучи эзотерическим, оно окутывало себя покровом тайны и скрупулезнейшим образом пеклось о преграждении взгляду светского окружения на свое общежитное бытие. Перед лицом такого течения неизбежно должен выказать беспомощность способ рассмотрения, датирующий возникновение данного исторического движения по самому раннему из обнаруженных документов. Когда появляются внешние известия и документы о том или ином эзотерическом течении, речь может идти не о свидетельствах его возникновения, но лишь об угасании и близости к концу. Уже сам факт появления этих документов позволяет убедиться в том, что чары древней тайны больше не могли поддерживаться надлежащим образом. Так что и те известия относительно ессеев и терапевтов, которыми мы обязаны в первую очередь эллинистическо-иудейскому философу Филону Александрийскому и иудейскому историку Иосифу Флавию, являются доказательствами как раз того, что в первые десятилетия I в. христианской эры имело место экзотеризирование общества, вплоть до того времени строго придерживавшегося эзотеризма*.

* Подробное изображение эссеиста и судьбы Иешу бен Пандиры имеется в книге «Цезари и апостолы» («Cäsaren und Apostel»). В качестве приложения в этой книге напечатаны в переводе сочинения Филона Александрийского о «терапевтах». Кроме того, там же в приложении II имеются относящиеся к 1952-57 гг. отчеты о находках рукописей Мертвого моря, которые самым поразительным образом подтверждают и конкретизируют рассуждения, относящиеся к 1937 г.

Объяснение же того факта, что после первой половины I в. никакого, даже малейшего, документированного следа ордена ессеев не существует, состоит в том, что орден ессеев был гораздо больше, нежели об этом известно из истории, открыт для события Христа. Ни в каких иных кругах не наблюдалось такого нетерпеливого, при всем внешнем спокойствии, ожидания давно уже обетованного прихода Мессии, обставленного столь конкретными надеждами и ощущениями благоговения. Когда мы рассуждаем, взирая на начало христианского летоисчисления, о «мирных земли», повсюду преданных ожиданиям Мессии, то мы подразумеваем прежде всего людей, которые жили внутри или в ближайшем окружении ордена ессеев или терапевтов. События, изображенные в Евангелиях, фактически

ознаменовали исполнение надежд ессеев, а с ними оказалась исполненной и их миссия. Ко временам апостолов вся ессейская община распалась, за вычетом крошечного остатка, принявшего догматически-сектантский характер. Во многих городах и местностях, куда принесли евангельскую весть апостолы и их ученики, возникли христианские общины с опорой на группы, прежде находившиеся в более или менее тесной связи с течением ессеев. Зачастую именно законы ессейского общежития делались затем правилами жизни христианских общин. И наконец, христианское монашество было не чем иным, как обновлением эзотерической составляющей течения ессеев, теперь уже на христианском основании.

Так что как появление исторических свидетельств относительно течения ессеев, так и их исчезновение следует толковать в том смысле, что восходящая к глубокой древности мессианская мистериальная община приходит к своему концу как раз в силу того, что лелеявшиеся в ней ожидания оказываются осуществленными исторически.

Главную суть течения ессеев можно было бы описать следующим образом. С древних времен, в которые в человечестве еще не замутился и не угас свет предрассудочного ясновидческого созерцания, сохранялась и лелеялась прежде всего *одна* священная истина, горение которой, словно некий негасимый светильник, заботливо поддерживалось людьми. То было знание о будущем вочеловечении высшего божества, несущего спасение. Мудрость эта самым теснейшим образом связана со знанием того, что вследствие грехопадения человечество опускается вниз по долине, которая ведет его от высот лучезарной близости к Богу – в глубины голого земного сознания. В том-то и будет состоять смысл и миссия Мессии на Земле, чтобы вновь заставить светиться райский свет, все более меркнувший и угасающий в той земной тьме, в которую погрузилось человечество. Изначально Тот, кому некогда предстояло прийти, представлялся пророческому взгляду лучезарной световой фигурой на фоне непроницаемой тьмы, которая, словно в полуночный час человеческой истории, сгустится тогда вокруг земного человечества. Представители течений, образованных подобными монастырям общинами, которые к эпохе смены летоисчисления были представлены орденами ессеев и терапевтов, были всецело поглощены исполнением задачи никогда не давать полностью угаснуть факелу чистого протосвета, дабы, когда настанет время, он был достаточно ярок для того, чтобы осветить Того, кому суждено появиться в человечески-невзрачном образе. Так следовало предупредить ту опасность, что Мессии придется странствовать по Земле неузнанным. Однако поддержать сияние чистого протосвета созерцающего сознания, словно горение негасимого светильника, можно было лишь посредством того, что представители этого направления создали бы особые условия для совместной жизни. Им следовало избегать погружения во все более деревенеющее и затемняющееся развитие сознания человечества в целом. Этой цели служили два средства: положительное и отрицательное. Положительное заключалось в непреложном культивировании древнейшей мудрости, сохранившейся в тщательно оберегаемых Священных Писаниях. Отрицательным средством было особое поддержание чистоты и последовательно аскетический образ жизни, вследствие которого как в отношении пищи и питья, так и всех рассудочных жизненных обыкновений люди избегали всего того, что слишком глубоко погружало духовно-душевное начало в телесность и могло привести к перевесу внешнего человека над внутренним. Чем суетливее и поверхностнее становилась жизнь в городах Древнего Мира, тем в большей степени приходилось ессеям следовать своим строгим заповедям, собираясь в подобные монастырям общины в удаленных тихих местностях. Однако чтобы не утратить вовсе своей лучистой энергии, воздействующей на человечество, ессеи устраивали (наряду со строжайшим послушанием для самого тесного внутреннего круга, который мог отыскать путь лишь в стороне от мирской суеты) колонии с

менее строгими правилами, орденовые здания которых нередко находились посреди больших городов. Кроме того, посланцы ессеев и терапевтов, всякий раз по двое, проходили по краям и весям, проповедуя, а также (о чем говорит уже само название «терапевт») практикуя народное целительство.

Существовали безошибочные опознавательные признаки, отличавшие членов ордена и его странствующих посланцев от всего окружающего мира. Так, им было строжайше запрещено носить оружие и обращаться с деньгами. И то, и другое, в соответствии с представлениями ессеев, устроено для того, чтобы особенно злокозненным образом оплести человека земным началом и осквернить его земной материей. В тех словах, с которыми Христос отсылает попарно своих учеников, слышатся отзвуки правил, которые строго соблюдали также и странствовавшие попарно братья-ессеи, как, например, запрещение ученикам иметь с собой деньги в суме. Ессеи, как на что-то само собой разумеющееся, рассчитывали на гостеприимство тех, кто был близок им по духу. Соответствующим образом и ученики Иисуса должны были полагаться на тот отзвук, который встретят их деяния в людских душах.

Уже в данном моменте мы наталкиваемся на колоссальнейший вопрос относительно жизни Матфея, предшествовавшей его включению в круг двенадцати учеников. Именно, особенно поразительной загадкой представляется то, что, будучи членом ордена ессеев, он не только пренебрег всеобщим запретом на соприкосновение с деньгами, но сверх того вступил еще и в чреватое в культовом отношении денежное обращение, к чему принуждался мытарь как пособник культа цезарей.

Ессеи и терапевты; течения матфай и незер

В жизнеописании Моисея (*De vita Mosis*) Филона Александрийского рассказывается, что в Египте молодой Моисей в качестве жреца принадлежал к «терапевтам», причем к тому же их кружку, в котором принимала участие как жрица его сестра Мариам. В самом деле, Египет был вплоть до Моисеевых времен носителем разработанной на большую глубину мистериальной науки, которой, с одной стороны, охватывался космос (в астрологии), а с другой – человек (в своего рода анатомии-мумиеведении). Можно предполагать, что в Египте израэлиты восприняли многое из местной храмовой мудрости и в рамках своих внутринародных условий основали раннюю форму движения терапевтов или ессеев, так что возник кружок, культивировавший мудрость, возникшую из слияния египетских и израэлитских элементов. Более позднее название «терапевты» указывало на то, что речь здесь шла о своеобразном медицинском направлении, которому из египетской астрологии было известно многое о течении судеб и тайне рождения, а из египетской анатомии – о законах наследственности, а также о здоровье и болезнях.

Это направление мудрости, как ответвление развивавшегося течения терапевтов и ессеев, должно быть, извело немало перипетий, в первую очередь во времена вавилонского пленения, когда еврейские мудрецы повстречались с мудрецами из Греции, Вавилонии и Халдеи (рассказами на эту тему полны еврейские легенды). И на последнем этапе, на этапе ессейства в собственном смысле слова, представителем *более научного* ответвления среди учеников Иисуса бен Пандиры был как раз *Матфай*, из школы которого вышел впоследствии Матфей.

Другую, более *практически-аскетическую* ветвь ессейства мы можем проследить в истории Израиля с большей отчетливостью: уже очень рано мы сталкиваемся с ней в назорействе. В 6-й главе 4-й книги Моисеевой изложены данные Моисеем своего рода монашеские правила для назореев. То был ряд аскетических упражнений и предписаний чистоты, связанных с обетом назорейства и означавших путь, ступив на который человек мог

сохранить с духовным миром более древние отношения и таким образом достичь некоего посвящения. Многие великие фигуры в истории Израиля, такие как Самсон, а под конец и Иоанн Креститель, видятся нам в качестве представителей этого практически-аскетического ответвления ордена ессеев. В эпоху пяти великих ессейских учителей именно Незер (на что указывает уже само его имя «новый побег»²⁵⁶) придал этому движению новое содержание и новую жизнь. Рудольф Штейнер говорит, что Незер основал в горах Галилеи ессейскую колонию, своего рода религиозное поселение, получившее тогда название «город Незера», «Назарет». Это в высшей степени важно с точки зрения представлений, которые должны у нас сформироваться в связи с юностью Иисуса. И это на самом деле погружает нас в текст Евангелия Матфея. Последний стих 2-й главы звучит так: «Иосиф пришел и поселился в городе, который именуется Назарет, дабы исполнилось сказанное пророком: "Назореем он наречется"» (2, 23). Прочитанных здесь слов пророка нигде Ветхом Завете нет. У исследователей уже довольно часто возникала мысль усматривать в них цитату из священных преданий ессеев. Евангелие Матфея совершенно открыто обнаруживает свой ессейский характер. Матфей дает читателям возможность признать в нем ученика Матфая, то есть ессея.

Прежде, чем вновь вернуться к личности Матфея, бегло взглянем еще на второе загадочное речение 2-й главы. Это вновь цитата, на сей раз, впрочем, ветхозаветные слова пророка из книги Осии (11, 1): «Из Египта вызвал я моего Сына» (Матф. 2, 15). То, как передает евангелист эти слова, вновь может служить для нас указанием на его связь с ессеями. Фраза «Назореем наречется» восходит в большей степени к течению незер. Фразе же «Из Египта вызвал я моего Сына» можно было бы больше отнести к течению матфай.

Когда израэлитский народ оглядывался в прошлое, он взирал на исход из Египта. Для народа в целом то было освобождение из рабства. Однако когда в прошлое устремляли свой взгляд ессеи, они должны были воспринимать Египет как источник, из которого к ним перетекло немало ценных и мудрых истин. В духовном отношении они чувствовали себя по отношению к Египту так, как сын по отношению к отцу. Разумеется, это не исключало того, чтобы они одновременно воспринимали исход и как освобождение. В ранних кружках ессеев и терапевтов Моисеевых времен существовало, должно быть, особенно ясное сознание того, что время египетских отцов миновало и теперь начинается время израильских сынов. Для истории тогда было вообще характерно вступление в нее сыновнего принципа, импульса «Я»; и Израиль был совершенно особым образом носителем импульса «Я». С исходом из Египта оттуда и в самом деле был вызван «Сын».

Египет был богат великой мудростью относительно рождения человека и человеческого тела. Через движение терапевтов она перетекла в израэлитский народ. По мере перетекания этой мудрости из египетских храмов в школы эзотерического израэлитства она, так сказать, переходила из отцовской стадии в сыновнюю. Она преобразовывалась. То, что в Египте было общей мудростью относительно звездных законов в человеческой телесности и преобразования этой телесности на протяжении последовательности поколений, должно было найти свое применение в Израиле. И верно, перед Израилем стояла задача: через намеренно реализованную последовательность поколений произвести на свет тело, в котором Мессия мог сделаться человеком.

Египет дал мудрое знание о воплощении.

Израиль должен был самостоятельно произвести воплощение.

В качестве знания Египет обладал тем, что Израиль должен был исполнить в качестве судьбоносной задачи. По этой причине Израилю следовало получить от Египта сознание своей задачи и знание о ней. Вполне возможно, что ясное понимание предопределения Израиля появилось лишь в Египте, с возникновением течения терапевтов. На основе этого

понимания и должно было вызреть решение оставить Египет. То поручение, которое получил Моисей перед пылающим терновым кустом, совпадало с тем, что было признано в качестве необходимого в эзотерических кругах.

Из страны *мудрого знания* о сыновнем теле, теле Мессии, Израилю следовало быть приведенным в страну *Рождения* сыновнего тела, тела Мессии. Египет был страной отчей мудрости. Палестина была страной рождения Сына. Сын был призван из Египта. Во времена, последовавшие за Моисеем и Иисусом Навином, израэлитский народ был подведен к своей сыновней предназначенности – в соответствии с сигналами, исходившими из среды назореев и терапевтов.

Изложения Рудольфа Штейнера дают нам базовые представления о том, что в этом ордене, как в его научном, так и практически-аскетическом ответвлении, с большой отчетливостью сознавались законы, в соответствии с которыми Израиль должен был исполнить свое предназначение. Кратко затронем лишь некоторые. Упражнения, практиковавшиеся назореями, сводились к тому, чтобы посредством строгого исполнения определенных аскетических и культовых предписаний ученик постепенно выявил в себе результаты биологической наследственности и через это устремился сквозь собственное материальное тело – к духовному миру. Ученик должен был последовательно, шаг за шагом, упразднить и растворить те затвердения, которые вызвал в нем действующий в черед поколений первородный грех и таким образом духовно продвигаться вверх по той лестнице, по которой вереница его предков спустилась к нему вниз. Вначале он восходил к отцу, затем к деду и так дальше, от предка к предку. Собственная материальная телесность становилась в ученике все более проницаемой для духовного мира, который, в конечном итоге, и является последним нашим прапращуrom. Рудольф Штейнер указывает, что всякий раз по миновании семи предшествующих поколений бывал достигнут особый участок, так сказать, новый этаж, который отделяла от предыдущего лестница из семи ступеней. На седьмом этаже, по восхождению на 6 раз по 7 ступеней, то есть на 42 ступени, ученик испытывал ощущение, что находится на седьмом этаже, непосредственно перед лицом духовной области. Выражаясь образно, можно сказать: миновав 42 ступени, ученик попадал на крышу здания с открывающимся с нее беспрепятственным обзором во все стороны.

В этом и состоит разрешение загадки, которую содержит в себе список родословия с его 3 раза по 14 или 6 раз по 7 ступеней. Постольку, поскольку речь у нас идет о течении незер, можно рассматривать список родословия как таблицу эссеической душевной муштры. Теперь попробуем бросить взгляд на течение матфей. Для него, как движения познавательного и научного, был, с некоторой точки зрения, характерен противоположный взгляд. Ученик-назорей восходит из современности к духовным вершинам прошлого; он поднимается по лестнице последовательности поколений от Сына к Отцу. Ученик Матфея спускается от отца Авраама к сыновьям, поскольку, исходя из наследия египетской мудрости, он наблюдает постепенное преобразование материальной телесности, чтобы наконец достигнуть «самого» Сына». Вот направление взгляда Матфея, ученика Матфея. Он исчисляет предков от отца к сыну, от Авраама к Иисусу.

Есть что-то потрясающее в том, чтобы вообразить себе хотя бы одну только возможность существования людей, сознательно прослеживавших череду поколений от Авраама и далее вниз. При этом они должны были отдавать себе ясный отчет в том, что по вступлении в седмижды седьмое поколение родится Мессия, и произойдет это в какой-то одной, вполне определенной семье. Чем больше времени проходило, тем сильнее возрастали напряжение и мессианское ожидание в этих людях, которых, вероятно, было совсем немного. Здесь мы прикасаемся еще и к тому моменту, что, быть может, существовала также и неслыханная возможность того, что бывали люди, которые, сами оставаясь всецело на заднем плане, как «мирные земли», на основе высшего знания такого рода направляли и сопрягали «должное»,

оказывая влияние на заключение браков, как, например, брак Иоакима и Анны²⁵⁷ или Иосифа и Марии, на что нам в наглядных образах указывают апокрифические предания.

Ученик Матфая с напряженным ожиданием направлял внимание на вопрос: когда родится *Сын* под знаком 6 раз по 7?

Для ученика Незера вопрос звучал так: когда мы достигнем такой точки, из которой лестница, составленная из 6 раз по 7 ступеней, приведет нас к *Отцу*?

В школе Незера люди стремились, взойдя по 42-м ступеням, достигнуть чистой божественности. Каждая ступень соответствовала поколению в становлении народа Мессии. Тот, кто поднимался на ступень, отвоевывал то, что утратило человечество, спустившись на эту же ступень по земной лестнице. Было известно: если удастся взойти на 42 ступени, мы снова достигнем существа Бога-Отца, от которого постепенно отпало человечество. В Аврааме усматривали «Отца *как такового*». Пока люди еще не отошли от Авраама на полные 42 духовных поколения, даже пробившись обратно к Аврааму, в нем невозможно было отыскать Бога-Отца. Оставался некий болезненный, вызывающий томительную тоску остаток. До тех пор, пока не явился «Сын», по сути невозможно было отыскать и «Отца». Путь к Отцу Аврааму все еще уходил в какую-то неопределенность. Отсюда возникала томительная задумчивость, с которой, например, должно было ожидать рождения Мессии незерское местечко Назарет. Люди чувствовали, что пребывают между Отцом и Сыном. И тем не менее ни Отца, ни Сына у них не было. С Сыном должен был явиться также и Отец. Во всяком течении ессейства исполнялось двойственное убеждение: Отец посылает Сына. Сын ведет к Отцу.

Мы не намерены предлагать далее в качестве несомненных такие возможности, самоочевидность которых одинакова не для всех. Но как бы то ни было, такие возможности должны ближе подвести нас к настроению и среде, создававшимся ессейством и, следовательно, окружавшим Рождество Иисуса и его юность. А уж исходя из этой среды мы должны будем понять апостола Матфея и все его Евангелие. Мытарь Левий-Матфей был членом кружка тех ессеев, которые с таким напряженным ожиданием предчувствовали приход Мессии и к нему стремились.

Мы говорили, что в первом веке нашего летоисчисления орден ессеев бесследно исчезает. С Рождеством Иисуса из Назарета его задача была исполнена. Те ессеи, которые не признали этого и желали сохранить орден, уже не были настоящими ессеями. Быть может, не покажется излишне смелым утверждение, что Матфей потому и прекратил свою деятельность в кругах израэлитских священников и ордена ессеев, что ему стало известно о появлении Мессии и сам он ничего не ждал с таким томлением, как призвания Того, о ком догадывался и кого узнал.

Но почему все-таки он оказался именно среди мытарей?

Матфей как мытарь

И вот теперь мы переходим к вопросу: почему ученик Матфая Матфей стал сборщиком налогов?

Ответ на него мы попробуем получить, вчувствовавшись в личность Матфея и в историческую ситуацию в целом.

Когда ессеи вглядывались в прошлое, они озирались на Египет. Но куда они смотрели, устремляя взгляд в будущее? Тогда они взирали на Рим. Они ощущали себя посреди великого процесса воплощения, процесса воплощения Христа. А он вел из Египта в Иерусалим, из Иерусалима же, как они догадывались, дальнейший путь лежал в Рим. В Палестине они чувствовали себя как бы на перепутье между Египтом и Римом.

В Египте – тот источник, из которого проистекает мудрое знание о Телѣ Мессии. В иерусалимском краю родится это Тело в его земном обличье. В Риме же человечество некогда делается Телом Христа.

Переместившись из Египта в Палестину, народ Израиля перешел от мудрости предрожденного Христа к телесному миру Христа, родившегося в качестве человека. (Весьма характерно и чрезвычайно важно, что как раз ессеиское Евангелие Матфея рассказывает о бегстве в Египет, при котором младенец Иисус повторяет судьбу своего народа и теперь уже в качестве Сына призывается из Египта, то есть проделывает шаг из Египта в Палестину.) Из края телесной мудрости народ прибывает в край самого Тела. Теперь еще предстоит сделать шаг в край Тела человечества; а это римский мир.

Матфей и прочие ессеи должны были остро предчувствовать, что Рим и его мир призваны сыграть в первой эпохе христианства значительнейшую роль. Суть учения терапевтов заключалась в учении о воплощении. Египет, Иудея, Рим – вот три великих ступени в воплощении Христа, пусть даже вочеловечение Бога в его исторической однократности свершается лишь посреди этого пути, и пусть даже особая роль есseyства состояла как раз в том, чтобы взять на себя служебные функции в этой середине.

Фарисеи, а с ними и вся еврейская общественность были полны страха перед Римом. Это был страх за святыни, пребывавшие под слабой защитой привилегий, которыми все еще пользовались евреи благодаря своему формальному союзничеству. «Следует ли нам платить налог цезарю?» – вот в чем состояла неизбывная, полная опасений забота фарисеев ввиду культа цезарей и того культового значения, которое связывал Рим с денежным обращением и налогами (налог по-гречески *τέλος*, *telos*, что означает также и «посвятительный дар»). Тогда для иудаизма это был вопрос вопросов. Взнос подати был одним из тех компромиссов, которыми евреи пытались сохранить благосклонность Рима. Однако Матфей относится к Риму иначе, нежели фарисеи и евреи вообще. Они испытывают перед Римом страх, потому что хотят уберечь старое. Матфей же видит, что старое исполнило свою задачу и усматривает в Риме, каким бы искаженным ни был теперь его лик, проводника будущего. Те видели в римлянах только слугителей чуждых богов; Матфей видит в них будущих христиан.

Быть может, здесь и следует искать ответ на вопрос о том, почему Матфей стал мытарем. Некая метаморфоза того же порыва, что привел его к связи с есseyством, подтолкнула его также и к римлянам; после того, как второй, средний этап воплощения Христа был пройден, он желал подготавливать уже третий.

Нет сомнений в том, что ессеи видели бесовский лик Рима не менее отчетливо, чем фарисеи. Отыскать возможность перехода от аскетических идеалов чистоты к еще только гипотетически положительному миру Рима, от которого так и разлило чувственностью – такая задача требовала прямо-таки немислимой душевной широты. Однако ессеи знали, что уже одним своим страхом перед бесовщиной признают ее власть над собой. Они уже признавали ее своим страхом. Перед явлением Мессии есseyев можно было бы сравнить с теми людьми нашего времени, которые знают об ариманическом характере электричества и потому стремятся в монашеские обители, лишены машин и радио. Когда надежда есseyев и их миссия исполнились, по крайней мере самый основной их костяк должен был переориентироваться и задуматься о глубочайшем культурном смысле своей «терапевтической» деятельности. Они осознали, что, ставя человеческие изъязнения и одержимость бесовщиной на службу силам Света, мы лишь исцеляем их. Они приняли на себя болезнь, чтобы силой внутренних дарований исцелить от них все человечество.

Настрой Матфея – вполне современный (в лучшем значении этого слова). Он погружается в новое, даже если это новое поначалу предстает в бесовском обличье. Вероятно, с некоторой натяжкой душевную позицию Матфея можно было бы сравнить с теми настроениями, что побудили многих людей присоединиться к пролетариату после

Первой мировой войны, притом что сами они происходили из иных общественных слоев (пролетариат здесь надо понимать не как политическую партию, но как определенный круг судеб). Поводом к такой перестройке было ощущение того, что пролетариат явится проводником будущего культурного развития, притом что поначалу развитию этому придется реализовываться преимущественно революционно и критически.

Хорошим выражением той душевной позиции, которую мы пытаемся здесь описать в качестве характерной для Матфея, служат слова Христа: «Не здоровые нуждаются во врачах, но больные» (Лук. 5, 31). Ведь «терапевт» означает «целитель», «врач», так что настоящий принцип того, каким следует быть терапевту, мы получим, если так переосмыслим данную фразу, дабы ее можно было вообразить в устах Матфея: «Не здоровые нуждаются в терапевте, но больные». В таком смысле мы вполне можем живо представить себе, что, как это ни парадоксально, как раз принадлежность Матфея к ордену терапевтов и привела его в ряды мытарей.

Слова о здоровых и больных погружают нас в самую гущу сцены призвания Матфея. Мы можем мыслить Матфея как своего рода предводителя мытарей, который собрал вокруг себя целый кружок этих презираемых людей, чтобы вести среди них работу. Затем, когда его величайшая жизненная мечта осуществляется и Христос призывает его в число двенадцати учеников, Матфей оказывается в состоянии дать Христа тому презренному кругу, среди которого жил и действовал перед этим. Он устраивает большой праздничный обед, на который созывает всех членов этого кружка мытарей. Христос следует призыву Матфея, подобно тому, как тот последовал призыву Христа: он является на трапезу мытарей. Мы неверно поняли бы эту сцену, если бы усмотрели в ней банальные еду и питье или, например, пиршество. То было священное насыщение, при котором Христос благословлял хлеб и вино и наделял ими людей. Это было таинство. Здесь вскрывается величественная символика истории человечества: когда впервые по призванию учеников (а Матфей был последним, которого Христос призвал в число Двенадцати) Христос совершает таинство хлеба и вина, он уделяет от него римлянам и симпатизирующим Риму представителям своего народа. В этом скрытое и тем не менее величественное пророчество относительно того образа, который примет христианство на первом этапе своих судеб.

Фарисеи говорят: «Почему ваш учитель ест с мытарями и грешниками?» Их негодование имеет вовсе не моральный, но чисто культовый оттенок. Они просто не в состоянии понять, что именно в сферу бесовского культа цезарей Христос, как целительное средство, привносит таинство пресуществления трапезы. Фарисеи боятся культовой сферы цезаря. Но Христос, как великий общемировой терапевт, освобождает беса посредством таинства существа своей Любви. Так что Христос может и должен дать фарисеям отповедь словами терапевта, одновременно являющимися как бы посвящением в рыцари Матфея, который сам терапевт: «Не здоровые нуждаются во врачах, но больные».

То, что совершил Петр после мистерии Голгофы во исполнение задания, данного ему Христом, это же самое еще прежде мистерии Голгофы в качестве приготовления исполнил Матфей – на малом круге. Петр отправился в Рим, бесовское логово, чтобы на определенный период учредить там центр христианства. Матфей же, в согласии со своим умонастроением терапевта, первым (через профессию и просто в быту) подготавливает великое Сошествие петринистского христианства во ад, когда собирает меж римских мытарей первую общину Тайной вечери. Это делает Матфея евангелистом римского, петринистского христианства. Как мы еще убедимся в последующих очерках, в Благой Вести он вполне мог бы последовать по пути Петра.

Когда мы представляем себе три течения, которые соединял Матфей, будучи левитом, ессеем и мытарем одновременно, перед нами разворачивается по-настоящему захватывающая

жизненная драма (притом, что Евангелие хранит почти непроницаемое молчание относительно этого персонажа). То, что показано здесь лишь намеками и по преимуществу в виде гипотез, следовало бы когда-нибудь свободно и убедительно изобразить в художественной форме. Цель, которая была поставлена при написании данного очерка, была бы понята ничуть не превратно, если бы кто-то усмотрел в нем, скажем, набросок произведения о Матфее. Такой опус, в форме, например, романа, возможно, больше приблизил бы нас к истине (разумеется, с опорой на исследование внешних исторических обстоятельств), чем целый ряд ученых анализов наличных исторических свидетельств.

Матфей происходит из еврейского народа. Однако в душе он уже продвинулся к всечеловечеству. Помимо еврейства, он носит в себе еще и египетские, и римские черты – все на свой лад. Это делает Матфея *человеком* среди евангелистов. Иоанн – это орел, Лука – бык, Марк – лев, Матфей – человек. Ему досталось *мышление* левита – от еврейства, *чувства* ессея – от египетского духа, а от духа римского – *воля* сборщика налогов. Так еврейский, египетский и римский дух складываются в нем во всемирно-человеческий.

Чтобы придать образу Матфея пристойное завершение, зададимся напоследок вопросом, в каком же все-таки месте композиции в целом Евангелие повествует о призвании мытаря и о пире мытарей, и что именно данный момент композиции выражает.

Матфей призван последним среди учеников. Его призванием кружок Двенадцати оказывается завершенным. Призванные прежде него немало пережили в своих странствиях с Христом; они уже преодолели много ступеней. Не следует ли предположить, что еще прежде, чем стать учеником Христа, Матфей каким-то иным образом уже преодолел эти ступени на том жизненном пути, который мы и попытались изобразить?

Непосредственно перед призванием Матфея Евангелие повествует об исцелении расслабленного: эпизод, который соответствует в Евангелии Иоанна третьему чуду, исцелению больного у купальни Вифезда. Так что Матфей входит в круг учеников, когда третья ступень уже достигнута и намечается переход к четвертой, насыщению 5000. Это есть переход от единичного человека к общечеловеческой общности, к всечеловеку*. Как мы видели, Матфей уже осуществил в своей судьбе что-то из этого шага и перехода. И здесь в композиционных рамках Евангелия как в высшей степени важный и захватывающий момент может рассматриваться то, как сцена призвания Матфея переходит в картину пирса мытарей, первой Тайной вечери, которую Христос справляет вместе с учениками. Он справляет ее не наособицу, в стороне от жизни, но прямо посреди тех людей, по которым можно судить о внутреннем состоянии эпохи. Восхождение на третью ступень осуществлено с исцелением расслабленного. Теперь необходимо проложить дорогу к чуду четвертой ступени, чуду насыщения, таинству хлеба и вина. Возможно, в качестве первого шага к этой ступени и повествуется о том угощении, которое устроил мытарям Матфей от радости по поводу своего призвания.

* См. очерк «Инспирация и композиция»

1-я ступень:

Свадьба в Кане – Нагорная проповедь

2-я ступень:

Сын царского чиновника – Сотник в Капернауме

3-я ступень:

Исцеление у купальни Вифезда – Исцеление расслабленного

4-я ступень:

Насыщение 5000 – Угощение мытарей
Насыщение 5000

Три течения: Ессеи – Моисей – Заратустра

Все, к чему подвело нас обсуждение фигуры Матфея, заложило основу, стоя на которой мы можем рассматривать 2-ю главу Матфея. Мы уже коснулись обоих ессейских изречений: «Из Египта вызвал я моего Сына» и «Назореем наречется». Теперь мы желали бы далее обсудить 2-ю главу, причем так, чтобы обратить внимание на содержащиеся в ней прямые параллели с Ветхим Заветом или хотя бы только на его отголоски.

Как мы уже видели, 1-я глава Евангелия Матфея изображает Рождество младенца Иисуса как плод истории страстей, через которую пришлось пройти *вечно-женскому* в ходе становления человечества. 2-я глава позволяет увидеть, как на первые же жизненные перипетии младенца Иисуса влияют, соединяясь при этом в одно целое, наиважнейшие *мужские* направления дохристианского человечества, а именно течение Заратустры и есеев.

2-я глава содержит два изречения ветхозаветных пророков, которые перебрасывают мост от 1-й главы ко 2-й:

«И ты, Вифлеем Еффрафа, ты – не меньший среди духовных центров Иуды. В тебе явится на свет всемирный вождь, который должен стать священником моего народа Израиля» (Михей 5, 1 – Матф. 2, 6).

«В Раме слышится голос, громко стенающий и плачущий. Это Рахиль, которая плачет о своих сыновьях и не может утешиться, потому что судьбы их пресекались» (Иер. 31, 15 – Матф. 2, 18).

Первое из этих двух пророческих изречений обращено к трем царям-священникам, которые явились, чтобы поклониться младенцу и спрашивают о месте его рождения. Второе приводится после рассказа об избииении младенцев Иродом. Ирод показан в качестве четвертого царя наряду с тремя мудрецами с Востока. Он – демоническая противоположность тем трем. Он убивает младенчиков. Те трое являются, чтобы поклониться младенцу. Ирод представляется здесь, как четвертый, «составной» король в сказке Гёте «О зеленой змее и прекрасной лилии» – рядом с тремя другими королями скального храма, золотым, серебряным и медным.

На что указывают два этих пророческих речения? Вифлеем – город, совершенно особым образом окутанный тайной материнства. Не только потому, что Руфь и Мария родили здесь своих сыновей; это еще и место, где родами Вениамина умерла Рахиль. Гробница Рахили при дороге, ведущей в Иерусалим, окружена почитанием и в наши дни. Вифлеем – это город рождения сына и одновременно город смерти матери. Две жены Иакова представляют собой весьма выразительную двоицу: Рахиль олицетворяет вечно-женское, Лия – женское земное начало. «Рахиль» означает «жертвенный агнец»; «Лия» же «немочь» – утрату жизненных сил²⁵⁸. Рахиль рождает Иакову только Иосифа и Вениамина, младших сыновей. Сыновьям Лии достается наследство и продолжение рода. Иосиф и Вениамин не участвуют в продолжении рода Мессии. Как и их мать Рахиль, они несли в себе энергию вечно-женского. Однако вечно-женскому суждено быть принесенным в жертву, оно становится жертвенным агнцем, «Рахилью», ему следует умереть. Судьбы народа изымают у сыновей Рахили и передают сыновьям Лии, носителям вечно-мужского. Вот о чем плач Рахили на холмах вифлеемских. Умирание жизненных и душевных сил, молодых сил человечества, смерть вечно-женского продолжается. Пока Мария в Вифлееме не родит младенца Иисуса. Это словно спасение Рахили, жертвенного агнца; плач умолкает. Вифлеем – вновь чистое место рождения. Носители царственно-мужского направления являются к Жене и Младенцу со своими дарами. И здесь в лице Ирода выступает новый враг душевных и детских сил человечества. Враг вечно-женского, бесовски-мужское начало превращает Вифлеем в арену избииения младенцев. Здесь вновь слышится стенание Рахили на ее гробнице. Нет отныне ни

медленного умирания, ни постепенного воскресения вечной молодости, вечно-женского; есть лишь борьба между новыми детскими силами Христа и Иродовым избиением младенцев, борьба между вечно-женским и бесовски-мужским; между теми, кто несет в себе силы детства и почитают их, и теми, кто их уничтожает; между тремя царями и четвертым царем – Иродом.

Рассмотрим теперь изречения, которые напрямую цитируются здесь в качестве пророческих слов, помимо упоминаний о Вифлееме и Рахили. Это те два есеевских изречения, которые обрамляют рассказ о бегстве в Египет и из которых лишь первое взято из Ветхого Завета, второе же восходит к есеевской традиции:

«Из Египта вызвал я моего Сына» (Матф. 2, 15).

«Назореем он наречется» (2, 23).

Первое изречение приведено в том месте, где Иосиф после явления ему ангела переправляет младенца в *Египет*; второе же – где он по возвращении привозит мальчика Иисуса в *Назарет*. Египет – это изначальная страна есеев, Назарет – главное поселение есеев в Палестине ко времени Рождества Христова. История есеевства пролегает из Египта в Назарет.

Так, в этих двух пророческих изречениях, как уже и в списке родословия в 42 ступени из 1-й главы, находит выражение первое из великих отче-мужских течений, а именно есеевство. Оно же, в свою очередь, как мы пытались показать, является еще и характерным представителем израэлитской народной истории от исхода из Египта и до Рождества Иисуса.

Рождение Сына – это плод исхода из Египта. К временам Моисея народ Израиля был Сыном. Сын пока еще дремлет в чреслах своего Отца. Поэтому реально история Израиля – та же, что и жизнь Иисуса. Как одна – судьба народа, так вторая – судьба личности. И жизнь Иисуса – это повторение народной судьбы в судьбе единичной. Переселение Иакова и его сыновей в Египет под гнетом голода повторяется в бегстве Святого семейства в Египет в связи с избиением Иродом младенцев. Исход из Египта под руководством Моисея повторяется в возвращении семьи Иисуса на родину и их поселении в Назарете. Выходя за пределы 2-й главы, можно обнаружить переход через Чермное море повторившимся в крещении Иисуса в Иордане; продолжавшиеся 40 лет скитания Израиля по пустыне соответствуют 40 дням, в течение которых Иисус подвергался искушению в пустыне²⁵⁹.

В промежутке между исходом из Египта и Рождеством Иисуса народ Израиля извещал собственную судьбу. В учении терапевтов и есеев культивировалось просветленное сознание смысла и пророческой ценности этой судьбы народа во всех ее отдельных моментах. Сознание судьбы народа давало возможность пророчески предвидеть судьбу Мессии. А когда судьба Мессии начала разворачиваться, именно есеев, и среди них Матфею, дано было понять, почему все должно свершиться именно так. Быть может, как раз есеи, прежде всего в Назарете, могли на основании своих познаний внести значительный вклад в воспитание мальчика Иисуса и им руководить. Они пережили переселение народа из Египта в Назарет. Они понимали смысл того перехода, который привел из Египта в Назарет теперь уже мальчика. Они знали о переходе от отцовской эпохи к сыновней; они сами чувствовали себя переходным мостиком от Египта к Назарету, от Моисея к Иисусу, от Отца – к Сыну. Они ощущали себя одним из великих мужских течений человечества, ведущих от Отца к Сыну.

Хотя слова «наречется назореем», нарочно приведенные евангелистом как слова пророка, нигде не встречаются в Ветхом Завете, их любопытный отзвук присутствует в истории

Самсона. Ангел заранее возвещает матери Самсона о его рождении подобно тому, как ангел же возвещает о рождении Иисуса его матери Марии: «Вот, ты бесплодна и не рождаешь, но ты забеременеешь и родишь сына... Бритва не должна касаться его головы. Ибо от лона матери мальчик *станет назореем элохимов...*» (Суд. 13, 3-5). В переводе Лютера «Der Knabe wird ein Verlobter Gottes sein» (Мальчик обручится Господу) не видно того, что мальчик предопределен к назорейству, о чем отчетливо говорит оригинал. Самсон, чье имя означает «сын Солнца»²⁶⁰, был одной из предшествующих фигур, насчет которых существовало убеждение, что в них проступают определенные штрихи будущей судьбы Мессии. Еврейский текст отчетливо удостоверяет, что пророчество будущему Мессии «назначается назореем» было ессеиским изречением. Изречение это раздавалось, так сказать, в отношении всех, чье рождение было заранее возвещено ангелом. Линия ессеиского ожидания Мессии пролегает от Самсона к Иоанну Крестителю и Иисусу из Назарета.

Тем самым мы подошли к целому ряду ветхозаветных эпизодов, чьи отголоски слышны во 2-й главе Матфея. Впрочем, это уже по большей части не непосредственные слова Писания, но картины, которые оживляют перед нами Священные Писания Ветхого Завета (при полнейшем отсутствии прямых ссылок, что отнюдь не приводит к их ослаблению).

Особенно тесна душевная связь между судьбой Иисуса и судьбой Моисея.

Фараон устраивает избиение младенцев в Египте. Младенец Моисей оказывается спасенным, будучи в корзинке пущен по водам Нила. Избиение младенцев устраивает и Ирод в Вифлееме. Младенца Иисуса спасают, убегая в Египет.

Оба раза избиение младенцев – это картина культа черной магии, основанного на злоупотреблении жизненными силами умерщвленных детей. Так что в обоих случаях в спасении мальчиков можно видеть спасение сил детства, которые имеют для человечества совершенно особое значение.

Второе соприкосновение между историями Моисея и Иисуса состоит в следующем.

Когда Моисей провел уже немало времени в Мадиаме у мудреца-священника Иофора, Яхве сказал ему: «Отправляйся снова в Египет, потому что умерли те люди, которые желали тебя убить» (Исх. 4, 19). И мы видим, как Моисей возвращается в Египет с ослом, на котором сидят Сепфора и ее сын²⁶¹.

После смерти Ирода Иосифу в Египте является ангел и говорит: «Встань, возьми ребенка и его мать и отправляйся в землю Израиль, потому что умерли те, кто хотел убить младенца» (Матф. 2, 20). И нам представляется картина того, как Иосиф ведет за собой осла, на котором едут Мария с ребенком.

В этих образах мы видим, как в судьбу Иисуса вплетается еще второе, мужское направление развития человечества. Поначалу оно представляется нам как Моисеево течение. Возможно, оно сродни раннему ессеискому течению, поскольку сам Моисей принадлежал в Египте к кружку, подобному терапевтам и основал в пустыне институт назорейства. Однако оно сродни еще и с третьим течением, о котором нам еще предстоит поговорить. Приведем здесь некоторые данные, полученные в рамках духовной науки Рудольфа Штейнера: они могут осветить духовный фон бегства ребенка Иисуса в Египет и соприкосновения между образами Моисея и Иисуса в плане судьбы.

Рудольф Штейнер говорит о Пра-Заратустре, основателе деревнеперсидской культуры, и показывает, как на протяжении всей дохристианской эпохи от этой личности, как предводителя человечества, исходили наиважнейшие культурные импульсы. Двумя великими учениками Заратустры Рудольф Штейнер называет Гермеса, основателя культуры древнеегипетской мудрости, и Моисея, предводителя народа Израиля. В более ранней земной жизни они действительно были учениками Заратустры, да и впоследствии, когда настало время для исполнения их собственной миссии в позднейшие эпохи, они оба (один как Гермес,

другой позднее как Моисей) направлялись и вдохновлялись духовной близостью своего учителя.

Вероятно, в судьбе Моисея, в ранних ее страницах, начиная с помещения младенца в корзину при избииении младенцев фараоном и вплоть до возвращения от мудреца-священника Иофора нам следует усматривать то, что послужило обновлением внутреннего контакта Моисея с его учителем Заратустрой и явилось основоположным духовным фактом деятельности Моисея среди человечества.

Следующим выводом духовной науки Рудольфа Штейнера оказалось то, что мальчик Иисус, о котором повествует Евангелие Матфея, был новым воплощением Заратустры. (Здесь предполагается, что ознакамливающиеся с данным обстоятельством обладают определенной осведомленностью относительно различия, которое следует проводить между человеком Иисусом и существом Христа, которое не проходило через повторные воплощения, но воплотилось в материальное человеческое тело лишь однажды.) Тот, кто в состоянии усвоить такой результат духовной науки*, признает: в мальчике Иисусе живет личность, принимавшая некогда участие в деятельности Гермеса, которая привела к возникновению храмовой культуры Египта. Еще она некогда принимала участие и в деятельности Моисея, благодаря которой в конце храмовой египетской культуры Израиль спасся в страну своих отцов. В духовном плане бегство ребенка в Египет и его возвращение в Палестину находятся во внутренней связи со всем тем, что обитающая в ребенке личность произвела ранее через двух своих великих учеников. Вследствие того, что мальчик Иисус является в Египет с его атмосферой деяний Гермеса, личность Заратустры, так сказать, получает обратно то, что отдала Гермесу прежде. Вследствие того, что мальчик Иисус возвращается из Египта, повторяя исход народа Израиля, личность Заратустры получает обратно то, что прежде отдала Моисею.

* Выскажем здесь без обиняков раз и навсегда, что в настоящих очерках речь не идет об «учении Христианской общины» в узком смысле этого слова, но лишь о личностно продиктованных попытках познания, которые следует понимать как лишенную всякой принудительности инициативу. То, что цитируется здесь в качестве результатов антропософских исследований, прежде всего следует свободно пускать в дело, дабы попробовать распознать здесь некую новую возможность и увидеть, какой новый свет могли бы пролить такие возможности на Евангелия.

В соответствии со сказанным, то, что мы увидели как изливание направления Моисея в судьбу Иисуса, можно было бы точнее определить как направление великих учеников Заратустры Гермеса и Моисея.

Обычно, размышляя о пребывании мальчика Иисуса в Египте, люди не связывают с этим никаких конкретных представлений. Египет выступает лишь в качестве убежища гонимых. Мы нисколько бы не протестовали, когда бы взамен Египта в качестве страны-убежища была избрана другая страна. Но люди, подобные Августу Стриндбергу, не способны на такой абстрактно-исторический подход к делу. В его драме «Христос» имеется эпизод, когда Иосиф и Мария с младенцем по прибытии в Леонтополь в Египте появляются перед громадным египетским храмом Солнца, избрав своим местопребыванием на несколько лет это окружение издавна священных колоссальных храмовых построек. Разумеется, такое изображение достаточно близко к исторической правде. Несомненно, Египет с его храмами и последними остатками настроений древних мистерий Гермеса оказал глубокое воздействие не столько даже на рассудочное сознание мальчика, но на самое его существо. Душа ребенка духовно впитала в себя труды Гермеса, а с ними – и нечто от своего собственного прошлого*.

* См. об этом также «Детство и юность Иисуса», глава «Бегство в Египет».

Прежде, чем мальчик Иисус погрузится в мир Египта, чтобы установить через ауру внутреннюю связь с направлением великих учеников Заратустры, в лице трех царей к нему является еще и третья, а именно направление самого Пра-Заратустры.

И вновь мы слышим целый ряд важнейших отзвуков Ветхого Завета. Там, где упоминается о «звезде», которую видят цари, оживает картина истории Валаама. Народ Израиля под руководством Моисея выходит из Египта. Моавитский царь Валак духовными средствами хочет преградить ему путь. Из края восточных пра-культур Месопотамии вызывает он пророка Валаама, чтобы тот проклял израэлитов. Однако вместо проклятия Валаам вынужден благословлять, и благословение им Израиля находит кульминацию в пророчестве о звезде: «Я вижу его, но еще не теперь, я зрю его, но еще не здесь. Выйдет звезда из Иакова и жезл восстанет из Израиля...» (Числ. 24, 17).

Имя Заратустра, или Зороастр, значит в переводе «золотая звезда». Мессианское прорицание Валаама можно таким образом воспринимать также и в качестве предсказания нового явления Заратустры, которому будет предшествовать появление на небе звезды Заратустры. Тут же приходит на ум, что в Вавилонии и Халдее, этих Валаамовых краях, все еще были живы традиции, восходящие еще к Пра-Заратустре. Валаама можно рассматривать в качестве носителя этой традиции Пра-Заратустры.

Благодаря пребыванию в Египте и исходу из него народ Израиля стал носителем того, что зародилось в великих школах Заратустры, у Гермеса и Моисея. Вознамерившись с помощью Валаама преградить дорогу Израилю, Валак собирается использовать течение самого Заратустры против его великих учеников. Однако вопреки воле Валака и собственной воле Валаам благословляет израэлитов. Заратустра, могли бы мы сказать, не борется со своими сынами. Валаам, один из учеников Золотой звезды, желает обратиться против Израиля, но вынужден обетовать как раз израэлитам возвращение Золотой звезды. Он видит, как Заратустра, Золотая звезда, собирается переселиться из Персии в Израиль. Подобно тому, как ессеи ощущали свою промежуточность между Отцом и Сыном, так, должно быть, и Валаам чувствовал себя между звездами – отчей и сыновней, между Заратустрой и Иисусом. Ессеи видят земную линию от Отца к Сыну; Валаам видит и указывает духовную линию от Отца к Сыну, следуя которой Отец становится своим собственным Сыном.

Начиная с Валаама и после него на Востоке, в области древней культуры Заратустры, существовала пророческая традиция, трактовавшая возвращение великого учителя, Золотой звезды, в роду Иакова. Из этой традиции под конец, ко временам Иисуса, и черпали три магара свое знание о звезде, которая есть звезда Заратустры и чье новое появление свидетельствует о его возвращении. Средневековые легенды сплошь возводят мудрость трех мудрецов к пророчеству Вилеама или Валаама. Апокрифическое так называемое «арабское» Евангелие Детства явно называет имя Заратустры в связи со звездой трех святых царей: «И когда родился Господь Иисус..., то явились в Иерусалим маги с Востока, как предсказывал это Заратустра»*. Три царя, как священники, происходят из таких храмовых центров, в которых культивировалась мудрость Заратустры.

* См. «Детство и юность Иисуса», новое издание 1979, Приложение, с. 288.

Духовно-научные исследования указывают, что в период между Валаамом и тремя царями Заратустра появлялся еще один раз: в великом вавилонско-халдейском учителе Назарафе, который жил во времена вавилонского пленения и был в Вавилоне учителем израэлитских пророков, а также видных европейских мыслителей, таких, например, как странствовавший по свету Пифагор. В богатейшей традиции еврейских средневековых легенд мы находим много отзвуков этих встреч.

На основе сведений такого рода вся израэлитская история разом обретает размашисто обозначенную единящую черту. Она выглядит как проходящий меж народом Израиля и Заратустрой процесс взаимного поиска.

Когда Израиль отправился в египетское изгнание, его, по сути, отвел туда Заратустра, желавший, чтобы там он воспринял течения двух его великих учеников, Гермеса и Моисея.

Когда Израиль отправился в вавилонский плен, Заратустра привел его к себе во второй раз, причем на этот раз не к своим ученикам, но лично к себе. В его встрече с Израилем и состоял смысл вавилонского пленения. Применительно к Израилю Заратустра лично сменил своих учеников. Он сам вместо Моисея выступил в качестве учителя пророков. Он обновляет для народа прорицание Валаама. С этих пор пророки все отчетливее произносят пророчества о Мессии.

Третья великая встреча Заратустры с народом Израиля происходит уже не через призвание им народа к себе. Теперь он сам отправляется к народу, и как Сын народа рождается в Иисусе из Назарета. Теперь, поскольку Заратустра уже не отправляет народ учиться в Египет и Вавилонию, он, напротив, призывает к себе края древних культур мудрости и храмовых ритуалов – чтобы уже они учились у Израиля. Вот в чем суть эпизода с тремя святыми царями. В их лице уже Египет и Вавилон, так сказать, отправляются в Вифлеем. Три царя – ученики, принадлежащие к той линии, которая проходит от Пра-Заратустры через Валаама и Назарафа. Они приносят мальчику Заратустре-Иисусу свои посвячительные приношения: золото, ладан и мирру. Что же, в сущности, они ему приносят? Они возвращают Заратустре то, что некогда у него получили. Они приносят ему духовные плоды его прежних земных деяний. Величайшие течения человечества сходятся воедино в земной судьбе Иисуса Христа. Приносятся плоды течения Заратустры. Тот, кто некогда их посадил, теперь пожинает урожай.

Когда три царя жертвуют золото, ладан и мирру, исполняются два ветхозаветных прорицания. Одно из них находится в 71-м псалме, второе – в 60-й главе пророка Исайи. Оба цитируются в Евангелии Матфея, хотя и без специального подчеркивания, но с мощной изобразительной силой.

«Цари Фарсоса и островов доставят жертвенные дары; цари Аравии и Савы принесут подарки. Все цари окажут ему культовое почитание... Все народы будут ему служить... Он будет жить, и из Аравии принесут ему золото» (Пс. 71, 10 и 15).

«Все они явятся из Савы, чтобы принести ему золото и ладан» (Исайя 60, 6)²⁶².

«Сава» – нечто большее, чем просто географическое название. Множественное число от Савы – это Саваоф: звездное полчище небес и обитающие на звездах ангельские иерархии, рати небесные. Сабейцы культивировали древние звездные культы. Вплоть до христианского летоисчисления те играли большую роль в Месопотамии и Халдее. Царица Савская – это образ, в котором воплотилась звездная мудрость. И когда говорится, что цари, которые пожертвовали золото, ладан и мирру, явились из Савы, это указывает нам на то, что жертвенное золото, ладан и мирру следует отыскивать в звездах; и они были в состоянии принести эти дары, потому что происходили из стран, в чьих культах все еще имело место общение людей со звездными духами. А Заратустра – это и есть великий звездный дух. Он – звезда, Золотая звезда, которая заново является теперь.

Мы видели, что в судьбу Иисуса вливаются три великих отчих направления:

Ессейское направление

Моисеево направление (направление учеников Заратустры)

Направление Заратустры

Ессейское направление выражалось во 2-й главе Матфея по большей части в словах, направление Заратустры – в образах. Где-то посередине Моисеево направление.

Между ессейским течением и течением Заратустры наведены мосты. Одним из таких мостов как раз и является Моисей. О другом следует упомянуть напоследок. Этот мост – в

самом имени Заратустры Назараф. В нем мы вплотную придвигаемся к именам Незер, Назарет. В Вавилонии Назараф мог обновить основанное в Египте течение ессеев и терапевтов, и имя великого учителя продолжало теперь бытовать дальше в качестве священного ессейского имени. Так что и ессеи в Назарете могли преподнести мальчику Иисусу плоды собственных более ранних деяний среди человечества. Они дали ему свое имя, назвав его, следуя пророчеству, Назореем.

Рождество и юность Иисуса – это и в самом деле фокус, в котором сходится целый пучок лучей Провидения и духовной истории человечества. Сворачивается событие, посредством которого находят свое осуществление страстные томления и пророчества.

ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ И ИИСУС ИЗ НАЗАРЕТА

Ессейская мудрость в деяниях Иоанна Крестителя

Четыре Евангелия можно сравнить с большим деревом, которое глубоко пускает корни в земную почву и высоко простирает ветви в небо. В Евангелии Иоанна это дерево возвышается до таких небесных высей, куда по силе подняться только орлам. Евангелие Матфея – это Евангелие корней. Оно распространяет корни древа жизни глубоко в материнское лоно истории человечества. Лучи, испускаемые великими свершениями прошлого, в первую очередь теми, что разыгрались в священной области Ветхого Завета, истории Израиля, эти лучи сбегаются в Евангелии Матфея воедино в земную жизнь Христа подобно тому, как сходится в ствол корневая система дерева. Так что вполне понятно, почему именно в 1-й главе Евангелия Матфея особенно явственно сказывается этот «корневой» характер, и наш анализ этой главы неизбежно должен был превратиться в странствование по религиозной истории дохристианской эпохи.

Вовсе не в духе Евангелий запросто отмахиваться от религиозной действительности и духовных устремлений дохристианских эпох, как от какого-то темного «языческого царства». Эпизод поклонения трех царей, как и рассказ о бегстве в Египет опровергают узко-конфессиональный взгляд на христианство, исходящий из непреодолимой противоположности, якобы существующей между дохристианским и христианским мирами. Христос явился исполнением страстных устремлений *всех* народов, осуществлением *всей* мистериальной мудрости. Вырождающимся язычество становилось только там, где не признавало, что его время истекло и теперь оно должно освободить место для чего-то большего.

В первых главах Евангелия Матфея мы видим, как из плодородного почвенного слоя всей истории человечества в Древо Христа устремляется жизнь, будь то через корни древних пророческих речений или же через корни образных отзвуков древних священных историй. С 3-й и 4-й главами мы подходим к вопросу: как же все-таки эти корни переходят в ствол?

Нам следует пристально взглянуть в ту сцену, когда Иоанн Предтеча в Иордане крестит Иисуса из Назарета. В двух этих фигурах воплотились те два великих течения в истории человечества, о которых шла речь в предыдущем очерке. Все, что происходит из *назорейского* и *ессейского* течения, находит концентрированное выражение в Иоанне. Все, что происходит из течения *Заратустры*, слилось в образе Иисуса из Назарета. И оба этих корневых течения соединяются на выходе из земли, чтобы образовать сосуд, который сможет вместить небесное содержание, а именно существо *Христа*.

Посмотрим вначале на Иоанна Крестителя. Его власяница позволяет признать в нем назорея, родственного ессеям. То, что говорит людям он – ессейская мудрость; и все же это мудрость ессейства, согласного с тем, что его миссия подошла к концу и теперь оно должно

подготовить дорогу чему-то новому, более значительному и освободить ему место. В Иоанне Крестителе о себе заявляет подлинное эссеистство: «За мной идет Тот, кто больше меня»; «Ему следует расти, мне же – уменьшаться». Эссеистство должно было поддерживать в человечестве негасимый свет сознания своего высшего происхождения, пока не были пройдены 42 ступени поколений, начиная с Авраама, которые низводили человечество все дальше от духовного мира в мир материальный*. Теперь это исполнилось. Ныне вопрос в том, чтобы вновь подняться вверх: «Одумайтесь!»²⁶³

* См. предыдущий очерк.

В трех первых Евангелиях фигура Иоанна Крестителя предстает весьма различной. Наибольшей сжатостью отличается изображение у Марка, далее идет Матфей и наконец Лука. Причем в каждом случае следующее Евангелие воспроизводит то, что было сказано предыдущим, и добавляет что-то еще. Не следует, однако, думать, что самое краткое изложение – одновременно и самое бедное содержанием.

Марк изображает Иоанна в виде *ангела*, который исполняет священническую обязанность крещения. Марк предваряет то, что еще только собирается сказать о Крестителе, словами Малахии: «Итак, я посылаю ангела своего перед тобой».

Сверх того, что изображает Марк, Матфей показывает еще и то, как посредством потрясающих, дышащих настроением Страшного суда картин топора, лежащего у дерева, и лопаты на гумне Иоанн (уже в качестве страстного проповедника покаяния) приводит нисхождение человеческой души на Землю к окончательному завершению. И вообще Евангелие Матфея повсюду для начала сводит нас с неба на Землю. Ведь и 42 имени в списке родословия – это не что иное, как ступени земной лестницы, опускающейся с неба на Землю. Так что и Иоанн у Матфея – это «человек», чья проповедь помогает завершить сходжение на Землю. Матфей не приводит здесь слов Малахии об ангеле; они будут высказаны у Матфея в связи с Иоанном лишь в 11-й главе. От человека к ангелу нужно еще проделать немалый путь.

Иоанн у Луки – это Креститель, но также и проповедник покаяния. Однако сверх этого он оказывается еще и чем-то большим. Евангелие Луки уже всецело погружено в восходящий поток становления, который может последовать за нисхождением человечества на Землю. Вот и список родословия у Луки – это небесная лестница, которая ведет от Иисуса вверх, к Аврааму и далее к Богу, следуя в направлении, противоположном тому, что имел список родословия у Матфея. В этом контексте следует воспринимать и все то, что воспроизводится у Луки из проповеди Иоанна Крестителя сверх уже имеющегося у Матфея и Марка. На вопрос «Что делать?», адресованный ему народом, мытарями и воинами, Иоанн отвечает краткими указаниями, подобными афоризмам. Иоанн выступает в качестве *иерофанта*, который не удовлетворяется тем, чтобы страстной проповедью довести нисхождение человечества до завершения, но действует уже непосредственно в качестве руководителя и вожатого нового восхождения. Глубина слов, сказанных Иоанном в ответ народу, мытарям и воинам, делает из них речи иерофанта, которые побуждают человека к личной устремленности вверх.

Бросим теперь взгляд на человека Иоанна, проповедника²⁶⁴ в пустыне, каким изображает его Матфей. «Проповедник в пустыне» – это, собственно говоря, «взывающий в душевном одиночестве». Человечество прибыло на Землю, которая пуста, которая представляет собой место одиночества «Я». Пока человечество пребывало в нисхождении, то есть еще не вполне прибыло на Землю, оно было погружено во всеобщую духовную стихию. Развитие «Я» может по-настоящему начаться только на Земле. Развитие это достигается ценой утраты древней связанности с духом. Первым этапом этого развития оказывается «пустыня», изолированность. Иоанн – это глашатай развития «Я», мучительной изолированности «Я».

Он беспощадно обрисовывает создавшееся душевное положение, чтобы тем самым его исполнить.

Человечество прошагало через 42 поколения. Теперь оно действительно, взобравшись по лестнице просветления в 42 ступени, может отыскать в Аврааме Отца. Однако что это даст? Род Авраама сделался тверд, как камень. Если новый жизненный принцип не начнет действовать, у отца Авраама будут лишь мертвые камни вместо сыновей. Но разве из мертвого может выйти что-либо живое? «Даже не помышляйте успокоиться на том, что имеете отца в Аврааме. Я вам говорю: Бог может из этих камней пробудить сыновей Аврааму.»²⁶⁵ Этими словами Иоанн желает донести до фарисеев сознание душевного обеднения, душевного очерствения. Их иллюзии не должны воспрепятствовать полному завершению их нисхождения на Землю. «Камень» по-еврейски – «абен» или «эбен». Здесь уже заложены слова «отец» = «аб» и «сын» = «бен»²⁶⁶. Должно быть, фраза «из камней – сыновей» давала по-еврейски полную глубокого смысла игру слов: «Абаним баним». Присутствовал здесь также и отголосок примерно следующей фразы: «Из отчих сыновей – сыновей». Фарисеи были как раз теми, кто не желал осуществлять переход из эпохи Отца в эпоху Сына. Однако оставаться при отчете принципе означало погружаться в окаменение и очерствение.

Слова Иоанна Крестителя о камнях и сыновьях заставляют вспомнить то речение Бога, которого, согласно греческому мифу, удостоились Девкалион и Пирра, единственные из людей пережившие великий потоп: «Бросайте кости вашей великой Матери себе за спину!» В конце концов они понимают, что подразумеваются камни, как кости Матери Земли. Они бросают камни за спину, и из камней возникает новое человеческое поколение. Отчие силы привели к камню. Лишь через Сына новое человечество будет выведено из окаменения. Так что одумайтесь! Вот ессейская мудрость Крестителя, упраздняющая саму себя.

Теперь проповедь «вопиющего в одиночестве» возвышается до двух великих мистериальных словообразов:

«Топор уже положен у корней деревьев. Дерево, которое вовсе не приносит добрых плодов, будет срублено и брошено в огонь» (Матф. 3, 10).

«У него в руках веяльная лопата. Он будет веять на своем гумне. Пшеницу он соберет в амбар, а мякину сожжет в негасимом огне» (3, 12).

В этих словах дает о себе знать нечто большее, чем просто образный язык. Свою первозданную мощь они черпают из глубочайших мировых тайн, становящихся зримыми в использованных здесь образах. Сверхчувственная истина образов придает словам магическую силу воздействия.

Что это за деревья, у корней которых лежит топор? То Мировое древо, которое здесь срубают, можно трояко представить мысленному взору.

Бросив взгляд на *макрокосм*, мы можем сказать: это *звездное дерево*. В первобытные времена в человеческих душах было живо космическое сознание, взрывающееся на мир мифологически. В этом древнем космическом сознании человек все еще переживал сам себя в качестве члена общемирового тела, ветки дерева. Его душа еще не была заперта в тесные телесные рамки, но как бы была разлита по всему небу. Небесные звезды висели на ветвях этого дерева.

Дерево это следует срубить. Останется лишь пень. Мы видим это в видении Навуходоносора из 4-й главы книги Даниила: «Вот²⁶⁷, стояло дерево посреди Земли, и было оно очень высоким, и выросло великим и могучим: в высоту достигало до неба, а в ширину распространялось до концов всей Земли. Ветви его были красивы и отягощены множеством

питавших всех плодов. Все звери в поле находили под этим деревом тень, небесные птицы сидели на его ветвях, и всякая тварь питалась от этого дерева. И увидел я со своего ложа некий лик, и вот, священный страж сошел с неба и возгласил громовым голосом, говоря: "Срубите дерево, обрубите его сучья, очистите его от листвы и раскидайте его плоды, чтобы звери, которые лежат под ним, разбежались, а птицы разлетелись с его ветвей. Однако сохраните в земле пень с его корнями; он должен пребыть в полевой траве на железных и медных цепях..."» (Дан. 4, 7-12).

Обрубок, который остается в результате срубания дерева древнего космического сознания – это мышление человека. В один прекрасный день из него сможет вырасти новое космическое сознание, новое звездное дерево. Срубание звездного дерева – всемирная необходимость. Это действие тождественно нисхождению человека на Землю, без чего невозможна никакая свобода. Пророки, последним из которых был Иоанн Креститель, своими словами как бы замахиваются топором на Мировое древо. Древнее космическое сознание должно уступить место ограниченно-земному мышлению в мыслях. В 6-й главе книги Исайи изображается, как Исайя получает от духа задание свалить Мировое древо своей проповедью: «Запри сердца этого народа, сделай жестоким его слух и заслони его глаза, чтобы они не видели глазами, не слышали ушами и не понимали сердцем... Пока не сделаются пустыми города без жителей и дома без людей... но как дуб или липа, от которых после срубания остается лишь пень. Священным семенем будет этот пень» (Исайя 6, 10-13).

Обратив внимание на *микрокосм*, на отдельного человека, мы можем сказать: дерево, у которого положен топор – это *древо кровеносных сосудов*. Пока жило космическое сознание, в крови звучали звездные созвучия. Затем дерево срубили. Пень – это сердце, которое теперь жестоко, как камень, и заперто («Запри людские сердца», Исайя 6) или же стало из человеческого – животным («Человеческое сердце надо забрать у обрубка и дать ему звериное взамен», Дан. 4, 13). Однако некогда из сердца должно опять произрасти новое певучее кровяное дерево, и тогда сердце вновь станет плотским взамен каменного, человеческим вместо животного, тогда в материальном сердце пробудится эфирное сердце – в качестве органа чувств для духовного мира.

В промежутке между макрокосмическим и микрокосмическим аспектами Мирового древа присутствует еще и третий: *истории человечества*. Здесь мы можем сказать: дерево, которое срубается здесь – это *генеалогическое древо*. В этом мы очень близко подходим к значению как раз-таки Евангелия Матфея. Слова о деревьях, у корней которых положен топор, следуют сразу за словами об Аврааме, камнях и сыновьях. Так что сказанное о деревьях относится также и к продолжению рода. Здесь это дано в качестве эссеической мудрости. Дерево, у корней которого положен топор – это 42-хчленное родовое древо, описанное в 1-й главе. Дерево будет срублено после того, как полностью встет из небесной области кроны в землю. Миссия народа исполнена; время, когда кровное родство, последовательность поколений и наследственность являлись сосудом и орудием духовного, миновало. В каменной почве остается корневой обрубок, из которого должен произойти новый побег. «От корневого обрубка Иессея произойдет побег, побег от корня Иессея принесет новые плоды» (Исайя 11, 1).

Изображая последовательность поколений старинного семейства, мы всегда рисуем дерево с разветвленными кроной и корневой системой. Вот и во времена, склонные к большей образности, содержащийся в Евангелии список родословия представлялся деревом, в котором люди наглядно видели перед собой «корень Иессея». *Корень Иессея* для этого дерева – совершенно то же, что *сердце* для дерева кровеносных сосудов и *мышление* для звездного дерева. Корень Иессея вновь отверзает сделавшееся бесплодным и закаменевшим материнское лоно человечества. Рождается новое человечество. Его пращур – Христос.

Два списка родословия, у Матфея и Луки, различаются не только противоположностью направления, в котором перечислены имена. Они различаются (и это куда важнее) еще и местом, которое занимают в соответствующих Евангелиях.

Список предков Евангелия Матфея находится в самом начале, непосредственно перед историей Рождества младенца Иисуса. В Евангелии Луки список предков расположен не в начале, к тому же он помещен здесь вне всякой связи с историей Рождества Иисуса, но помещается посреди 3-й главы, непосредственно после крещения Иисуса в Иордане.

В настоящем очерке нам еще придется говорить о том, что для существа Христа крещение в Иордане означает то же самое, что для «Я» Иисуса – рождение в Вифлееме. В Вифлееме происходит материальное рождение Иисуса; на Иордане свершается духовное рождение Христа. «Я» Иисуса воплощается в младенце, которого рождает Мария. Существо Христа воплощается в телесно-душевной основе Иисуса из Назарета, когда 30 лет спустя после своего рождения он воспринял крещение от Иоанна.

Родовое древо первого Евангелия, ведущее нас с неба на Землю, предшествует телесному рождению Иисуса. В телесном рождении Иисуса оно завершается, полностью достигая Земли. Родовое древо Луки следует за духовным рождением Христа. Оно вновь ведет с Земли – вверх на небо. Восхождение вновь делается возможным вследствие того, что Христос низошел в корень Иессея и дал вырасти побегу нового Мирового древа.

Родовое древо Матфея – это древо Отца, Древо познания. Его срубают. Родовое древо Луки – это новое Древо жизни, древо Сына, древо воспитания. Поэтому в Евангелии Матфея Иоанн – *человек*, который возвещает конец древа старого мира. В Евангелии Луки Иоанн пребывает среди людей как *иерофант*. Его слова – это уж больше не удары топора по дереву. Он дает людям первые указания по посадке нового Мирового древа и уходу за ним, когда возглашает народу, мытарям и воинам свои афористические призывы. Древо Матфея падает; древо Луки после появления Христа возносится ввысь.

Крещение в Иордане – Иисус из Назарета как Христофор

Обратимся к другой фигуре, которая представляется нашей душе в связи с эпизодом крещения в Иордане – к Иисусу из Назарета.

По мере того, как человечество утрачивало знания о духовном мире, а тем самым и о сущности Христа, люди разучились видеть грань, которую необходимо проводить между Иисусом и Христом. И по мере того, как это различие становится ныне живым душевным достоянием, вновь возможно также и живое понимание Христа. Усматривать в Иисусе Христе человека и только человека верно применительно к Иисусу из Назарета лишь до крещения в Иордане. После же крещения перед нами – существо, которое более нельзя понять, исходя исключительно из человеческого.

Древнее христианство обладало живым воззрением на соотношение Иисуса и существа Христа. Лишь когда христианство вышло из стадии древнего христианства и было объявлено государственной религией (при императоре Константине), стали созывать соборы, на которых обсуждались вопросы и устанавливались догматы о существовании Христа, о божественном и человеческом в Христе. То был признак уже свершившейся утраты живого воззрения на существо Христа.

Однако еще долгое время после первого Собора (325 г.) в культовой жизни первых христианских веков продолжал сохраняться отзвук раннего живого понимания отношения Иисуса к Христу. Здесь необходимо в первую очередь вновь и вновь указывать на тот факт, что в древнем христианстве праздник Рождества справлялся не 25 декабря, но 6 января. 6 января было днем крещения Иисуса в Иордане. Лишь в 354 г. в Риме и областях западного христианства праздник Рождества перенесли на 25 декабря. В Восточной церкви старый

праздничный день продолжал сохраняться до тех пор, пока в VI в. император Юстиниан не ввел празднование 25 декабря вместо 6 января силой.

Люди переживали Крещение в Иордане, как что-то само собой разумеющееся, в качестве подлинного *рождения Христа*. Лишь после перенесения Рождества на 25 декабря содержанием праздника стало *рождение Иисуса*. Изначальный смысл 6 января все более отходил на задний план. Связанным с 6 января остался лишь образ поклонения трех святых царей. Забыв значение крещения в Иордане, люди позабыли также и более раннее, живое понимание Христа. Осталось лишь понимание Иисуса.

Но там, где люди, в отличие от более отвлеченно-рассудочного римского христианства, сохранили образно-созерцательное переживание христианских истин, прежде всего в православной греческой церкви на Востоке, вплоть до наших дней живет (хотя бы на душевном плане) и понимание крещения в Иордане. Это видно по бытующим там наглядным изображениям этого события. То, что можно повстречать на Востоке в величайшем изобилии, поясню лишь на одном примере. Следуя древней традиции, монахи монастырей на горе Святой Афон в северной Греции искусно вырезают из дерева поделки, которые продают приезжим. Я вывез оттуда маленький деревянный крест, спереди и сзади которого вырезаны рельефы, с одной стороны сцена смерти на Голгофе, а с другой – крещение в Иордане. Кресту на Голгофе противопоставляются таким образом не ясли в Вифлееме. Надлежащее рождение, являющееся парой крестной смерти – это не рождение Иисуса, но рождение Христа. А оно совершилось при крещении, проведенном Иоанном.

В человеке Иисусе из Назарета воплотилось существо Христа. Телесно-душевная основа человека, величайшего человека сделалась сосудом низошедшего из духовных пространств существа Христа. Это вочеловечение Христа – одно из величайших таинств, которые имели место когда бы то ни было в истории. По мере того, как понимание этого снова делается достоянием человечества, освободится дорога для спиритуального мировоззрения и для религиозной жизни, основанной на свободе. Вот решающий момент для всего, что касается соотношения тела, души и духа, пронизывания материально-человеческого небесно-божественным началом.

На Втором Вселенском соборе в Константинополе в 381 г. было отвергнуто, как еретическое, учение Аполлинария из Лаодикеи, исходившего из следующего представления относительно таинства воплощения. Аполлинарий утверждал, что человек состоит из тела, души и духа (*σάρξ, ψυχή, νοῦς* – *sarx, psyche, nous*), а значит, был таким и человек Иисус из Назарета. Но в таком случае при крещении в Иордане на место человеческого духа, «Я» Иисуса встал божественный Логос, «Я» Христа. Так что по крещении в Иордане Христос-Иисус обладал человеческим телом и человеческой же душой, однако божественным «Я», божественным духом. Такое воззрение было не чем иным, как формальным выражением того, что безраздельно господствовало в эпоху древнего христианства в качестве живого, само собой разумеющегося воззрения. Теперь, однако, настало время теологизирования и догматизма, и Аполлинарий из Лаодикеи был осужден как еретик.

Когда-то Рудольф Штейнер дал в цикле лекций, прочитанных в разных городах*, потрясающий ряд картин, содержавших результаты духовно-научных исследований относительно судьбы Иисуса в период между 12-м и 30-м годами жизни. Какие-либо внешние данные насчет этого отрезка в жизни Иисуса отсутствуют. Те апокрифические сведения, которые можно кое-где отыскать, отличаются баснословностью и зачастую записаны лишь очень и очень поздно. Мы приведем здесь в качестве предварительных сведений лишь наиболее общие положения этих лекций, доступные обычному человеческому разумению.

* «Aus der Akasha-Forschung. Das fünfte Evangelium», GA 148, например, лекции от 17 и 18 декабря 1913 г.

В Иисусе из Назарета жило наиболее зрелое и всеохватное во всем человечестве «Я». Как мы уже упоминали в предыдущих очерках, в нем воплотилось «Я» пра-учителя человечества Заратустры. Три мудреца с Востока преклонили колени перед тем, кто был мудрецом из мудрецов. Три святых царя молились тому, который носил в себе наиболее царственное человеческое «Я».

Когда этот человек Иисус из Назарета вырос в совершенно невзрачной, скромной обстановке, по видимости принимая участие в ремесле своего отца, воплотившаяся в нем высшая душевная зрелость и мудрость заявила о себе двояким образом. Что касается человеческого мира, он живо переживал, ощущая глубочайшие потрясения и муки, духовное обнищание и душевную отъединенность (как внутри иудаизма, так и в культовом мире прочих народов и богов – повсюду, куда его ни приводили странствия). В душе Иисуса отпечатывалась едва ли не вся бедственная ситуация человечества в целом, которое было тогда оставлено богами и могло стать добычей демонов. Однако, взирая на духовный мир, он переживал все большее приближение того духовного существа, которого ожидал народ Израиля в качестве Мессии. Иисус ощущал приближение существа Христа: лишь оно сможет принести исцеление душевного недуга. Однако чем дальше, тем больше должен был его занимать животрепещущий вопрос: где же существу Христа удастся отыскать себе место в этом обреченном на убожество человечестве? Как сможет это духовное существо вступить в наш мир, сделавшийся столь чуждым духу?

Должно быть, вопросы такого рода раздирали душу Иисуса из Назарета бесконечной болью, возраставшей по мере того, как он ощущал близость к себе существа Христа. Преданность Иисуса существу Христа не знала границ. Тот, кто в состоянии воспринять идею перевоплощения и в особенности перевоплощения Пра-Заратустры в Иисуса из Назарета, может сказать себе так: некогда великий учитель Заратустра взирал вверх, на небо, испытывая величайшую преданность и почтение к тому духовному существу, которое он созерцал за чувственно воспринимаемым Солнцем в качестве «света мира» и именовал Ахура Маздой, «великой солнечной аурой». Теперь он, но уже как Иисус из Назарета, ощущает, что то существо, которое он в незапамятные времена созерцал на Солнце, нисходит на Землю. При этом совсем не столь важно, переживал ли Иисус все это сознательно или же более на уровне настроения, на душевном плане.

Эта промежуточность положения между покинутым духом человечеством и властно приближавшимся к Земле божественным существом вызвала в душе Иисуса кризис. Должно быть, то была кульминация человеческих душевных борений и страданий человечества, когда Иисус из Назарета, прямо-таки изнемогая под бременем современности, преисполненный воли к жертвенности и преданности, последним напряжением сил спустился к Иордану, чтобы дать Иоанну себя крестить.

Воля послужить приближавшемуся существу Христа, пробить для него брешь в стене закаменевшего человечества, поспособствовать ему при воплощении, при вочеловечении – все это обратилось настроением жертвенности, желанием превратить всего себя в сосуд. То, что разыгралось тогда, при крещении в Иордане, нельзя описать лучше, чем словами Павла: «Не я, но Христос во мне!» Но прежде, чем Павел произнес эти слова, Иисус их осуществил. Иисус всецело пожертвовал своим «Я», чтобы сделаться сосудом для «Я» Христа. «Я» Иисуса умерло, перешло в духовный мир, а существо Христа воплотилось в телесные и душевные оболочки Иисуса. Если Иоанн Креститель прокладывал Христу путь в человеческий мир вообще, то Иисус из Назарета проложил Христу путь в человеческое тело.

Изумительно реальные отзвуки этого величайшего душевного свершения, которое только способна предъявить история человечества, мы обнаруживаем в легенде о Христофоре. Ведь и вообще легче и правильнее говорить о подобных мистериях на языке образов, чем отвлеченных понятий.

Легенда начинается так: «Жил когда-то в стране Ханаан язычник Оффер, который был ужасно силен, а ростом в двенадцать локтей»*. Легенда переносит нас на место крещения в Иордане, и в этой сохраняющей земные отзвуки образной легендарной оболочке она показывает нам все космическое величие души, а через имя героя Оффер – уже касается тайны этой души, которая кроется в жертве, в приношении, самопожертвовании²⁶⁸. Великан старается отыскать величайшего господина, чтобы ему послужить. Вначале он служит могущественному царю, затем дьяволу. Потом, открыв, что и дьявол страшится того, кто его превосходит, Оффер пускается в путь, чтобы отыскать этого великого – Христа. Один отшельник велит ему стать перевозчиком на большой водной преграде, то есть на реке Иордан. Здесь он строит себе хижину и переносит людей с берега на берег. Как-то ночью он слышит, как его трижды по имени зовет ребенок. Великан сажает его себе на спину и входит с ношей в поток. Однако вода прибывает, а ребенок за спиной становится все тяжелее и тяжелее, так что посреди реки великану сдается, что он вот-вот утонет, и тогда он говорит: «Мне кажется, что я несущ на себе весь мир». Ребенок же ему отвечает: «Ты несешь не только мир. Ты несешь Того, кто создал небо и Землю». С этими словами ребенок погружает великана в волны и говорит: «Я – Христос, и я крещу тебя и изменяю твое имя Оффер на Христофора».

* См. «Alte deutsche Legenden», собр. E. Benz. Diederichs-Verlag, Berlin, 1910 и 1958.

В этих пронизанных бесконечным очарованием и целомудрием картинах нашло выражение многое из внутренних духовно-душевных процессов, сопровождавших крещение в Иордане. Через свою жертву Иисус сделался подлинным Христофором, «носителем Христа»²⁶⁹. Тем самым Христос родился на Земле. Мы видим Христа ребенком, сидящим на Христофоре, подобно тому, как мы видим Иисуса ребенком в яслях в Вифлееме.

Иисус представляется нам как исполнение человечества, как пра-образ жертвы: человек – это жертвенная чаша, а «Я» Христа – ее содержание. Божественное и человеческое соединяются в этой беспримерной сцене жертвоприношения подобно тому, как они на иной лад должны соединиться во всяком человеческом существе – через то, что человек станет Христофором и осуществит на деле слова: «Не я, но Христос во мне». Иоанн Креститель говорит: «Ему расти, а мне умяться». Иисус из Назарета осуществляет слова: «Не я, но Христос во мне». Христос может внедриться в человечество благодаря этой двойственной действительности жертвы.

Чтобы гарантировать себя от каких бы то ни было недоразумений в том, что касается приведенных положений духовной науки, выскажем с окончательной ясностью следующее. Рудольф Штейнер говорит о том, что «Я» Иисуса, после его жертвы при крещении в Иордане, и в самом деле проследовало через дальнейшие воплощения. Для «Я» Иисуса крещение в Иордане было действительно подобно земной смерти. Однако основополагающим фактом духовного мироустройства является то, что существо Христа, которое ведь не является человеческим «Я», воплощается в материальное человеческое тело лишь однажды. Именно этот факт в 1911 г. и заставил Рудольфа Штейнера выступить с протестом против ориентированных на Индию руководителей Теософского общества, которые выдавали индусского мальчика Кришнамурти за новое воплощение Христа. В этом со всей явственностью дала о себе знать враждебность индийской теософии как христианству, так и Христу. Когда затем ориентированные на Индию руководители повели дело на разрыв, Рудольф Штейнер продолжил свою духовно-научную работу под названием «антропософии», постоянно свидетельствуя перед всем миром ее всецело христианский характер. То, что вопрос о Христе явился поводом для разделения теософии и антропософии, представляет собой важный исторический факт.

Рудольфом Штейнером дано много ценнейших указаний относительно дальнейшей судьбы «Я» Заратустры-Иисуса после мистерии Голгофы. Так, он описывает, как эта возвышенная руководящая личность воплотилась, например, в XIV в. и в качестве учителя и вдохновителя стояла за восхитительно задушевными писаниями средневерхненемецкой мистики, прежде всего «Немецкой теологии» и сочинениями «Божьего друга из горных областей»²⁷⁰. Если прочесть под таким углом зрения «Немецкую теологию» (книгу, которая так мощно воодушевляла Лютера, спасшего ее от забвения и издавшего в свет), мы найдем там в качестве неизменного лейтмотива то и дело возвращающуюся тему «развоплощения» человеческого существа, с тем чтобы в нем могло отыскать место существо Христа – вплоть до прямой ссылки на слова Павла:

«И насколько много в человеке жизни Христа, настолько много в нем и Христа, а насколько мало одного, настолько мало и другого. Где жизнь Христа, там и сам Христос, а где нет его жизни, там и Христа нет. И где есть или была жизнь Христа, там можно применить те слова, что сказаны св. Павлом: "Я живу, но не я живу, а живет Христос во мне". И это самая благородная и наилучшая жизнь из всех, какие только могут быть, ведь сам Бог присутствует и живет здесь, и всё во благе. Возможна ли лучшая жизнь?»*

* Theologia deutsch, изд. Н. Mandl, Deichert, Leipzig, 1908.

В этих словах мы можем, как некий чудесный отзвук, расслышать неумолкающие на протяжении веков человеческой истории гармонии души Иисуса, души Христофора.

Крещение Иоанна и крещение Христа

Когда Иоанн Креститель указывает на того величайшего, которому он готовит путь, он говорит: «Я крещу вас водой, чтобы вы начали иначе мыслить. Однако тот, который идет за мной, сильнее меня, так что я недостоин даже того, чтобы носить за ним башмаки; он-то и будет крестить вас Святым Духом и огнем» (Матф. 3, 11).

В чем суть крещения Иоанна и чем отлично от него то, что предвозвещает сам Иоанн относительно крещения Христа? Возьму на себя смелость еще раз дать на этот вопрос историко-религиозный ответ, причем с опорой на определенные фундаментальные положения антропософии и ее результаты. Перевод ответа в план собственно религиозного произойдет в таком случае более или менее сам собой.

В древности существовало отчетливое представление о внутреннем устройстве человеческого существа, пускай даже люди не вырабатывали каких-то определенных понятий на этот счет, как это принято теперь. В окружающем мире люди усматривали господство четырех стихий: земли, воды, воздуха и огня. Они чувствовали, что эти четыре стихии принимают участие в человеческом существе, причем не только в человеческом теле, но и во всей телесно-душевно-духовной человеческой структуре. Участие земной стихии в человеке сводится к материальному телу. Однако водная стихия также принимает в нем участие. В человеке действуют живые строящие силы, которые пронизывают и формируют материальное тело и именуется в антропософии эфирным телом. Участие воздушной стихии в человеке через дыхание делает ее носителем душевного начала, которое также принадлежит к оболочкам ядра человеческой сущности и именуется в антропософии душевным или астральным телом. В греческом языке словом «пневма» обозначается одновременно дыхание, ветер и дух. Здесь имеется в виду дух, однако больше в виде одушевленного духовного начала, что сродни воздуху. Участие в человеческом существе огненной стихии, в первую очередь теплоты крови, воспринимается как стихия духовного существа в собственном, личностном его смысле, как «Я», однако в старые времена существо это переживалось как все еще парящее над человеком, еще не воплотившееся в него.

В высказывании Иоанна Крестителя относительно двух крещений упоминаются три верхних стихии, если мы будем исходить из того, что слово, обозначающее дух, говорит также о воздушной стихии. Иоанн говорит: «Я крещу водой; он будет крестить воздухом и огнем».

Некоторого понимания различия между тем и другим крещением мы достигнем, если уясним, что до тех пор, пока пламя «Я» еще парит над человеком, есть две возможности связать человека с живой духовной стихией: либо душевное существо человека будет извлечено из тела, либо духовное существо будет опущено вниз, в телесную и душевную оболочку.

Водное крещение Иоанна проходило по первому варианту. Оно освобождало людей от тела. Принимающий крещение целиком погружался под воду до тех пор, пока не начинался тот же процесс, который наступает и со смертью человека. Три высших сущностных члена человека (тело построющих сил, душевное тело, «Я») оказывались вынутыми из тела. Душа переживала троичность собственного существа; она взирала на материальное тело, несущее на себе отчие силы, сверху вниз; на духовное же «Я», которое было связано с ней в земном существовании, она взирала снизу вверх, воспринимая его в виде голубя или языка пламени. Саму же себя душа переживала посредине между ними, рожденной в результате крещения во второй раз в качестве Сына. С таким опытом водного крещения связано то переживание, о котором часто рассказывают люди, которые захлебывались в воде и были уже близки к смерти, срывались в горах или оказывались засыпаны при взрыве на войне. Это панорамное переживание памяти, когда во всеохватном ретроспективном обзоре припоминается вся жизнь, все, что происходило в ней, причем все, происходившее последовательно, предстает в едином сверхпространственном видении. В созерцании этой картины общего припоминания человеческая душа (как это бывает на первой стадии душевного сознания также и после смерти) осознает все свои ошибки и упущения. Такова действительность, стоящая за словами Евангелия о том, что все, кто крестился у Иоанна, осознавали свои грехи. Когда они вновь выходили из Иордана на берег, то могли сказать, что видели свои грехи и, как рожденные вновь, начинали свою жизнь заново.

Всякое дохристианское посвящение заключалось в извлечении человеческой души из земного тела, в преходящем возвышении человеческой души до такого состояния, которое в обычных случаях наступает лишь со смертью. Через освобождение от тела душа на краткое время соединялась со своим духовным «Я», все еще парившим над ней. Крещение, которое осуществлял в Иордане Иоанн, было, так сказать, последним классическим обобщением всей дохристианской религиозной и культовой жизни.

На протяжении длительного времени в рамках древнего христианства крещение Иоанна, как крещение взрослых, практиковалось и дальше. Однако затем человеческое существо претерпело изменения. «Я» все сильнее погружалось в душевную и телесную оболочку, тело деревенело, соотношение разных сущностных членов друг с другом становилось иным, хотя по внешности никакой большой разницы не просматривалось. В наше время применение той формы крещения, которой пользовался Иоанн, было бы всецело противно естеству. Духовно-душевное начало отделялось бы от телесного лишь с очень большим трудом, но прежде всего оно не вернулось бы на прежнее место с той естественностью и упругостью, как это бывало прежде. Не окажись церемонии крещения в баптистских кругах ослабленными до бледной тени самих себя, они вне всякого сомнения повлекли бы за собой немало душевных искажений и нарушений, а, вероятно, также и физических недугов.

Однако Иоанн Креститель сам указывает на совершенно иной принцип крещения, который видится ему вводимым в человечестве через Христа. Место водного крещения должно заступить крещение воздухом и пламенем, крещение Святым Духом и огнем. Водное крещение – это процесс развоплощения (разинкарнации). Крещение Святым Духом и огнем –

это процесс воплощения (инкарнации). В самом грандиозном виде эта, Христова форма крещения, ворвалась в человеческое существование на Пятидесятницу, когда языки пламени Святого Духа опустились на учеников. Наполненное Христом духовное «Я» человека нисходит на него.

Дохристианское, осуществлявшееся Иоанном Крестителем крещение – это крещение *вне* тела. Христианское, проходящее в переживании Христа крещение – это крещение *в* теле. Взамен того, чтобы эфирное начало, связанное в человеке с водной стихией, оказалось под воздействием внешней воды извлеченным из стихии земли и соединилось снаружи с воздухом и огнем, это воздух и огонь оказываются внесенными в земную и водную стихию.

В то время, в эпоху становления «Я», человечеству было суждено так или иначе попасть внутрь. Однако вследствие того, что как раз тогда в человечество проник импульс Христа, отныне человек мог сделаться человеком «Я» именно в христианском смысле. Вместо низшего «Я» он может дать низойти в свою душу Христово «Я», высшее «Я» – когда он воспринимает собственное «Я» под знаком слов: «Не я, но Христос во мне». В таком случае становление «Я» обращается крещением Христа, крещением Святым Духом и огнем.

Приведем здесь пространную цитату из цикла лекций Рудольфа Штейнера «Евангелие Иоанна в соотношении с тремя прочими Евангелиями»*: «Древнее же посвящение происходило следующим образом. Вначале человек изучал в полном объеме все, что мы изучаем теперь в антропософии. Это было подготовкой... Далее все это приводилось к некоторому завершению. Завершение состояло в том, что человек три с половиной дня покоился в гробнице, был все равно как мертвый. И когда далее его эфирное тело выходило вон..., он становился свидетелем духовного мира. Необходимо было, чтобы... эфирное тело вышло вон, дабы человек достиг созерцания духовного мира в рамках действия сил эфирного тела. Прежде люди этими силами в обычном бодрствующем состоянии сознания не располагали, и человека следовало привести в ненормальное состояние сознания. Однако Христос принес эту силу на Землю в том числе и для посвящения, так как сегодня человек может стать ясновидящим и без выхода эфирного тела вовне.

* «Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien». Лекция от 30 июня 1909 г., GA 112.

Достигая такой зрелости, человек получает от Христа столь мощный импульс, что этот импульс Христа, пусть на короткое время, может воздействовать на его кровообращение. В результате этот импульс Христа выражается в особом кровообращении, во влиянии, доходящем вплоть до телесности, и тогда человек способен получить посвящение в рамках материального тела. Вот на что способен импульс Христа. Тот, кто в состоянии действительно погрузиться в те факты, которые произошли тогда вследствие событий в Палестине и мистерии Голгофы, причем погрузиться в них с такой силой, чтобы всецело жить среди них, а они опредметились перед ним, так что он будет духовно-живо видеть их перед собой, а эти события будут действовать, как сила, которая сама собой сообщает его кровообращению, – через это переживание такой человек получит точно то же самое, что прежде достигалось через выход эфирного тела.

Итак, вы видите: через импульс Христа в мир пришло нечто такое, посредством чего человек способен воздействовать на то, что изнутри заставляет пульсировать его кровь. Ничего из ряду вон, никакого погружения в воду, но, единственно и исключительно, мощное влияние со стороны личности Христа – вот что действует в данном случае. Крещение свершается не посредством какой бы то ни было чувственной материи, но через духовное воздействие, без того, чтобы обычное повседневное сознание претерпело изменение. Через дух, который изливается в качестве импульса Христа, в тело втекает нечто такое, что в ином случае могло бы быть вызвано лишь вследствие материально-физиологического воздействия:

посредством огня, внутреннего огня, который выражается в кровообращении. Иоанн еще погружал людей на глубину, и тогда эфирное тело выходило из человека, и он мог взирать на духовный мир. Однако позвольте импульсу Христа воздействовать на человека, и тогда импульс Христа будет действовать так, что переживания астрального тела будут изливаться в эфирное тело, и человек станет ясновидящим.

Вот Вы и получили объяснение выражения "крестить Духом и огнем". И вы видите различие между крещением Иоанна и крещением Христа, какое оно на самом деле.»

Когда Иисус из Назарета принял крещение в Иордане, дохристианское и христианское крещение соединились в одно. Водное крещение проводилось внешним образом, так что эфирно-душевное начало выходило из материального; однако вовне в эфирно-душевную жертвенную чашу изливалось существо Христа – в качестве «Я», состоящего из чистейшего огня любви. Поэтому когда эфирно-душевное начало возвращалось в тело, в него оказывалось воплощенным также и «Я». Освобождение от тела и исполнение духа сходились воедино. Дохристианская и христианская эпоха, дохристианский и христианский путь развития переплетались между собой. Так оказался проложен путь от *дохристианского освобождения от тела*, которое всегда заключало в себе несвободу для человеческой души, к *христианскому исполнению духа*, которое и является путем к подлинной свободе. Отрешенность оборачивалась вселением (Einwohnung)²⁷¹. Святой Дух как чистая душевность и пламя Христова «Я» могут вселиться в человека, не притупляя его сознания, уж не говоря, чтобы его угасить, но, напротив, возвышая сознание до пробужденности для духовного мира, притом, что оно продолжает обитать в теле.

Чудесного смысла исполнено то, что христианская традиция отнесла на один день 6 января праздник трех святых царей и праздник Богоявления, праздник явления Христа и крещения в Иордане. *Жертва* – вот что приносят три царя младенцу Иисусу; *жертва* – вот что приносит Иисус Христу. Цари приносят урожай дохристианской истории человечества. При крещении в Иордане Иисус, в свою очередь, передает эту жертву существу Христа, поскольку он жертвует своим «Я» и делает себя сосудом Христа. На основании духовно-научных данных можно сказать: жертва учеников Заратустры Заратустре становится жертвой Заратустры Христу.

Троякое искушение в пустыне

Первым, что уготовила существу Христа его земная судьба, было, согласно первым трем Евангелиям, искушение.

Хотя история искушения и начинается словами «Дух отвел Иисуса в пустыню, чтобы дьявол искушал его», мы будем неправы, понимая выражение «пустыня» лишь как указание места. Об Иоанне Крестителе говорится, что он был проповедником в пустыне. Дух отводит Иисуса в пустыню. В обоих случаях пустыня – это душевное уединение, область «Я», телесное обособленное существование человека. Греческое слово, обозначающее пустыню *ἐρημος* (eremos) уже буквально содержится в слове *ἐρημίτης* (eremites), которое обозначает отшельника²⁷², ищущего одиночества как места своего душевного развития. Поскольку существо Христа нисходит из духовных миров в земное воплощение, оно попадает в обособление, в человеческое бытие «Я». Приведение в пустыню – это не что иное, как само воплощение, при том, что для Иисуса после того, как при крещении в Иордане он воспринял в себя существо Христа, действительно могло наступить время внешней уединенности в оторванном от мира пустынном месте. Так что три эпизода истории искушения следует вначале понять внутренне – как три ступени проникновения внутрь, прорыва в воплощение, в инкарнацию.

В духовных мирах Христос издревле праздновал победу над искушительными силами. Христовы рати уже давно победили на небесах Сатану с его воинством и низвергли их. Христос мог сказать: «Я видел, как Сатана пал с неба, подобно молнии» (Лук. 10, 18). Но куда были низвергнуты вражьи силы? На Землю. Теперь на Землю низошел и Христос. Здесь он вновь повстречал неприятельские силы. Это первые существа, с которыми он встречается на Земле. Он спускается в бездну и встречает там силы бездны. Он сталкивается с ними в человеческих сущностных членах, в которые оказывается окутан. Сам Христос – как ниспадающий с неба огонь. Это пламя «Я» погружается в три сущностных члена, соответствующих стихиям земли, воды и воздуха, в материальное тело, в тело построяющих сил (оно же жизненное тело) и в душевное тело:

При нисхождении в *материальное тело* Христос встречается с существом, которое желает искушить его тем, чтобы он превратил камни в хлеб.

При нисхождении в *тело построяющих сил или жизненное тело* (эфирное тело) он встречается с существом, которое желает искушить его тем, чтобы он поиграл с жизненными силами, низвергшись с крыши Храма.

При нисхождении в *душевное тело* (астральное тело) он встречается с существом, которое желает искушить его тем, чтобы он вместо Спасителя мира сделался правителем мира.

Величайшее, происходящее из высочайших духовных областей существо оказывается посреди мира земных начал – тела, жизни и души, над которыми обычно господствует лишь человеческое «Я». Насколько же превосходит это существо, благодаря присущему ему космическому всемогуществу, эти земные оболочки! Разве не по силам ему было бы превратить мертвую телесность, которая принадлежит к царству минералов, камней – в живую? Разве оно не было бы способно сколь угодно подкреплять и подменять из мирового эфира те слабые жизненные силы, которые представлены в человеческом организме – словно великий маг, который разбивается насмерть на глазах у народа и тут же, почерпнув из сокровищницы космических жизненных сил, вновь встает на ноги живым и здоровым? Разве не могло бы оно так бесконечно усилить слабые душевные человеческие силы, чтобы покорить все человеческие души своим неодолимым чарам и заставить их служить себе?

Тройное искушение возникает в результате встречи нисходящего в земные оболочки существа Христа с человечески-земными началами, пронизанными вражьиими силами.

Разве не естественно было бы подумать здесь примерно так. Если в лице Христа по Земле странствовал Бог, то разве не должен был всякий камень, которого он касался, расцветать изумительным живым цветком? Разве Христу не следовало быть бессмертным в отношении своей земной телесной жизни? Разве не должен он был оказывать на людей неодолимого душевного впечатления? Грубо-кудесническое понимание «чудес Иисуса», например, насыщения пяти тысяч, по сути исходит из установки, которая, сама того не замечая, предполагает, что Христос поддался искушению превратить камни в хлеб. И если мы, к примеру, будем понимать хождение Христа по водам материально, это будет означать, что Христос все-таки, пускай задним числом, поддался искушению играть жизненными силами*. Следует все же подойти к вопросу гораздо серьезнее и признать, что Христос действительно отверг троякое искушение, что он отрекся от своего космического превосходства и вправду вселился в человеческие оболочки как человек. Ведь он сошел на Землю из чистых духовных высот не для того, чтобы магически воспользоваться обветшанием всего земного, но чтобы насадить в одряхлевшем тварном мире семена нового человечества и нового земного бытия. В трояком искушении осуществляется *вочеловечение* Христа. В материальном *телесном бытии* он отвоевывает человеческое существование у ариманических сил, которые цепко хватаются за все мертвое и пытаются наделить его мнимой жизнью (камни в хлеб). В человеческом *душевном бытии* он отвоевывает человеческое существование у

люциферических сил, которые из самообольщения желали бы окутать весь мир туманным облаком, чтобы в нем господствовать (все царства мира). В бытии человеческих *жизненных сил* Христос отвоевывает человеческое существование у ариманически-люциферических сил, которые желали бы разрушить серьезность жизни прихотливой магией (крыша Храма)**.

* См. очерк «"Чудеса" в Евангелии».

** Рудольф Штейнер провел различие ариманических и люциферических сил искушения с величайшей обстоятельностью и наглядностью. Хотя теперь мы не будем на этом задерживаться, прошу читателей не удивляться нашей терминологии.

Пожелай мы изобразить путь существа Христа, пройденный им доныне, посредством простого, однако верного образа, мы могли бы сказать: нисходя из духовных миров на Землю, Христос выходит *из моря на сушу*. И первый его шаг на суше – это вхождение *в дом* человеческого тела. Образы эти окажутся чрезвычайно важными для понимания всего Евангелия в целом.

Остановимся здесь еще ненадолго на вопросе о том, почему в Евангелии Иоанна история искушения отсутствует. Чем глубже мы погружаемся в спиритуальное понимание Евангелий, тем с большей ясностью видим, что, в зависимости от основного характера того или иного Евангелия, определенные духовно-душевные события и ступени могут в нем отражаться в самом разнообразном виде и обличье. Мы перестаем усматривать параллельные места разных Евангелий лишь там, где изображаются одни и те же предметы или воспроизводятся одни и те же слова. Между Евангелиями имеются сокрытые и зачастую тем более значимые параллельные места. Так, прямой параллели истории искушения первых трех Евангелий в Евангелии Иоанна в самом деле нет. Однако здесь имеется рассказ, который указывает на подобное же духовно-душевное событие через параллель внутреннюю.

После крещения в Иордане и первого деяния Христа, превращения воды в вино на свадьбе в Кане, Евангелие Иоанна описывает *очищение Храма*. Остальные три Евангелия рассказывают о нем лишь в конце земной жизни Христа, при начале повествований о Страстях. В этой связи мы не хотели бы останавливаться на вопросе о том, действительно ли эта сцена очищения Храма имела место в Иерусалиме во внешне-материальном плане и когда именно это произошло: то ли в начале деятельности Христа, то ли в конце, или же она имела место как в начале, так и в конце. Мы хотели бы спросить лишь одно: какой внутренний этап жизненной судьбы существа Христа хотело изобразить Евангелие Иоанна посредством очищения Храма? Здесь идет речь о входе в здание материального человеческого тела. И тем самым обнаруживается непосредственная связь друг с другом истории искушения в первых трех Евангелиях и изображения очищения Храма у Иоанна.

Существо Христа вселяется в дом, в храм тела Иисуса. Здесь оно сталкивается с враждебными силами, которые ему первым делом необходимо изгнать с помощью бича. Вход в дом, в храм достигается победой над силами противника. Вот внутренняя сторона происходящего. Здесь нам нет нужды давать ответ на вопрос, выразился ли этот внутренний процесс воплощения также и вовне, во внешнем эпизоде у Соломонова храма в Иерусалиме. Мы можем исходить из того, что эпизод этот имел место. Однако само Евангелие Иоанна старательно подчеркивает инкарнационный смысл этой сцены возле Храма, когда воспроизводит слова Христа о разрушении и восстановлении Храма в три дня, прибавляя в конце: «Говорил же он о *храме собственного тела*» (Иоан. 2, 21).

После истории искушения Евангелие Матфея немногословно описывает следующий шаг в судьбе Христа. Шаг этот осуществляется внешним образом, поскольку Христос перебирается из Назарета в Капернаум. Вовсе немаловажно то, что Капернаум был «городом Иисуса» с самого начала его деятельности. В Назарете Иисус был «у себя дома»; там его

окружал круг кровного, плотского родства, который подкреплял принцип его материальной телесности и делал его деятельность невозможной вследствие преобладания телесного принципа над духовной силой, вследствие узости материальных отношений. («Он не мог совершить там ни одного знамения», 13, 58.)

Капернаум лежит на море. Здесь на место узости приходит ширь, на место семьи – человечество. Перебираясь из Назарета в Капернаум, Христос делает шаг *из дома в море*.

Евангелие Матфея усиленно подчеркивает этот шаг: «Он оставил город Назарет, и пошел и поселился в Капернауме, *который находится на море*, на границе Зевулона и Неффаλίма, чтобы исполнилось то, что было сказано пророком Исайей: "Земля Зевулона и земля Неффаλίма, *на морском пути*, за Иорданом, и языческая Галилея (земля народов Галилея²⁷³), народ, который пребывал во тьме, увидел великий свет, и для тех, кто пребывал в царстве смерти и в ее тени, зажегся свет"» (Матф. 4, 13-16).

Христос выносит свой свет на просторы человечества. Там начинается он свою земную деятельность. Приступая к ней, он сделал три шага:

С моря на сушу
В дом
Из дома на море.

Этим путем, которым прошел он сам, он теперь ведет и своих учеников. Мизансцена первого призвания учеников обладает величайшей образной силой: Христос призывает первые две пары учеников с моря, где они забрасывали из лодки сети или же чинили их – *на сушу*, чтобы они следовали за ним. Затем он приводит их *в дом* и наконец из дома *на море*. Он позволяет им отыскать *Землю* – «Я» – *человечество*.

СВОЕОБРАЗИЕ ЕВАНГЕЛИЯ МАРКА

Евангелист Марк

Уже в силу своей краткости Евангелие Марка занимает особое место среди четырех Евангелий. При сравнении излагаемого материала обнаруживается, что, за исключением нескольких весьма кратких моментов, здесь не содержится ничего такого, что не присутствовало бы также и в прочих Евангелиях, так что о каком-либо индивидуальном вкладе Марка говорить по сути не приходится. По этой причине в протестантской теологии принято исходить из убеждения, что Евангелие Марка – это старейшее Евангелие и один из тех источников, которые лежат в основе Евангелий Матфея и Луки. Еще и сегодня такое воззрение на соотношение так называемых синоптических Евангелий друг с другом в значительной мере продолжают считать научно достоверным выводом.

Однако с тех пор, как вновь стало возможным сделать исходным положением для понимания Евангелий их сверхчужественное происхождение, такие теологические воззрения на взаимное литературное соотношение евангелистов потеряли под собой какую-либо почву. Одна из негласных предпосылок этих воззрений состоит, если прибегнуть к заостренной формулировке, в следующем: кто мало знает, мало говорит, и кто мало говорит, мало знает. Евангелие Марка представляют себе так, будто оно возникло из относительно скудных и примитивных преданий на основе ограниченных литературных способностей. Большое же богатство первого и третьего Евангелий объясняют более высокой ступенью, которой достигла в своем развитии древнехристианская литература и объединением в них нескольких, причем более содержательных источников. Однако Евангелие Марка коротко не по своей бедности, но от богатства. Евангелия Матфея и Луки – это вовсе не расширенные Евангелия

Марка. Скорее, наоборот, это Евангелие Марка является до предела насыщенным волевым извлечением из Евангелий Матфея и Луки. Его краткость – это язык великой космически-волевой концентрации. Оно говорит меньше прочих потому, что для него важна не столько совокупность содержаний, сколько силовой посыл. Евангелие Марка – это Евангелие воли.

Будущей теологии Евангелий следовало бы проявлять больше внимания не к тому, что говорят отдельные Евангелия, но как они это делают. И тогда, несмотря на все, отчасти даже дословные, совпадения с Матфеем и Лукой, станет все явственнее проявляться могучая волевая поступь Евангелия Марка. Стиль второго Евангелия подобен натиску неземной рати. В нем можно почувствовать отзвуки того, что говорится о значении имени Марка в средневековой «Золотой легенде». Там сказано, что имя это происходит от древнего слова *magso* и означает «тяжелый молот, который одним и тем же ударом кует железо, укрепляет наковальню и издает музыкальный звук».

Кто такой евангелист Марк? Здесь мы находимся в точке, которая с особенной наглядностью может нам показать некоторые исторические обстоятельства и динамизм, характерный для людских судеб в древнем христианстве. Марк был связан с самыми разными древнехристианскими группировками. С загадкой его личности оказывается разрешенной также и загадка возникновения в Риме того древнехристианского направления, местопребыванием которого были катакомбы и из которого впоследствии произошла папская церковь.

Древнехристианское предание сообщает, что евангелист Марк был учеником Петра. В Риме он на протяжении долгого времени внимал проповеди Петра и на этой основе написал свое Евангелие. «Золотая легенда» прибавляет к этой картине еще несколько деталей. Так, здесь говорится, что Марк был левитом и священником, и Петр неоднократно посылал его из Рима для возвещения Евангелия. Вдали от Рима и возникло его Евангелие. Впервые Петр послал Марка в Аквилею (это недалеко от современных Венеции и Триеста). А позднее Марк в конце концов перебрался по заданию Петра в Египет. Отлучившись из Александрии, где главным образом протекала его деятельность, Марк на протяжении двух лет подвизался в Пентаполе²⁷⁴, то есть в области древней Кирены на северном побережье Африки между Египтом и Карфагеном. Наконец, в правление императора Нерона, то есть в то же самое время, когда Петр и Павел нашли в Риме свой мученический конец, в Александрии был убит и Марк. В одно пасхальное утро, когда он совершал мессу, его оттащили от алтаря и дважды проволокли по всему городу вслед за лошадьми, пока он не перестал подавать признаков жизни. Еще и в наши дни в Египте можно повстречать следы евангелиста Марка. Так, в Каире, в одной крипте, находящейся под коптской церковью Абу Сергу, где, говорят, скрывались после бегства также и Мария с Иосифом и младенцем Иисусом, показывают скромный каменный алтарь, за которым, как утверждают, служил мессу Марк.

В Деяниях апостолов мы встречаем фигуру, которую исследователи нередко признают за евангелиста Марка. Это Иоанн Марк, племянник Варнавы, с которым мы встречаемся в начале первого миссионерского путешествия Павла, в качестве его спутника. Деяния апостолов не изобилуют сведениями об Иоанне Марке и его судьбе. Однако то немногое, что мы здесь читаем, ставит перед нами немало загадок. Свою первую поездку, в которой его сопровождают Варнава и Иоанн Марк, Павел начинает с прибытия на остров Кипр. Дальнейший его путь лежит с Кипра в Малую Азию, но тут Иоанн Марк отделяется от Павла с Варнавой и возвращается обратно в Иерусалим (13, 13). По завершении первой поездки и так называемого апостольского собора в Иерусалиме, где Павел договорился с первоапостолами Петром и Иаковом насчет разделения сфер деятельности, Варнава предлагает Павлу отправиться в новую поездку и вновь взять с собой Иоанна Марка. Однако Павел отказывается брать его за то, что в первой поездке он так сильно их подвел. По этому вопросу Павел с Варнавой никак не могут договориться и потому разделяются. Варнава берет

с собой Иоанна Марка и начинает собственную миссионерскую поездку, которая приводит его вначале снова на Кипр. Павел берет Силу и отправляется в Малую Азию через Сирию (15, 36-41).

В конце ряда посланий Павла мы встречаемся с Иоанном Марком среди тех, от кого Павел передает приветы. Следует предполагать, что эти Послания были написаны в Риме, так что мы видим, что между Павлом и Марком установились все же установились вновь нормальные рабочие отношения. В конце Послания к колоссянам говорится: «Вам шлет привет Аристарх, мой товарищ по заключению, и Марк, племянник Варнавы, о котором вы получили поручение принять его, когда он к вам явится» (4, 10). В конце 2-го Послания к Тимофею читаем: «Со мной один Лука. Возьми Марка и приведи его ко мне, потому что он полезен мне для служения» (4, 11). Итак, здесь говорится о евангелистах Луке и Марке, которые оба состоят при Павле. Упоминание их по соседству мы находим также в конце Послания Филемону²⁷⁵: «Тебе шлют привет Эпафрас, мой соузник в Христе Иисусе, и мои сотрудники Марк, Аристарх, Демас и Лука» (23-24). Кроме Посланий Павла, Марк упоминается еще и в Посланиях Петра: «Я написал вам через вашего верного брата Сильвана... вам шлют привет все, кто избраны с вами в Вавилоне, и мой сын Марк» (1-е Петр. 5, 12-13).

Итак, можно полагать, что дело обстояло следующим образом. Вначале Марк недолго был учеником и спутником Павла, после чего переметнулся к Петру (впрочем, упоминания об этом мы находим лишь во внебиблейских древнехристианских преданиях), но в конце концов мы встречаем его в состоянии конструктивного сотрудничества как с Петром, так и с Павлом.

Те роковые коллизии, среди которых оказывается евангелист Марк, проясняются, если проследить за фигурой Варнавы, каким его изображают Деяния апостолов. В древнем христианстве Варнаву почитали за одного из важнейших руководителей движения. Уже очень рано возникло мнение, что это Варнава – автор Послания к евреям; также и среди апостольских Посланий мы располагаем Посланием Варнавы, некоторое время предназначавшимся для включения в канонические сочинения Нового Завета. Если бы это и в самом деле произошло, Варнава оказался бы единственным не апостолом, удостоившимся вхождения в Новый Завет.

Варнавой его звали не с самого начала. В конце 4-й главы Деяний апостолов говорится, что апостолы дали это имя левиту Иосифу с Кипра. В греческом тексте Деяний апостолов имя Варнава вполне определенно переведено как *υἱὸς παρακλήσεως* (*hyios parakleseos*). В Лютеровой Библии этот перевод передан как «Sohn des Trostes» (сын утешения), подобно тому, как и греческое слово «параклет», родственное со словом, использованным здесь, переведено в Лютеровой Библии как «Tröster» (утешитель). Арамейское имя Варнава означает также «сын пророчества» или «сын духовного созерцания». По имени, данному Варнаве апостолами, мы можем судить о чрезвычайно большом уважении, которым он пользовался в древней иерусалимской общине. В первый раз мы видим Варнаву в деле, когда Павел явился в Иерусалим после того, что случилось с ним перед Дамаском. Павел не смог наладить контакт с апостолами Петром и Иаковом. Меж ними разверзлась непреодолимая пропасть. В первый раз друг с другом повстречались иудейская и греческая модель древнего христианства. Павел, сам еврейского происхождения, тем не менее чувствует себя, особенно после события перед Дамаском, представителем греко-языческого человечества. Он должен был выступить за признание греко-языческого пути к Христу в качестве равноценного с иудейским путем и за то, чтобы грекам, желавшим стать христианами, не предьявлялось условие сделаться прежде иудеями. Древнее всемирное противостояние иудаизма и язычества (то есть благочестия, направленного внутрь, на нравственное начало, с одной стороны, и благочестия, направленного вовне, на космическое начало – с другой) повторяется

теперь в противоположности иудеохристиан и христиан из язычников. Петр и Иаков представляют строгое иудеохристианство, Павел же делается поборником христиан из язычников. Павлу хотелось бы, чтобы христианство, в отличие от иудаизма, не находилось в противостоянии к язычеству; противоположность иудаизма и язычества должна возвыситься до более высокого синтеза. То, что Павлу не пришлось покинуть Иерусалим с чувством разочарования, было тогда заслугой Варнавы. Он сделался посредником между Павлом и первоапостолами. Это промежуточное положение между иудейской и греческой средой осталось для него характерным и впоследствии.

Важный этап в развитии древнего христианства наступил, когда в Антиохии, находившейся в Сирии, образовалась община, принимавшая в равной мере иудеев и греков. Оказался нарушен тот иудеохристианский принцип, который старательно оберегали в Иерусалиме. Как рассказывается в Деяниях апостолов (гл. 11), это выходцы с Кипра и из Кирены основали в Антиохии общину, составленную из иудеохристиан и из христиан-язычников. Известие об этом вызвало в Иерусалиме сильное возбуждение и беспокойство. Первоапостолы поручили Варнаве отправиться в Антиохию и взять на себя посреднические функции. Сам уроженец Кирены, он изначально состоял в достаточно близких отношениях с выходцами с Кипра и из Кирены, которые и действовали в Антиохии. Прибыв на место, Варнава испытал чрезвычайное воодушевление от увиденного. Тот тип, к которому принадлежал он сам, находил здесь куда более успешное развитие, нежели в Иерусалиме. Если в Иерусалиме он мог трудиться на основе своей связи с иудеохристианством, то в Антиохии он осознал свою тесную связанность также и с греко-христианской средой. Варнава вспомнил о Павле, который, побывав в Иерусалиме, вернулся к себе на родину в Тарс и жил там в полной тиши. Варнава прозорливо догадался, что Павел – как раз такой человек, который потребен для происходящего в Антиохии, и что здесь у него будет гораздо более ясный и мощный стимул к деятельности, нежели в Иерусалиме. Варнава отправляется в Тарс, вызывает его из безвестности и привозит в Антиохию. На протяжении целого года Варнава и Павел совместно трудятся в Антиохии. Здесь формируется питательная почва павлинистского христианства. В первый раз входящих в общину членов начинают называть «христианами». В этом наименовании нашло выражение фундаментальное открытие Павла относительно вселения Христа в человека (11, 19-26).

Здесь мы подходим к тому моменту, когда в Иерусалиме разыгрывается внешне неяркое событие, притом, что оно с силой захватывает души. Также и на фигуру Марка здесь впервые проливается свет новозаветного повествования, пускай даже специально о нем и не говорится.

В Иерусалиме разражается большое бедствие. На молодую христианскую общину обрушиваются сразу голод и гонения. Ирод повелевает обезглавить старшего Иакова и бросает Петра в темницу. Тут-то и происходит необычайное избавление Петра из заключения. Он находится в состоянии отрешенности, а дорогу ему указывают из духовного мира. Вновь придя в себя, он оказывается перед домом, в котором собралась большая община для общей молитвы. Это дом Марии, матери Иоанна Марка*. Из общего контекста изложения можно понять, что явилось поводом для этого собрания: Павел и Варнава прибыли в Иерусалим, чтобы передать местной общине средства, собранные в Антиохии на облегчение нужды в Иерусалиме. Варнава – брат матери Марка, так что вполне вероятно, что они с Павлом остановились в доме сестры. Возможно, что Варнава и Павел беседовали с собравшимися, и, быть может, в этот вечер слова Павла зажгли яркий огонь в душе Марка, которого следует представлять себе на тот момент совсем еще молодым человеком.

* См. «Цезари и апостолы» («Cäsaren und Apostel»), с. 278. Здесь говорится о том, что речь идет о доме трапезной (coenaculum) Тайной вечери, который ессеи предоставили христианской общине в пользование и где Мария была домоправительницей.

Петр стучит в дверь, и служанка идет открывать. Но, услышав голос Петра, она приходит в страшное возбуждение и бежит обратно, чтобы сообщить радостную весть об освобождении Петра. Должно быть, в этот момент, пока Петр все еще стоит снаружи, души присутствующих охватывает еще более мощный порыв духа, исходящий от судьбы Петра. Они разражаются криками: «Это не Петр, но ангел Петра!» Возможность того, что Петр стоит снаружи у дверей в своем телесном обличье, не укладывается у них в голове, но то, что его ангел явился, переживается всеми непосредственно. Когда двери наконец открывают, и в дом действительно входит Петр, ощущение близости духа увеличивается до предела. Вовсе не будет неверно представление, что в этот момент, пройдя через решающий рубеж и преображение, Петр действовал в большей степени как существо из высших миров, нежели человек. А уж когда он принялся рассказывать, как ангел вывел его из темницы, присутствующих, должно быть, всецело охватило ощущение того, что они непосредственно видят чудо. Если припомнить теперь, что юный Марк был среди тех, кому довелось изведать это великое лучезарное впечатление, произведенное Петром после того, как душу молодого человека увлекла встреча с Павлом, нетрудно понять, что это был один из решающих моментов в жизни Марка, быть может, даже начало всей его духовной жизни. Судьба сразу же помещает Марка между полюсами Павла и Петра и прибавляет его к Варнаве, этому олицетворению середины между тем и другим.

Когда Варнава и Павел возвращаются обратно в Антиохию, Марк отправляется с ними в качестве слуги. Он сопровождает их и тогда, когда они предпринимают первое большое путешествие. Первая остановка в этой поездке – остров Кипр; вначале Павел сопровождает Варнаву на его родину, которая была как-никак одной из метрополий антиохийской общины. Почему же теперь, когда путь Варнавы и Павла лежит с Кипра дальше, Марк оставляет их на произвол судьбы? Здесь мы прикасаемся к одной из тайн, которая может быть разгадана лишь тогда, когда будет с большей отчетливостью выяснена внутренняя сторона древнехристианской географии и различное мировосприятие, в свете которого первые христиане взирали на разные страны света. Эта тайна сродни той, с которой мы сталкиваемся при взгляде на карту путешествий Павла. Почему Павел, посетивший все прочие страны вокруг Средиземного моря, так и не отправился в Египет? По какой причине он избегал древнюю храмовую страну фараонов? Однажды Рудольф Штейнер указал* на то, что мир Павла совпадает с ареалом распространения оливкового дерева. Египет не принадлежит к миру маслины. Так мы в некоторой мере начинаем догадываться о том, почему Павел не ставил перед собой задачи трудиться в Египте. Африка не соответствует духу Павла точно так же, как она непригодна для выращивания маслины. Бесспорно, что апостолом Египта стал евангелист Марк. Однако он, в свою очередь, избегал специфически греческого мира Малой Азии и Греции. Он не ощущал в себе родства с азиатским и греческим началами, его влекло в иные края: именно египетский и римский мир оказались соответствующими его натуре.

* Лекция от 31 декабря 1913 «Christus und die geistige Welt – Von der Suche nach dem heiligen Grab», GA 149.

По завершении первой поездки между Павлом и первоапостолами прошли обстоятельные дискуссии. Похоже на то, что как Варнава, который прибыл в Иерусалим вместе с Павлом, так и Марк, который уже был там, могли немало содействовать сглаживанию противоречий. Петр и Иаков и далее видели свою задачу в том, чтобы действовать в интересах людей, отыскивавших свой путь к христианству из иудаизма. Задача Павла должна была состоять в том, чтобы нести Евангелие тем людям, которые происходили из греческого мира.

После апостольского собора Павел и Варнава разошлись во мнениях, брать ли Марка в следующую поездку. Мы видим, что Варнава с Марком отправляются на Кипр, на родину Варнавы, а за этим следует момент, когда (это вполне возможно себе представить) Варнава и Марк, но в первую голову Марк, переходят к Петру. У Петра появляются павлинистские

помощники. Марк – это павлинистский ученик Петра. Однако происходившее на деле было противоположно тому, как оно выглядело: это не Варнава и Марк перешли к Петру, но Петр перешел на их сторону после того, как они к нему присоединились. В этом – разрешение одной из величайших загадок древнего христианства: откуда все-таки взялось изначальное римское христианство. Римская община не была, как это обыкновенно полагают, одной из иудеохристианских общин в ряду множества прочих. Рядом с двойственностью иудеохристианских и языческо-христианских течений она представляет собой вполне четко выраженную третью силу. *На самом деле римское начало – некоторым образом середина между иудейской и греческой стихиями.* Первыми носителями этого промежуточного течения были (еще прежде, чем их следы прослеживаются в Риме) люди Варнавы, те выходцы с Кипра и из Килены, которые заложили основание также и общины в Антиохии. Антиохия изначальна не была языческо-христианским полюсом древнехристианской жизни – наряду с Иерусалимом, полюсом иудеохристианским. Люди середины скорее подготовили в Антиохии ту почву, исходя из которой Павел, собственно, и основал языческо-христианское направление. Центры языческо-христианской жизни были заложены Павлом в Афинах, Коринфе, Эфесе и Колоссах. То, что впервые возникло в Антиохии, получило непосредственное продолжение в Риме.

Еще в Иерусалиме Петр был тоже склонен к промежуточной позиции. Строгим и последовательным представителем иудеохристианского направления был Иаков, «брат Господа», который оставался епископом Иерусалима на протяжении десятилетий. Судя по Деяниям апостолов, Петр уже неоднократно испытывал смущение и растерянность, соприкасаясь с неиудеями в определенных жизненных ситуациях, и тогда он пренебрегал строгим соблюдением иудейского закона. Неиудеи, с которыми сталкивался Петр, были в первую очередь римляне, как, например, центурион Корнелий и его семья. Должно быть, строгие иудеохристиане немилосердно корили Петра за его непоследовательность. Вероятно, освобождение из тюрьмы означало для Петра на плане внутреннем еще и преобразование, окончательно отдалившее его от крайней иудеохристианской точки зрения. Общение с Варнавой и Марком, которое должно было особенно активизироваться после их расставания с Павлом, подвело его к тому, что, собственно, и сделалось его исторической миссией: он стал представителем среднего (между Павлом и Иаковом) течения, а тем самым – и великим предводителем древнехристианского Рима.

Стоит лишь присмотреться к промежуточной группировке людей Варнавы, к которым в конце концов присоединился и Петр, как новый свет проливается на многие детали, в ином случае совершенно непонятные. Как внутри Евангелия, так и за его пределами вырисовываются отношения, которые связывали Марка с людьми с Кипра и из Килены. В Евангелии Марка о Симоне из Килены, которого заставили нести на Голгофу Крест, прямо говорится, что он был отцом Александра и Руфа (15, 21). В этом замечании находит выражение то, что Марк был более тесно связан с выходцами людьми из Килены. Судя по концу Послания к римлянам, где Павел передает привет Руфу и его матери, жене Симона из Килены (16, 13), этот последний играл в римской общине особую роль. Должно быть, там-то Марк с ними и общался. Те особые отношения, которые мы здесь обрисовали, проливают свет также и на сообщение «Золотой легенды»: Марк якобы на два года перебрался из Александрии в Килену (Пентаполь), где и написал часть своего Евангелия.

Глубокое сущностное родство связывает Рим с Египтом. Рим можно было бы назвать молодым Египтом. Как египетская, так и римская культура выстроена на основе волевых сил. Если в Египте мы наблюдаем магическую волю богов, выражение которой создавалось людьми в форме возводившихся ими колоссальных храмов и пирамид, в Риме то была воля человеческой личности к власти: в форме Римской империи личность эта желала покорить весь мир. В последнее дохристианское столетие Рим все с большей активностью

присоединился к приходившим теперь в упадок источникам египетской храмовой магии. Императорский Рим, служивший фоном для петринистского древнего христианства, был египтизированным Римом. Волевая натура Петра представляла собой христианский аналог демонически вздымающейся вверх египетско-римской императорской воле. А Марк по душевному складу был, должно быть, сродни волевой натуре Петра. Его Евангелие – *римское*, между тем как Евангелие Луки – *греческое*, а Евангелие Матфея – *иудейское*. Евангелие Марка – это Евангелие магической воли. У него довольно мощи, чтобы противопоставить магии цезарей – магию Христа.

Возникновение Евангелий обычно представляют так, что свидетели происшедших событий либо сами составляли о них соответствующие отчеты, либо рассказывали о них другим. Имей такое воззрение под собой почву, появление на свет первого и последнего Евангелий было бы более понятно, чем двух средних, ибо они восходят к Матфею и Иоанну, которые оба принадлежали к кругу двенадцати учеников. Два же средних Евангелия восходят к апостольским ученикам: к Луке, ученику Павла, и Марку, ученику Петра. На деле, однако, непосредственное присутствие при событиях играет, как источник, гораздо меньшую роль, нежели принято обычно думать.

В случае Евангелия Марка еще можно было бы думать, что оно окольным путем происходит из такого личного свидетельства, поскольку все же именно от Петра достались Марку тот внутренний толчок и созерцание, которые были необходимы ему для Евангелия. Что до Луки, здесь расхожее мнение обнаруживает свою непригодность еще скорее, поскольку Павел, его учитель, сам не был свидетелем жизни Иисуса. Тем не менее в корне неверно было бы полагать, что при написании Евангелия Лука привлекал себе на помощь еще каких-то иных, помимо Павла, учителей. Евангелие Луки – это павлинистское Евангелие. Истинным его источником было переживание, изведенное Павлом перед Дамаском. Искра этого переживания, которая первым делом пробудила созерцание духовного мира в душе Павла, перелетела от Павла к его ученику, греческому врачу Луке. И в греческой душе Луки эфирно-космический свет Дамаска отыскал надлежащее место и почву. Лука сделался «очевидцем и служителем Слова» в смысле пролога, предпосланного им своему Евангелию. Пробудившиеся в нем таким образом способности и делают его евангелистом. Содержание Евангелия представляется его ясновидческому взору точно так же, как образ эфирного Христа, явившийся перед Дамаском душе Павла.

Хотя Петр и был самоличным свидетелем, все же неверно полагать, чтобы Марк, его ученик, строил свое Евангелие на том, что рассказывал ему Петр, основываясь на банальной памяти. Возникновение Евангелия Марка следует представлять совершенно аналогично Евангелию Луки. Не говоря о тех частях Евангелия, где излагаются события, при которых Петр не присутствовал по определению, прежде всего последняя и решающая глава в земной судьбе Иисуса, собственно таинство Голгофы, протекала так, что Петр самым трагическим образом из нее выпал. После ареста Иисуса в Гефсимании, когда все ученики разбежались, Петр хотя и следует за процессией до дворца первосвященника, однако гефсиманский сон не покинул его души: похоже, его здесь нет; сознание его не присутствует при происходящем. Троекратное отречение ясно это показывает. Наконец, Креста на Голгофе Петр, как и прочие ученики, за исключением Иоанна, вообще не видел. Когда в дни, следовавшие за Пасхой, он, как это обыкновенно бывает с людьми, пытался припомнить, что произошло, ему, должно быть, представлялось как бы сумеречное, словно в дремоте, колыхание. Вероятно, он чувствовал себя, словно после долгого и тяжелого, глубокого сна, на протяжении которого его душе лишь как бы издали предносились сны, полные недосказанности. Завеса помрачения сознания спала лишь в Пятидесятницу утром. Переживание в Пятидесятницу явилось великим пробуждением душ учеников, между тем как ночь в Гефсимании была для них великим погружением в сон.

Мы видим, что в эпизоде Пятидесятницы Петр оказывается на первом плане. Событие, случившееся в Пятидесятницу, задело его сильнее, чем всех прочих учеников, поскольку пробуждение потрясает в наибольшей степени того, чей сон был всего глубже. Светозарное просветление сознания, которое изведаль здесь Петр, разом представило его душе грандиозную ясновидческую картину события Христа. Теперь в его памяти внезапно оживает произошедшее. Как то, что Петр проспал, так и то, что ему привиделось, оказывается залито ярким светом. Собственно говоря, сила, которая действует в нем теперь, не является воспоминанием в обычном смысле слова: это возвышенное воспоминание, воспоминание, поднявшееся до духовного созерцания. Также и все, что было им прежде при полном сознании пережито с Христом, в истинном своем значении познается им лишь теперь. И тут же душе Петра открывается многое из того, свидетелем чего он вообще не был. Его внутреннему взору представляются отчетливые картины как того, что происходило в качестве внешнего события, так и разыгрывавшегося в одних только душах.

При том, что это возвышенное воспоминание раскрывает Петру содержание прошлого, оно еще и разжигает в его душе пламя, которое неистово разгорается навстречу будущему. Если человек вдруг осознает ошибку, которую совершил в прошлом, его охватывает ощущение внутреннего ужаса и (в случае, если переживание это охватывает его волю) не знающий спокойствия порыв исправить прегрешение. Несовершенство прошлого производит на свет импульс будущего. То, что Петр изведаль на Пятидесятницу, было чем-то в этом роде, но на более высоком уровне. Опыт, пережитый Петром на Пятидесятницу, можно назвать обращением в собственном смысле этого слова. Обычно этим словом принято обозначать лишь то, что испытал перед Дамаском Павел. Однако несмотря на кажущуюся свою противоположность судьба Павла следует по прямой линии развития от эпохи, предшествовавшей Дамаску, и до его апостольского служения. Его фанатизм, предшествовавший Дамаску, был всецело направлен на служение Христу; вот только отыскивал он Христа во внеземной сфере, и лишь Свет Дамаска дал ему понять, что тот уже жил на Земле – как раз в образе того, кого он преследовал. Развитие же Петра ни в коем случае не было прямолинейным. Между Гефсиманией и Пятидесятницей в нем произошел глубокий провал, но как раз поэтому расчистился путь для великой вдохновенной воли, которой он загорелся в тот момент.

Подобно тому, как дамасское переживание перешло с Павла на Луку, так впечатления Петра от Пятидесятницы передались Марку. Через Петра душа Марка также оказалась вовлечена в созерцание возвышенных воспоминаний и инспирированной воли. Так что источником Евангелий являются великие сверхчувственные события древнего христианства. *Воскрешение Лазаря* – это источник *Евангелия Иоанна*, *событие Пятидесятницы* – источник *Евангелия Марка* и, наконец, *событие Дамаска* – источник *Евангелия Луки*. Евангелие же Матфея скорее всего обязано своим возникновением еще тому размеренному развитию человеческой души, которое прошел Матфей в рамках ордена ессеев. Тем самым становятся понятны и те индивидуальные различия между Евангелиями, которые на самом деле куда глубже, нежели принято обычно считать. Фундаментальное различие между событием, имевшим место в Пятидесятницу в Иерусалиме, и переживанием Павла перед Дамаском, отображается в сущностной разнице между Евангелиями Марка и Луки. Событие Пятидесятницы переживается в доме, в замкнутом пространстве, причем в той самой трапезной, где произошло установление евхаристии. Сценой переживания Павла перед Дамаском оказывается природный простор, причем как раз там, где суровые, пустынного типа плоскогорья Сирии непосредственно переходят в красу и плодородие, с давних времен снискавшие окрестностям Дамаска прозвание «земного рая». Отсюда по всему Евангелию Луки разливается нечто от Гомерова солнечного настроения и духа эфирного космоса, между

тем как в Евангелии Марка господствует наполненная магической волей сумеречность египетского храма*.

* В последней лекции цикла о Евангелии Марка (24 сентября 1912 г., GA 139) Рудольф Штейнер привел важные сведения относительно возникновения этого Евангелия. Он указал, что Петр передал Марку не личные воспоминания, но ясновидческое созерцание, и подчеркнул, насколько глубок смысл того, что Марк создавал затем свое Евангелие в мире египетской храмовой культуры.

Стиль и индивидуальный вклад Евангелия Марка

Для стиля Евангелия Марка характерно чрезвычайно частое употребление греческого слова *εὐθύς* (*euthys*), которое передается в Лютеровой Библии как *alsbald* (тотчас). Достаточно заглянуть в первые главы, чтобы убедиться в том, как через краткие промежутки оно вновь и вновь подает сигнал торопливой устремленности изложения вперед. Благодаря звучанию своих гласных греческое слово оказывается куда более заостренным и настоящим признаком устремленного вперед движения, чем могли бы ими являться немецкие слова *alsbald* (тотчас) и *sogleich* (тут же). Внутреннее звучание греческого слова передает скорей уж наше слово *plötzlich* (вдруг).

Самое же первое слово Евангелия Марка – это уже колоссальный заряд той самой воли, обращенной в будущее. Имеющие хождение переводы первого стиха являются скорее его искажением. В Лютеровой Библии говорится: «*Dies ist der Anfang des Evangeliums*» (Вот начало Евангелия), а в комментариях зачастую приходится наталкиваться на мнение, что эти слова вполне соответствуют наивному и примитивному складу ума евангелиста. Марка выставляют неопытным писателем, который приступает к своему сочинению со словами: «Теперь я начинаю». Использованное здесь греческое слово *ἀρχή* (*arche*), означающее «начало» – одно из самых могучих слов среди всех, которыми располагает греческий. Ведь одновременно это также и обозначение тех духовных сущностей, которые располагаются на иерархической лестнице над архангелами и обычно именуется в Лютеровом переводе посланий Павла «*Fürstentümer*» («княжествами»). В антропософии архаев, предводителей эпохи, именуют часто «духами личности» или «пра-началами». Употребляя слово «Евангелие», Евангелие Марка отнюдь не имеет в виду само себя – как книгу. Скорее оно подразумевает новое состояние мира, при том, что в слове «Евангелие» уже ведь содержится и слово «ангел». Новое состояние мира заключается в том, что между человеческим миром и миром ангелов складываются новые взаимоотношения. Книга же Евангелия описывает наступление этого нового миропорядка словами. Так что первый стих – это исполинский заголовок всей книги; в сжатые слова оказывается излито дыхание космических волевых миров духов-предводителей эпохи.

Желая выразить свое представление о христианстве, Рудольф Штейнер часто говорил об «импульсе Христа». Многих людей это словосочетание шокирует, как непривычное. Однако если мы пожелаем описать ту сторону христианства, которая соответствует Марку, нам никак не обойтись без выражения «импульс Христа». Все Евангелие Марка не имеет в виду ничего иного, кроме как описать вступление в развитие Земли и человечества великой космически-надземной воли, и уже самое первое его слово (архэ) спокойно можно было бы перевести как «импульс».

Евангелие Марка не содержит никакого изображения рождения Иисуса и его детства. Оно начинается – кратко и драматично – с крещения в Иордане. Обычно принято объяснять это тем, что Марк, в отличие от Матфея и Луки, не располагал сведениями о предыстории. Однако невозможно вообразить, чтобы Евангелие Марка начиналось как-то иначе, чем оно начинается фактически. Следует наконец научиться понимать в Евангелиях также и язык

умолчания. Уже одним тем, что Марк хранит молчание о рождении и детстве Иисуса, он произносит нечто колоссальное по значимости. Тем самым он показывает, что ему нет дела до человека Иисуса из Назарета, но занимает его исключительно лишь воплотившееся в этого человека божественно-космическое существо Христа. Марк и в мыслях не держал написать биографию человека. Он должен описать вочеловечение Бога, посредством которого весь мир оказался захваченным новым развитием. Единственная история рождения, которая смогла привлечь к себе его внимание – это крещение в Иордане, потому что это было как раз то событие, посредством которого в человеке Иисусе родился Христос. Так что Евангелия Матфея и Луки – это Евангелия Иисуса, поскольку они ведут от Иисуса к Христу. Евангелие же Марка, напротив, изначально является *Евангелием Христа*.

Поэтому ни в каком из Евангелий Христос не выступает так явно в роли *мага*, как мы видим это у Марка. При исцелении глухонемого Христос произносит магически-мантрическое слово «эффафа», а при исцелении дочери Иаира – «талифа куми». Эти и другие арамейские слова привносят в греческий текст некий настрой египетской словесной магии, точно так же, как и латинские слова, которые попадают здесь во многих местах в эллинизированной оболочке, дают почувствовать римский фон Евангелия. Так, например, страж, которому Ирод поручает обезглавить Иоанна Крестителя, называется *sresulator* (*σπεκουλάτωρ* – лазутчик, охранник), а монета, которую бедная вдова бросает в церковную кружку, именуется на римский лад *quadrans* (*κοδράντης* – квадрант).

Евангелие Марка – это Евангелие *изгнаний бесов*. Они занимают здесь больше места и гораздо сильнее определяют тон Евангелия, чем мы видим это у Матфея и Луки. Позади и над исцелениями Христа проглядывают битвы духов. Не следует полагать, что, к примеру, обстоятельность, с которой изображены у Марка изгнание бесов в Герасе²⁷⁶ и картина бросающегося в море стада свиней, объясняется наивным повествовательным зудом евангелиста. Собственно говоря, Марк рассказывает здесь вовсе не то, что приключилось на материальном плане как внешний процесс. Провидчески-имагинативным взором проникает он уже на следующий, вышележащий уровень происходящего. Если в Евангелии Иоанна об изгнании бесов вообще не упоминается, это связано с тем, что данное Евангелие возникло на основе еще более высокой способности духовного восприятия: уже из самой инспирации. Этой-то способности и удалось пробиться сквозь имагинативные облака до самой земной почвы материально-биографической фактичности. Хотя современные теологи продолжают думать иначе, Евангелие Иоанна – более исторически-биографическое, нежели три прочих. Среди же этих последних Евангелие Марка обладает характером наибольшей надысторичности.

Кроме того, оно явственней всех обращается к сверхчеловеческим силам в человеке. Важнейший пример этого – слова, которые говорит Христос отцу больного мальчика у подножия горы Преображения: «Когда бы ты мог поверить! Все возможно тому, кто поверит ныне» (9, 23). Эти слова, которые призывают людей к магии воли, сделавшейся божественной, имеются лишь у Марка.

Особенно характерен для манеры изложения Марка *запрет разглашения*, который Христос всякий раз обращает к тем людям, которые были им исцелены или же стали свидетелями его деяний. Обычное, человеческое повеление хранить молчание имеет целью воспрепятствовать тому, чтобы определенные вещи стали известны другим. Запрет разглашения, налагаемый Христом, призван воспрепятствовать забалтыванию неких существенных моментов. Когда, например, Христос велит глухонемому не говорить о своем исцелении, смысл этого запрета не может заключаться в утаивании исцеления, ибо каждое слово, произносимое исцеленным, уже делает исцеление явным, поскольку только оно и вернуло ему речь. Деяния Христа не следует утаивать, но они должны оказывать воздействие именно как факты, а не разжижаться в слова. Семена становления – это дела, а не слова.

Евангелие Марка призвано неизменно изображать в виде силового импульса и семени космического становления все то, что сверх и помимо человеческого разума и сознания приходит в мир через Христа. И если люди то и дело нарушают запрет разглашения, это значит, что они не в состоянии полностью воспринять энергию Христа; они разжижают космическую мощь до человеческого душевного содержания, поскольку владеют лишь языком слов, но не языком молчания. Хотя Евангелие Марка и говорит само языком человеческих слов, однако его краткость и сжатость указывают на то, что в первую голову оно в совершенстве владеет языком молчания. Меж произнесенными словами повсюду слышится звучание целого мира слов, которые были опущены. В этом-то и заключается присущая Евангелию Марка внутренняя сила.

О многом может нам поведать кажущееся незначительным противоречие, которое имеется между Марком и Евангелиями Матфея и Луки. При напутствии учеников как у Матфея, так и у Луки говорится: вы ничего не должны брать в дорогу, и даже обуви не должно быть у вас на ногах. У Марка же, напротив, сказано: в пути вам не следует иметь с собой ничего, кроме посоха и башмаков на ногах. Мы все больше убеждаемся в том, что эти напутственные речи представляют собой не совокупность внешних наставлений, но имажинативно-образные формулировки указаний внутреннего плана. Отказ от обуви у Матфея и Луки содержит в себе требование устремляться от того, что связывает нас с Землей – к духовному. Здесь в малом выразилось то, что Матфей и Лука с их историями рождения и детства начинают с человека Иисуса и лишь затем восходят к Христу. Евангелию же Марка свойственно обратное направление. Оно начинается сразу на уровне Христа и указывает, как Христос побуждает учеников с врученными им высшими силами все же не терять земную почву под ногами. Что толку во всех сверхчувственных дарах и способностях, если они не переводятся в поступательно продвигающийся вперед мир воли и поступков на материальном плане? Можно было бы сказать, что в Евангелие Марка оказалась примешанной волевая сапожническая стихия. То, на что мы пытались здесь намекнуть, можно встретить также и в легендарных образах. Здесь нам рассказывается, что стоило Марку вступить в Александрии на египетскую почву, как у него порвался башмак. Он тут же отправился к сапожнику, чтобы тот починил обувь. Но едва сапожник приступил к работе, как он порезал руку. Марк исцелил его рану, и сапожник не только стал первым его учеником, но впоследствии сделался даже александрийским епископом. Такие легендарные рассказы были бы всего только фантастическими диковинами, пожелай мы усматривать в них исключительно свидетельства чувственно воспринимаемых событий. Это образно-имажинативные отображения внутренних состояний. Легенда об александрийском сапожнике говорит больше о существовании Марка и его Евангелия, нежели о том, что происходило в Александрии.

Евангелие Марка небогато *притчами*. Что касается числа притч, ему далеко до Евангелия Матфея и уж тем более до Евангелия Луки. И все же в этих притчах Евангелие Марка с изумительной насыщенностью выражает все свое понимание Христа. Всего в нем четыре притчи. Три из них помещены одна подле другой в 4-й главе, последнюю же мы находим в главе 12-й. С первыми тремя Христос обращается к народу на берегу озера в Галилее; последней он дает отповедь своим противникам – в Храме, в Иудее. Первые три притчи – притчи на тему сева. Во всех говорится о семенах. Последняя же притча – о жатве. Мы наблюдаем здесь ту же самую композицию, в соответствии с которой выстроены притчи также и у Луки. Начало и конец притч представлены как у Марка, так и у Луки притчей сева о сеятеле и притчей урожая о неверных работниках на винограднике. Таким образом, ряд притч у Марка и Луки оказывается заключен между двумя резко противостоящими друг другу полюсами – Галилеи и Иудеи, весны и осени, сева и жатвы, хлеба и вина, благосклонных сил природного роста и коварства людей, отчужденных от природы. Однако у

Марка мы вслед за притчей о сеятеле встречаем притчу, которая имеется только здесь, а значит, принадлежит к индивидуальному вкладу Евангелия Марка: это притча о посевах, которые растут сами собой. За ней следует еще притча о горчичном зерне.

Три притчи о севе в Евангелии Марка –
о сеятеле
о самопроизвольном росте посеянного зерна
и о горчичном зерне

покоятся, как на прочном основании, на невзрачной притче самого Марка, которая пребывает посередине. Содержание ее сводится к тому, что разбросанные однажды семена продолжают расти сами собой и дальше, так что посеявший их человек может по вечерам спокойно отходить ко сну, а по утрам просыпаться, пока не поспеет урожай. Евангелие Марка взирает на сферу, где господствует космический рост, к которому человек практически ничего не волен прибавить, поскольку рост этот питается из более высоких источников. Посеянное семя, непостижимым для людей образом обретающее теперь собственную жизнь и рост – это импульс Христа. Через мистерию Голгофы в Землю оказывается вживлено семя космического преобразования и развития. Религия в смысле Евангелия Марка – это не культивирование традиций, но правильное восприятие и обеспечение беспрепятственного роста некоему новому начинанию, вечно обновляющемуся пра-началу. Стихия религии Марка – будущее, но никак не прошлое. Положительное отношение к творчеству и потребное для него мужество исходят от той настойчивости, с которой Евангелие Марка громоздит перед нами образы семени: семена, которые разбрасывает сеятель и которые падают на столь разную почву; семя, которое продолжает расти само собой; и крохотное горчичное семечко, из которого вырастает дерево, в чьих ветвях могут обитать птицы небесные. Если мы сравним изобилие притч у Луки с немногими, однако столь характерными и едиными по замыслу притчами у Марка, мы уясним, что главное для Луки – это распространение богатого достояния мудрости. Напротив того, Марк более всего озабочен раскрытием источников божественного могущества.

Индивидуальный вклад Марка сводится в основном к трем коротким отрывкам. Первый из них – притча о посевах, растущих сами собой (4, 26-29). Второй отрывок – рассказ об исцелении слепого в Вифсаиде, который следует за двумя насыщениями (8, 22-26). Христос дважды возлагает на слепого руки и спрашивает, что он видит. В первый раз слепой отвечает: «Вижу людей, словно деревья». Во второй раз он уже способен сказать, что видит все с четким очертаниями. И что вновь удивительно в этом специфическом для Марка вкладе, это изображение становления как процесса. Здесь перед нами не банальное чудо: мы принимаем участие в органическом процессе становления, с его этапами и остановками. Когда слепой говорит, что видит людей, как деревья, он описывает не картину расплывчатого чувственного зрения. Он видит эфирные тела, жизненные деревья в сверхчувственном организме людей, и только после повторного возложения рук наступает чувственное восприятие четко контуренных земных образов.

Третья и наиболее загадочная часть индивидуального вклада Марка относится к эпизоду в Гефсимании. Здесь сказано, что когда стражники схватили Христа и ученики уже разбежались, за ним последовал юноша, одетый лишь в белое покрывало, и когда стражники попытались схватить также и его, он бросил покрывало и убежал нагим. В руках у стражников от него остался лишь кусок материи (14, 51-52). Исследователи немало ломали голову насчет этого небольшого эпизода. Многие теологи склонны усматривать в юноше самого евангелиста Марка. Например, Гарнак изображал это так. Вечером юный Марк, уже отправившись ко сну, одетый лишь в рубаху, потихоньку оставил дом своей матери, любопытствуя посмотреть, что происходит в кругу учеников. Тут-то его едва и не схватили. В таком случае евангелист Марк, хоть на мгновение, сам оказался бы очевидцем

происходящего. Однако чем больше постигаем мы уровень Евангелия как такового, тем более избитыми начинают нам представляться внешние биографические воззрения наподобие изложенного. Именно данная короткая сцена знаменует собой особую вспышку сверхчувственного видения и сама может служить ключом к глубинным загадкам смерти Христа. Отделение существа Христа от человеческой оболочки началось не с распятием; оно начинается еще прежде того и означает сознательное принесение себя в жертву. Уже установление евхаристии черпает силу в великом принесении себя в дар и великом саморасточении. В Гефсимании это отделение продолжается дальше. Однако к нему присоединяется еще и нечто другое. Телу, в котором на протяжении трех лет обитало сверхмогущественное высшее «Я», грозит опасность преждевременной гибели, так что потребовалась глубинная душевная борьба, чтобы все еще не поддаться смерти. Смерть должна прийти не снаружи, вследствие разрушения тела, но изнутри – вследствие жертвы духа. В Гефсимании Христос борется за то, чтобы его душа, несмотря на начавшееся отделение от тела, все же удержалась в теле, пока дело не будет завершено. Когда стражники его хватают, это означает, что он выстоял в борьбе. Они даже помогают ему остаться в теле. И все же он уже более не тот, кого они хотели схватить. То, что оказывается у них в руках – лишь оболочка, от которой уже начало отделяться сущностное содержание. Образно выражаясь, можно было бы сказать: стражники держат в руках покрывало, но тот, кто был одет в это покрывало, вне их власти. Это внутреннее положение дел, как духовное созерцание, предстает перед душой евангелиста в загадочном эпизоде с юношей, который нагим убегает прочь. Как видим мы повсюду во всех трех первых Евангелиях, но особенно в Евангелии Марка, в события, происходящие на чувственном уровне, вплетается то, что вершится на сверхчувственном плане. Как это представил однажды Рудольф Штейнер, в молодом человеке становится зримым юный космический импульс Христа, который начинает теперь избавляться от воплощения, чтобы предаться всему бытию человечества и Земли. В связи с этим важно, что Евангелие Марка говорит в пасхальном повествовании вместо ангела – о юноше, который появляется на гробнице в белом одеянии. Женщинам у гробницы показывается то же существо, которое изобразило Евангелие Марка также и в эпизоде в Гефсимании – в земных образах. Космическая стихия юности, пасхальное омоложение земного бытия – вот суть того, что желало показать Евангелие Марка.

Евангелие Марка разыгрывается в пространстве между двумя таинствами – воплощения и развоплощения Христа. В результате возникает лапидарно-весомая, помещенная в рамку цельная композиция. Таинство воплощения в начале оказывается мощно подчеркнуто тем обстоятельством, что вслед за крещением в Иордане здесь своеобразно пересказана *история искушения* Христа. Также и в этом Евангелие Марка благодаря языку умолчания поднимается во всю высоту своей волевой мощи. История искушения у Марка оказывает более сильное действие, чем у Матфея и Луки, однако происходит это не по причине многословия, но, напротив, благодаря непревзойденной краткости. Вся она заключена в одной-единственной фразе. Матфей и Лука повествуют о тройном искушении – в каменистой пустыне, на кровле Храма и на высокой горной вершине. Евангелие Марка произносит лишь: «И тут же Дух повел его в пустыню, и он пробыл в пустыне, искушаемый Сатаной, 40 дней, а ангелы служили ему» (1, 12-13). Здесь отражены не опасности человеческого существования в различном их обличье, но то испытание, которое связано с человеческим бытием как таковым. Человек помещен между зверем и ангелом. Однако эта середина никогда не может оставаться без движения. Ее следует отвоевывать и утверждать в постоянной борьбе становления. Стоит борьбе прекратиться, человек тут же скатывается до зверя. Человеческое достоинство заключается лишь в равновесии, завоевываемом каждый раз заново. В том-то и величие Евангелия Марка, что там, где следует отразить вочеловечение Христа, мы находим у него классическое выражение тайны человеческого бытия как такового.

Мотиву искушения в начале противостоит мотив Вознесения в конце. И вновь оказывается довольно одной фразы, и вот уже рамка замыкается. В случае крещения в Иордане существо Христа осуществило свое путешествие на Землю, низошло в земное воплощение. В случае Вознесения, как можно было бы думать, имеет место нечто противоположное. Однако на деле погруженное в землю семя разрастается теперь с общекосмической мощью и размахом. Благодаря началу и концу Евангелие Марка обладает колоссальными по отчетливости рамками, каких нет во всех прочих Евангелиях. Евангелие Марка – это Евангелие космической христологии.

Всецело на свой, особенный лад подходит Евангелие Марка к *пасхальному повествованию*. Не то чтобы оно отличалось здесь богатством и детальностью. Вновь справедливо как раз противоположное. Однако героически-волевое начало, победный триумф, которым дышит все Евангелие, обретает свой последний взлет как раз в кратком пасхальном повествовании. Лишь теперь становится явным, какая цель делала столь крылатой эту стремительную поступь. Все устремлено к Пасхе. Можно утверждать, что некое дуновение со стороны Воскресения Христа чувствуется в Евангелии Марка уже в самом его начале. Внутренней необходимостью объясняется то, что издревле на Пасху принято читать поутру пасхальное повествование Марка – именно как Евангелие возвышенного праздника. В Христианской общине также читают пасхальное Евангелие в версии Марка, а кроме того пасхальное повествование Марка служит в качестве Евангелия во всех священнодействиях, которые отправляют в память об умершем. Когда умирает человек, смерть овладевает его душой и отрывает ее от Земли. Пасхальная победа Христа над смертью заключается в том, что лишь теперь он по-настоящему связывает себя с земным бытием – в качестве семени нового космоса. Вот что желало первым делом отразить Евангелие Марка. Легендарная традиция возникла на основе глубокого ощущения связи, которая существует между евангелистом Марком и событием Пасхи. Стоит ли за этим внешний факт биографии или же нет, в любом случае ничто не могло бы лучше отразить самый потаенный жизненный импульс Марка, нежели та картина, когда пасхальным утром в Александрии его уводят от алтаря прочь – на мученическую смерть.

Таинство Иоанна Крестителя и его дальнейшего воздействия

Евангелие Марка пронизано еще одной тайной, которая, возможно, кроется также и за изначальным именем евангелиста. Вначале его звали *Иоанн*. Имя Марк, которое является римским именем и помещает его прямо в римскую историю (Марк Брут, Марк Антоний, Марк Аврелий) было дано ему поначалу как прозвище.

Не только имя Христа обозначает, с точки зрения Евангелия Марка, существо, высоко возвышающееся над человеческим уровнем; имя Иоанна также указывает здесь на сверхчеловеческую сферу. Сразу после первой фразы, которая представляет собой заглавие Евангелия, Марк начинает с пророческих слов об ангеле, который предшествует Христу. Подобно тому, как существо, которое воплотилось при крещении в Иордане в человека Иисуса из Назарета, принадлежит к царству высших иерархических существ, так и Иоанн Креститель – более, чем просто человек. В нем воплотилось существо, которое принадлежит к миру ангелов: «Вот, я посылаю ангела своего перед тобой». Первые же слова Евангелия Марка возносят его на уровень, который превосходит человеческий, а именно на ангельский. Поэтому и Иоанн Креститель не выступает у него в качестве проповедника. Он не фигурирует здесь ни в качестве проповедника покаяния, каким мы видим его у Матфея, ни учителя пути, как изображает его Лука. У Марка мы не находим ни слов о топоре, который лежит у корня деревьев, ни наставлений, которые даются мытарям и воинам. Здесь Иоанн произносит исключительно слова о том Большем, которому предшествует он сам. Важны не

слова Иоанна, но само его существование. Он, сверхчеловек, прокладывает путь еще более великому и крестит его в Иордане. И вновь большее оказывается выраженным меньшими средствами.

Часть наиглубиннейшего таинства Евангелия Марка заключается в том, что судьба того существа, которое нашло воплощение в Иоанне Крестителе, продолжает отражаться на протяжении всего Евангелия, вне зависимости от того, упоминается ли здесь имя Иоанна или же нет. В изображение судьбы Христа исподволь, между строк (и лишь в немногих местах с явным упоминанием) привнесено также и изображение судьбы Иоанна. Центр судьбы Иоанна образует драма, в финале которой мы видим Иродиаду, стоящую с блюдом, в котором лежит отрубленная голова Иоанна.

Хотя Евангелие Марка изъясняется повсюду на языке лаконичности и умолчания, некоторые эпизоды излагаются в нем с такой обстоятельностью, какой мы не видим в прочих Евангелиях. В первую очередь сюда относится история казни Иоанна Крестителя. Здесь Марк становится настоящим драматургом: то, что он выводит на сцену, вызывает в читателях величайшее потрясение. Можно было бы сказать, что, в сущности, драма Иродиады и Иоанна образует динамический центр всего Евангелия.

Содержащая эту драму 6-я глава, как никакая иная, вещает языком композиции, благодаря чему, не произнеся ни слова, она делает явными наиболее сокрытые тайны. В начале главы изображается то, как Иисус не вызывает одно только презрение в Назарете, откуда ведет происхождение его семейство и где живут его кровные родичи. Непосредственно за этим следует призвание двенадцати учеников и их напутствие. Время кровного родства миновало; начинается эпоха родства духовного. Образование кружка учеников – это образование высшего уровня семьи. Община учеников – это росток обновленного человечества. Поэтому сцена призвания и рассылки учеников в Евангелии Марка, которое ведь является Евангелием новых отправных точек и пра-начал, оказывается помещенной в самое средоточие всего. Созывая своих учеников, Христос оказывается сеятелем. Духовная сила, которую он передает ученикам – это важное семя. Что в Евангелии Марка говорится об этой духовной силе?

Благодаря посвящению и силе, которой теперь наделены ученики, они способны на подвиги. Молва об этих подвигах ширится. Ирод, до которого она также доходит, истолковывает эти деяния следующим образом: «Иоанн Креститель, которого я обезглавил, восстал из мертвых». И возражения, которые приводят ему окружающие, бессильны побудить его отказаться от этого мнения. Серьезное отношение к словам противников вполне в духе Евангелия Марка. Почему бы и Ироду не стать однажды провозвестником важного таинства? То, что именно Ирод высказывает эту тайну – словно покров, накинутый на нее как бы для защиты. Ирод говорит правду. Злодеяние Иродиады не оторвало существо Иоанна Крестителя от земного существования. Как впоследствии Христос (причем в несравненно большей степени) преодолел смерть и посредством свершения Пасхи пробьется к еще большему земному воплощению, так и Иоанн Креститель по земной смерти обретает новые земные возможности воздействия на события.

Иоанн Креститель усвоил ту же энергию великой жертвенности, которая жила в нем после того, как он крестил в Иордане Иисуса из Назарета. В сущности, с тех самых пор его душа уже не была вполне связана с телесностью. Преданность Христу вызвала в Иоанне Крестителе великое отделение от оболочки, подобное тому, что проходило при установлении евхаристии и в Христе, когда то же самое развertyвалось на более высокой ступени. Иоанн Креститель не мог внешне присоединиться к тем, кто следовал за Христом. Однако после крещения в Иордане его душа очень значительной своей частью пребывала с Христом. Она была незримым учеником в круге учеников реальных. И когда Иродиада впоследствии попыталась схватить Иоанна, ее руки, подобно рукам стражников в Гефсимании, ухватили

лишь пустоту. В руках у нее оказался лишь пустой сосуд, который она и разбила. Драма усекновения главы Иоанна Крестителя во всей своей драматической мощи и проработанности следует у Марка за тем эпизодом, когда Ирод опознает в деяниях учеников Христа мощь Иоанна Крестителя. Теперь получен ответ на вопрос о силе, которую Христос передает своим ученикам. Тем самым круг учеников есть сообщество, становящееся телом высшего существа. И это высшее существо – душа Иоанна Крестителя. Он действует с ними и через них. Он связан с ними как их покровитель и духовный помощник. Он воскрешает в них.

Рассказав о кончине Иоанна, Евангелие Марка описывает, как Двенадцать возвращаются обратно к Иисусу, а далее следует рассказ о насыщении 5000. Это ученики осуществляют насыщение. Впервые они действуют в качестве священнической общины. Собственно говоря, это Иоанн Креститель отправляет через них священническое действие. До своей земной кончины он осуществлял священническое действие крещения; теперь он руками двенадцати учеников осуществляет священническое действие насыщения. Духовная община, которая сменяет кровное родство, по сути образуется лишь теперь. Рядом с Клингсоровой²⁷⁷ картиной драмы Иродиады появляется Граалева картина насыщения. Окровавленное блюдо с отрубленной головой сменяет золотая чаша с хлебом.

Отныне сверхчувственная судьба Иоанна теснейше связана с душевной судьбой учеников. Все слова, которыми мы попытались бы описать продолжение этой тайны в рамках Евангелия Марка, будут уже неправдой. Однако необходимо прибавить хотя бы некоторые предварительные намеки, чтобы в какой-то мере воспринять дальнейшее реальное развитие судьбы Иоанна в Евангелии.

Кружку Двенадцати недостает сил исполнить поставленную задачу в полном объеме. Он обнаруживает свою несостоятельность. Теперь орел, парящий над головами кружка учеников, как бы сужает свои круги. Лишь трое учеников удостаиваются узреть на горе Преображения лучезарный образ Христа меж Моисеем и Илией. Прочие девять, оставшиеся у подножия горы, вдруг словно кинуты всеми благими духами. Они больше не способны на то, что им удавалось прежде. Они не в состоянии помочь отцу, который принес к ним больного мальчика. И вновь мы достигли истории, которую Евангелие Марка рассказывает с широкой драматической обстоятельностью. Обращенные Христом к отцу мальчика слова о магии веры звучат приговором девяти ученикам, оставшимся у подножия горы.

Орел еще сужает круги. В начале 13-й главы мы находим в Евангелии Марка короткое замечание, весьма важное в данном контексте. Христос с учениками выходят из Храма. И здесь изумленный взгляд вперяют в Храм не ученики вообще, как изображают это Матфей и Лука: из кружка Двенадцати выделяется один, который и раздражается восклицанием изумления насчет здания, словно увидал его первый раз в жизни. Нет сомнения в том, что он уже неоднократно видел Храм; и тем не менее он видит его в первый раз, потому что грандиозное изменение произошло в нем самом. Осмелимся высказать предположение, что в возгласе изумления, который вырывается из глубины души одного из учеников, отражается тот процесс, который Евангелие Иоанна изображает как воскрешение Лазаря. Тот, кто возвратился к жизни новым человеком, видит Храм впервые. Заново появился на свет посредством повторного рождения тот, кто напишет впоследствии, поскольку ему открылся духовный мир, Откровение Иоанна и Евангелие Иоанна. И в тот момент, когда здесь присутствует апокалиптик, Христос, как апокалиптик, может обратиться к кружку наиболее доверенных учеников. Он ведет их на вершину Масличной горы и позволяет заглянуть в тайны будущего всего мира. Апокалипсис Масличной горы, который разворачивает Христос перед четырьмя ближайшими учениками – вот дальнейшее содержание 13-й главы. Ангельское существо, жившее в Иоанне Крестителе, одушевляло круг учеников. Ныне оно

одушевляет и вдохновляет прежде всего одного. Отныне Креститель Иоанн и ученик Иоанн тесно связаны друг с другом.

Некоторые моменты дальнейшего хода этой мистерии в историях Гефсимании и Голгофы мы можем представить при совместном чтении Евангелия Марка с Евангелием Иоанна. В том самом месте, где в Евангелии Марка говорится об убегающем юноше в Гефсимании, Евангелие Иоанна повествует: (18, 15 сл.): «Симон Петр и еще один ученик следуют за Иисусом. Тот ученик был знаком с первосвященником и вместе с Иисусом вошел во дворец первосвященника. Петр стоял перед дверьми снаружи. Тогда тот второй ученик, знакомый с первосвященником, вышел, переговорил с привратницей и ввел Петра внутрь». Итак, Евангелие Иоанна говорит об ученике Иоанне там, где Марк показывает нам загадочный образ одетого в белое юноши. Ученик Иоанн – единственный, выдержавший испытание. Так что теперь он также в состоянии сделаться сосудом тех сил духа, которые стремятся к новой большой любви, дабы продолжить свое дело. Подобно тому, как он смог действовать благодаря силе Иоанна Крестителя, так и в будущем он также сможет действовать на основе мощи юного и свежего космического импульса Христа.

Мы сталкиваемся с такой мистериальной переключкой между Марком и Иоанном еще раз – в момент, когда драма, разыгрывающаяся на Голгофе, достигает высшего напряжения. Слова Христа, произнесенные на Кресте: «Боже мой, Боже мой, почто ты меня оставил?», которыми покинутое сознание Иисуса призывало отделявшееся от него существо Христа, осмеивают люди, стоящие у подножия Креста. Они говорят: «Он призывает Илию». Нелепо предполагать, что зубоскалы неверно поняли слова Христа, потому что имя Илии созвучно имени Бога, к которому обращается Христос. Ведь фраза, которую произнес Христос, была общеизвестной: это слова из 21-го псалма. Супостатам мнится, что они издеваются; однако, подобно Ироду, они, сами того не подозревая, высказывают глубинную тайну. Параллельное место этим крестным словам из Евангелия Марка следует усматривать в Евангелии Иоанна там, где говорится, что ученик Иоанн стоял с Марией под Крестом. Поскольку здесь присутствует ученик Иоанн, присутствует также и Илия. Илия – то самое существо, что было воплощено в Иоанне Крестителе, а теперь в виде ангела парит над головой ученика Иоанна. Вследствие того, что ученик Иоанн выстоял со своим сознанием ночь Голгофы, а не погрузился в сон, как другие ученики, не прервалась также и нить ангела Христа. Он отыскивает путь в будущее человечества в качестве патрона-покровителя христианского священства, как и основанной и предводительствуемой им духовной общины, которая является зерном нового человечества.

В начале Евангелия Марка высится образ *Иоанна Крестителя*. Он ведет к крещению в Иордане как вочеловечению Христа. В конце Евангелия мы видим *общину учеников*, которая проводит в мир энергию Воскресения и Вознесения Христа: «Они пошли и проповедовали повсюду, и Господь действовал вместе с ними и подкреплял их слова последующими знамениями» (Марк 16, 20). Крещение в Иордане и Вознесение, которые образуют рамки Евангелия, тесно связаны друг с другом. Однако Иоанн Креститель также связан с кругом учеников Христа. Так что, начинаясь с первого и заканчиваясь вторым, Евангелие Марка открывает нам одну из своих глубочайших тайн.

СВОЕОБРАЗИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ЛУКИ

Язык и стиль Евангелия Луки

Греческий язык Нового Завета ставит перед нами весьма своеобразную загадку. Язык этот совершенно непохож на тот классический аттический греческий, которым написаны, к

примеру, диалоги Платона. С одной стороны, он гораздо упрощенней, немногословней и потому легче для восприятия. Однако, с другой стороны, уже очень скоро выясняется, что многие слова здесь сохранили куда более богатое содержание, чем в языке Платона и Аристотеля, более древнем на четыре столетия. В классической греческой литературе многие слова оказываются куда более затасканными и обмирщенными, нежели они предстают перед нами в Новом Завете. Наглядным примером этого может служить слово *δόξα* (doxa, лат. gloria), которое вместе со всеми своими производными означало там «чистую видимость», между тем как в Новом Завете оно выражает духовный световой блеск, «свет Откровения», эфирно-сверхчувственное блистание открывающихся духовных миров.

Адольф Дайсман, один из лучших в теологическом мире знатоков Нового Завета, выдвинул положение, согласно которому новозаветные писания составлены на такой разновидности народного языка, который сохранил большую первозданность в сравнении с мегалополисным греческим языком Афин времен их расцвета при Перикле. Каким бы плодотворным ни представало такое воззрение и сколько бы правды оно ни содержало, тем не менее главного – ответа на загадку – мы в нем не находим. Греческий язык Нового Завета – это сакральный язык, язык греческих мистерий и греческого культа. Хотя Евангелия написаны на 400 лет позднее диалогов Платона, в их языке сохранилась та ступень греческой духовной жизни, которая во времена Платона была уже утрачена, так что у него мы можем наблюдать лишь поблекший до философии отзвук древнего праздничного мистериального мира. В языковых течениях народных диалектов могло сохраниться больше от древнего сакрального языка, чем в блестящем утонченной образованностью аттическом литературном языке. Однако в таком случае его сходство с языком Нового Завета оказывается без сомнения чисто внешним. Из эпохи, к которой восходят Евангелия, можно привести (что уже и было исполнено) множество документов, написанных на народном языке, например, солдатские письма, которые напоминают язык Евангелий. Однако созвучия эти относятся в большей степени к телу языка, внешнему словарному составу и строению фраз, нежели к душе и духу, которые этим телом одеты.

Лапидарную безыскусственность новозаветного греческого, которая достигает высшей точки в стиле Евангелия Иоанна, часто пытались возвести к его родству с еврейским языком (например, в попытке доказать, что Евангелие Иоанна и в самом деле было составлено учеником Иисуса, то есть человеком, чьим родным языком был еврейский или арамейский). Действительно, обращая внимание на структурное родство новозаветного греческого языка с еврейским, мы получаем важный ключ к этому языку. Однако подлинное объяснение его загадки мы обретаем не из того соображения, что Евангелия ведут свое происхождение из двуязычной сферы, где разговаривали сразу на греческом и арамейском, но опять-таки из признания сакрального характера, которым обладает новозаветный греческий язык.

Еврейский язык – это древний язык, вобравший в себя все сакральное звучание вавилонско-халдейских храмовых языков. Он еще не ушел далеко от тех пра-ступеней языка, когда не люди творили язык, но боги творили его для них. В сравнении с еврейским греческий язык оказывается уже куда более человеческим. Его магически-сакральный характер выражен гораздо меньше. И прежде всего отказ от божественного стиля в пользу человечески-изящного наблюдается в классическом литературном языке, самое яркое проявление которого мы встречаем в Перикловых Афинах. Правда, он еще сохраняет родство с пронизанной солнечностью воздушной стихией, с утренней и вечерней зарей, с дуновением легкого ветерка в вершинах священных рощ, однако порождающий миры божественный глагол в нем почти совсем умолк. Посередине между еврейским языком Бытия и греческим языком Платона находится язык Нового Завета, в котором сохранился греческий язык мистерий. Отчасти напоминающий еврейский язык стиль новозаветного греческого языка происходит от того, что присутствие в нем божественного глагола ощущается еще с большей

силой, чем в языке Платона. В языке Евангелий, прежде всего Евангелия Иоанна, слышится ритм божественной судьбоносной поступи, какой она отражается в торжественной походке жреческих процессов.

В поисках современного перевода новозаветных писаний нашему взору должен представляться идеал: передать двухтысячелетней давности божественный ритм так, как говорят с нами боги теперь. Однако, принимая во внимание то опошление, которое претерпели все современные языки, идеал этот отделен от нас совершенно непреодолимым зиянием. Если нам удастся добиться хотя бы некой светлой текучести, чтобы хоть на заднем плане можно было почувствовать нечто от того проникновенного, лаконично простого праритма, мы можем считать, что уже сделали важный шаг вперед. В отличие от традиционных переводов, здесь должна господствовать прозрачная по мысли сознательная стихия; все уголки и закоулки, засоренные чисто дидактическими, частично же сентиментальными привычными чувствованиями, следует очистить и наполнить светом. Не то, чтобы в будущем Евангелия должны или могли сделаться понятными уже при первом чтении. Надо, однако, помнить, что Евангелия предназначены не для чтения, но для слушания, так что последующее звучание и переработку благоговейно выслушанного в глубинах нашей души необходимо принимать во внимание. И все же атмосфера понимания должна все наполнять собой, мышлению не следует отключаться в пользу более притупленного, ориентированного на волю чувства так, как мы это видим, например, в Лютеровой Библии. От звучащего евангельского слова должен исходить свет, который давал бы нам почувствовать возможность длящегося в бесконечность понимания и тем самым внушал уверенность в том, что и мыслящие люди способны благоговейно обитать в евангельском мире.

Обладание Евангелием Луки – особая удача для будущего христианства еще и по иной, совсем особой причине. В лице Луки мы имеем дело с таким составителем новозаветных текстов, который происходит не из мира Ветхого Завета. В Евангелии Матфея перед нами органическая непрерывность Ветхого и Нового Завета, укорененность Нового Завета в Ветхом. В том, что Евангелие Матфея было первоначально написано на еврейском языке, на языке Ветхого Завета, эта их связь проявляется с особой наглядностью. Однако Лука, греческий врач, отыскивал свои юношеские идеалы не в Моисеевых книгах, но в поэмах Гомера; вместо Яхве он обращал свои чувствования к Аполлону и Артемиде; устремляя взгляд в древние эпохи своего народа, он видел там не Ноя и Авраама, но Орфея и Тезея.

Павел всячески настаивал на том, что язычески-греческий путь ко Христу следует считать совершенно равноправным и равноценным наряду с ветхозаветно-иудейским путем, это правда. Однако сам Павел вышел все-таки из строго иудейского течения фарисеев, уж не говоря о его еврейском происхождении. Лишь в лице Луки, этого ученика Павла, мы имеем дело (по происхождению и воспитанию юношеских лет) с представителем той языческой части человечества, которую Павел желал признать в качестве равной и несколько ему не уступающей иудейству. То, что меж евангелистов находится Лука, который даже играет среди них особую роль, поскольку одновременно является составителем также и Деяний апостолов, служит неоспоримым доказательством того, что христианство вовсе не является продолжением иудаизма и, в отличие от последнего, оно не находится в диаметральной противоположности с язычеством. В личности Луки нам открываются судьбоносные коллизии древнего христианства, говорящие о том, что христианство, как высший синтез, возвышается над противоположностью иудаизма и язычества. В частности, Евангелие Луки подготавливает почву для того, чтобы духовными вождями древнего христианства могли сделаться такие греческие мыслители, как Климент Александрийский и Ориген.

В греческом языке Евангелия Луки язык Евангелий ближе всего подходит к литературному греческому языку образованных кругов великой эпохи Афин. Здесь к нам

обращается человек, родным языком которого был именно греческий (что не столь явно в случае прочих евангелистов), так что облачение этого его родного языка наложило отпечаток на все его образование. Чрезвычайно интересно наблюдать то, как нередко сочинения Луки оставляют сакральный евангельский стиль и переходят в изящный, риторический литературный стиль классических греческих авторов. Прежде всего это относится к прологу Евангелия, где, собственно, Евангелие еще не началось и Лука изъясняется не как евангелист, но как образованный грек. В греческом оригинале этот пролог представляет собой один искусно выстроенный период. Уже одна эта рядоположенность литературного стиля и евангельского языка в Евангелии Луки доказывает, что лапидарная безыскусственность евангельского стиля происходит не оттого, что евангелисты говорили на народном языке. Они могли бы говорить и иначе. Так что стиль самого евангельского повествования был избран ими сознательно, на основании внутренней, продиктованной делом необходимости; сакральный культовый язык представляется им единственным средством выражения, соответствующим изображаемому предмету.

Переводя пролог Луки, мы едва ли сможем обойтись без того, чтобы не разбить одно длинное предложение на несколько коротких. Сегодня строение фразы воспринимается нами совершенно иначе, чем древними греками. Вследствие этого весьма поучительная стилевая разница между прологом и собственно Евангелием оказывается несколько размытой. Возможно, однако, так становится более выпуклым то, что пролог Луки, хотя он и не является «Евангелием», все представляет собой важное достижение мистериальной литературы. Он дает нам возможность заглянуть, так сказать, в мастерскую вдохновенного, воспитанного на мистериях писателя и потому обнаруживает простирающееся на поразительную ширину сознание тайн надлежательной последовательности и композиции внутри книги, которая претендует на свою укорененность в высших восприятиях*.

* См. в этой связи следующий очерк «Композиция Евангелия Луки».

Высший композиционный замысел безраздельно господствует во всех Евангелиях, однако общие внутренние фигуры, которые возникают в этой связи в каждом из Евангелий, чрезвычайно разнообразны и всякий раз характерным образом обнаруживают перед нами духовное своеобразие данного Евангелия. Композиция Евангелия Матфея подобна правильному кристаллу; напротив того, структура Евангелия Луки подобна совершенному по форме растению: нежная, текучая, в меньшей степени приводимая к строгим формулам, но эфирно оживляющая и благотворная. Можно также сказать, что в Евангелии Матфея в большей степени ощущается архитектурный художник, в Евангелии же Луки – художник-живописец. Этот живописный момент проявляется прежде всего в обилии сравнений. Евангелие Луки – это в подлинном смысле слова Евангелие сравнений. Вот и легендарная традиция видит в Луке художника. Наблюдается здесь, однако, и определенный скульптурный элемент (а ведь скульптура – это в подлинном смысле слова греческое искусство), который проявляется в сжатой лаконичности тех изображений у Луки, где повествуется о материальных событиях. Следует, например, прочитать, сравнивая, сцену крещения в Иордане или повествование о Страстях Господних у Матфея и у Луки. Такая краткость выделяется особенно выпукло как раз в задушевно-личном Евангелии Луки: это краткость ваятеля, который способен выразить очень много души с помощью средств, представляющихся незначительными.

Растительная композиция Евангелия Луки, в противоположность более минерализованно-кристаллической композиции Матфея, особенно разительно бросается в глаза, когда мы подметим, что многие изображаемые группы, получившие у Матфея окончательное завершение, оказываются у Луки распределенными по всему Евангелию: как цветы рассыпанного букета, прежде искусно собранного в единое целое. Так, Нагорную проповедь Евангелия Матфея мы находим по всему Евангелию Луки разъятой на много изречений и

фрагментов, в первую очередь в средней части. Затем вместо девяти благословений, собранных вместе, у Луки прослеживается целая золотая цепь благословений, которая ведет от сказанного Елизаветой Марии «блаженна ты» к «блаженны неплодные», обращенного Иисусом причитающим женщинам на его крестном пути. Схожим образом обстоит дело с притчами, которые собраны у Матфея в две группы по семь в каждой, причем первая из них пребывает даже в рамках одной-единственной главы. У Луки же притчами многожды пронизана и обрамлена вся срединная часть Евангелия.

Евангелие пастухов

«Когда один художник нарисует вам город с востока, а другой – с запада, то хотя им обоим неизбежно придется изобразить высочайшие башни и наиболее выдающиеся здания, однако в прочих отношениях эти рисунки должны очень сильно отличаться друг от друга, поскольку взору первого открывались одни части города, взору же второго – другие. Если мы объединим все четыре Евангелия и надлежащим образом сопряжем их вместе, слившиеся вместе лучи произведут из себя свет, который не воспринимался нами прежде. И сердцу того, кто располагает чувствами, натренированными в данном отношении, будет открываться все больше и больше.»

Так швабский отец церкви и теософ Иоанн Альбрехт Бенгель указывал в 1736 г. на «гармонию четырех евангелистов», а также на *собственно* Евангелие в четырех Евангелиях.

Здесь о себе во всеуслышание заявляют восприятие и знание, которые были прежде общепризнанны и весьма укоренены, сегодня же их необходимо отыскивать заново. Именно, четверичность Евангелий вовсе не случайна, так что ни одно из них не дает нам полного и истинного образа Христа, поэтому даже в тех случаях, когда Евангелия дословно совпадают между собой, они не делают друг друга излишними. Наконец, совместно четыре Евангелия образуют такую божественную фигуру, которую следует ощущать и созерцать именно в задушевной рядоположенности.

Классический пример такого синоптического, рядоположенного переживания Евангелия мы наблюдаем во всяком рождественском вертепе, где новорожденному младенцу поклоняются совместно цари и пастухи. Здесь взаимно дополняют друг друга два Евангелия, повествующие о детстве Иисуса, а именно Матфей и Лука. Цари и пастухи являются к младенцу Иисусу как представители двух великих течений человечества, каждое из которых располагает в Новом Завете своим собственным Евангелием. Матфей изображает поклонение трех царей: это Евангелие *течения мудрости*. Лука показывает нам пастухов в поле ночью и затем перед младенцем в Вифлееме: это Евангелие *течения сердца*. Подобно тому, как в рождественской картине оказались связанными вместе «мудрые царственные умы» и «бедные пастушеские сердца», достигают взаимного созвучия и Евангелия Матфея и Луки, священные книги людей умственных и людей сердца.

Три царя являются в качестве носителей древнейших традиций мудрости, и Евангелие Матфея, которое само продолжает играть роль трех мудрецов с Востока, изображает Христа в качестве исполнения древних мудрости и пророческого дара, какими они вылились в священные книги мудрости и пророчества Ветхого Завета.

Пастухи – люди простого нрава, чьи сердца – распахнутое настежь чувствилище божественного мира. Евангелие Луки – это величественное развитие воспринимающей силы сердца, которая делает пастухов способными услышать призыв и пение ангельского хора и наблюдать как над ночными полями, так и вокруг младенца в яслях светозарную славу существа Христа.

Евангелие Луки пронизано величайшей задушевностью. Сердечная тональность доносится не только из истории Рождества, но из всего Евангелия в целом. Если первое

Евангелие усиленно обращается к рассудку, то в третьем форсированное звучание раздается лишь тогда, когда мы позволяем ему обращаться к сердцу. Это не следует понимать так, что Евангелие Луки «удобопонятно» для современных людей. Тот, кто берется за то, чтобы прочесть его сразу целиком, уже очень скоро замечает, что сталкивается с трудными для понимания местами, как ни в одном другом Евангелии. Правда, изображение Луки повсеместно расцвечено теплыми цветами знакомых каждому образов, таких, как притча о милосердном самаритянине, о блудном сыне, о богаче и бедном Лазаре; рассказами о встрече Марии и Елизаветы, о Марии и Марфе, об учениках в Эммаусе. Однако ход повествования то и дело прерывают загадочные, поистине иероглифические образы и слова, которые фактически делают Евангелие Луки самым трудным для понимания из всех четырех Евангелий. Нет ли, однако, противоречия в том, что мы, с одной стороны, говорим о Евангелии Луки как о самом трудном для понимания, а с другой именуем его Евангелием пастухов?

В религиозной жизни часто приходится слышать рассуждения о «безыскусности», и прежде всего о «безыскусном Евангелии». Тем самым принято подразумевать доступность Евангелия для понимания. Здесь мы имеем дело с заблуждением, коренящимся на чрезвычайно большой глубине и восходящим к тому обстоятельству, что последние столетия были главным образом периодом развития ума. «Безыскусность», о которой рассуждают сегодня, не имеет ничего общего с безыскусностью пастухов. В корне неверно, говоря о «безыскусном Евангелии», ссылаться на вифлеемских пастухов. Сегодня подразумевают *безыскусность ума*; то же, что жило в пастухах рождественского повествования и вообще во всем Евангелии Луки – это *безыскусность сердца*. Присущая пастухам наивность сердца вовсе не означает наивности в духовной области; скорее она представляет собой око и орган чувств для бесконечного разнообразия и неисчерпаемого богатства духовных миров.

Нескончаемые рассуждения насчет «безыскусного Евангелия», приведшие к тому, что из сознания многих людей улетучилось представление о неисчерпаемых духовных глубинах Евангелий, а их души лишились подлинного благоговения перед ними, отчасти можно возвести к Лютеровому переводу Библии. Ведь Лютер сознательно стремился к очеловечиванию, к оповседневничанию Библии, поскольку, как говорит он в «Послании переводчика», слова, которые избирались им для текста немецкой Библии, необходимо было заимствовать из повседневной жизни: «Следует спросить об этом мать в доме, ребенка на улице, простого человека на рынке. Надо заглянуть к ним в рот, подслушать, как они говорят, и соответственно переводить». Однако во времена Лютера люди пастушеского склада уже больше не были теми людьми, которых Лютер перевод захватывал в первую очередь. Среди крестьян тогда можно было повстречать «пастухов», которые, сами наделенные визионерским даром, погружались в Откровение Иоанна. Лютер говорил, что его дух не в состоянии смириться с этой книгой. Ведь как раз Откровение Иоанна вовсе не безыскусно в том смысле, который вкладывает в это понятие представление о рассудочной безыскусности. Для рассудка это самая непростая и непонятная книга на свете. Однако простым пастушеским сердцам крестьян она раскрылась, пускай даже с немалой примесью скверного непонимания. То, что Лютеру оказалось с крестьянами не по пути, имеет глубинное основание в их различном отношении к Евангелию и к Апокалипсису. Как ни велик был Лютер в качестве поборника благочестия и религиозного активизма, он все же был родоначальником того настроения, что Евангелие нужно приспособить к рассудочной безыскусности. Между тем крестьяне (пускай даже подчас они вырождались в мечтателей и утопистов) все еще принадлежали к течению, которое восходит к вифлеемским пастухам. Сотней лет после Лютера безыскусный и простодушный сапожник из Гёрлица Яков Бёме написал свои книги, которые уже вскоре стали более популярными в крестьянской среде, чем Лютеров катехизис, хотя с точки зрения идей они бесконечно трудны для понимания. То, что

удается иной раз подсмотреть и подслушать сердечной простоте в духовных мирах, нередко оказывается куда неудобопонятнее «образованной» публике, нежели «простым» людям.

Умственная безыскусственность происходит из умственной усталости, безыскусственность сердечная – из живости сердца. Племя пастухов ныне вымерло, и почти все люди теперь – это утомленные рассудочные создания. Вот причина, по которой Евангелие больше не живет в людях. Все, что и вправду происходит из сверхчувственного (а как раз таковы Евангелия), глубоко понимают и воспринимают люди сердца, головным же людям все это либо видится «слишком возвышенным» и «чересчур недоступным» или искусственно объявляется «примитивным», вследствие чего подвергается в корне неверному толкованию и опошляется. Нередко случается, что люди, образованные интеллектуально, заявляют о непонятности, к примеру, антропософских сочинений. Они, мол, не предназначены для народа. Между тем зачастую простые люди, в которых все еще присутствует отзвук пастушеского настроения, безо всякой науги могут в них погружаться и жить.

Пастушеская безыскусность сердца возродится, когда чувства вновь оживут для богатств сверхчувственного мира и мы будем не только спиритуально ощущать Евангелия в их неисчерпаемости, но и их понимать. Лишь тогда только и настанет подлинное время Евангелия Луки, Евангелия пастухов.

Евангелиста Луку никак не назовешь «простым человеком из народа». Пускай даже это верно применительно к большинству из двенадцати учеников (что нередко подчеркивают), к Луке такое утверждение все равно неприменимо. Лука был знатным образованным греком, врачом по профессии. В Деяниях апостолов и Посланиях Павла мы видим его в качестве спутника Павла в его путешествиях. Во 2-м Послании Тимофею Павел пишет: «Со мной один Лука» (4, 11), а в Послании колоссянам: «Вам передает привет врач Лука, возлюбленный» (4, 14). В Деяниях апостолов, составленных Лукой так же, как и третье Евангелие, наиболее важные эпизоды из второй половины рассказываются Лукой (начиная с 16, 10) от первого лица.

Неизвестно, видел ли Лука Иисуса, как даже и то, входил ли он в более широкий кружок его учеников. Уже во времена древнего христианства никто не мог дать надежного ответа на этот вопрос. Многие считают Луку за одного из 72-х учеников. А как рассказывается в «Золотой легенде», бытовало мнение, что образ Луки можно отыскать также и в самом его Евангелии. В самом деле, обращает внимание то, что в пасхальном повествовании у Луки один из учеников в Эммаусе назван по имени Клеопой, имя же второго не упомянуто. Многие поэтому вспоминали в этой связи Евангелие Иоанна, которое никогда не называет ученика Иоанна по имени. Так вот подобно тому, как в неназванном персонаже Евангелия Иоанна все были склонны узнавать его составителя, так и относительно неназванного ученика из Евангелия Луки существовали подозрения, что это и есть сам евангелист.

Неважно, был ли Лука одним из учеников Христа в Эммаусе или же нет, все равно мы видим в такой догадке некую внутреннюю правду, свидетельствующую о тесной внутренней связи, которую поддерживают с воскресшим Христом Лука и его Евангелие. Нам неизвестно, был ли Лука учеником Христа; несомненно, что он был учеником Павла. В качестве ученика и друга Павла он принимал участие в великом переживании Откровения, а именно в событии перед Дамаском, из которого Павел черпал свое апостольское задание и знание о Христе. Сам Павел именуется свою встречу с Христом перед Дамаском пасхальным событием. Он включает его в один ряд с явлениями Воскресшего ученикам, а значит, и с тем, что пережили два ученика Христа в Эммаусе: «Наконец, его увидел также и я, словно плод, рожденный не в срок²⁷⁸» (1-е Кор. 15, 8).

Встреча Павла с эфирным Христом перед Дамаском – важнейший ключ к Евангелию Луки. Евангелие Луки, если бы мы пожелали его постичь в плане глубочайшей его мистерии, может быть названо *павлинистским Евангелием*, или *Евангелием эфирного Христа*.

Женщины в Евангелии

Чтобы как-то нащупать дверку к этому потаеннейшему смыслу Евангелия Луки, который позволит нам через отношения, связывавшие евангелиста с Павлом, взглянуть и на его связь с Христом, рассмотрим вначале еще один, важный для Луки, аспект.

Богата традиция легендарных преданий, согласно которой Лука был якобы *художником*. И рисовал он не что-нибудь, но исключительно изображения Девы Марии, делавшиеся все более великолепными и святыми. Итак, Лука – первый художник мадонн. В частности, рассказывают об одном доставленном в Рим неопишимо прекрасном и чудотворном изображении Марии. Когда при папе Григории Великом в VI в. в Риме разразилась эпидемия чумы, хроники и легенды повествуют, что папа выставил созданный евангелистом Лукой образ Марии и всех, кто пришел, чтобы его увидеть, мор миновал.

Такие легенды не следует отвергать как малоценные просто потому, что исторически невероятным считается их содержание. Даже в том случае, если они не вполне достоверны с точки зрения внешних обстоятельств, все же зачастую они указывают на важные внутренние истины. Правда в том, что Лука, как врач, не просто целил людей, на что его делало способным врачевное искусство. Сделавшись евангелистом, он создал источник исцеления, который действовал на протяжении многих и многих столетий. И пускай даже, по внешности, созданного художником Лукой образа Мадонны никогда не существовало вовсе: само Евангелие Луки – это чудодейственное, целительное произведение искусства, благодаря которому получили исцеление многие человеческие души. К своеобразным особенностям Евангелия Луки и в самом деле относится живописный элемент. Евангелие Матфея в большей степени сродни зодчеству, Евангелие Марка – ваянию, Евангелие Иоанна – музыке. Лука же и в самом деле художник среди евангелистов. И Евангелие Луки также наиболее задушевно пронизано таинством Марии. Легенда рассказывает, что особая связь соединяла Луку с Марией, матерью Иисуса. Когда он готовился приступить к написанию своего Евангелия, он о многом мог ее спросить.

Как это и в самом деле неизменно ощущалось и выражалось в легендах, Евангелие Луки – это *Евангелие Марии*. Приходится согласиться с этим, объективно учитывая ту роль, которую играют здесь женщины. То и дело в ход повествования в целом вплетаются эпизоды, по ходу которых к нам обращаются женские образы.

Прежде всего таинство Мадонны всецело наполняет первые две главы. Мы видим, как ангел Гавриил является Марии, чтобы возвестить ей рождение ребенка. В Евангелии Матфея ангел является отцу, Иосифу. Этот момент задает различие в тональности обоих Евангелий: Евангелие Матфея – это Евангелие отче-мужского начала, Евангелие же Луки – материнско-женского.

Уже вскоре за сценой Благовещения следует еще одно трепещущее душевной полнотой изображение женщин: сретенье Марии и Елизаветы. Двух этих женщин безраздельно наполняет задушевнейшая тайна материнства; благодаря встрече матерей покоящиеся еще в материнском лоне младенцы признают один другого, младенец Иоанн взыгрывает во чреве матери Елизаветы. Женские души, вдохновленные своим вхождением в материнство, разражаются торжественными псалмами.

Тут же вслед за этим две сцены родов: рождает Елизавета и рождает Мария. Бесплодная старуха становится матерью Иоанна, дева становится матерью рождественского младенца. Свершаются два чуда, в зазоре между которыми – все женское существование с его таинствами.

Затем мы видим Марию и младенца в Храме между храмовым старцем Симеоном, который благословляет ребенка и родителей и обращает к Марии слова, в которых он также

обнаруживает тайну женщины: «Твоя душа будет пронзена мечом». Он посвящает Марию в Mater dolorosa, страдающую мать, в фигуру Пьеты, которой она делается однажды, когда на коленях у нее будет покоиться священное бездыханное Тело. Однако слова Симеона обращены не только к Марии, но к Mater dolorosa во всякой женщине вообще. На средневековых статуях и картинах Марию часто изображают пронзенной мечом. Отзвук этого общечеловеческого образа присутствует также и в том знаке, которым обозначается созвездие Девы, в том «М», через которое, подобно мечу, проходит еще черточка: ♀.

Слова, сказанные Марии Симеоном, составляют контраст благословию Марии Елизаветой: «Блаженна ты, уверовавшая» (1, 45). Как от благословения Елизаветы, так и от роковых слов Симеона исходят важные нити, которые пронизывают все Евангелие, словно это два источника, из которых вытекают два потока. Оба этих потока мы обретаем вновь в благословениях и сетованиях, разбросанных по всему Евангелию. Продолжение благословения, адресованного Марии Елизаветой, по ходу Евангелия отыскивается с особой четкостью в следующем эпизоде (еще одна женская сцена у Луки): «Одна из женщин в толпе возвысила голос и сказала ему: "Блаженна утроба, что выносила тебя, блаженны груди, которые тебя вскормили". Иисус же сказал: "Да, блаженны те, кто внимают слову Бога и его блюдут"» (11, 27-28). Благословение оказывается перенаправленным с внешнего, материального существа Марии на внутреннюю ее сущность. Слова Симеона о мече обретают драматическое заострение к концу Евангелия, и вновь в женской сцене, характерной именно для Луки. Начинается несение Креста. «За ним следовало множество народа и женщин, которые жалели и оплакивали его. Иисус же повернулся к ним и сказал: "Вы, дочери Иерусалима, не плачьте обо мне, но плачьте о самих себе и о ваших детях. Ведь вот наступит время, когда скажут: Блаженны бесплодные – утробы, которые не рожали, и груди, которые не вскармливали..."» (23, 27-29). Христос указывает причитающим женщинам на то, что станет некогда судьбой человечества, которая и разыгрывается сегодня. Некогда человечество, и в первую очередь женщина, станет Mater dolorosa и будет причитать о смерти Сына.

В Храме к престарелому Симеону присоединяется еще и старая мудрая пророчица Анна. Она приступает к Марии и младенцу, так сказать, от имени всех женщин, отправлявших священнослужение в дохристианские времена, а именно жриц и Сивилл.

И наконец, в заключении 2-й главы мы видим Марию, которая стоит в Храме перед 12-тилетним мальчиком Иисусом. Меч начал пронизывать ее душу: «Мать его сказала ему: "Сын мой, почему ты так поступил с нами? Посмотри, отец твой и я страдали, разыскивая тебя"» (2, 48).

Этот ряд женских фигур вначале Евангелия Луки, которые все являются различными вариациями святого образа Марии, следует воспринимать не интеллектуально, но в высшем смысле религиозно-художественно. Тот, кто составит из них иконостас своего душевного пространства, кто будет отдыхать на них душой, ощущая их святость, почувствует исходящее от них целительное дыхание. Ему станет понятной легенда о созданном художником Лукой образе, избавляющем от чумы.

В плане религиозно-художественном образы эти обнаруживают еще одно значение, которое они могли бы приобрести для каждой человеческой души. Не впадая в догматическое и церковно-закоснелое почитание Мадонны, через эти образы мы все же обретаем возможность достигнуть духовного познания тайны Марии, открыть мистерию Мадонны в каждой человеческой душе.

Так, встреча Марии и Елизаветы позволяет проступить пра-образу, благодаря которому может освятиться вообще всякая встреча людей между собой. Всякий человек обладает душой, в чьем материнском лоне покоится и прорастает духовное «Я», подлинное существо всякого человека, которому, однако, пока не удалось вырваться наружу. Этому

прорезыванию у одного как раз и способно помочь высшее начало другого – так, что духовный зародыш в лоне души первого мгновенно возбудится и ликующе заскачет, почувствовав присутствие другого духовного зародыша, а значит, в людях, как в Елизавете, пробудится радостное предчувствие будущего становления. Картина, подобная этой встрече двух женщин-будущих матерей, может довести до нашего сознания, насколько поверхностным бывает соприкосновение людей друг с другом, и это взамен того, чтобы затрагивать и оживлять жизненно важные центры человека. Всякая встреча может быть пробуждением, оживанием в душе таинства Марии.

Среди женских образов в начале Евангелия Луки применительно к Марии дважды употреблено неброское слово, которое, однако, оказывается ключом к подлинному внутреннему храму. После поклонения пастухов и их рассказа говорится: «Мария же сохраняла все эти слова и все перебирала их в своем сердце» (2, 19). А после того, как 12-тилетний Иисус отыскался в Храме и дал ответ на вопрос матери, здесь сказано: «А его мать сохраняла все эти слова в своем сердце» (2, 51).

Мария – это пра-образ чистейшей задушевности. Все, что рассказывает о ней Евангелие, представляет собой пра-образ внутреннего душевного делания. Это дважды произнесенное слово показывает нам Марию как пра-образ молящейся, медитирующей души. Такой следовало бы быть всякой человеческой душе: готовой воспринимать обращенные к ней слова, словно это семена, а затем сохранять их, лелеять и наделять внутренним ростом и вызревающей жизнью подобно тому, как делает это земная почва с падающими в нее зернами. Слово – это зерно; молящаяся, медитирующая душа – это настоящая пахотная почва, где непрестанно интериоризируется и заново рождается то, что прозвучало на словах. И там, где в Лютеровом тексте говорится: «*sie bewegte sie in ihrem Herzen*» (она перебирала их в своем сердце), греческий оригинал содержит слово *συμβάλλουσα* (*symballusa*), известное нам по слову «символ». Так что данное место можно было бы перевести и так: «Она символизировала слова в своем сердце», что следовало бы понимать следующим образом. Слыша слова ангелов, о которых рассказали Марии пастухи, и слова 12-тилетнего Иисуса, она воспринимает их своим сердцем, своими медитирующими чувствованиями, и дает возможность вырваться их смыслу наружу в качестве духовных образов и картин. В душе Марии из всякого слова вылупляется, словно бабочка, духовно-сущностное его содержание.

Так что уже в самом начале «Евангелия Марии» много такого, что оживляет в душах таинство Марии, благодаря чему может пробудиться подлинная душевная набожность, наполненная предвкушением духа.

Дальнейшее течение Евангелия Луки сохраняет верность душевным образам начала. Мелодия образа Марии продолжает свое звучание и впредь. Время от времени она явно и непосредственно вырывается наружу и расколдовывает перед нами тот или иной женский образ. И прежде всего мы видим это в сцене с Марией и Марфой, о которых в Евангелии Иоанна сказано, что они были сестрами Лазаря. Та, что названа здесь Марией – это Мария Магдалина. Она отыскала мариинское таинство души, Марфа же все еще в непокое (10, 38-42).

Уже и прежде мы наблюдали, что женская тема подчеркнута у Луки с особенной силой. Мы слышим, как Иисус идет по городам со своей вестью, и читаем описание тех, кто идет вместе с ним. Здесь нам неизбежно бросается в глаза то обстоятельство, что ученики названы лишь коротко и общо, между тем как ряд женщин перечислен подробнее: «С ним Двенадцать, а кроме того несколько женщин, которых он исцелил от злых духов и болезней, а именно Мария Магдалина, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хуза, управляющего Ирода, и Сусанна, и еще многие другие, которые помогали Иисусу²⁷⁹ своим имуществом» (8, 1-3).

Эпизод со сдвоенным участием женщин (воскрешение дочери Иаира и исцеление кровоточивой женщины) отражен у Луки гораздо подробнее, чем у Матфея и Марка.

И еще время от времени в ход событий в Евангелии из безличного непоименованного фона вступает та или иная женщина или их группа: женщина, которая с внезапно нахлынувшим восторгом прямо из гущи толпы выкрикивает Христу свое благословение: «Блаженна утроба, что выносила тебя» (11, 27), больная, мучившаяся на протяжении 18-ти лет (13, 10-13), женщина, потерявшая монету, и просительница-вдова (гл. 15 и 18), и, наконец, плакальщицы по пути на Голгофу (23).

Как начало Евангелия Луки, так и его завершение и переход в Деяния апостолов, которые ведь тоже составлены Лукой, обретают особое звучание благодаря присутствию женских образов. Впрочем, здесь художник Лука наносит лишь немногочисленные штрихи, дабы заставить образ Марии засиять.

В повествованиях о Пасхе и Пятидесятнице ощущается легкое веяние женского существа. Это Лука рисует картину трех святых женщин у гробницы при самом восходе Солнца пасхальным утром, картину, так густо замешанную на священном душевном настроении праздника Пасхи. Уже после Положения во гроб здесь говорится: «А следом пошли женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи, и они осмотрели гробницу и то, как положено было тело. Однако они вернулись обратно и приготовили благовония и снадобья. Всю субботу они сохраняли покой, как предписано законом. Но в первый день недели, очень рано они явились к гробнице с благовониями... Были же там Мария Магдалина, и Иоанна, и Мария Иакова...» (23, 55-24, 10).

Вслед за Вознесением, при переходе от пасхального повествования к сцене Пятидесятницы, описывается община тех, на кого излился дух Пятидесятницы. После перечисления одиннадцати учеников здесь говорится: «Все они неотступно и единодушно пребывали в совместных молениях и мольбах²⁸⁰ вместе с женщинами и Марией, матерью Иисуса, и его братьями» (Деян. 1, 14). Тот факт, что присутствие женщин и в особенности Марии на Пятидесятницу не случайно, вновь и вновь подчеркивали художники, изображавшие круг учеников с языками пламени, Марию же в центре этого круга, тем самым открывая ее совершенно особое отношение к Святому Духу. Даже на хорах дворцовой церкви в Виттенберге²⁸¹, там, где родилась протестантская церковь, отказавшаяся от мистерии Марии в пользу более интеллектуально-мужского душевного направления, можно видеть витраж (относящийся, впрочем, к более позднему времени), на котором изображена девственная Мария-мать посреди кружка апостолов на Пятидесятницу.

Тема Марии, сияние задушевности которой возвышает Евангелие Луки над первыми двумя Евангелиями, присутствует также и в Евангелии Иоанна. Да и вообще следует сказать, что каждое Евангелие перенимает содержание предыдущего Евангелия, возвышает его и переносит в новую сферу, с уже более высоким духовным содержанием. Что до Евангелия Иоанна, назовем лишь два эпизода с участием Марии, один в начале, а второй в конце: Мария на свадьбе в Кане, Мария с Иоанном у подножия Креста.

Таинства Марии и Святой Дух

Женские образы на праздник Пятидесятницы уже подводят нас к тому моменту, когда мы будем в состоянии как обогатить тайну образа Марии весьма важными аспектами, так и значительно продвинуться к постижению своеобразия Евангелия Луки.

Невразумительность и отвлеченность характерны для современных представлений о Святом Духе. Когда говорят, что Святой Дух – третье Лицо Троицы, это вовсе не ответ, а сплошь новые проблемы. Во времена древнего христианства при вопросе относительно Святого Духа душевному взору человека представлялся образ Марии. Люди ощущали, что

Марию так же мало, как и Христа, можно исчерпать понятием «просто человек», и ее значение не сводится только к судьбе, сделавшей ее матерью великого деятеля. Подобно тому, как в человеческом образе Иисуса усматривали Христа, так и в человеческом образе Марии видели Святой Дух. Подобно тому, как Христос – божественное существо, воплотившееся в Иисусе, так и Святой Дух был в те времена высшим существом, обретшим в Марии тело. Под «осененностью Святым Духом»²⁸² понимали не просто однократное событие ради зачатия, которое, так сказать, подменило плотского отца и явилось причиной оплодотворения: подобные представления возникли лишь во времена выработки догматов, когда древнее христианство уже одеревенело до церковного христианства. Нет, в ту эпоху люди чувствовали, что осененность Святым Духом – это постоянное состояние Марии; что под его влиянием зачатие оказывается чем-то иным, нежели при обычных человеческих отношениях; что из этой осененности проистекает то таинство, благодаря которому Мария занимает особое место не только среди женщин, но и среди людей вообще. Почитание Мадонны возникло в связи с тем, что, поклоняясь Марии, люди желали воздать честь Святому Духу.

В многочисленных древних свидетельствах, текстах, картинах, скульптурах и пр., в которых все еще ощущается воздействие также и дохристианских мотивов, мы обнаруживаем вместо Троицы Отца, Сына и Духа – Троицу Отца, Матери и Сына. Подобно тому, как первое Лицо Троицы – Общемировой Отец, так третье Лицо – Общемировая Мать. И Общемировая Мать оказывалась воплощенной, вочеловечившейся в Богоматери Марии.

Связь Марии и Святого Духа – возможно, одно из самых чуждых для современного мышления таинств, хотя сегодня принято без конца (более, чем когда-либо прежде) мусолить слова о вечно-женском – в связи с финалом «Фауста» Гёте²⁸³. Это вечно-женское, духовный пра-образ женской сущности – никакая не абстракция, но подлинное существо. Его можно было бы назвать «материнской Мировой душой». Опираясь на раннехристианские, гностические течения, его можно было бы еще именовать «Девой Софией». София значит «мудрость». В материнской Мировой душе покоится сокровищница космической мудрости. Представление об этой Софии лучше составлять на основе понимающего, сердечного ощущения многих женщин, нежели исходя из подавляющей полноты знания ученой головы. Сердце человека ближе к Софии, к пра-мудрости, нежели его голова. То, что произошло со всем кружком учеников при излиянии Святого Духа в день Пятидесятницы, это же самое свершилось для ученика Иоанна уже у подножия Креста, когда Христос связал его с Марией-Софией: «Жена, вот твой сын; вот твоя мать». Космическая мудрость начинает вливаться в пробуждающиеся сердца.

«София» окутана двойственным таинством: светозарным таинством Мировой мудрости и животворящим таинством Общемировой Матери. Святой Дух – это также и целительный дух. Эта сторона Святого Духа, обнаруживающаяся уже в словоформах немецкого языка²⁸⁴, была прежде жива в человеческих душах, но впоследствии исчезла. Люди постоянно ощущали исхождение целительных сил, целительного духа от образа Марии. На протяжении всей истории человечества люди неизменно чувствовали, что от благородного женского существа в человеческую душу перетекают гармонизирующие, целительные воздействия. Вот и Гёте желал видеть свою «Ифигению» именно такой: «Alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit» (Чистая человечность искупает все человечьи несовершенства)²⁸⁵. Написанный художником Лукой образ Марии, исцелявший в Риме от чумы – вот какова в древнехристианском понимании целительная составляющая Святого Духа.

Подобно тому, как мы могли обходить Евангелие Луки в поисках его души, отмечая женские образы, мы можем перечитать его, обращая внимание на те места, которые говорят о Святом Духе. Изобилие таких мест, эта поистине роскошная золотая цепь из плотно нанизанных звеньев, явно выделяет третье Евангелие в ряду прочих.

Ангел Гавриил говорит священнику Захарии о младенце Иоанне: «Еще в материнской утробе он исполнится Святого Духа» (1, 15). Предсказано, что Иоанна Крестителя осенит то же таинство, что и Марию.

Марии Гавриил говорит: «На тебя низойдет Святой Дух, и мощь Высочайшего осенит тебя...» (1, 35). «Когда Мария пришла к Елизавете, и Елизавета услышала приветствие Марии, младенец в ее чреве взыграл; и Елизавета наполнилась Святым Духом» (1, 41). Тайна Марии сообщается Елизавете и охватывает младенца в ее утробе, так что, пробужденный этим Духом, он начинает резвиться. Еще во чреве матери Иоанна наполняет Святой Дух, как предсказывал ангел его отцу. Общая стихия связывает и овеивает как мать, так и плод, вызревающий в ее утробе.

С появлением младенца Иоанна на свет область овеивающего духовного элемента расширяется, вовлекая в сферу своего действия еще и священника Захарию: «И отец его Захария наполнился Святым Духом, и сказал, прорицая...» (1, 67).

Когда младенца Иисуса принесли в Храм, то «вот, был там в Иерусалиме человек по имени Симеон, и был он благочестив и богобоязнен, и ждал пришествия Параклета-Утешителя (другое имя Святого Духа) для Израиля. И Святой Дух парил над ним. Святой Дух открыл Симеону в видении, что он умрет не прежде, чем увидит Господа Христа. И теперь, побуждаемый Святым Духом, он явился в Храм» (2, 25-27). В образах Симеона и Анны к младенцу Иисусу приближаются представители течений, бывших носителями и провозвестниками Святого Духа в дохристианские эпохи.

Два раза (после обрезания и сцены с 12-тилетним Иисусом) в Евангелии говорится, что Иисус прибавлял в «софии» (мудрости). Душу Иисуса укутывает покрывало Марии. Он готовится к тому, что происходит затем при крещении в Иордане, когда Святой Дух нисходит в образе голубя (3, 22) после возвещения Иоанна: придет некто, и он будет крестить Святым Духом и огнем (3, 16). «Иисус пришел с Иордана полный Святого Духа, и Дух повел его в пустыню» (4, 1). В «силе (*dynamis*)²⁸⁶ Духа» он вновь является в Галилею (4, 14). Теперь уже непосредственно в Иисусе ожила та творческая сила, которая прежде окружала его мать, как бы осеняя своими крылами и его.

Та же линия прослеживается в Евангелии Луки и дальше, нередко проливая свет на важнейшие моменты. 11-я глава изображает передачу Христом ученикам молитвы «Отче наш». В древних рукописях вторая просьба читается не как «да настанет Царствие твое», но «да низойдет на нас твой Святой Дух и да очистит нас». Здесь мы прикасаемся к столь важной для всего Евангелия Луки (где так часто говорится о «Царствии Божьем») связи «Святого Духа» с «Царствием Божьим». «Царствие Божье» следует понимать не эмоционально-нравоучительно, но в точном, духовном значении этих слов. Это наполненная духом внутренняя сфера мира, Слава которой должна все в большей степени пронизывать жесткую оболочку чувственного мира. Святой Дух – это и есть «материнская Мировая душа». Два фундаментальных понятия Евангелия встречаются друг с другом. Следом за «Отче наш» идет наставление в молитве, завершающееся фразой: «Если вы, злые, какие вы есть, способны уделять вашим детям благие дары, то насколько же больше тот Отец, что на небе, может одаривать Святым Духом тех, кто обращается к нему с молитвой» (11, 13). Святой Дух – цель и плод настоящей молитвы и подлинной медитации. Молящегося окутывает покрывало Марии, излучающее жизненную теплоту.

Эта проходящая по всему Евангелию линия продолжается в Деяниях апостолов, где Христос, уже как Воскресший, прорицает: «Иоанн крестил водой, вам же следует креститься Святым Духом...» (1, 5). «Вы воспримете силу (*dynamis*) Святого Духа, который низойдет на вас» (1, 8). Лишь тогда, с излиянием Святого Духа в день Пятидесятницы, тот душевный путь, которым намеревалось провести нас Евангелие Луки, достигнет своей цели.

Лука как врач и ученик Павла

До сих пор мы говорили о Луке, художнике образа Мадонны, каким он предстает в легенде. Как врач, которым был Лука по наружности, он должен был глубоко понимать исходивший от Марии «целительный дух». И не только в силу того, что внешнее искусство врачевания и целительные силы души связаны меж собой эмоционально, но в силу еще иной связи, куда более непосредственной.

Важно то, что Лука был греческим врачом. Легенды подчеркивают его связь с Грецией, повествуя вслед за Иеронимом, что он написал свое Евангелие в Ахее. Никакого, даже отдаленного сходства с нынешней медицинской наукой греческое врачебное искусство не имеет. И не потому, что оно было «примитивнее», нет: иной была его душа. Нынешние преемники той медицины (правда, примитивные и выродившиеся) встречаются во всевозможных отраслях народной медицины. Последнюю живую фазу той медицины можно было, вероятно, наблюдать тогда, когда еще существовали знахари из пастухов и чабанов, собиратели трав, проникнутые глубинной, молчаливой пра-мудростью. Подобно пастухам Евангелия Луки, они были распахнуты для эфирного природного начала. К их осведомленности в эфирном царстве восходит и инстинктивное ясновидение или «ясночувствование», руководствуясь которым они определяли болезнь, отыскивали целебную траву или пускали в ход собственные целительные силы. Отсюда мы можем получить отдаленное представление о настрое греческого целительного искусства. Как сын Аполлона, пребывающего в эфирных мирах, из которых изливаются солнечные гармонии сфер, бог врачевания Асклепий способен наделять людей гармонией и исцелением посредством музыки своей лиры, струны которой – солнечные лучи. Сестра-двойняшка Аполлона – Артемида-Диана, богиня жизни и плодovitости, богиня Эфеса. В ходе антропософских исследований* была открыта новая особенность эфирных построющих сил: двум внешним видам эфира, тепловому и световому, противостоят два внутренних его вида, а именно эфир звуковой и жизненный. Аполлоном и Артемидой греки обозначали те духовные начала, которые господствуют в звуковом (лира Аполлона) и в жизненном эфире (груди Артемиды). С помощью этих внутренних эфирных сил греки могли еще и исцелять. Лука, как врач, уже на основании некоего инстинктивного знакомства должен был быть причастен к лежащему позади солнечного света (теплового и светового эфира) царству Аполлона и Артемиды.

* См. прежде всего Guenther Wachsmuth «Die ätherischen Bildekräfte in Kosmos, Erde und Mensch», Dornach 1924.

Врачебное искусство греков получило доступ к христианскому благочестию окольным путем. Есть много мест паломничества, где, должно быть, происходили чудесные исцеления, связываемые с Девой Марией. Там были возведены посвященные ей святыни. Надо сказать, повсюду в таких местах можно заметить особый эфирный характер, выражающийся главным образом в источнике. К уразумению этого меня настойчиво побуждали наблюдения во время путешествий: например, на склоне горы Одилиенберг в Эльзасе или у Святой Марии дель Сассо близ Локарно, или еще у священного источника Марии на Афоне. Тому, что некогда в этих местах происходили чудесные исцеления, вообще не следует удивляться, потому что здесь действуют эфирные источники, изливающие звуковой и жизненный эфир. Такие места были известны и почитались святыми уже в дохристианские времена; так, на Одилиенберге находилось святилище еще кельтских друидов. В таких местах и могло совершаться то, что люди (в созерцании или же в чувстве) соприкасались с «Богиней Природой», этой Матерью-Жизнеподательницей. Видения же и исцеления, которые приписывались прежде Артемиде или богине Природе, в христианское время были перенесены на Деву Марию. В самом деле, в эфирном мире, который окружает и пронизывает нашу Землю, есть силовые центры, в

которых и совершается некое эфирное излияние из внутренней сферы, из сокрытой материнской Мировой души. В таких местах и проявляется концентрированное действие энергий, способных гармонизировать, оздоравливать и целить, просто прежде они исходили от природы с гораздо большей силой, нежели теперь. В таких местах Земля хранит нечто от эдемской невинности и чистоты, которые были ей присущи до грехопадения.

Связь с эфирным принципом богини Природы могла оказаться для врача-грека мостиком к познанию таинства Марии как таинства целительного духа. Знакомый с дохристианским способом действия Святого Духа в природе, теперь он должен был отыскать переход к христианскому действию целительного Святого Духа в человеческой душе. Мария стала для него образом того, что было прежде «богиней Природой»; теперь она сделалась для него пр-образом взыскующей духа души.

Некоторые предания утверждают, что Лука происходил из Антиохии в Сирии, к северу от Палестины. Уже одно такое указание говорит о многом, вне зависимости от того, действительно ли он там родился или только получил дохристианскую подготовку в какой-то школе или культовом центре.

На протяжении веков, непосредственно предшествовавших таинству Голгофы, а также еще и после него, Антиохия являлась в высшей степени примечательным городом. Как всю Сирию с Финикией, так и прежде всего Антиохию, основанную селевкидскими царями-диадохами, должно быть, наполнял культ Ваала-Адониса и Астарты. Этим же божествам почитали в Греции как Аполлона и Артемиду, была хорошо известна их действенность в сфере эфирных построющих сил. Адонис обитает в эфирном царстве, располагающемся позади солнечного света, Астарта же – в том, который кроется за лунным светом.

В эпоху пророка Илии культы Ваала и Астарты (уже тогда упадочные) были перенесены в Израиль сирийской принцессой Иезавелью. Столицами северной области были тогда не Антиохия, а Тир и Сидон. В книгах Ветхого Завета мы повсюду встречаем пророков, ведущих борьбу с солнечными столпами и «ашерами»²⁸⁷ (изображениями Адониса и Астарты), которые воздвигались на холмах в качестве культовых центров, где предпринимались попытки подобраться к глубинным эфирным силам природы. (Можно прочесть, например, 23-ю гл. из 4-й кн. Царств о реформе царя Иосии, которому пришлось изгонять финикийские культы даже из иерусалимского Храма.) Так что области к северу от Палестины следует представлять себе как полные культов, злоупотреблявших эфирными силами природы в целях черной магии.

Ясно, однако, что существовали и такие потаенные места, где люди все еще обращались к эфирным сферам природы с чистыми намерениями, чтобы воспользоваться их силами для добрых целей. Когда Соломон пригласил из Тира зодчего Хирама для возведения Храма в Иерусалиме, на севере все еще можно было найти чистые центры мудрости, чистых отпрысков древних солнечных и лунных мистерий. Хотя с определенного момента течение Иезавели и представляло собой броский фасад происходившего на севере, течение Хирама, должно быть, подспудно продолжало существовать и дальше. Ко временам мистерий Голгофы течение Хирама, возможно, поддерживали уже греки, одним из которых как раз и был Лука. Греческое же врачебное искусство было наиболее чистым излиянием этих древних культовых центров эфирно-солнечных мистерий.

Как раз в первый период основания христианской общины Антиохия играла весьма значительную роль. Это был второй, после Иерусалима, центр первоначального христианства. Если Иерусалим – источник и средоточие того христианства, что опиралось на иудаизм, то Антиохия была первым питомником того направления христианства, что опиралось на эллинизм. Итак, Иерусалим – отправная точка в большей степени экзотерического христианства Петра; Антиохия – отправная точка преимущественно экзотерического христианства Павла.

11-я глава Деяний апостолов повествует о возникновении общины в Антиохии. Через эллинистов²⁸⁸, уроженцев Кипра и Кирены, здесь Евангелие впервые пришло к людям греческой культуры. Греки, которые сделали здесь христианами, возможно, являлись в прошлом потаенными продолжателями чистых сирийских солнечных и лунных мистерий. Чтобы установить связь с возникавшей в Антиохии общиной, из Иерусалима направили Варнаву, который сам был эллинистом с Кипра. Именно Варнава и привез в Антиохию Павла, как человека, который, собственно, призван стать вождем нового течения, соединяющего христианское начало с греческими мистериями.

После того, что Павел пережил перед Дамаском, он краткое время пытался работать в Иерусалиме. Поскольку оказалось, что там это невозможно, он удалился в густую тень своей киликийской отчизны²⁸⁹. Здесь-то и отыскивает его Варнава. Теперь Павел с Варнавой на протяжении года работают в Антиохии в рамках того течения христианства, которое воспринимало себя как осуществление греческо-языческих мистерий. Возможно, за это время, проведенное Павлом в Антиохии, между ним и Лукой установились те душевные отношения учителя и ученика, которые и превратили Луку в спутника Павла в его путешествиях.

Пригодным для руководства греческим христианством, возникавшим в Антиохии, Павла делало не образование (в юности, прошедшей в Тарсе, он получил, наряду с иудейско-фарисейским, также и эллинистическое воспитание), но тот способ, которым отыскивал Христа он сам.

Переживание Павла перед Дамаском – это одна из самых неисчерпаемых загадок человеческой истории, и мы должны пытаться приблизиться к ней с разных сторон. Вот одна из них: как Антиохия, так и Дамаск находятся в северной области Сиро-Финикии, где люди ощущали близость к сокрытому царству солнечно-эфирных сил. Благодаря географическому положению и климату Дамаск играл в этом регионе особую роль. В древности его почитали за самый прекрасный из четырех «земных раев», да и теперь на Востоке Дамаск все еще продолжают именовать именно так. Если подходить к делу чисто внешним образом, причина этого в изобилии воды среди пустынной местности, что превращает Дамаск в оазис. Этим он обязан водному потоку, рассыпающемуся на множество текущих через город рукавов, а также цветочной роскоши плодородных садов. В более же глубинном смысле причиной такого именованья служило то, что Дамаск возник в одном из главнейших на Земле эфирных центров, где силы изначального райского состояния Земли, то есть силы Аполлона и Артемиды (они же Адонис и Астарта) проявлялись совершенно по-особому. Дамаск – местопребывание богини Природы, и колышущееся силовое поле преизобильной природы наполняло пределы его городской черты.

Исходя из таких соображений, мы уже не будем считать несущественным и случайным то обстоятельство, что Павел изведal переживание Христа именно перед воротами Дамаска, на пороге райского оазиса. Переживание это носило эфирный характер. Внешний слой чувственного земного мира сделался прозрачным для Павла. Через скальную породу материального мира он заглянул вглубь внутренней эфирной сферы земной природы. Ему раскрылось эфирное царство, в котором он встретился с бесконечным блистанием, Славой духовного Солнца. Вообще-то пробуждения людей к «центральному знанию»²⁹⁰ случались нередко вплоть до самого средневековья (еще о Якобе Бёме рассказывают, что видение непосредственной суги вещей раскрылось у него, когда однажды во время медитации он увидел скользивший по оловянной тарелке солнечный луч), однако при этом они скорее наблюдали в эфирном царстве визионерский образ богини Природы. Потрясающая новизна пережитого Павлом в том, что в эфирной ауре Земли его ожидала встреча с воскресшим Христом. Павел созерцает солнцеподобное божественное существо Христа или Мессии в эфирном колыпании Земли и понимает, что существо это могло попасть сюда лишь благодаря

жертвенной смерти того самого человека, Иисуса из Назарета, которого он преследовал. Павел находит Воскресшего и отсюда понимает распятого, он отыскивает путь от Христа к Иисусу.

С учетом своего переживания перед Дамаском Павел именуется последним, кому явился Воскресший (1-е Кор. 15, 8). Вместо того, чтобы усматривать в событии перед Дамаском последнее явление Воскресшего, вполне можно видеть в нем также и первое явление возвращающегося Христа. В материальном смысле Павел был «недоноском»²⁹¹ («невовремя рожденным», 1-е Кор. 15, 8). Поэтому он более открыт для сверхчувственных переживаний и вполне мог предчувствовать будущие переживания человечества. Как некий «недоносок человечества», он заранее в одиночку пережил то, чего в будущем удостоится многие.

Материалистические представления относительно Второго пришествия Христа будут возникать то и дело, пока космический, «эфирный Христос» остается неизвестным. Однако уже само Евангелие указывает на то, что Христос вернется «на небесном облаке», то есть в том эфирном царстве земных стихий, где прежде являлась богиня Природа. Второе пришествие Христа будет происходить таким образом*, что многие люди в самых разных местах изведают переживание, подобное тому, что испытал Павел перед Дамаском. Эфирная сфера, материнская внутренняя сфера мира, раскрывается сквозь завесу чувственного мира, и в ней сияет Слава существа Христа, вновь обретенный Рай, покоящийся во всех вещах, обнаруживающее себя человечеству «Царство Божие».

* См. Рудольф Штейнер «Das Ereignis der Christus-Erscheinung in der ätherischen Welt», Vorträge gehalten 1910 in verschiedenen Städten, GA 118.». Лекции, прочитанные в 1910 в различных городах, GA 118.

Переживание «эфирного Христа» сделало Павла подходящим вождем греческого христианства в Антиохии; оно сделало из него также и учителя Луки. Благодаря Павлу знакомый врачу мир эфирных сил озарил свет. Лука старается уразуметь: там, где прежде пребывали Аполлон и Артемида, где безраздельно господствовала богиня Природа, Великая Мать, там теперь действует воскресший Христос, там ныне непосредственно в земном существовании присутствует духовное Солнце мира. Евангелие Луки повсюду предполагает то, что перешло от Павла к Луке, а именно переживание эфирного Христа. Потому-то Евангелие Луки и остается некоторым образом запечатанным – вплоть до наступления Второго пришествия Христа. Лишь тогда, когда многие люди сами обнаружат в своей душе утреннюю зарю эфирного восхода Солнца, станут очевидны дремлющие в Евангелии Луки павлинистские тайны, тайны эфирного Христа. Если понимание Евангелия Матфея могло быть обретоно в прошлом, Евангелие Луки будет становиться все более и более понятным только в будущем, в свете Второго пришествия Христа.

В том, что Евангелие Луки именуют как *Евангелием Марии*, так и *Евангелием эфирного Христа*, никакого внутреннего противоречия нет, напротив, это основано на задушевной духовной взаимосвязи. Мария была последним великим природным откровением Святого Духа, чье дыхание пронизывало в качестве материнской Мировой души все дохристианское существование. Возвращающийся Христос заново основывает сферу Святого Духа; начинается теперь уже христианская эра Святого Духа. Новым Духом Земли, Душой Земли становится Христос. Так что он – в своем уже новом, эфирном откровении – оказывается также и возвращением вечно-женского на Землю. Возвращение Христа означает новое одушевление обездушенных было Земли и человечества.

Мистерия, которой мы здесь касаемся, будет одной из важнейших для будущего христианства. Намеки на это зачастую отыскиваются там, где древнее природное ясновидение перешло в христианские представления и восприятия. В книжечке, написанной

Фионой Маклеод об острове Иона²⁹² и окружающем его мире кельтско-гэльских сказаний, автор опирается на предсказание кельтского христианства, что в следующий раз Христос вернется в женском облике: «Полагаю, мы стоим у порога великого и глубокого духовного переворота. Думаю, уже теперь человеческое сердце в состоянии воспринять новое спасение. Я говорю о человеческом сердце, которое само подобно женщине – надломленной грезами, но тем не менее стойкой в вере, терпеливой, великодушной, со взглядом, устремленным на родимый дом. Я верю, что хотя Царство мира и согласия еще от нас далеко, все же оно приближается, и Тот, кто избавит нас вновь, явится в виде божественной Женщины – спасти нас, как Христос, однако не неся с собой меча. Никто, однако, не знает, явится ли эта божественная Женщина, эта Мария столь многих страстных надежд и видений, посредством земного рождения или в качестве бессмертного дыхания в наших душах. В грезах мне часто представляется древнее пророчество, что Христос явится вновь на Ионе, а также еще одно, более древнее и смутное – о том, что через земное рождение он воплотится в женщину, и подобно тому, как некогда это произошло в мужском обличье, так теперь новые присутствие и энергия явятся либо через Христову Невесту, либо через Дочь Бога, либо как Святой Дух. И грезится мне, что это могло бы произойти на Ионе, так что маленький гэльский остров станет тем, чем некогда был сирийский Вифлеем. Разумнее, однако, было бы грезить не об освященной земле, но о священных садах души, в которых явится "Она", белоснежная и лучезарная. А может, в горах, по которым мы странствуем, нам встретится Пастушка²⁹³ и поманит нас на родину нашу».

Касается этой мистерии и Август Стриндберг, в чьей душе древненордическое визионерство сливается с христианским духом, тот Стриндберг, которого так мучила утрата человечеством вечно-женского. В «Игре грез» он сводит с неба на Землю божественную Женщину, дочь Индры, которая стремится к судьбе, подобной Христовой. Затем, в кульминации драмы в пещере Фингала, этот «женский Христос» вместе с Поэтом изведает видение шествующего по морю Христа, в котором раскрывается эфирный Христос.

Живописец образа Марии, греческий врач и ученик пробудившегося перед Дамаском Павла – все это один и тот же Лука. В созвучии тайны Мадонны с мистерией эфирного Христа мы ощущаем единство души Луки с его Евангелием.

Если в Евангелии Луки будет однажды открыта линия, выпестованная зарей эфирного Христа, это действительно ознаменует новую эпоху в переживании Евангелий. В завершение попытаемся на нескольких примерах наметить эту линию.

Выберем навскидку два эпизода, обрамляющие все Евангелие, сверхчувственную сцену в начале и материальную в окончании: *виде\$ние пастухов* и *Христос перед Иродом*. О том, что созерцают пастухи, свидетельствует само пение ангельских хоров: *Gloria in excelsis deo*²⁹⁴, «божественное откровение в вышних». *Gloria* (слава) – это лучезарное начало эфирного царства. Посреди ночи пастухи сердцами созерцают наполненную светом солнечно-эфирную сферу, в которой ангельские иерархии кружат вокруг высшего центрального существа посреди звуковой гармонии сфер. Зрячие пастушеские сердца лишней раз выявляют то, что в истории религий именуется «созерцанием Солнца в полночь»²⁹⁵. Они созерцают Христа как духовное Солнце, однако пока что не видят его в земной области: он все еще «в вышних». Пастухи созерцают на небесах то, что впоследствии увидит Павел перед Дамаском уже на Земле. Однако небесное является пастухам так, что им видно, как оно нисходит на Землю, а значит, они могут отыскать младенца и поклониться ему на Земле.

Тем самым тема эфирного Христа оказывается заданной в художественно-образной форме. Пастухи узрели первый луч света на Земле. Тема эта неявно прослеживается по всему Евангелию, пока не разовьется в ярком блистании до своей пасхальной ступени – в сакраментальном приобщении учеников Воскресшему. Однако прежде, чем наступит

пасхальное утро, в сумерках Страстей, Лука показывает нам эпизод, которого нет у прочих евангелистов. Остальные Евангелия изображают нам Христа перед Пилатом в пурпурном плаще. У Луки же мы видим его перед Иродом – в белом облачении. Жадный в своем любопытстве до всего небывалого, Ирод разочаровывается в Христе, и поэтому он, желая издевательски подчеркнуть, что Христос – вовсе не маг, но невинный и простодушный святоша, облакает его в белые одежды: «Когда Ирод увидал Иисуса, то очень обрадовался, так как уже давно этого хотел. Ирод много о нем слышал и надеялся, что он явит ему знамение. И он задавал Иисусу разные вопросы. Однако Иисус ничего ему не отвечал... Ирод... надменно насмеялся над Иисусом и, облачив его в белое, отослал назад к Пилату...» (23, 8-9). Как это уже нередко случалось, Ирод, сам того не зная, должен обнаружить важное таинство. На этот раз он исполняет его не на словах, но в символическом действии. Подобно тому, как Иисус в терновом венце, облаченный в красный плащ, является символом и демонстрацией душевного таинства Христа (Христос, страдающий в человеческой душе), в белом облачении он представляет собой символ и демонстрацию эфирного таинства Христа (Христос, открывающийся в эфирном свете). То, что духовным образом узрели три ученика на горе Преображения, то, что позднее делается откровением человечества в переживании перед Дамаском – это же самое Ирод вплетает непосредственно в историю в виде материального образа: Христос, облаченный в чистые, светлые жизненные энергии эфирного мира. Показывая Христа перед Иродом в белом облачении, Евангелие Луки само запечатлевает себя знаком эфирного Христа.

Вот весьма характерный для Евангелия Луки эпизод, один из важнейших этапов раскрытия эфирного Христа: *разговор Распятого с разбойником*. Один из разбойников останавливает брань другого и говорит Иисусу: «Господи, вспомни обо мне, когда придешь в свое Царство». И Иисус отвечает ему: «Воистину говорю тебе: еще сегодня ты будешь со мной в Раю» (23, 39-43). И Евангелие продолжает повествовать, что в этот самый момент, в полдень, Солнце, находясь в высшей своей точке, померкло, и завеса Храма разодралась (23, 44-45).

В сцене с разбойником уже содержится вся целиком «теология» Павла и Луки об оправдании не делами, но «верой». Но что пережил разбойник, если он говорит такое? Ему как-то удалось воспринять истинное существо Христа. Когда бы теперь, перед лицом смерти, перед ним не разодрался покров земного мира, он не мог бы говорить о «Царствии Христа». Через разодравшуюся завесу он смог заглянуть в эфирный мир и узнал там божественное, солнечное существо Христа. Его познание Христа – это несколько не головной процесс: оно основано на созерцании сердца и возникает оттуда же, откуда и переживание пастухов на Святую Ночь. Можно сказать и так: знание это происходит из «веры»; ибо в понимании Нового Завета и в особенности Евангелия Луки вера есть не что иное, как внутренняя сила, из которой рождается созерцание сердца. Когда на небе меркнет чувственное Солнце, сердце разбойника раскрывается навстречу царству Христа-Солнца. И царство это принимает его. Слова Христа о Рае – это не прибавление чего-то нового, но лишь признание и подчеркивание того, что уже наличествует в душе разбойника. Разбойник уже *был* в Раю, когда познал Христа, ибо это познание представляет собой сущностное причастие и коренным образом переменяет человека.

Само собой разумеется, слова Христа не просто освобождают разбойника от последствий его земных деяний, но и избавляют его от тьмы, которую чувственный мир посылает вослед умирающей душе в иное бытие. Поистине познать Христа – значит отыскать сущностный доступ в Царство эфирного Солнца, которое озаряет душу до и после смерти. Тот, кто отыскал Христа до смерти, останется на свету и после нее, пускай даже он был величайшим грешником. Тот, кто не отыскивает Христа до своей смерти, после смерти окажется во тьме, пускай даже с нравственной точки зрения никаких прегрешений он в жизни не совершил.

Евангелие Луки, как Евангелие эфирного Христа, проливает свет в самые темные и загадочные глубины христианства.

КОМПОЗИЦИЯ ЕВАНГЕЛИЯ ЛУКИ

Пролог

Евангелие Луки начинается прологом, который имеет на первый взгляд исключительно литературный характер, является всего лишь писательским предисловием, в действительности же позволяет глубоко заглянуть в сверхчувственное происхождение Евангелия, обозреть его духовную фигуру²⁹⁶, которая возникает в этой связи.

В Лютеровом переводе стихи пролога звучат так: «Sintemal sich viele unterwunden haben, zu stellen die Rede von den Geschichten so unter uns ergangen sind, wie uns das gegeben haben, die es von Anfang selbst gesehen und Diener des Wortes gewesen sind: habe ich's auch für gut angesehen, nachdem ich's alles von Anbeginn mit Fleiß erkundet habe, daß ich's Dir, mein guter Theophilus, ordentlich schriebe, auf daß Du gewissen Grund erfährtest der Lehre, in welcher Du unterrichtet bist» (Поскольку многие уже неоднократно брались за то, чтобы составить речь о тех историях, которые произошли меж нами, как передали нам их те, кто видели их с самого начала и явились служителями Слова, счел за благо и я, прилежно все изначально узнав, написать по порядку тебе, мой добрый Феофил, дабы ты познал твердую основу того учения, в котором тебя наставили).

Из-за упоминания Феофила пролог чаще всего трактуют как своего рода посвящение. Поскольку обращение, которое Лютер переводит как «mein guter Theophilus», передано в греческом весьма торжественным оборотом, употребительным лишь в отношении весьма высокопоставленных лиц (*κράτιστε Θεόφιλε*, *kratiste Theophile*, что следовало бы, пожалуй, перевести как «высокопочтимый Феофил»), принято считать, что Лука написал свое Евангелие для какого-то благородного человека, который хоть и склонялся на сторону христианства, однако окончательно убежден еще не был.

Деяния апостолов Лука также начинает с обращения к Феофилу: «Die erste Rede habe ich getan, lieber Theophilus, von alledem, was Jesus anfang, beides, zu tun und zu lehren» (Первая моя речь, дорогой Феофил, была обо всем, к чему приступил Иисус как в делах, так и в учении). По-гречески здесь отсутствует то торжественное обращение, которое имелось прежде, хотя по Лютеровскому тексту этого и не видно. Отсюда принято было заключать, что за это время благородный Феофил присоединился к христианской общине и теперь Лука пишет для него Деяния апостолов.

Представления такого рода возникают оттого, что мы больше не видим разницы между нынешними литературными обыкновениями (например, тем, как возникает книга теперь) и появлением на свет Евангелий.

«Феофил» означает «Божий друг». Это никакое не имя человека, но обозначение, наделенное некой напряженной задушевностью. «Божьими друзьями» бывали во все эпохи люди, которые состояли в определенного рода отношении сердечной пробужденности к сверхчувственному миру, которые были уже не рабами Бога, но его друзьями в смысле обращенных к ученикам слов Христа: «Впредь я не буду говорить вам, что вы рабы, ибо раб не ведает, что делает его господин. Я сказал вам, что вы – друзья, ибо я открыл вам все, что услышал от моего Отца» (Иоан. 15, 15).

В Послании Иакова говорится, что благодаря своей вере Авраам стал именоваться «другом Бога» (2, 23), и в Евангелии Иоанна говорится о Лазаре, как и об ученике Иоанне, что он был «другом Иисуса». Греческое слово, обозначающее того, кого Иисус «любил» – то

же, что и слово «друг»²⁹⁷. Друзья Бога – это те, кто принимают сознательное участие в божественной мудрости. Будучи сердечно связаны с духовным миром, они оказываются соучастниками дел Бога.

В самый расцвет средневековья «друзья Бога» выступили на передний план истории как раз в качестве религиозного течения – в форме братств, задавших целью внутренне обновить христианство. Происходившее из Болгарии движение, еще до Крестовых походов распространившееся по всей Европе и вылившееся впоследствии в кружки катаров и альбигойцев, было известно во многих местах под славянским названием «богомилы», что как раз и означает «друзья Бога». А в XIV в., в эпоху «Божьего друга из Оберланда», который сыграл такую значительную роль в жизни Таулера, в Европе существовал потаенный, однако влиятельный круг «Божьих друзей», которые выступали поборниками евангельского духа как перед папой в Риме, так и при дворах императоров и королей. Определенное продолжение это течение обрело в «братьях общинной жизни»²⁹⁸ и в «моравских братьях»²⁹⁹.

Стоит признать недостаточным банально-литературное понимание пролога Луки, как перед нами открывается широкое поле для продвижения вперед. Обращаясь к слушателю или читателю как к «Божьему другу», Лука явно показывает, что написанное имеет в виду не тех, кто делает первые шаги в христианской жизни, но предполагает определенную зрелость и крепость христианского духа. Для понимания сочинений Луки потребна свобода сердца и зрелость дружбы с Богом. Они открываются лишь тому, кто способен поселить божественное в своем человеческом существе и свободно с ним общаться.

При таком понимании слова «феофил» весь пролог обретает иной смысл. Прежде всего это касается двух обозначений, которые Лютер переводит так: «...die es von Anfang selbst gesehen und Diener des Wortes gewesen sind» (кто видел их с самого начала и явились служителями Слова). Греческие слова «очевидец» (*αὐτόπτης*, *autoptes*) и «служитель Слова» относят преимущественно к тем людям, которые еще принимали непосредственное участие в событиях жизни Иисуса, так что «очевидцев» переводят соответственно как «свидетели». Нацеленная на чисто внешние исторические события установка, для которой Евангелия – это главным образом биография Иисуса, ни о какой иной возможности и не подозревает. Затруднение, однако, подстерегает нас со стороны прибавленного тут же оборота «с самого начала» (*ἀπ' ἀρχῆς*, *ap'arches*). В комментарии Иоганна Вайса* в связи с этим сказано: «Лука причисляет себя к той общине, которая всем своим знанием об Иисусе обязана этим людям (ученикам как очевидцам). Определяя их как очевидцев и служителей Слова с самого начала, он отличает их от тех, кто стал ими лишь позднее, например, от Павла, который был призван в служители Слова лишь дополнительно. Но были ли очевидцы, которые не являлись ими с самого начала? Кого подразумевает Лука этими словами, нам неизвестно».

* В «Die Schriften des Neuen Testaments», изд. Joh. Weiß, позднее W. Bonssel und Heitmüller, I. Bd., Göttingen 1917.

Насколько неплодотворно иметь дело с Евангелиями, приступая к ним с нынешними материалистически-историческими представлениями, словно речь идет исключительно об исторических отчетах, непосредственно или опосредованно заимствованных из уст «очевидцев», видно уже из наипростейшего рассуждения: как обстоит дело с возможностью донесения очевидца в случае такого эпизода, как искушение Христа? Весь уровень Евангелия вообще иной, нежели предполагает такая установка. И как раз неброские слова из пролога Луки служат ярчайшим свидетельством в пользу сверхчувственного происхождения Евангелий. Как впервые указал Рудольф Штейнер в своих лекциях о Евангелии Луки*, «очевидцы» и «служители Слова» – это те люди, которые располагали способностью сверхчувственного восприятия, а именно способностью духовного зрения (имагинации) и духовного слуха (инспирации). «Очевидцы» – те люди, которые узнавали образный мир Евангелия на основании собственного созерцания, «служители Слова» – те, которые могли

воспринимать Слово, Логос непосредственно из духовной области. А слова о «самом начале» – вовсе даже не общее место. Точно так же, как пра-торжественное слово ἀρχή (arche, «пра-начало») стоит в начале Евангелий Марка и Иоанна (имеется оно и в начале Ветхого Завета), находим мы его и в первой фразе Евангелия Луки. Как торжественно звучит оно в каждом случае: «В начале начал сотворил Бог небо и землю...» (Быт. 1, 1); «В начале начал было Слово» (Иоан. 1, 1); «Начало начал Евангелия Иисуса Христа» (Марк 1, 1). Слово «архэ» указывает на целый мир, на мир, пребывающий в изначальности, в пра-начале всего, в котором все возникает впервые, который является матерью всякого бытия: единственное это слово указывает нам на сущностный порядок духовного мира. «Очевидцы» и «служители Слова» являются ими на основании духовных источников: им есть, что сообщать «из самых первых рук»; все, что они говорят, исходит из пра-начала, а не повторено за кем-то. (Мы сделаем еще один шаг к тому, что здесь подразумевается, если примем во внимание, что греческое слово ἀρχή по большей части переводят на латинский язык как «principium» (принцип, начало). Так что в прологе Лука причисляет себя к тем, кто «принципиально» является «очевидцем» и «служителем Слова».)

* «Das Lukas-Evangelium», лекция от 15 сентября 1909, GA 114.

Это «с самого начала», при таком его понимании, согласуется с тем, что говорит о себе самом Лука: пишу, «прилежно все *изначально* узнав». Это понимают так, что Лука придает особую ценность рассказу о жизни Иисуса действительно «с самого начала», и потому истории о детстве занимают у него такое обширное место. Употребленное здесь греческое слово «изначально» следовало бы буквально перевести «сверху вниз» (ἀνωθεν, anothen). Таким образом, Лука явно причисляет себя к числу очевидцев и служителей Слова. Он постарался проследить события жизни Христа «сверху вниз», он воспринял их духовным зрением и слухом и переводит теперь то, что открылось ему «сверху», на родной греческий язык, которым в совершенстве владеет. Здесь евангелист и в самом деле повествует о возникновении своего Евангелия, причем не в общих выражениях по поводу «инспирации», но посредством технически-точных слов греческого языка мистерий, в котором он (как и его учитель Павел) чувствовал себя как рыба в воде.

Ничем как будто бы не замечательный пролог у Луки дает нам в руки еще один важный ключ для понимания Евангелия. Лютер переводит: «Ich habe es für gut angesehen... daß ich es dir... ordentlich schreibe» (я счел за благо... написать тебе по порядку) (греческое слово для «по порядку» – дословно «в правильной последовательности» – καθέξης, kathexes). В традиционной теологии с этим словом обычно связывают лишь то представление, что речь идет о верной последовательности событий в жизни Иисуса. Ведь известно-то лишь внешнее следование их друг за другом. Итак, все якобы сводится к претензии Луки на более верное (в сравнении с прочими Евангелиями, существовавшими до него) воспроизведение последовательности происходившего. И в самом деле, по многим важным этапам жизни Иисуса порядок событий у Луки иной, нежели в иных местах: так, например, помазание в Вифании, о котором все Евангелия рассказывают лишь в начале повествования о Страстях, у Луки содержится уже в 7-й главе. Однако последовательность, в которой излагает события Лука, была исследована, и результат оказался весьма примечательным. Выяснилось, что именно Лука больше прочих евангелистов следует принципу, который всецело противоположен историческому выстраиванию событий. Так, например, в 1919 г. Карл-Людвиг Шмидт указал, что все происходящее в Евангелии, начиная с конца 9-й главы и вплоть до Страстей, включено Лукой в одну большую поездку в Иерусалим*. Ученый хладнокровно констатирует, что, дабы найти место многим отдельным преданиям, которыми располагал, Лука измыслил композиционную идею большой поездки. Здесь он уподобился Вильгельму Гауфу, который в первом своем сборнике сказок «Караван», желая собрать отдельные сказки воедино, выдумал путешествие, когда на стоянке каждый вечер

рассказывается одна из сказок. После того, как в Евангелии Луки обнаружилась такая композиция, у многих возникло впечатление, что неисторичность той последовательности событий, какую мы видим у Луки, не подлежит сомнению. Что в таком случае остается от претензии пролога на изложение событий «в надлежащем порядке»? Похоже, Лука противоречит самому себе и нарушает правило, которое сам для себя установил.

* «Der Rahmen der Geschichte Jesu» Berlin 1919, глава 6 «Der lukanische Reisebericht» (репрограф. переиздание Darmstadt 1964), S. 246 ff.»

Но если Евангелие возникает не снизу, как воспроизведение чисто внешних обстоятельств, но сверху, проистекая из духовного начала, пускай даже в связи с земными событиями, то и верная последовательность – также вопрос духовности. Внешнее историческое свидетельство описывает по порядку все, что произошло. Вдохновенное же Евангелие следует духовной фигуре. Здесь существенны не только отдельные слова и образы, но и как они сопрягаются между собой. Композиция способна выразить такие тайны, которые невозможно сообщить напрямую. Наш способ рассмотрения Евангелий основан главным образом на тайнах композиции. Здесь, в прологе Луки, само Евангелие указывает нам на важность композиции. И как оно говорит о своем духовном происхождении, оно также свидетельствует и о присущей самой его сути божественной фигуре, которую должны открыть и расколдовать в нем слушатели и читатели. Уже в начале пролога на важность композиционной составляющей указывает место, так переданное Лютером: «Sintemal sich's viele unterwunden haben, zu *stellen* die Rede von den Geschichten, die unter uns ergangen sind...» (Поскольку многие уже неоднократно брались за то, чтобы *составить* речь о тех историях, которые произошли меж нами...). Греческое слово *ἀνατάξασθαι* (*anataxasthai*) вообще-то означает «изобразить в надлежащей связи и последовательности».

Вплоть до наших дней никто не брался всерьез за рассмотрение композиционных тайн Евангелия. Между тем их открытие может явиться важным шагом к тому, чтобы современность вновь отыскала путь к Евангелию. Всякий, кто остро ощущает всю важность этого открытия, сочтет то, что сами Евангелия говорят нам о том же, его весьма счастливым подтверждением. Пролог к Евангелию Луки в высшей степени современен и отвечает духу современности. В нем четко намечены моменты, благодаря которым современный человек может получить доступ к сверхчувственному происхождению и сверхчувственной фигуре Евангелий. Попробуем обобщить все сказанное, попытавшись заново пролог перевести.

«Вот уже многие люди задавались целью изобразить в надлежащей связи и упорядоченной последовательности нить тех событий, через которые среди нас открылась полнота Божества. Весть об этих событиях продолжает передаваться среди нас и дальше через тех, кто благодаря пробужденности своей души сделался очевидцем и служителем Логоса. Вот и передо мной встала задача, после того, как я в духе проследил ступени этого пути, самым точным образом и в надлежащей последовательности переписать их для тебя, благородный Божий друг, дабы ты через познание обрел уверенность души во всем, что уже воспринял как учение.»

К хронологии эпизодов Благовещения и рождения

Греческим корням Евангелия Луки вполне соответствует то, что он прямо-таки наполнен тайнами эфирно-космического порядка. В нем живет мир стихий, этот подлинный храм так называемых языческих, ориентированных на природу и окружающий космос религий. Однако Евангелие Луки не сожалеет о чахнущем и меркнувшем мире божественных природных царств. Оно не изображает мир стихий так, как делают это, например, кельтские сказания, песни и сказки, в которых ощущается глубочайшая космическая меланхолия. Присущие Евангелию Луки душевная теплота и проникновенность всецело вбирают в себя

эфирный космос (который и являлся полем зрения язычества), переплавляют и христианизуют его. Астрально-душевное начало – вот сфера, в которой преобразается эфирно-космическое. Тем самым мы прикасаемся к той двойственности, что доведена в Евангелии Луки до столь чудесного синтеза: Лука изображает эфирно-космическое так, как оно увидено и согрето христианской задушевностью. Вот и получается, что на передний план здесь попеременно выходит то душевно-благожелательное начало, то исполински-космическое. Удивительным и хрестоматийным примером интериоризации космических фактов, которую можно было бы назвать также охристианиванием язычества, могут служить первые же две главы, образующие, так сказать, «Предъевангелие» – завершенное в себе и богатое небесной поэзией и архитектоникой.

На даваемых едва ли не мимоходом, при всей их принципиальной важности, временных указаниях, которые имеются в Евангелии Луки относительно промежутка, разделяющего явления на свет Иоанна и Иисуса, в значительной мере основан весь годичный ритм христианского календаря. «На шестой месяц» после того, как забеременела Елизавета, ангел Гавриил является Марии. Тем самым мы получаем ключ к годичному кругуобороту. Шесть месяцев разделяют зачатие одного ребенка от зачатия другого; значит, тот же промежуток разделяет и их появление на свет: перед нами вся противоположность Иванова дня в разгар лета и Рождества глубокой зимой. Летний и зимний солнцеворот обретают евангельское содержание.

Однако это еще не все, что можно извлечь из данного неброского указания времени. Если те и другие роды приходятся на солнцевороты, то оба зачатия имели место в лежащие посредине равноденствия: за девять месяцев до рождества празднуется начало весны, Пасха; а за девять месяцев до Иванова дня (24 июня) отмечается начало осени с Михайловым днем (29 сентября)³⁰⁰. Тем самым оказывается заданным созвучие главных христианских праздников (исключая день Пятидесятницы) с кругооборотом времен года, а тем самым – и одна из наиважнейших космических составляющих христианской жизни.

Однако Евангелие Луки не ограничивается тем, чтобы обозначить космический порядок христианского года, как бы намекнув на него издали. «Предъевангелие» первых двух глав следует этому порядку всем своим строем и неприметно дает сценическое наполнение христианского года, своего рода календарь праздников, с его легко остающимися в памяти скульптурно-живописными образами.

Здесь мы имеем две картины Благовещения (за каждой из которых всякий раз кроется зачатие) и две истории Рождества, а в середине всего – встреча двух женщин, Марии и Елизаветы.

Осень: Благовещение Захарии о младенце Иоанне: Картина Михайлова дня

Весна: Благовещение Марии о младенце Иисусе: Картина Пасхи

Лето: Рождение младенца Иоанна: Картина Иванова дня

Зима: Рождение младенца Иисуса: Картина Рождества

Все четыре времени года обретают в этом «Предъевангелии» Луки свой христианский образ.

Сцена в Храме, когда совершавшему жертву воскурения священнику явился ангел, не только возвещая ему весть, но и его наказывая, и в самом деле заряжена некой суровостью начала осени и Михайлова дня. Хотя дошедший до нас текст вкладывает в уста ангела слова: «Я Гавриил», нам-то представляется, что через тот образ, который явился Захарии, проглядывает сам архангел Михаил с его строгим взором. Ангел, которого видит Захария, именуется также «ангелом Божьим», «ангелом, стоящим перед Богом». То и другое – наименования, которыми в иных случаях Новый Завет именуется как раз Михаила.

Данное Марии через Гавриила Благовещение о рождении Иисуса окрашено в совсем иные тона. Мы уже не в суровой Иудее, но в залитой небесным сиянием Галилее. Сумрачная темнота храма осталась позади, так что вполне можно представить себе разыгрывающуюся под открытым небом сцену у колодца в Назарете, как и повествует об этом традиционный рассказ. Все дышит весной и пасхальным настроением: радостное принятие небесных даров чревом Земли.

Между двумя сценами Благовещения и двумя историями Рождества помещена картина встречающихся женщин. Мария навещает Елисавету, та и другая носят под сердцем младенцев. Три месяца остается Мария у Елисаветы. Для Марии, молодой матери, это три первых месяца беременности, для Елисаветы, матери пожилой – последние три месяца. При встрече матерей и их совместной жизни имеет место также и встреча еще не родившихся Иоанна и Иисуса. С появлением на свет Иоанна Мария покидает подругу и возвращается в Галилею.

Далее следуют истории Рождества, одна из которых наполнена ликованием летнего расцвета, другая – сокрытым зимним благоговением. Музыкальный отзвук проходит сквозь все картины. Если в Евангелии Матфея оживают вновь Моисей и пророки, то в Евангелии Луки снова звучит поэзия Ветхого Завета: в псалмах ангелов, Елисаветы и Марии, Захарии и Симеона. Все времена года оказываются воспетыми в псалмах.

Этапы драмы Марии

Благодаря композиции в «Предъевангелии» Луки заключена подлинная многоэтапная драма Марии, отражающая в человеческих судьбах судьбу всего космоса. Впрочем, ключом к обнаружению этой драмы мы овладеем лишь постольку, поскольку оживим в своей душе представление о всей диаметральной противоположности иудейского и галилейского ландшафта. Галилея – это ландшафт, весьма богатый в эфирно-сверхчувственном смысле, Иудея же эфирно обеднена. Здесь противостоят друг другу небесный и земной ландшафт, ландшафт жизни и ландшафт смерти. Рассмотренное под таким углом зрения, путешествие из Галилеи в Иудею оказывается весьма серьезным и суровым символом. В нем выражается весь трагизм смертной судьбы. Когда звучали слова: «Вот, мы отправляемся в Иерусалим»³⁰¹, они знаменовали глубокий перелом в жизни Иисуса. Через решающий переход Иисуса из Галилеи в Иудею был осуществлен переход от чудодеев к Страстям.

И вот «Предъевангелие» Луки показывает нам троекратный переход Марии из Галилеи в Иудею. Страстям Христовым предшествуют Страсти Марии.

Первое восхождение Марии «в Иерусалим» – это путешествие к Елисавете после явления ангела в Назарете. Согласно Луке, нам следует представлять Марию чрезвычайно юным существом с нежной и неискушенной душой. Прежде она пребывала погруженной в блаженный ландшафт Галилеи. Ныне в ее глубинной сути произошло загадочное преобразование: она впервые носит под сердцем дитя и через слова ангела самым отчетливым образом пережила инспиративный момент этого нового состояния. И вот она поспешно отправляется к Елисавете, которая, надо полагать, жила в предместье Иерусалима. Здесь ее окружает совершенно иной мир, нежели тот, к которому она привыкла. Недалеко простирается Иудейская пустыня. Да и вся Иудея в сравнении с Галилеей более похожа на пустыню. Кроме того, возможно, Мария и вообще впервые оказывается в крупном городе. Выражая это в заостренной, однако достаточно уместной форме, можно было бы сказать: деревенская девушка вдруг перенеслась в мировую столицу. Тут эту во всех отношениях девственную душу должен был захватить болезненный процесс пробуждения для всего земного. Три месяца остается Мария у настолько превосходящей ее по возрасту Елисаветы. Все, что ее окружает, должно было забирать у нее какую-то часть ее общемировой

ребячливости и приводить в действие силы старения. Она возвращается в Назарет уже другим человеком.

Во второй раз Мария отправляется в Иерусалим полгода спустя по случаю объявленной Августом переписи населения, теперь уже вместе со своим мужем Иосифом. Путь в Вифлеем – тот же, что и в Иерусалим. Он немного отстоит от Иерусалима на юг. И вновь Мария пребывает в особом, с точки зрения космоса, душевном состоянии. Если в первую поездку к Елизавете она пребывала в начале своей беременности, то теперь она достигла ее конца. В первый раз ведь она была одна лишь по видимости. На самом деле младенец Иисус уже проделал путь в Иерусалим в материнской утробе. На этот раз при ней находится Иосиф, и вновь при ней – еще нерожденное – дитя. Младенец рождается в Вифлееме, и вскоре после этого родители несут его в Храм. Здесь Симеон сознательно проговаривает тему Страстей Марии, которая носила прежде скрытый в области бессознательного географический характер: меч пронзит твою душу.

О третьем хождении Марии в Иерусалим говорится во 2-й главе Луки, в эпизоде с 12-тилетним мальчиком Иисусом. Теперь здесь присутствует не только Иосиф, но и уже подросший мальчик Иисус. За те три дня, пока родители ищут пропавшего мальчика, с ним происходит необычная перемена, отчетливо заявляющая о себе в словах, с которыми он обращается к родителям и которые пробуждают в душе Марии столь великий страх.

Поступательно протекающее освобождение души человечества от связанности с космосом, от природного богатства и опеки находит персонафицированное воплощение в трехэтапной драме Марии, которая так молчаливо и неброско разворачивается перед нами в Евангелии Луки. Благодаря присутствию в каждом случае младенца Иисуса, будь то рожденного или еще не появившегося на свет, здесь оказывается намеченным – пусть слегка и как бы издали – новое обретение контакта с космосом. Старый космос умирает. Сама богиня Природа отправляется с Марией в Иерусалим. Однако космос вновь рождается в сердце человека – на новый одушевленный лад. За космосом разлитой по природе мудрости следует космос любви, которая обладает своим собственным источником в каждом человеческом сердце. Вот внутренняя тема всего Евангелия Луки: одушевление эфирного космоса благодаря силе Христа в человеке.

Галилея и Иудея в Евангелиях

Евангелие Луки принципиально, всей необычностью своей структуры, отличается от прочих Евангелий. Чтобы это понять, следует пересмотреть все четыре Евангелия и выяснить распределение в них различных географических местностей в качестве местопребывания Иисуса. Обратив внимание на диаметрально противоположность Галилеи и Иудеи с точки зрения ландшафта, мы извлечем из такого рассмотрения географического распределения чрезвычайно важные представления и даже прозрения.

В данном отношении весьма схожи Евангелия Матфея и Марка: первый же основной раздел обоих приводит нас в Галилею. Далее следует сжатый и скоротечный переход отправления в Иерусалим. Наконец, иудейский период Страстей занимает существенно меньше места сравнительно с жизнью в Галилее. Галилейская эпоха обнимает у Матфея главы с 4-й по 20-ю, у Марка с 1-й по 10-ю; в Иудее разыгрываются главы 21-28 у Матфея и 11-16 у Марка.

У Иоанна дела обстоят решительно иначе. Здесь все, что происходит в Галилее, ужато до прямо-таки крошечного объема. Едва ли не все Евангелие помещает нас в окружение строгого иудейского ландшафта. Однако у Иоанна изображен не однократный, но многократный переход из Галилеи в Иудею, причем географические сведения сообщаются им особенно скрупулезно и настойчиво.

Совершенно иначе изображает смену места действия Лука. Как и Матфей с Марком, он говорит об одном галилейском и одном иудейском периоде. Что касается места, занимаемого ими в Евангелии, периоды эти в значительной степени уравниваются. Здесь уже нет того перевеса на стороне Галилеи, который наблюдается у Матфея и Марка. Однако в промежуток между Галилеей и Иудеей Лука вставляет большое путешествие в Иерусалим, которое и занимает у него основную часть Евангелия:

Галилея: Гл. 4-9; Путешествие: Гл. 9-19; Иудея: Гл. 19-24.

Отступление, по мере перехода от первого Евангелия к четвертому, галилейского места действия на задний план можно приравнять нарастанию биографической составляющей. Там, где Галилея на первом плане, преобладает прирожденная ей имажинативная стихия, которая рисует картины земных событий, чтобы через них передать внутридушевные или сверхчувственные процессы. Галилейское сознание парит между небом и Землей, и что бы из этого сознания ни происходило, всегда первым делом следует проверить, идет ли речь о внешнем земном событии или же о внутреннем сверхматериальном явлении. Два первых Евангелия Матфея и Марка определяются преимущественно своим имажинативным характером, они парят между небом и Землей гораздо больше, чем представляется при поверхностном чтении. Реально-земной биографический характер присущ лишь Евангелию Иоанна, несмотря на его бо\$льшую духовную высоту (или как раз благодаря ей). Так, благодаря изображенному Иоанном троекратному путешествию в Иерусалим мы располагаем реальной хронологией жизни Иисуса после крещения в Иордане. Если же судить по первым трем Евангелиям, может создаться впечатление, что в промежуток между Крещением и Голгофой Иисус мог действовать всего лишь год. Иоанн показывает, что речь идет о трех годах. Также и изображение Иоанном призвания учеников вполне можно рассматривать как историко-биографическое, между тем как повествования Матфея и Марка, приводящие нас на берега озер, в большей степени отображают то, что разыгрывалось при призвании в душах учеников. (Это относится и к рассказу о рыбной ловле Петра³⁰², который приводит Лука вместо призвания учеников. Просто здесь указывается на иные процессы в душах учеников, нежели те, что отражаются в первых двух Евангелиях.)

Евангелие Луки, которое поистине гармонично соблюдает в своей трехчастности равновесие между Галилеей и Иудеей, поддерживает баланс также и между имажинативным характером двух первых Евангелий и биографическим характером Евангелия Иоанна. Его специфика – в присутствии ему *характере пути*. Посреди повествования Евангелие Луки отводит самое пространное место большому путешествию в Иерусалим, которое знаменует не столько внешнее событие, сколько внутренний путь и душевную стезю.

<i>Матфей</i>	Галилея 4-20	Иудея 21-28	Характер имажинации
<i>Марк</i>	Галилея 1-10	Иудея 11-16	
<i>Лука</i>	Галилея 4-9, 50 – Поездка 9,51-18 –	Иудея 19-24	Характер пути
<i>Иоанн</i>	1. Галилея 2, 1-12 2. Галилея 4, 43-54 3. Галилея 6-7, 13	1. Иудея 2,13-3 2. Иудея 5 3. Иудея 7, 14-20	Характер биографии

Характерными для Евангелия Луки оказываются вовсе не только две первых главы с их рождественской милотливостью. Его суть выражена прежде всего в большом «путевом отчете» Луки, в средней части Евангелия, заключающей в себе «путь».

Композиция Евангелия Луки не вычленяется с такой же четкостью, какая возможна применительно к Евангелию Иоанна, а до некоторой степени – также и Матфея. Не так легко оказывается применить к самому Евангелию композиционный ключ, предложенный прологом. Правда, характер пути в качестве стихии, растворенной во всем Евангелии Луки, почувствовать легко. Так что стоит нам прекратить рассматривать каждый отдельный фрагмент в отрыве от прочих и уделить внимание общей компоновке и поэтапному продвижению целого вперед, как уже вскоре мы убедимся: жизненный путь Иисуса сделался здесь душевной стезей. Внешние вехи оборачиваются вехами внутренними, и в их веренице нам открывается великая душевная правда именно такой последовательности. При этом мы замечаем, что путь Луки в обширной средней части Евангелия – это «путь учения»: Христос обращается к людям как учитель, то в изобилии адресуя им притчи, то прямо формулируя духовные истины. Эта средняя часть прослеживается с конца 9-й главы, где начинается «большое путешествие в Иерусалим» (9, 51). Странствие это представляет собой прежде всего путь души. Примечательно уже то, что как раз это путешествие вплоть до входа в Иерусалим (гл. 19) протекает почти совершенно без происшествий, которые пережил бы совместно с учениками Христос, а состоит сплошь из даваемого им учения. Так что внешнее странствие оказывается всего лишь своего рода подкреплением (судьбой или же образом) пути внутреннего, «стеzi учения».

В большей степени на образной последовательности событий базируется то, о чем рассказывает Евангелие Луки прежде отправления в Иерусалим, а также после вступления в него. Первая часть нисходит на Землю от озаренных золотистым сиянием вершин историй сочельника и Рождества через область чудес, сотворенных Христом. Третья же часть возводит нас от строгих глубин страданий и смерти Христа в сферу Воскресения и Вознесения.

- 1-я часть (1, 5-9, 50): Детство и чудеса Христа
- 2-я часть (9, 51-19, 28): «Путешествие в Иерусалим», путь учения
- 3-я часть (19, 29-24, 53): Страдания, смерть, Воскресение Христа.

Вначале к нам обращается *образ*, далее *слово* и наконец *сущность**.

* См. очерк «Инспирация и композиция»

Разумеется, словесная стихия учения, на которой основана средняя часть, также пронизывает уже первую часть и продолжается в третьей. Нитей самого учения мы еще специально коснемся, чтобы выявить внутреннее его развитие.

Благословения у Луки

Средняя часть Евангелия Иоанна (между гл. 6-й и 15-й) пронизана жемчужным ожерельем слов «Я есмь», которые, при том, что они попадают в потоке Евангелия по одному, находятся меж собой в правильно выстроенной взаимозависимости; не случайно также и то, что их именно семь. (На слова «Я есмь» как на правильную последовательность первым указал Фридрих Риттельмайер.)

- 1. Я есмь хлеб жизни (6, 48)
- 2. Я есмь свет мира (8, 12)

- | | |
|--------------------------------|----------|
| 3. Я есмь дверь | (10, 9) |
| 4. Я есмь добрый пастырь | (10, 14) |
| 5. Я есмь Воскресение и жизнь | (11, 25) |
| 6. Я есмь путь, истина и жизнь | (14, 6) |
| 7. Я есмь истинная лоза | (15, 1) |

Правильную внутреннюю последовательность мы обнаруживаем здесь уже когда замечаем, что эти семь «Я есмь» ведут нас от хлеба к вину.

Можно утверждать, что имеется соответствие между рядом благословений в Евангелии Луки и словами «Я есмь» из Евангелия Иоанна. Четыре из этих благословений, подобно девяти благословениям в Евангелии Матфея, следуют непосредственно друг за другом, прочие же, как безмолвные, но роскошные верстовые столбы, рассыпаны по Евангелию подобно словам «Я есмь». Они отделены друг от друга весьма разными по величине отстояниями, которые тем не менее знаменуют каждый раз новую ступень на пути учения.

Елизавета обращается к Марии:
Блаженна ты, уверовавшая (1, 45).

Христос обращается к ученикам:
Блаженны вы, бедные, ибо ваше Царство Божие.
Блаженны вы, кто голодает здесь, ибо вы насытитесь.
Блаженны вы, кто плачет здесь, ибо вы будете смеяться.
Блаженны вы, если люди ненавидят вас, гонят и поносят и отвергают ваше имя как скверну ради Сына человеческого (6, 20-22).

Христос к Иоанну Крестителю:
Блажен, кто не вознегодует на меня (7, 23).

Христос к ученикам:
Блаженны глаза, которые увидели то, что видите вы (10, 23).

Христос к женщине, которая воскликнула «Блаженна утроба, что выносила тебя,
блаженны груди, что тебя вскормили»:
Блаженны те, кто внемлют слову Бога и его блюдут (11, 28).

Христос к ученикам:
Блаженны рабы, которых господин, придя домой, застает бодрствующими (12, 37).

Один из сотрапезников Христу:
Блажен вкушающий хлеб в Царстве Божьем (14, 15).

Христос плакальщицам: некогда скажут:
Блаженны бесплодные, утробы, которые не рожали, и груди, которые не вскармливали... (23, 29).

Эти благословения в сильнейшей степени передают звучание Евангелия Луки. «Макариос», «блаженный» – означает все равно что «богоисполненный»³⁰³. А как раз Евангелие Луки обращается к божественному в человеке, к человеку как «другу Бога».

Первое «блажен», которое говорит Елизавета Марии, девизом высится над всеми благословениями, да что там – над всей тропой учения. Блаженной объявляется *вера*, которая обрела в Марии прямо-таки свое олицетворение. Вера – это способность сердечного зрения в отношении божественного мира. При более пристальном рассмотрении средней части мы еще увидим, что именно вера, отзывчивость сердечного органа навстречу Христу и «Царству Божьему» как раз и является целью пути Луки. Вера Марии позволила существо Христу вселиться в нее, и не только в ее сердце, но в самое ее материнство.

Четыре тесно примыкающих друг к другу благословения, которыми по сути только и открывается весь ряд, более всего напоминают группу из девяти благословений в Нагорной проповеди Евангелия Матфея. В то время как у Матфея девяти благословениям из 5-й главы противостоят девять сетований из 23-й, в 6-й главе Луки соответствующие сетования непосредственно следуют за четырьмя «блаженными»: «Блаженны бедные, голодные, плачущие, ненавидимые». «Горе богатым, сытым, смеющимся, превозносимым».

На этот счет (так же, как и по поводу Нагорной проповеди в первом Евангелии) распространилось чрезвычайно много неверных толкований. Утверждают, что у Луки благословения приобретают (особенно поскольку они подкреплены сетованиями, стоящими тут же, в тесном соседстве) отчетливо социальное звучание, так как Христос благословляет бедных и сетует о богатых. Христос, мол, выказывает себя здесь социальным революционером: ведь тут не сказано «блаженны духовно нищие», но просто «блаженны нищие».

Как уже говорилось, обычное непонимание Нагорной проповеди связано с пренебрежением тем фактом, что в ней Христос обращается исключительно к ученикам. Та же ошибка, причем в еще большем масштабе, имеет место и в случае четырех благословений и сетований в Евангелии Луки: «И он посмотрел на своих учеников и сказал: "Блаженны *вы*, бедные... Горе *вам*, богатым». Итак, здесь надо учесть две вещи. Во-первых, Христос обращается к ученикам, а не к народу. А еще речь здесь не о двух разных категориях людей, к одним из которых относится «блаженны», а к другим – «горе вам», то есть об учениках и недругах. Нет, то и другое относится к ученикам. Блажен собравшийся ступить на путь, поскольку беден, голоден, горюет и гоним. И он же несчастен, увы ему, поскольку он богат и сыт, поскольку смеется и люди превозносят его. Здесь отчетливо выделяются четыре ступени.

Первое благословение и первое сетование говорят о внешней области, которой человек принадлежит своим телом. Богат тот, кто зависит от внешних предметов и привязывается к ним, даже если мало чем обладает. Беден тот, кто свободен от внешнего, даже если владеет многим. Вторая ступень относится к жизненным силам. Подобно тому, как поступающее извне питание не подкрепляет нашего материального тела непосредственно, но вначале приводит в возбуждение силы роста и строящие силы, так же точно происходит и со всем, что человек воспринимает в виде впечатлений посредством глаз, ушей и т. д.: все это усваивается эфирным телом строящих сил. А в нем пребывает общее жизнеощущение, благодаря которому человек оказывается либо открытым, восприимчивым, либо нет. Сытые – это те, кто бесчувственностью одеревенел свое тело строящих сил. Между тем голодные поддерживают в нем живость томлением и открытостью. Третья ступень – это ступень души. Смеющиеся (в смысле сетования) – это те, кого личное душевное содержание наполняет полностью, даже когда они, быть может, сетуют и жалуются. Плачущие – те, кого глубокая боль бытия просветлила и очистила, выведя их за пределы самих себя. Наконец, четвертая ступень – это ступень «Я», личности. Всецело обособленное и одинокое «Я», высшее человеческое существо, вокруг которого бушуют ненависть и поношение в борьбе за «Сына человеческого», это «Я» блаженно, наполнено Богом. Сетование же относится к «Я», заласканному общественным признанием, нежащемуся в лучах людских похвал.

Блаженна бедность:	Ступень тела
Блажен голод:	Ступень жизненных сил
Блаженны слезы:	Ступень души
Блаженны гонения:	Ступень «Я»

Пятым благословением завершается послание Христа Иоанну Крестителю: «*Блажен*, кто не вознегодует на меня» (7, 23). Этому стоящему обособленно благословию противостоит следующее из одиночных сетований, также рассыпанных по всему Евангелию: «Невозможно, чтобы негодование не возникло, но *горе* тому, через кого оно проявляется. Уж лучше бы ему, когда бы его с жерновом на шее бросили в море, чем если бы он возмутил душу хоть одного из этих маленьких людей» (17, 1-2). Отвлечемся от связи этого благословения с вверженным в темницу Иоанном и вначале рассмотрим его как изречение общезначимой мудрости. Греческое слово, соответствующее «негодованию» (*σκάνδαλον*, skandalon) и «негодовать», как показал исследователь Нового Завета Адольф Дайсман, обозначало в просторечии «ловушку», «силоч с петлей для головы», которым ловят зверей. Применяя это слово к внутреннему процессу, не следует лишать его образности. Заставить человека «негодовать» в библейском смысле – значит привести его в такое состояние, что он «потеряет голову». Что, однако, подразумевает это образно-просторечное выражение, которое подсказывает нам сам язык?

При толковании сказок Рудольф Майер неоднократно указывал на связь между составленной на диалекте сказкой «Можжевательник»³⁰⁴ и новозаветными словами о «негодовании». Мачеха посылает маленького мальчика к ларю с яблоками. Однако когда он нагибается за яблоком, она подскакивает сзади и стремительно захлопывает крышку с такой силой, что голова мальчика скатывается на яблоки. Это сказка-имагинация на тему того, что именуется в Евангелии «возмутить душу одного из маленьких людей». И в самом деле, в конце сказки мы видим, как злую мачеху (в непосредственной переключке со словами Евангелия) постигает кара, и мельничный жернов расплющивает ее в лепешку.

Ребенок живет и дышит духовной стихией, несущей его на себе, пока после первого года жизни, с началом произнесения «Я», охват его духовного существа не сузится. Человек испуганно съеживается в тело в силу всех жизненных впечатлений, которых требует от него становление его «Я». Духовное существо, это его собственное высшее существо, которое охватывало и осеняло его прежде, от него отделяется. Он оказывается обрублен поперек головы. Человек *должен* пройти через это. «Негодование должно наступить». И даже когда человеку удастся вновь поместить в себя зародыш высшего существа, когда благодаря тому, что нежно и ребячливо вызревает в нем теперь, он будет вновь (уже в ином смысле) причислен к «малым», «негодование» неизбежно должно наступать вновь и вновь. Но горе тому, через кого оно наступает! Человеку судьба сделаться земным ради «Я», но горе тому, кто делает земным другого, «вспугивает», впихивает его через потрясение в чисто телесно-материальное существо. То, что он делает, будь то сознательно или бессознательно, обернется против него же самого. Над ним тяжело нависает жернов внешней чувственной кажимости, материального бытия.

Благословение, которое направляет Иисус в темницу Иоанну, можно будет однажды выразить так: «Блажен тот, кого "Я" не выводит из себя», кто не только не утрачивает духовного начала из-за «Я», но обретает его вновь. Окуклившееся, ушедшее в себя земное существо «Я» создает «негодование», «духовную обезглавленность». Однако блажен тот, кого устремленность к «Я» возводит к высшему «Я»: лишь там он отыскивает голову, к членам тела которой может принадлежать как человек. В образе Христа высшее «Я», Сын человеческий, телесно предстает людям. Он голова, а мы члены его тела. Блажен тот, кто в

устремленности к «Я» отыскивает Христа, он не оказывается «вспугнутым» в тело, не обезглавливается духовно, но лишь теперь и отыскивает свою подлинную голову, высшее «Я», с помощью чьего духовного зародыша способен теперь взойти в духовные миры.

После того, как 5-е благословение у Луки о существовании земной личности вознесло нас до духовного зародыша высшего «Я», последующие благословения могут рассматривать уже постепенное развитие высшего существа.

Христос обращается к ученикам в доверительной эзотерической беседе (Лютер: «*insonderheit*», «наособицу»): «*Блаженны* глаза, которые увидели то, что видите вы. Говорю вам: многие цари и пророки желали бы видеть то, что видите вы, но не видели, и услышать, что слышите вы, но не слышали» (10, 23-24). Внешний человеческий облик Иисуса видят не только ученики, однако в учениках, поскольку они продвигаются по Пути, его облик пробуждает новое зрение, воспринимающее в Иисусе – Христа. Пророки и цари были созерцателями в древние времена, их ясновидческому взору открывались духовные миры. Зарождающемуся сердечному зрению учеников Христа открывается зрелище Бога в человеке: божественный свет заливает человеческое тело, его обтекая.

Женщина из народа воскликнула в экстазе: «Блаженна утроба, что выносила тебя, блаженны груди, что тебя вскормили». На это Христос ответил: «Да, *блажен*, кто внемлет Логос Бога и его блюдет». Время, когда женщины становятся матерями благодаря материальному семени, некогда завершится. Женщинам-плакальщицам Христос говорит: «Настает время, когда придется сказать: *Блаженны бесплодные...*» Однако время, когда в материнское лоно души может упасть духовное семя слова, не завершается. Общее «Марийство» человеческой души реализуется благодаря восприятию и заботливому возделыванию слова-семени. Вслед за новым духовным зрением здесь благословляется новый духовный слух. *Блаженны* глаза, *блаженны* уши, которые становятся органами Христа!

Следующее благословение – само по себе тройственное, оно вправлено в торжественное наставление ученикам: «Будьте подпоясаны и да не гаснут светильники ваши; будьте подобны людям, которые ожидают возвращения своего господина со свадьбы, чтобы тут же отворить ему, когда он явится и постучит. *Блаженны* рабы, которых господин, придя домой, застаёт бодрствующими. Воистину говорю вам: он подпояшется и поведет их к столу, и, встав перед ними, будет им служить. И даже если он придет во вторую или третью ночную стражу, и все окажется именно так, *блаженны* те рабы. Но вот о чем вам надо знать: знай хозяин дома, в какой час явится вор, он не допустил бы обворовать свой дом. А потому будьте готовы, ибо Сын человеческий явится в час, которого вы не ведаете... *Блажен* раб, которого господин застанет поступающим именно так, воистину говорю вам: он поставит его над всем своим добром... Я пришел зажечь на земле огонь, и ничего бы мне так не хотелось, как чтобы он уже горел» (12, 35-49).

Это наставление ученикам насчет Второго пришествия Христа, о будущем эфирном откровении приходящего вновь Христа, возвешение которого как раз и является ближайшей целью Евангелия Луки. Бдительность в отношении проявлений духа, свидетельствующих о Втором пришествии Христа – нечто большее, нежели внешняя внимательность, пускай даже во времена нового откровения Христа следует принимать во внимание такое усиление антихристианского натиска, что может понадобиться бдительность также и в смысле «распознавания духов»³⁰⁵, способности разгадать неприятельские нападения. Лука как ученик Павла может здесь воспроизводить павлинистские обертоны наставления Христа. Никто с такой энергией и так далеко не доводил идею Христовой бдительности, как сделал это Павел, непосредственно подхватывающий тон 12-й главы Луки в Посланиях фессалоникийцам (1-е посл., 5-я гл.; 2-е посл., 2-я гл.).

Бдительность к Антихристу! Но прежде всего – положительная бдительность к явлению самого Христа в царстве эфирного. Эта положительная бдительность, которая получает благословение, есть пробуждение души для духовной области. «Бдите и молитесь» принимает здесь вид: «Пробудитесь и молитесь!» Направлено обращение к духовному человеку, который должен пробудиться в сердце земного человека в качестве органа чувств, способного воспринять Второе пришествие Христа. Блаженны глаза, блаженны уши! – так говорилось прежде. Блаженно бодрствующее сердце! – так говорится теперь.

Бодрствующим сердцам обещано: «Господин подпояшется, усядется со слугами за стол, и склонится перед ними, и будет им служить». Это сакраментальное обетование. Перед нами оживает картина омовения ног на Тайную вечерю. В этом образе налицо общение пробудившегося сердца с возвращающимся Христом. Мистерия священнодействия развивается теперь полностью в следующем благословении, собственно, уже последнем. Христос в качестве гостя сидит за столом у старшины фарисеев и говорит: «Когда устраиваешь праздничный обед или ужин, не приглашай своих друзей и братьев..., но пригласи бедняков, калек, хромых и слепых. Тогда будешь ты *блажен*, ибо им нечем тебе отплатить... И тут один из сидевших за столом сказал: "*Блажен* вкушающий хлеб в Царстве Божьем"» (14, 12-15).

Сидя за одним столом с Христом, слушая слова, которые он произносит, люди вдруг прозирают в таинство причастия, в смысл общности священнодействия, которая заступает на место всех прежних семейных и дружеских связей. «Вкушать хлеб в Царстве Божьем» – это задушевнейшая мистерия христианской Тайной вечери. Царство Божье, внутренняя сфера Христа-Солнца, вотчина эфирного Христа раскрывается в пресуществлении, из него световая Слава тела Воскресения Христа изливается в хлеб и вино. И следующее за пресуществлением причастие – это есть питание и питье в рамках реального лучезарного присутствия существа Христа; по нему распространяется сияние Царства Божия. Блажен, богоисполнен тот, кто принимает еду и питье из этой сферы.

Подобно тому, как благословение Марии Елизаветой было своего рода эпитафией или прелюдией, так суровые слова Христа о будущем, обращенные к женщинам-плакальщицам, представляющие собой скорее сетование, нежели благословение, – это отзвук пути учения, исход в смертные глубины Голгофы. Блажен тот, кто следует по пути Христа, однако не в смысле суетного блаженства и наслаждения. Богоисполненный человек должен сознательнейшим образом подготовиться к великому концу света, когда сколько-нибудь надежной опорой перестанет быть *вообще все* наследие прошлого, а в конечном итоге – и таинство материнства, которое было дано в дорогу женскому полу как священное небесное наследство. Тому, кто превозносится в качестве блаженного и богоисполненного, ни в чем нет отказа, ему все дается в избытке. Однако он обладает силой для того, чтобы выдержать испытания великой Голгофы человечества.

Итак, сгруппируем благословения в качестве этапов пути Луки – так, чтобы девиз и отзвук их обрамляли. Посередине, до и после среднего благословения, которое относится к зародышу духовной силы «Я» (негодование), имеется по четыре этапа. Первые четыре – это приготовление в человечески-земном. По прохождении середины оказывается свободным путь для развития четырех видов духовного восприятия: через глаз, ухо, сердце и уста, которые принимают пищу.

1. Блаженна вера: Мария, пра-образ души

2. Блаженна бедность: в области телесно-земного: будь внутренне свободен

3. Блажен голод: в области жизненных сил: будь восприимчив

4. Блаженны слезы: в области душевных движений: будь стоек

5. Блаженно преследование: в области жизни личности: основывая себя на себе самом

6. Блажен духовный зародыш: Не допускай потрясений своего душевного зародыша, но укрепляй его Христом

7. Блажен глаз: начинается высшее созерцание (образ)

8. Блаженно ухо: начинается высшее слышание (слово)

9. Блаженно бодрствующее сердце: орган для являющегося Христа (сущность)

10. Блаженны воспринимающие уста: достигнуто приобщение причастию

11. Блаженны бесплодные: испытания богоисполненного человека.

Такого рода обзор в определенном плане подводит нас к внутренней фигуре Евангелия Луки. Отсюда можно также вывести наступление важного перелома после 6-го благословения. Все предшествовавшее было подготовлением, теперь же начинается развитие высшего человека. И в самом деле, между 6-м и 7-м благословениями пролегает большой перелом, знаменующий начало «путешествия в Иерусалим». Все, что имело место до этого путешествия, было подготовительной ступенью. Далее же сказано: «Но, поскольку настало время, чтобы Иисус был от них взят, случилось так, что он внутренне обратился к тому, чтобы отправиться прямо в Иерусалим...» (9, 51). С этого момента, при следовании уже по самому «пути учения», в свете Христа постепенно развивается высший человек.

Иоанн Креститель и Иисус

К великому перелому, знаменующему «путь в Иерусалим», ведет важнейшее подспудное течение, приблизиться к которому позволит лишь глубоко задушевный богородичный настрой Евангелия Луки.

Нечто от Луки присутствует в Рафаэлевых изображениях Мадонн, как в том волшебном аромате, который они распространяют, так и в смысле содержания. Они взаимно проясняют друг друга, изображения Мадонн Рафаэля и Евангелие Луки (прежде всего в первой его части). И вот мы видим, что Рафаэль часто изображает на коленях у Мадонны и у ее ног двух мальчиков – мальчика Иисуса и мальчика Иоанна. На ту же, идущую из самых глубин, связь двух мальчиков указывает и Лука. Благая весть о рождении Иоанна (священнику Захарии) и о Рождестве Иисуса (Марии) чудесно переплетаются между собой, как и сами истории их появления на свет. А между обоими Благовещениями и обоими родами – картина встречи Елизаветы и Марии. Поскольку матери встречаются между собой, встречаются также и дети. Они еще сокрыты в материнском лоне, и тем не менее только что возникшая, еще нежная завязь в утробе Марии оказывает таинственное воздействие на мальчика Иоанна, который вот уже шесть месяцев складывается и зреет в области земной телесности: младенец в утробе Елизаветы «радостно скачет». Душевный элемент преизобильно действует в отношениях между матерями; между младенцами реализуется мистерия, важная для всего человечества.

В связи со встречей матерей возникает вопрос: во что (как внешне, так и внутренне) разовьется по ходу Евангелия сделавшаяся здесь очевидной первородная связь Иоанна и Иисуса? Но еще и другой вопрос: откуда взялась эта первородная связь? Кто такой Иоанн, кто такой Иисус?

Ответ на вопрос, кто такой Иоанн, можно получить в некоторых местах Евангелия, из самых древнейших его глубин. Матфей и Марк повествуют о разговоре Христа с тремя наиболее доверенными учениками, когда они спускаются с горы Преображения. Ученики

спрашивают, что означает пророчество о том, что перед великим Воскресением Илия должен явиться вновь. «Иисус ответил: "Да, сначала должен прийти Илия и все устроить. Но вот что я вам скажу: Илия *уже* явился, однако люди его не узнали и сделали с ним, что захотели. Так и Сыну человеческому придется от них пострадать". И тут ученики поняли, что говорил он им об Иоанне Крестителе» (Матф. 17, 10-13).

Лука не передает этого разговора о связи Иоанна Крестителя с Илией. Однако у него ангел Гавриил говорит Захарии о «предтечности» обетованного ребенка: «Он будет предшествовать ему (Христу) *в духе и силе Илии*» (Лук. 1, 17).

Разумеется, такие места из Евангелий приводят при случае, чтобы Библией «доказать» факт реинкарнации. Однако Библией никому не докажешь ничего такого, что не было бы им познано от себя. Если мы уже познали закон повторяющихся земных жизней, то без труда сможем соединить с действительностью связь Иоанна Крестителя с Илией, на которую указывают Евангелия. Тот же, кому приходится начать со слов: «Я не знаю, проходит ли душа через повторяющиеся земные жизни», удовольствуется брезжащей на уровне чувств догадкой о том, что связывает Иоанна с Илией. Но и во втором случае можно же все-таки сказать: «Что ж, попытаюсь принять идею реинкарнации, так сказать, в качестве гипотезы, чтобы посмотреть, не пролет ли это свет на Евангелие». Так что да будет нам в дальнейшем позволено привлечь не только идею перевоплощения, но и другие результаты исследований Рудольфа Штейнера, которые касаются Иоанна и его связи с мальчиком Иисусом в Евангелии Луки. Вовсе не для того, чтобы догматически закрепить эти выводы, но чтобы пролить на Евангелие свет в том смысле, о котором мы только что сказали.

Утверждение, что Иоанн Креститель – это вновь воплотившийся пророк Илия, если его взять непосредственно в такой форме, не вполне соответствует даже данным современных духовных исследований. Евангелие высказывает весьма важную истину, когда применяет к Иоанну Крестителю ветхозаветные слова пророка: «Итак, я посылаю *своего ангела* вперед тебя». Существо, которое предстает перед нами в Илии и в Предтече – нечто большее, чем обыкновенное человеческое «Я», которое переходит от инкарнации к инкарнации вместе с прочими. Это существо, выделившееся из всех «Я» человечества и настолько же подобное ангелам, насколько и людям. Но как оно достигло таких «сверхчеловеческих» качеств? Оно созрело для этого благодаря участию в полной земной судьбе человечества, пройдя многие земные жизни. В лекциях о Евангелии Луки Рудольф Штейнер указывает, что это существо – то же самое, которое Ветхий Завет именует Адамом: человек *как таковой*. Все прочие – это *отдельные* люди; но это – человек *как таковой*; это пра-начало человека, перводуша в человечестве. Как старейший член человечества, это существо достигло такой духовной силы, что, даже пребывая в обычном человеческом облике, оно одновременно намного превосходит это свое воплощение. Образно говоря, человеческое тело слишком мало, чтобы всецело вместить духовную полноту этого существа. Так и следует нам представлять Илию, а также Предтечу: они были больше своих тел, как это изображали русские и греческие иконописцы, наделяя их крыльями. Если мы попытаемся составить понятие о том, как такое существо воплощается в человеческий облик, верным образом такого воплощения будет то, что существо это в большей степени облекает материнское тело, нежели вступает в него, а чтобы по-настоящему влиться в узкую оболочку, овладеть ею и сформировать ее изнутри, ему необходима та или иная помощь судьбы извне.

Тем самым мы затрагиваем уже тайну Елизаветы. Она на шестом месяце беременности, однако лишь благодаря появлению Марии (впрочем, это даже и не Мария, но младенец Иисус в ее утробе) «Я» Иоанна в состоянии полностью овладеть телесным зародышем: дитя скачет от радости в материнском чреве. Еще не родившееся дитя Иисус оказывает существу Иоанна такую важную предродовую помощь повитухи. Но его-то что сделало на это способным?

Как существо Илии-Иоанна – это старейший член человечества, прошедший через многие и многие земные жизни, так мальчик Иисус, о котором повествует Евангелие Луки*, является младшим членом человечества, впервые вступающим в земное воплощение. То, что только начало воплощаться в теле Марии, представляет собой «*anima candida*»³⁰⁶, то есть совершенно чистую душу, относительно которой еще мог составлять отчетливые и весомые понятия древнехристианский учитель Ориген. Древнейший и юнейший члены человечества находятся в тесной взаимосвязи. Это души-близняшки. Они были единым целым до того события, которое библейский миф изображает как грехопадение, а затем разделились. Вследствие грехопадения вначале возникла плотная человеческая телесность, подверженная смерти и тлену. Тем самым только и появилась возможность реинкарнации. То, что вступило в поток инкарнаций в качестве всеохватного существа Адама, было более земной частью. Небесная же часть осталась в духовной области и сохранила райское состояние, существовавшее до грехопадения. Земная линия содержала в себе темные, энергичные моменты. Той, что осталась в духовной области, было присуще солнечно-эфирное начало. В теле Елизаветы земное существо Адама шагнуло навстречу новой земной судьбе. В теле Марии небесное существо Адама подготовилось к первому вступлению в земную судьбу.

* О загадке «двух мальчиков Иисусов» подробно рассказано в книге «*Детство и юность Иисуса*».

Отсюда становятся понятными бесконечное духовное напряжение и сила притяжения, владевшие матерями и их детьми. Двое, некогда бывшие единым целым, желали бы соединиться вновь. Древний Адам и новый Адам вскоре встанут один подле другого в человеческом образе, и, быть может, детьми будут играть друг с другом – так, как не уставал их рисовать Рафаэль, каждый раз придавая этой сцене новый чудесный блеск. Луке, как и его учителю Павлу, была известна тайна древнего и нового Адама. Лука не облакает ее в теологические фразы, но дает ее в евангельских образах.

Два эпизода теснейше связаны друг с другом в смысле Евангелия Луки: *встреча Марии и Елизаветы* и *крещение Иисуса Иоанном в Иордане*. По сути, здесь встречаются одни и те же лица, будь то приход Марии в горы к Елизавете или же Иисуса – к Иоанну на Иордан. Между сценами протекло 30 лет, и тем не менее вторая встреча – это лишь повторение первой на более высокой ступени. А то, что происходит на Иордане, можно было бы, до некоторой степени, выразить и так: Иоанн возвращает Иисусу ту услугу, которую тот ему оказал когда-то, еще из материнской утробы.

В обоих случаях протосвязанность первого и второго Адама стягивает их воедино. В первом случае речь шла о вочеловечении ангельско-человеческого существа. Дитя Марии помогает ему своим явлением. Теперь, однако, речь идет о вочеловечении существа Христа, которое нисходит из куда более высоких областей, нежели иерархия ангелов. Если плод чрева Елизаветы, выражаясь на человеческом языке, был слишком узок для существа Илии, то уж тем более слишком узко для существа Христа было человеческое существо Иисуса из Назарета. Крещение Иоанна явилось подлинным родовспоможением. Ангел раскрывает человеческое существо для Христа. Благодаря священническому действию Иоанна Христос оказывается подведенным к вочеловечению в Иисуса из Назарета.

Однако сделанное Иоанном при крещении Иисуса – куда больше, чем оказание внешней помощи. Одновременно это было великое самопожертвование и проявление величайшей преданности. Древний Адам следует дышащему первозданной мощью сердечному порыву воссоединиться со своей небесной душой-двойняшкой. Он без остатка приносит себя в жертву Иисусу и также Христу, становящемуся в Иисусе человеком: «Он должен расти, а я – умалаться». Парящее над головой Иоанна существо ангела-Илии взмахивает крыльями и перелетает к другому, окутывая и сопровождая его в качестве «ангела Христа». В Евангелии Иоанна говорится, что священники и левиты вопрошали Иоанна: «Кто ты? Ты Илия?» И

Иоанн ответил: «Нет, это не я». (Иоан. 1, 21). Можно бесконечно продвигаться к пониманию этих слов. Как бы то ни было, верно также и то, что тогда Иоанн сказал правду. Он не был Илией. Он больше им не был. Он больше не был самим собой. Его «самость» была с Христом.

И в самом деле, нам следует представлять себе Предтечу после того, как он крестил Иисуса, совершенно переменившимся. Говоря по-простому, он как бы отсутствовал в духе, и лишь время от времени его существо все равно как шквалами вырывалось наружу. Один из таких шквалов привел к столкновению с Иродиадой и к заключению Иоанна в темницу. И вот он сидит в тюрьме. Словно издалека до него доходят новости. Новости, приводящие его в смущение. И здесь к Иоанну, к его духовным силам протягивается рука Иродиады, рука черной колдуньи. Окровавленная голова лежит на блюде. Однако рука Иродиады повисла в пустоте. Если она желала схватить дух Илии и удержать его своими магическими ухищрениями, ей следовало хватать Иисуса и его учеников, а не заключенного в Иродову темницу. Усекновение главы Иоанна было лишь заключительным актом жертвы, которую Иоанн принес уже самостоятельно.

«Илийные» деяния Христа

Если мы теперь скрупулезно проследим, как изображает Лука жизнь Иисуса после крещения в Иордане, то увидим, как повсюду подчеркивается, что Иисус не сразу же восходит на полную высоту существа Христа, но поначалу задерживается на ступени Илии, ступени ангела. Он действует исходя из мощи пребывающего при нем существа Илии. Он сам является теперь «истинным Илией».

Первая проповедь Христа, произнесенная в синагоге родного города Назарета, была *илийной проповедью*: «Много вдов было в Израиле во времена Илии, поскольку небо оставалось заключенным три года и шесть месяцев, так что великий голод начался по всей земле, но ни к одной из них не был послан Илия, но отправился он к одной вдовице в Сарепту, в земле сидонской. И много прокаженных было в Израиле во времена пророка Елисея, но ни один из них не очистился, а лишь один только сириянин Нееман» (Лук. 4, 25-27).

И Христос совершает деяния. Первой их кульминацией явилось воскрешение юноши в Наине. Но не было ли это повторением деяния Илии в Сарепте? Разве Илия не воскресил сына вдовы, как теперь Христос – сына вдовы в Наине? За проповедью Илии следует *деяние Илии*. Люди, ставшие свидетелями этого, полагали, что из мертвых воскрес «великий пророк» (Лук. 7, 16).

Воскрешения «сыновей вдовицы» практиковались во всех храмах древности. «Сын вдовицы» – так именовали людей, стремившихся к посвящению, поскольку посвящению предшествовали душевные испытания, превращавшие душу во вдову. Само же посвящение заключалось в смерти и возрождении, когда мист в конце своего пути оказывался в состоянии, подобном смерти, а по прошествии трех дней пробуждался вновь. Как Илия, так и Иисус, подобно иерофантам в храмах, явились «сыновьям вдовы». Разница с процессами, проходившими в храмах, лишь в том, что смерть этого сына вдовы не была вызвана людьми, как храмовый сон, но наступила по произволению судьбы. Илия и Христос осуществляют лишь второй акт инициации после того, как судьба уже осуществила первый; так они заранивают в юные человеческие души ростки будущего, которые позднее должны вырваться для больших дел.

Потрясаешься, наблюдая, как Иоанн в Евангелии Луки, тут же по распространении молвы об илийном деянии Христа, шлет к Христу из темницы гонцов с мучающим его вопрошанием: «Ты тот, кто должен прийти, или нам ждать еще другого?» (Лук. 7, 18 сл.).

Благодаря связи между ними загадка вопроса Иоанна оказывается разгаданной. Должно быть, в душе Иоанна зашевелились вопросы: «Это я Илия или же он? Он Илия или Христос? Сам Христос или только его предтеча?» Проходящий через свою ступень Илии Христос наводит на вопросы такого рода того самого Иоанна, который первый уверовал, что видит в нем Христа. Такого рода взаимосвязи, какими дает их нам Лука, избавляют нас от того банального предположения, что даже сам Иоанн Креститель был подвержен человеческим слабостям и заурядным сомнениям. Дав ответ посланцам Иоанна, Христос говорит народу о величии Предтечи. «И весь внимавший ему народ... воздал должное Богу, и крестились они крещением Иоанна» (7, 29). На ступени Илии Христос совершает деяния Илии и Иоанна, готовя дорогу самому себе.

Иоанна обезглавливают. Отныне существо Илии-Иоанна всецело с Христом и его людьми. Вместе с учениками Христос осуществляет чудо насыщения. Но разве по смерти Илии пророк Елисей, осененный им и исполненный его духа, не осуществил чуда насыщения? (4-я Цар., гл. 4)

Лишь открывшись трем ученикам в просветленном образе между Моисеем и Илией, Христос готов преодолеть ступень Илии и перейти к собственным задачам. В качестве отголоска Преображения (так повествуют Матфей и Марк³⁰⁷) двое из учеников, присутствовавших на горе Преображения, приступают к Христу с просьбой: «позволь нам быть по твою левую и правую руку! Они хотят стоять там, где наблюдали при Преображении Моисея и Илию. Они желали бы высидеть по сторонам Христа, подобно двум столпам, дабы он мог перейти к собственным общемировым задачам.

У Луки этой сцены нет. Однако также и он показывает нам Иоанна и Иакова приступающими к Христу вслед за Преображением. Здесь мы присутствуем у великого поворотного момента в Евангелии Луки. Христос начал «путешествие в Иерусалим». Из Галилеи он хочет через Самарию пройти в Иудею и шлет вперед гонцов. Однако обитатели Самарии не желают его принять. «Когда увидели это его ученики Иаков и Иоанн, то сказали: "Господи, не хочешь ли, чтобы мы велели огню пасть с неба и истребить их, как сделал это Илия?"» (9, 54). Самария входит в область обитания Илии, который выступил против жрецов Ваала, и по его просьбе с неба пролился огненный дождь. В эпизоде, о котором рассказывают Матфей и Марк, два ученика желают стоять там, где находились фигуры Илии с Моисеем. В сцене, имеющейся у Луки, они хотят сделать то же, что Илия. Христос отказывает им: «Разве вы не знаете, какого духа вы сыны? Сын человеческий пришел не губить человеческие души, но их спасать» (9, 55 и 56). Христос показывает: здесь некто больше Илии.

С началом большого путешествия в Иерусалим Христос в своей проповеди и деяниях поднимается со ступени Илии-ангела. Отзвук этого, как великая языковая загадка, слышится в словах, которыми Лука начинает этот новый раздел: «Случилось же так, что поскольку настало время ему быть забранным у них, он обратил лицо свое к тому, чтобы отправиться прямо в Иерусалим. И он послал перед собой (перед своим лицом) вестников, которые пришли в одну деревню в Самарии, чтобы попросить убежища. И они не приняли его, потому что он обратил лицо свое к тому, чтобы отправиться в Иерусалим»³⁰⁸ (9, 51-52).

Греческий текст трижды (в Лютеровом переводе этого не видно) упоминает слово «лицо» (*πρόσωπον*, *prosopon*). В Ветхом Завете «лицом Яхве» именуется архангел Михаил. Однако архангел Михаил теперь уж не лицо Яхве: ныне он сделался «лицом Христа». Через троекратное употребление словообраза «лицо Христа» Евангелие дает нам почувствовать, как Христос возвышается над ангельским миром и пробуждает в себе непреклонную волю архангела, волю борца. Как Илия – «ангел Христа», так Михаил – «архангел Христа». В Христе пребывает Михайлово начало. Доныне в нем безраздельно господствовало покрывало Марии. Христос был ангелоподобен. Теперь здесь говорится: «Он сделал волевое лицо» (9,

51); ныне начинается суровое странствие по «пути учения», «подъем в Иерусалим», где высится Лобное место. Теперь то, что здесь присутствует некто больший Илии, сделалось неопровержимым фактом.

Когда Илия призывал Елисея в ученики, тот сказал: «Позволь мне прежде поцеловать отца и мать, и тогда я последую за тобой». В тот раз Илия сказал: «Ступай и приходи обратно». И когда Елисей попрощался со своими, он последовал за Илией (3-я Цар., гл. 19). Теперь, стоило Иисусу отправиться в Иерусалим, как к нему явились три ученика, желавшие последовать за ним. Первому Христос должен был сказать: «У лис есть норы, у птиц гнезда, а Сыну человеческому негде приклонить головы». Второму Христос вынужден ответить: «Дозволь мертвым хоронить свои мертвецов». Третий сказал: «Господи, я хочу следовать за тобой, однако сначала позволь мне попрощаться с домашними». С той же просьбой обратился к Илие Елисей. Илия ее удовлетворил. Христос же говорит: «Кто кладет руку на плуг, а сам смотрит назад, негоден для Царства Божия» (9, 57-62).

С оставлением ступени Илии начинается суровая и строгая Михайлова серьезность пути Христа. Никакого обратного хода теперь нет и не может быть. Можно двигаться лишь вперед – к Иерусалиму и Голгофе. Так первая часть Евангелия Луки переходит во вторую.

СТУПЕНИ ПРОСВЕТЛЕНИЯ ДУШИ В ЕВАНГЕЛИИ ЛУКИ

Хождение по водам

Люди совершенно правы, когда при рассмотрении отдельных Евангелий обращают особое внимание на то, что образует их «обособленное достояние», то есть те фрагменты, повествования и слова, которым не отыскивается никаких параллельных мест в прочих трех Евангелиях. «Обособленное достояние» Евангелия Луки чрезвычайно обширно и характерно. Сюда относятся истории Рождества и детства первых двух глав, затем, к примеру, удивительно задушевные притчи про милосердного самаритянина, про блудного сына, про богача и нищего Лазаря, а также (в изображении Страстей и Воскресения) эпизод с Христом в белом одеянии перед Иродом, разговор с разбойником, явление Воскресшего в Эммаусе, вкушение Воскресшим пищи в кругу учеников.

Не менее важно, однако, и то, что можно было бы назвать «обособленным достоянием наоборот». Это такие фрагменты, которые содержатся в трех Евангелиях, но отсутствуют в четвертом. Самое важное «негативное обособленное достояние» Евангелия Луки – это хождение Христа по водам.

Как Матфей с Марком, так и Иоанн повествуют об этом ночном переживании учеников, изведенном ими после чуда насыщения. Отсутствие этой сцены у Луки тем более поражает, что она повествует о таком духовном переживании, которое, казалось бы, особенно, позадушевному близко духовным особенностям Евангелия Луки.

В очерке, посвященном «чудесам в Евангелии», было показано, что хождение Христа по водам – это сверхчувственная встреча учеников с Христом, которая отобразилась в их сознании в виде образов, подобных земным впечатлениям. Пережитое учениками можно назвать совместным восприятием эфирного существа Христа. Так почему же как раз в Евангелии Луки, которое вполне оправданно было бы именовать «Евангелием эфирного Христа»*, хождение по водам отсутствует?

* См. «Своеобразии Евангелия Луки», с. 628.

Мы никогда не пойдем до конца сверхчувственные эпизоды, подобные данному, если будем взирать на них исключительно под каким-то одним углом зрения. Чтобы неспешно постигать их внутреннюю полноту, к ним следует приближаться с разных сторон. Позволим

себе сделать ряд замечаний относительно пра-феноменальной составляющей хождения по водам. Мы имеем здесь дело с пра-феноменом сверхчувственного переживания как такового, будь то дохристианского или христианского.

На поверхности всяких земных вод, но особенно явственно на зеркальной, не колеблемой ничем озерной глади, отражаются процессы, которые служат непосредственными аллегориями духовно-сверхчувственного. Здесь друг с другом соприкасаются (в смысле древнего мировоззрения) две низших стихии, земля и вода, и две высших, воздух и тепло. Между водой и воздухом – великое множество взаимодействий. Засилье ветра в воздушной стихии прочерчивает на водном зеркале фигуры: спокойные круги или неистовые валы. Первообразно расположенная поверх воздуха стихия тепла втягивает водный элемент в воздушный, что выражается во всевозможных формах образования облаков. Воздух воздействует на воду сверху вниз, вода действует в воздухе в верхнем направлении. Значительная часть поразительно разнообразной жизни природы разыгрывается «на водах», там, где «море и небо переходят друг в друга».

В человеческой натуре (на это нам, на счастье, открывает глаза антропософский способ познания) мы находим микрокосмические соответствия четырем макрокосмическим стихиям. Элементу земли соответствует в человеке материальное тело, водному элементу – приливы и отливы эфирных строящих сил («эфирное или жизненное тело»), элементу воздуха – душевное начало («астральное тело»), стихии тепла – духовное сущностное ядро, «Я». В человеке можно отыскать соответствие процессам, разыгрывающимся над водами в царстве природы, то есть взаимодействиям в пограничной между водой и атмосферой области. Оно там, где во взаимодействие вступают телесное и душевное начала. Душевное начало не оказывает непосредственного воздействия на телесно-материальное, но вначале действует на телесно-эфирное, а уже через него – на материальное. Подобно тому, как от возмущений воздушной стихии на море возникает шторм, так и в человеческих жизненных силах вследствие бурления душевного начала начинаются бури и беспокойство. Если душевное начало непросветлено, полно сумбура и порывистости, оно оказывает опустошительное, вредное и разрушительное действие на эфирные строящие силы, задача которых в том, чтобы создавать, формировать и оздоравливать человеческое тело.

Как же, однако, действует на эфирную и материальную телесность человека его просветленная душевная сущность? По аналогии с природой следует полагать, что «символом» просветленной душевной сущности является незамутненно покоящаяся в световом пространстве или пребывающая в гармоничном движении воздушная стихия. Умиротворенный, напоенный светом воздух делает возможным четкое зеркало водной поверхности, в которой отражается голубизна небес и величественные лучезарно-белые облака в вышине.

Разумеется, вполне соответствует действительности то, что там, где душа просветлена, существо строящих сил человека подобно зеркалу, в котором отображается величие и возвышенность всего творения. Однако такого рода образ все еще неполон. С тем, что есть «просветление души», человечество впервые ознакомилось не в пределах христианства. В Азии, прежде всего в Индии, берут начало великие благородные дохристианские течения, несущие в себе глубокую мудрость благодаря господствующему в них настроению просветления души. Что такое «катарсис», очищение души, было известно в древней Греции, с ее мистериальными центрами и возникшим в этих центрах искусством. Когда дохристианский мир брался описывать воздействие просветленной души на эфирную телесность, он неизменно обращался к пра-символу *цветка лотоса*. К напоенному светом, умиротворенному воздушному пространству над зеркальной озерной гладью относится та из природных аналогий, что белые цветы, плавающие по водной глади, раскрываются в воздушно-световую сферу.

Древним, в первую голову индийским течениям мудрости было известно: цветы лотоса бывают двух видов. Вовне, в природе, они являются божественными знаменами красоты для священной пограничной области между водой и воздухом. Внутри, в человеческом существе это божественные духовные органы, которые возникают там, где просветленная душа наталкивается на область строящих и жизненных сил и воздействует на них.

Макрокосмические цветы лотоса вовне, среди природы – все равно как эфирные глаза, которыми Земля смотрит в космос. Зеркальная поверхность озера вбирает в себя большую целостную картину космоса. Глаза лотоса, направленные с этой поверхности вверх, взирают на душевную мистерию воздуха и света. Микрокосмические цветы лотоса внутри сверхчувственного эфирно-астрального организма человека пробуждаются, когда благодаря просветлению душевно-астрального эфирное тело выстраивается в божественную фигуру и в состоянии развивать свои органы чувств по важнейшим силовым центрам подобно тому, как своими органами обладает и материальное тело. Эфирное тело, упорядочивающееся в масштабное жизнеощущение, соответствует отражающей способности спокойного озера. Эфирное тело, которое развивает собственную духовную жизнь, становится носителем сверхчувственных органов восприятия, «духовных глаз». На границе эфирного и астрального тела расцветают живо пульсирующие «цветы лотоса», посредством которых человек научается взирать на далеко превосходящую его душевную и духовную область, постепенно все с большей отчетливостью различая существа, которые присутствуют здесь и так, однако им не воспринимаются. (В книге Рудольфа Штейнера «Как достичь познания высших миров» можно найти подробные указания насчет «цветов лотоса», это наименование сохранено здесь верности древнейшей традиции.)

Центральный цветок лотоса – тот, что развивается в области сердца человека. Человек ведь обладает не только материальным, но и эфирным сердцем. Следствием земного развития человечества явилось, однако, то, что материальному сердцу было суждено не только заглушить эфирное, но прямо-таки удушить его (между тем, как в древнейшие времена эфирное сердце преобладало над материальным). Человек стал «жестокосердным», «бессердечным». Библия говорит, что из «плотяных» сердца людей сделались «каменными», однако они вновь должны стать «плотяными»³⁰⁹. Поскольку же теперь христианство проникло в людские души в качестве нового импульса, в них наметился, будь то сознательно или бессознательно, процесс душевного просветления, в результате которого эфирное сердце мало-помалу освободится из своего каменного заключения. Здесь формируется настоящий Христов орган. Сердце становится оком Христа. Человек, когда он на деле становится христианином, вбирает Христа в свое сердце. Пробуждение розы сердца, сердечного цветка лотоса, поначалу осознается более на душевном уровне. Свет касается раскрывающегося глаза сердца, Христос-Солнце изливает свои согревающие лучи на постепенно раскрывающийся бутон сердечного цветка лотоса. Активизация сердечного органа – это и есть то, что именуется «*верой*» в новозаветном смысле. Вера не имеет ничего общего с головой, но исключительно с одним сердцем. Однако это вовсе не только эмоции. Вера – это бутон цветка, который желает со все большей полнотой раскрываться навстречу духовному свету. В книге «Провидица из Префорста» швабский поэт Юстин Кернер³¹⁰ описывает сверхчувственные переживания этой женщины и при изображении солнечного и жизненного круга, того сверхчувственного сердечного органа, который провидица осознает в состоянии транса, приходит к следующему религиозному обобщению своих исследований: «Световой луч, испускаемый душой в центр жизненного круга, есть религиозный луч света из высшей сферы, который наполняет нашу душу и изливает эту полноту на все прочее, так что мы созерцаем весь мир в совершенно ином свете, нежели могли бы это делать из туманной пещеры нашей чувственной и греховной душевной жизни. В ту же Святость, из которой приходит этот световой луч, можно заглянуть лишь посредством прикровенного

(мистического) созерцания, и это прикровенное созерцание есть *вера*, которая, при том, что она уже несет в себе всю мощь истины, однако сокрыта, словно цветок в бутоне. Для того, кто обладает этим прикровенным созерцанием, оно обратится когда-нибудь, в иной реальности, уже открытым, и тогда вера, как желал того Павел, претворится в созерцание, и из бутона разовьется световой цветок, а это *Христос*» (изд. «Реклам», с. 278).

Если отвлечься от того, что в силу своей персональной мистики смерти Кернер излишне настойчиво относит потусторонность на время после смерти, его образы весьма точны. Так что следующее благословение следует понимать не просто назидательно-эмоционально, но также и в точно духовном смысле: «Блаженны чистые сердцем, ибо они увидят Бога»³¹¹. По сути подразумевается: «Они увидят Христа». Где, однако, увидят они Христа? Они осознают раскрывающийся в их сердце световой цветок в качестве ока своей веры, а найдя око, они увидят также и Солнце, для которого это око предназначено. Глаз и Солнце становятся здесь одним и тем же. Они созерцают «Христа в нас», они созерцают его как большой блистающий сердечный цветок лотоса, как правильно изображает это Кернер. (Тот цветок лотоса, о котором идет здесь речь, именуется «двенадцатилепестковым». Подобно тому, как сердце является центром микрокосма, человека, так Солнце в круге двенадцати знаков зодиака – это центр макрокосма, Вселенной. Эфирное сердце своим «сердечным зрением» воспринимает духовное начало Солнца, эфирное существо Христа, который окружил себя кружком из двенадцати апостолов в своем земном воплощении.)

Когда ученики узрели шествующего по морю Христа, сердечный орган пробудился в них (как отголосок сакраментального чуда насыщения). Так что, с одной стороны, правильно было бы назвать шествующего по воде Христа большим цветком лотоса. Во внешней природе цветок лотоса расцветает на спокойной поверхности воды. Внутри человека цветок лотоса раскрывается на безмятежно текущих силовых потоках эфирного тела, когда их течение не нарушают и ему не препятствуют никакие ветры и бури просветленной души. Внутренняя сторона переживания учеников на озере (внешней стороны мы касаться не станем, что вовсе не означает ее отсутствия) сводится к следующему. Вначале их душевная сущность все еще возмущена и заставляет их формирующие силы вздыматься и бушевать: «Корабль боролся с волнами, поскольку ветер был противный» (Матф. 14, 24). Это все еще буря. Затем, однако, дает о себе знать просветляющий души отголосок переживания Христа: ветер успокаивается, поверхность озера становится ясной и покойной. Теперь сердечный цветок лотоса может пробудиться и воспринять сам себя: открывается шествующее по водам лучезарное существо. Благодаря его движению ученики воспринимают активность цветов лотоса, которые пробуждаются в них. Они созерцают свет своей веры. И тогда сердце их становится столь ясным и бодрым, что с его помощью они могут видеть. Прежде они переживали глаз; теперь они переживают Солнце. Как когда-то пастухи, они созерцают «Солнце в полночь»: им открывается, что это Христос и они могут с ним соединиться, всецело воспринять его своим сердцем. Это созерцание «чистого сердца», созерцание *веры*, до которого дозревают здесь души учеников. Потому-то Христос и говорит Петру: «Ты, маловер!» (Матф. 14, 31).

Поскольку мы обсуждаем хождение по водам со стороны душевного просветления и пробуждения душевно-эфирных органов, мы рассматриваем его в смысле Евангелия Луки. Как ни удивительно, однако как раз в Евангелии Луки этот эпизод отсутствует. Разгадывается эта загадка так: сцена с шествующим по водам Христом отсутствует лишь внешним образом. В действительности же она, так сказать, разлита по всему Евангелию Луки, причем с величайшей интенсивностью. Настроением и сутью этого образа дышит каждое слово. *Христос как великий цветок лотоса* – вот всепронизывающая душа Евангелия Луки.

Христос в кругу женщин. Мария и Марфа

Хотя Евангелие Луки и не содержит хождения по водам, однако в нем изображены две другие сцены на море, первая из которых имеет место лишь здесь, вторая же – синоптическая (присутствует в трех первых Евангелиях):

лов рыбы Петром (Лук. 5, 1-11),
умиротворение бури (8, 22-25).

Умиротворение бури, к которому должен нас подвести настоящий очерк, обретает в Евангелии Луки особую отчетливость и убедительность в силу того контекста, в который оно помещено. Для начала обратимся к этому контексту.

8-я глава, в которой повествуется об умиротворении бури, начинается с описания того круга людей, в котором живет Иисус. Лука, евангелист женщины и богородичности, показывает нам, в отличие от прочих Евангелий, целый ряд женщин в окружении Иисуса: «Он обходил города и деревни, проповедуя и возвещая Евангелие Царства Божия, и с ним Двенадцать, а кроме того несколько женщин, которых он исцелил от злых духов и болезней, а именно Мария Магдалина, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хуза, управляющего Ирода, и Сусанна, и еще многие другие, которые помогали Иисусу своим имуществом» (8, 1-3).

Женские образы сразу задают интенсивный эмоциональный тон. Если женщина как таковая является образом человеческой души, то Христос в кругу женщин – это образ духа, благодаря которому душа обретает опору и содержание. «Христос и человеческая душа», «Христос – вождь души» – так можно было бы озаглавить внутреннее значение этой картины: Христос в кругу женщин. Причем значение это сохраняется не только для тогдашнего момента, но для человечества в целом. Поскольку же тут недвусмысленно сказано, что это были такие женщины, которых Иисус исцелил от злых духов, и особо выделена Мария Магдалина (как та, которую он избавил от семи бесов), в картину эту примешивается струя, дающая нам почувствовать: от Христа изливается *сила просветления человеческой души*. Всякий человек, поскольку он является душевным существом, должен стать Марией. Однако до этого в нем присутствует «другая Мария», Мария Магдалина, которую донимают бесы. Путь души ведет от Марии Магдалины к Марии. Это путь просветления души. Женщины вокруг Иисуса зримо, телесно воплощают душу, просветленную целительной силой Христа.

Внутренняя последовательность образов теснейшим образом связывает начало 8-й главы с концом предшествующей, где рассказывается о том, как в доме фарисея Симона грешница умастила Иисуса благовониями. В то время как во всех прочих Евангелиях о помазании говорится лишь в конце, в начале Страстей, Лука вставляет эту картину уже здесь, в начале деятельности Христа. Так вот, не имеет значения, идет ли в случае историй помазания в четырех Евангелиях об одном и том же событии или о разных, разведенных во времени, у Луки образ помазания грешницей представляет собой ступень просветления души и образует основу ряда последующих эпизодов.

Лука не называет грешницу по имени, подобно тому, как и Иоанн не называет имени прелюбодейки (8-я гл.). Также и Матфей с Марком не указывают имени женщины, умастившей Иисуса. Однако Иоанн говорит, что это Мария, одна из двух сестер Лазаря, умастила Иисуса в Вифании (Иоан. 11, 2 и 12, 3). Эта Мария и есть Мария Магдалина. Вовсе не обязательно исходить из того, что грешница, о которой говорится у Луки, была Марией Магдалиной. Была ли это и в самом деле она сама либо то был родственник ей, даже схожий во всем образ, все равно это – «Мария Магдалина». Помазание, которое она осуществляет, выражает великую перемену, произошедшую в ней. «Ей прощено много грехов, потому что

она много любила, кому же прощено мало, тот мало и любит» (Лук. 7, 47). Непросветленное в ней оказывается исцеленным и превращается в любовь. Происходящее здесь великое «прощение грехов» – это изгнание бесов, просветление души. Бесовская погоня за ощущениями – это непросветленность, любовь – то, что благодаря просветлению возникает из непросветленного. Величие любви, которая изливается от Марии Магдалины, когда она орошает ноги Христа своими слезами и умащает их драгоценным благовонием, происходит от величия того, что в ней просветлено.

Чтобы еще основательнее, в смысле Евангелия Луки, постигнуть образ Христа в окружении исцеленных женщин, и прежде всего образ Христа и Марии Магдалины, нам придется перескочить все, что происходит дальше, и сразу перейти к сцене, которая еще раз показывает нам «Марию Магдалину» и является одной из важнейших у Луки женских сцен, а именно к эпизоду Марии и Марфы. При помазании Мария Магдалина все еще хлопочет и суетится – от любви. Теперь же она сделалась тихой и благоговейно внимает словам, которые произносит Христос. Это Марфа, ее сестра, теперь вся в хлопотах и досадует на неподвижность Марии Магдалины. Мария Магдалина сделалась Марией. После своего исцеления она прошла по ступеням превращения. Первая ступень – любовь. Вторая – благоговение. Любовь все еще может быть непокойной. В благоговении весь непокой умиротворяется. Превращения Марии Магдалины будут продолжаться вплоть до пасхального утра. Через превращение погони за ощущениями в любовь, а любви – в благоговение и благочестие подготавливается та способность, благодаря которой Мария Магдалина оказывается в состоянии первой увидеть Воскресшего. *Любовь обернулась благоговением, благоговение обернулось сердечным зрением.* Таковы превращения, через которые должна пройти всякая душа в своей устремленности вперед.

Остановимся еще на образах Марии и Марфы. Кто такая Марфа? Существует раннехристианское предание, сохранившееся у Амвросия³¹², что якобы Марфа – это та кровоточивая женщина, которая исцелилась, коснувшись бахромы одежды Христа на дороге к дому Иаира. Вовсе не обязательно, что предание такого рода соответствует действительности во внешнем смысле слова, все равно оно зачастую обогащает нас глубокими идеями относительно внутренних взаимосвязей судеб, разыгрывавшихся вокруг Христа. Это предание показывает, что Марфа прошла через приблизительно столь же великое превращение, как и ее сестра Мария. У Марии Магдалины то было в большей степени освобождение от одержимости бесом, у Марфы же (представим на минуту, что предание Амвросия достоверно) в большей степени исцеление. И подобно тому, как обнаружившаяся у Марии Магдалины в помазании любовь возникла вследствие превращения одержимости, так и любовное рвение Марфы, обнаруживающееся в ее служении, возникло через превращение кровотечения, от которого она была исцелена. Мы оказываемся здесь перед лицом глубочайших загадок души.

Непосредственно после сцены с Марией и Марфой Евангелие Луки рассказывает нам о том, как ученики просят Иисуса научить их молиться, и Христос дает им «*Отче наш*». Надлежащая молитвенная установка наглядно раскрывается в том образе Марии, который противостоит образу Марфы. Здесь «*Отче наш*» должен ознаменовывать силу, потребную на преодоление внутреннего пути от Марфы к Марии. Так вот, в Евангелии Луки «*Отче наш*» имеет совершенно своеобразную форму, которую, впрочем, в общеупотребительных Библиях уже не увидишь, потому что там «*Отче наш*» Луки приведен к одному знаменателю с «*Отче наш*» Матфея. Одной из особенностей «*Отче наш*» у Луки было то, что он заканчивается просьбой: «*Не вводи нас в искушение!*» Таким образом, по мысли Евангелия Луки эта просьба является вершиной, внутренней целью молитвы и медитации. Это должно представляться загадочным прежде всего тем, кому внутренне непросто свыкнуться с этой

просьбой. Так, например, о членах Ордена тамплиеров рассказывают, что при чтении «Отче наш» они выпускали просьбу об искушении, потому что думали: «Бог не вводит в искушение, но помогает его преодолеть. Это черт вводит в искушение».

Из той образной взаимосвязи, которую мы рассматриваем здесь и в которую помещает своего «Отче наш» Лука, явно подчеркивая просьбу об искушении, проливается свет на тот глубинный вопрос, что есть «искушение».

Во всяком человеке живет и дышит глубоко запрятанная воля судьбы. На нее указывают слова поэта: «Ein guter Mensch in *seinem dunklen Drange* ist sich des rechten Weges wohl bewußt» (Хороший человек и в *темных побуждениях* прекрасно сознает свой верный путь)*. Эти темные побуждения, как судьбоносная сила, посажены в человеческое существо из незапамятных далей, предшествовавших его появлению на свет. Они подвигают человека к необходимой ему компенсации судьбы. Собственно говоря, это есть устремленность к совершенству. Однако устремленность эта заложена гораздо глубже, нежели было бы возможно для сознательного стремления человека. Побуждение это действует уже в готовящейся к воплощению душе – в качестве силы притяжения к определенной паре родителей, которые доставят этой душе вполне определенную среду, вполне определенную наследственность. Всякое несовершенство – все равно как призыв и побуждение к компенсации. Вся земная жизнь человека, начиная еще с донатальной³¹³, определяется этим устремлением к компенсации судьбы. Устремление это дает о себе знать самым различным образом. Присущий одному внутренний непокой дает о себе знать в виде болезни. В таком случае болезнь оказывается питомником, в котором душа может укрепить недостающие ей силу и спокойствие. У другого же этот непокой проявляется как сознательное устремление вверх. Тогда нередко случается так, что человек никак не может успокоиться, оказывая другим всевозможного рода помощь. В таком случае человек этот – «Марфа». Однако в силу душевной тупости это устремление зачастую оборачивается искушением, по причине которого человек окончательно запутывается во всевозможных исканиях и блужданиях. Из-за притупленности представлений бессознательное глубинное стремление к совершенству приводит человека к всевозможным несовершенствам и отклонениям. Непокой чувственности, который может дойти до бесовщины, как у Марии Магдалины, которая, прежде чем найти Христа, была великой грешницей, представляет собой не что иное, как заблудшее стремление к совершенству. Душа ищет компенсации судьбы не в той области и тем самым делает еще более нуждающейся в компенсации.

* Гёте «Фауст», «Пролог на небесах».

Многим может показаться странным, что такие разноплановые жизненные проявления, как жертвенно-ревностный позыв к деятельности и неустанная погоня за ощущениями могут происходить из одного источника. И то, и другое – непокой. Но как раз современная жизнь с этой ее фразочкой насчет «нет времени» как нельзя более отчетливо показывает, что бегство от самого себя, страх одиночества, недостаток внутреннего спокойного равновесия коренятся как в суетливости постоянных запарок, так и в погоне за развлечениями. «Искушение» присутствует в обоих – не только в чувственности, но и в Марфиной деятельной ревностности. «Искушение» – это беспокойное устремление души, будь то в сторону блага или зла. Божественное стремление к совершенству все еще проявляется как «искушение». Поэтому не только осмысленна, но и чрезвычайно важна эта просьба: «Не вводи нас в искушение!»

Противоположностью искушения оказывается упокоевание души в себе самой. Это способность молитвы. В молитве, в медитации, когда душа учится упокою в себе, «искушение» замирает. Всякая неспособность к молитве, всякий недостаток концентрации происходят от «искушения». По этой причине последняя просьба «Отче наш» у Луки «Не введи нас в искушение» – это как раз и есть просьба о способности молиться. Молитва

Христова находит свою кульминацию там, где идет речь об искусстве молитвы. Непокойный человек, человек искушения все еще захвачен *множественностью* вещей и распылен меж ними. Покойный человек, человек молитвы, пребывает на пути к тому, чтобы обрести внутреннее *единство*. Многие замирает, слово держит единое. «Нужно единое», – говорит Христос Марфе и указывает при этом на Марию. (Если быть точным, здесь сказано: «Потребно немногое или одно»³¹⁴, Лук. 10, 42.) Марфа, хотя она и исполнена любви и обращена к благу, все еще остается человеком искушения. Мария отыскала искусство упокоения в себе; как человек молитвы и священнодейственного благоговения, она несет в себе зеркало, в котором божественное совершенство может увидеть само себя. Нынешняя эпоха, которая максимально заостряет *Марфино начало* в культурных исканиях – вплоть до религиозно-социальных потуг, тем не менее уже успела выработать инстинктивное понимание изъянов, пока что остающихся здесь неизжитыми. Люди больше не желают, чтобы их «обихаживали» и «нежили», они видят, как много неизбавленности, эгоизма, душевной жажды господства и темной корысти все еще может присутствовать в том, что заявляет о себе как любовь и готовность услужить. Мы желали бы такого мира, в котором люди оставляли бы друг другу куда больше внутренней свободы, нежели теперь. *Мариинское начало* отсутствует здесь почти напрочь. Жизненный порыв, через Христа просветляющийся к благоговению, окрепнет только в питомнике обновленной культовой жизни. Благоговение, внутренняя способность хранить покой – лишь это может доставить современности исцеление.

В Марии Магдалине произошло тройное изменение: одержимость – любовь – благоговение. Она преодолевает «искушение».

В Марфе имело место лишь одно великое преобразование: телесная ослабленность формы и болезнь (история кровотоковой женщины) хоть и были исцелены, однако все еще сохранились в качестве непокоя и лишенности формы. Хотя болезнь и обратилась в любовь, «искушение» преодолено еще не было. Для начала следует добиться, как цели просветления, внутренней способности хранить покой.

Лука, ученик Павла, дает в своем Евангелии образные пояснения «павлинистской теологии». Павшее впоследствии жертвой догматической косности и интеллектуального искажения высокое духовное учение Павла об «отпущении грехов верой, а не делами», – вот что дает нам «живописец» Лука в согретых душевной теплотой образах, посредством которых его Евангелие изображает Христа. Марфа – это образ деятельной любви, которая, однако, еще не оставила позади искушение и грех, поскольку сама все еще происходит из непокоя. Мария – образ любви, которая уже перешагнула через ту любовь и ее дела к мистерии веры и ее созерцательного благоговения. В ней становится зримым упокоение души, которое является одновременно также и отпущением грехов. Грех и искушение оборачиваются благоговением и благочестием.

Притча о сеятеле

Снова вернемся к 8-й главе. После того, как первые ее стихи обозначили картину: Христос в кругу женщин, теперь мы слышим, как он обращается к народу. Он преподаёт притчу о сеятеле, которую мы могли бы назвать пра-притчей и которая повсюду в первых трех Евангелиях в самом деле открывает череду притч. У Матфея это первая притча в целом ряду из семи (гл. 13). У Луки эта притча дается сама по себе. В результате содержащаяся в ней душевная мистерия получает особенно величественное и отчетливое развитие.

На взгляд со стороны, притча в данном месте – это пущенный в обращение изолированный фрагмент проповеди Христа к народу с последующим наставлением учеников. Кажется, никакой особой связи ни с предыдущим, ни с последующим у нее нет.

Тот же, кто способен составить представление о внутреннем достоинстве образов хотя бы на начальном уровне, тут же прозревает во внутреннюю взаимосвязь и общечеловеческую значимость, которая просвечивает нам из этой притчи.

В местностях, где древняя природная духовность все еще живет в традициях и обычаях, образы Богородицы носят весной по полям, чтобы благословить посевы. Вот и русское крестьянское население, в подлинно-душевном плане, живет все еще в значительной мере в глубине таинства, присущего как засеянному полю, так и материнскому лону женщины. Также и западная католическая церковь, пусть под густыми завалами догматизма и отчужденности, сохранила в учреждении своих майских праздников³¹⁵ воспоминание о мариинском таинстве всходов, зеленеющих по полям. От образа элевсинской богини, Деметры-Цереры, которая держит в руке хлебные колосья, благородная духовная струя продолжает свое течение и в христианском русле: Мария и ее благословение, возносящиеся над семенами, которые разбрасывает по нивам сеятель.

То, что между лоном Матери-Земли и лоном женщины, готовящейся стать матерью, существует связь, никакое не «изящное сравнение», но высшая космическая истина. То, что земля принимает в себя из руки сеятеля семя, которое заботливо доращивает до зрелого хлебного колоса, и что женское лоно воспринимает семя становления, дабы сделаться матерью ребенка – все это поясняющие жесты божественного творения, которые указывают нам на таинство души: в душевном человеке должен родиться человек духовный. Душа – это материнское лоно, как и поле, по которому шагает сеятель, и как тело женщины, которая должна родить.

«Семя – это Слово Божие» (Лук. 8, 11). «Логос Бога», божественное семя, многообразными способами погружается в лоно душевной пашни. Логос этот скрыт в каждом чувственном восприятии, посредством которых человек читает язык форм творения. Все возникло из Логоса, «слова» изначальности. Творческое слово, как семя бытия, содержится во всем. И вот теперь ему, как семени духа, угодно быть воспринятым и расколдованным человеческой душой.

Здесь все зависит от восприимчивости души. Благодаря божественному плодородию земля празднует в начале года сезон своей восприимчивости, когда сеятель проходит по полям. Женщина – это носительница космической мистерии жизни, поскольку она способна к «зачатию»³¹⁶. Душа обнаруживает свою твердокаменную твердость или раскрытую восприимчивость в отношении надвигающихся на нее духовных впечатлений, в отношении божественного Логоса. Говоря о четырех разных полях, притча о сеятеле различает четыре разновидности души. Первый тип души вообще не впускает в себя духовное семя. Семя падает на дорогу, так что прохожие попирают его ногами, а птицы склевывают. Здесь человек еще даже не приступил к внутреннему развитию. Он еще не «встал на путь», который поведет его вперед. Мужское начало с его жесткостью пока что перевешивает в человеке вечно-женское. Телесность замыкает душу в себе, словно в плотном коконе. Человек должен сначала сделаться внутренне «женским», чтобы приготовить в себе первое убежище для семени Логоса.

Однако даже и в этом случае душа не всегда в состоянии действительно довести семя до зрелых плодов. Зерно падает туда, где в почве залегает камень, и хотя поначалу всходит, но уже вскоре засыхает. Душа здесь все еще пребывает на «стадии искушения». (В своем переводе Лютер именует это «Zeit der Anfechtung» – «время соблазна», 8, 13. «Соблазн» по-гречески – то же самое слово, что и «искушение» в просьбе, завершающей «Отче наш» в варианте Луки³¹⁷.) Так что человека, в котором безраздельно господствует побуждение, искушение, нельзя даже назвать наименее плодovitым. «Искушение» – это не что иное, как сбивающее с пути томление, заложенное в душу, как стремление к совершенству, самим Богом. Благодаря искушению человек уже миновал стадию абсолютного окаменения и

окукливания. Однако там, где присутствует непокой, духовное семя не в состоянии пустить глубокие корни. Снаружи душа мягка. Но уже на малой глубине пускающее корни семя наталкивается на твердый камень. В наше время охватывающий всех людей, подобно эпидемии, внутренний непокой, неспособность к собранности и концентрации, проявляющаяся вовне в предельно обостренном позыве отдаться делам, достаточно явно привели к внутренней невосприимчивости. Все жизненные впечатления остаются на поверхности. Души охвачены прямо-таки паникой: как бы что не произвело на них более сильного впечатления. Но если человек не в состоянии воспринимать художественные впечатления как духовные семена, он точно так же непроницаем и для человеческих проявлений его ближних, и уж подавно для религиозных воздействий, причем не имеет никакого значения, дает ли он в этом отчет сам себе или же нет. Из непокоя («соблазна») происходит безрелигиозность современного человека, его неспособность к переживанию и самомнению. Впрочем, человек здесь уже «женствен внутри», поскольку у него по крайности имеется жизненный порыв, который также является формой томления и любви. Однако он в лучшем случае Марфа, но еще не Мария.

Только на четвертой ступени душа обернется Марией. Здесь это уже возделанное поле. Сюда относятся люди, «которые внимают Логосу и сохраняют его в тонком и благом сердце». Мария, мать Иисуса – это высший пра-образ и образец восприимчивой в силу своей умиротворенности души. Евангелие Луки выговаривает это, когда повествует, как она воспринимает в себя (действительно как семя) слова пастухов на Рождество, а также слова 12-тилетнего Иисуса на Пасху: «Мария же сохраняла все эти слова и все перебирала их в своем сердце» (2, 19). «А его мать сохраняла все эти слова в своем сердце» (2, 51). Мария Магдалина, ставшая Марией, также является пра-образом и образцом восприимчивой души. Это становится явственно видно благодаря контрасту с ее сестрой Марфой. «Мария села у ног Иисуса и внимала его речам» (по-гречески: «его слову», Логосу, 10, 39).

Плод, который приносит умиротворенная и ставшая благодатной почвой душа – это созерцание сердца. То, что здесь неизменно говорится именно о сердце, не следует толковать как метафору. Понимать это следует в точном смысле слова – как эфирное сердце, которое становится духовным органом. Здесь семя духа расцветает во вполне раскрытый цветок. У очерстевших «черт забирает Логос из *сердца*» (8, 12). Мариинские души – это те, что «внимают Логосу и сохраняют его в тонком и благом *сердце*» (8, 15). Так что глубокое внутреннее обоснование имеет то, что притча о сеятеле следует непосредственно вслед за картиной Христа в кругу женщин. Лука делает явной мариинскую мистерию притчи о сеятеле. А по завершении наставления учеников, в котором притча была истолкована, мы оказываемся свидетелями краткой сцены, которая подкрепляет эту связь. Некто сообщает Иисусу, что снаружи стоят его мать и братья и его ожидают. «Он же отвечает: "Мои мать и братья – вот они, кто слушает и исполняет Божье слово (Логос)"» (8, 21). От внешнего существа Марии, внешнего материнства Христос указывает на внутреннее мариинство, на внутреннюю богородичность, которая существует повсюду там, где семя божественного Логоса надлежащим образом воспринимается душой. Марией, матерью Христа становится тот, кто внимает Логосу. Братом Христа становится тот, кто дает своей воле воспринять духовное семя, кто «исполняет» Божье слово. В Евангелии Матфея эта сцена находится *перед* притчей о сеятеле, то есть перед всем семиричным рядом образов. Иисус вытягивает руку, указывая на учеников: «Вот они, мать моя и братья мои. Ибо тот, кто исполняет волю моего Отца на небе, тот и будет мне брат, сестра и мать» (Матф. 12, 46-50). Здесь не идет речи о «внимании Логосу Бога», поскольку Матфей, в отличие от Луки, не изображает картин мариинства, ряд образов просветления души.

Умиротворение бури

Если смотреть со стороны, в этом месте Евангелие совершает большой скачок. От созерцательной раздумчивости проповеди Христа и наставления учеников мы переносимся в драматический процесс умиротворения шторма на море. Однако углубленное рассмотрение убеждает нас во вполне последовательном продвижении по пути просветления. Вслед за преподанной народу притчей о сеятеле последовало разъяснение, доставшееся одним только ученикам. Постепенный ход событий движется от всеохватности к доверительности узкого круга. Ученики воспринимают продолжение пути, у начала которого стоял весь народ. При умиротворении бури они оказываются подведенными к следующей ступени пути просветления: «Он поднялся на *корабль со своими учениками* и сказал: "Переплывем на другой берег озера"» (8, 22).

Здесь перед нами одно из тех евангельских повествований, где трудно определить, идет ли речь лишь о некоем душевном процессе или одновременно описывается также и происшествие во внешне-материальном смысле. Вопрос этот, однако, не столь уж нуждается в окончательном решении. Ведь не имеет значения, происходила ли переправа через бурное Генисаретское озеро и умиротворение бури благодаря деятельности Христа во внешнем понимании этих процессов. В любом случае, как это неопровержимо доказывает весь контекст, в который помещена эта история, Евангелие имеет в виду внутренний процесс, пережитый учениками в их сопребывании с Христом. Возможно, этот процесс и в самом деле разыгрался в душах учеников во время плавания по озеру: быть может, на озере тогда действительно разыгралась буря. Как бы то ни было, в первую голову речь здесь идет о внутреннем событии.

В начале этого очерка мы говорили о соответствиях между макрокосмосом с его четырьмя стихиями и микрокосмосом с его четырьмя сущностными членами. Вовне, в макрокосмосе, буря заставляя валы вздыматься высоко в воздух. Там, где вода соприкасается с воздухом, возникает бурное движение, которое угрожает кораблю. В микрокосмосе человеческого существа вихрям в воздушной стихии соответствует беспорядочное бурление душевных сил и перенос этого покоя на бушующие жизненные силы. Внутренний процесс, который переживают ученики, состоит в следующем: в своей душевной организации они воспринимают бурю, которой не по нраву, чтобы гладь эфирных жизненных сил прозрачно и четко противостояла светлым сферам духовного мира и распускала свой цветок лотоса в виде глаза. Обращаясь к народу, Христос обозначил через притчу цель просветления души: дать мариеподобной, восприимчивой душе озариться светом; и ту же цель он еще раз настойчиво донес до сознания учеников. Чем сильнее охватит учеников этот идеал, тем яснее будут они сознавать всю пропасть, которая их от него отделяет. Они созерцают собственные души в имажинациях, подобных земным картинам; бурный ветер хлещет по волнам: «На озеро спустился вихрь, и волны захлестывали к ним». В смущении и страхе зовут они на помощь Христа. Они будят его. Когда он встает и протягивает руку, ветер и волнение в них стихают. Наступает спокойствие, посреди которой зеркальная гладь глубинного человеческого существа может раскрыть цветок лотоса. Они слышат полный упрека вопрос Христа: «Где же ваша вера?» (8, 25), поскольку и в самом деле вера – это расцвет душевного органа, когда просветление привело к «штилю».

Можно полагать, что изображенное здесь во внешних образах переживание учеников имело место ночью. Картины бури и штиля, моря и корабля были бы в таком случае облачением, в котором душе, освободившейся от тела во сне, представилось реальное переживание Христа при его переносе в дневное сознание. Отчаливание корабля от берега было бы образным облачением засыпания. Впрочем, можно думать также и о том, что внешнее плавание по морю в самом деле имело место, причем его внешние обстоятельства так четко соответствовали внутренним переживаниям, что внешнее описание одновременно

служит образным изображением душевных событий. В любом случае нам следует представлять себе учеников на пути к потустороннему берегу, будь то лишь духовная потусторонность или же духовная и материальная в одно и то же время.

Одержимый бесами из Герасы

Постепенное продвижение учеников по пути душевного просветления продолжается дальше. Происходит одна из наиболее примечательных и загадочных сцен во всем Новом Завете: изгнание бесов в Герасе, которое завершается тем, что стадо охваченных бесами свиней бросается в озеро. Рассмотренная поверхностно, вне внутреннего контекста, такая история обречена оставаться фантастической басней или грубым кудесничеством. Загадка разрешается лишь благодаря внутренней взаимосвязи данного эпизода со всем прочим. Мы находимся «по другую сторону моря», на другом берегу. Здесь опять-таки не столь важно, действительно ли Иисус с учениками также и внешним образом находились на другом берегу, в Гадаре или Герасе³¹⁸. Возможно, так оно и было. Важно в любом случае то, что вследствие изведенного перед этим умиротворения бури души их поднялись на иной уровень переживания. Открылся внутренний, «потусторонний» мир. Если было также и внешнее событие, к нему более, чем к чему-то еще, приложимы слова «alles Vergängliche nur ein Gleichnis» (все преходящее – только подобье)³¹⁹.

В этой потусторонности они видят фигуру человека, который ходит нагишом, безо всякой одежды. Неважно, видят ли они его лишь внутренне или еще и телесными глазами, в любом случае это образ человеческого существа, существа «Я», которое по причине непросветленности души не в состоянии жить в здоровом взаимодействии тела и души, то есть в нормальной инкарнации. Непросветленность души проявляется здесь не только как буря, но и в виде целого легиона демонических существ. Бесы признают Христа. Они обращаются к нему с мистериальными словами. Это та же формула, с которой и Христос обратился к Марии на свадьбе в Кане: *Ti êmoi kai soi* (ti êmoi kai soi, Иоан. 2, 4; Лук. 8, 28). Лютер так переводит эти слова: «Was habe ich mit Dir zu schaffen?» (Что мне до тебя?). Переведено без какого-либо понимания. В лекциях о Евангелии Иоанна* Рудольф Штейнер указал, что смысл этих мистериальных слов следующий: «Что за дуновение меж тобой и мной?» В случае свадьбы в Кане Иисус, который их произносит, указывает ими на глубинную космическую связь между существом Христа и материнской Мировой душой, переполняющей Марию. Духовная пуповина между матерью и сыном еще не разорвалась; здесь в первообразной мощи и чистоте открывается связь земного человека с вечно-женственным. Когда те же слова обращают к Христу бесы, они прямо указывают на свою природу. Это существа, претерпевшие крайнее искажение и извращение вечно-женственного. С искажением мариинского начала мы имеем дело в демонической сексуальности, которая может охватить человеческую душу. В душе одержимого из Герасы обитают существа, представляющие собой противоположность существу Софии: сексуальные бесы. Христос просветляет душу; он изгоняет бесов. Они вселяются в стадо свиней, которые бросаются в море. Это никакой не материальный процесс, но имагинативное созерцательное переживание учеников. Истинная сущность того, что противодействовало здесь просветлению, стало очевидным в той мистериальной фразе, с которой бесы обратились к Христу; однако образно-наглядным делает его та порода животных, в которых они являются.

* Например, «Das Johannes-Evangelium», лекция от 2 июля 1909, GA 112.

Это изгнание бесов представляет собой подъем умиротворения бури на новый уровень. При том, что в прочих случаях Христос запрещает рассказывать об исцелениях, здесь он поручает исцеленному одержимому выступить перед миром в качестве провозвестника. Тут кроется глубинная тайна человеческого существа. Известно, что между сексуальными силами

и речевой деятельностью гортани имеется связь. В развитии юноши эта связь проявляется, например, в одновременности наступления половой зрелости и ломкой голоса. Христос исцеляет впавшую в бесовщину сексуальность, претворяя ее в силу слов. «И он пошел, и возвестил по всему городу, какие великие дела сотворил с ним Иисус» (8, 39).

Воскрешение дочери Иаира

Далее следует воскрешение девочки в доме Иаира. Все уже круг, в котором пребывает Христос. На притчу о сеятеле собрался весь народ. Уже ее истолкование имело в виду лишь Двенадцать, как, впрочем только к ним относилось и умиротворение бури, и изгнание бесов по другую сторону моря. Теперь в дом Иаира могут войти лишь три из тех Двенадцати. Внутренняя связь соединяет меж собой воскрешение дочери Иаира и исцеление кровоточивой женщины. Само Евангелие указывает на это через композицию, сплетая эпизоды между собой. Девочке 12 лет; женщина страдает недугом 12 лет, то есть со времени рождения девочки. В двух женских образах, роковым образом связанных меж собой, перед нами зримо предстает противоположность избытка и недостатка, которые должно привести к равновесию всякое человеческое существо женского пола, в чем и заключается его священной задачей. Однако женское существо – это олицетворение человеческой души. Значит, всякий человек находится посреди исполненной таинственности противоположности, на которую указывает этот сдвоенный эпизод. Исцеление кровоточивой указывает в том же направлении, что и умиротворение бури, и изгнание бесов. Воскрешение девочки пролегает через застой и жизненный кризис, которые наступают оттого, что созревание девичества в женственность запаздывает. Душу бросает то во внутреннюю бесформенность, то в бесплодие. То у нее слишком много крови, то, наоборот, слишком мало. Просветленная, сделавшаяся Марией душа оказывается девственной и материнской в одно и то же время; она чиста и тем не менее зрела, она отдается, не теряя себя и не иссякая.

Здесь мы можем воздержаться от подробного обсуждения двойного эпизода. Укажем, однако, на языковое своеобразие Евангелия Луки, одну его особенность, представляющуюся на первый взгляд мелочью. О Иаире говорится: «У него была *единственная* дочь 12-ти лет» (8, 42). В греческом тексте здесь использован торжественный оборот: *μονογενής* (*monogenes*). Это то же слово, которое употреблено в прологе Евангелия Иоанна применительно к Логосу: «*единородный* сын». Слишком банально мыслят те, кто полагает, что это означает «единственный». На самом деле здесь мы также имеем дело с мистериальным выражением. К Рудольфу Штейнеру восходит указание*, что это слово следует понимать исходя из того, что ему противоположно. А противоположность эта имела бы следующий вид: *дьюогенес*, *двурожденный*. Всякий человек двурожденный, поскольку он порожден мужчиной и женщиной. Земной человек порожден двоицей. Однако «Сын», Христос, как и духовный человек во всяком человеке, «рожден единством». Он появляется из духа, который един и над которым не властна двойственность, как над материальным.

* «Das Johannes-Evangelium», лекция от 22 мая 1908, GA 103.

В глаза бросается повторяемость слова «*моногенес*» в Евангелии Луки. Юноша в Наине именуется «*единородным* сыном матери, которая была вдовой» (7, 12). О дочери Иаира говорится как о «*единородной* дочери». Наконец, так назван и страдавший лунатическими припадками мальчик, которого не смогли исцелить ученики у подножия горы Преображения, однако его вылечил Христос, когда спустился с тремя учениками с горы: «Один человек из толпы воскликнул: "Учитель, прошу тебя, взгляни на моего сына, потому что это мой *единородный* сын"» (9, 38).

Не вникая в конкретный смысл перечисленных мест, через них мы хотели бы обратить внимание на внутреннюю стихию юности, внутренний мотив юношества и девственности,

которые вновь и вновь встречаются в Евангелии Луки. Вот и эпизод с 12-тилетним Иисусом содержится именно здесь. Вследствие наступления половой зрелости молодой человек вступает в душевную область, нуждающуюся в просветлении. Это втягивает его в конфликты с самим собой, однако сверх того дает ему силы, которые при их просветлении вызывают на свет самое благородное, что только есть в человечестве, а именно душевность, изливающую из себя любовь и благоговение. Внутренний человек как однородное, «рожденное из единства» существо («моногенес») в состоянии в полном объеме осуществить таинство жизни под знаком девственно-материнского мариинства. 12-тилетний Иисус, воскресенный юноша в Наине, воскресенная дочь Иаира, исцеленный мальчик-лунатик – это все сплошь образы, воочию являющие чистую стихию юности и детства, которая может расцвести до полной человечности благодаря присутствию вечно-женского.

Итак, мы обратили свой взгляд на отдельные ступени душевного просветления:

Христос в кругу женщин: Целительная сила духа для души.

Притча о сеятеле: Восприимчивость души для духа.

Умиротворение бури: Гармонизация души духом.

Изгнание бесов: Очищение души духом.

Дочь Иаира: Жизненное равновесие души на основе духа.

Посередине красуется умиротворение бури – как одна из сцен, на которую падает взгляд, когда ищешь эпизод хождения по водам. В Евангелии Луки отсутствует хождение по водам, в котором Христос появляется как большой цветок лотоса. Однако на основе наших наблюдений над 8-й главой мы начинаем понимать, что содержание этой картины излито во все Евангелие целиком. Поскольку мы повсюду ощущаем мариинское очарование просвещенной душевной стихии, нам удастся почувствовать духовную солнечную близость сердца. Световой цветок человеческого сердца раскрывается для солнечного лотосового цветка мира, существа Христа, шествующего по морю. Каждая ступень душевного просветления ведет к дальнейшему расцвету. Христос шествует по морю на протяжении всего Евангелия Луки.

Милосердный самаритянин

В завершение с этой ступени просветления бросим взгляд на дальнейшее течение Евангелия. Едва только взобравшись на эту ступень, Евангелие Луки в возвышенно-величественном стиле переходит к решающему повороту, с которого начинается «большое путешествие в Иерусалим». Отправка апостолов, насыщение 5000, исповедание Петра, Преображение – все эти весомые вершины откровения Христа, которые растягиваются в других Евангелиях на много глав и посредством многих промежуточных ступеней соединяются в спокойно растянутое шествие, оказываются здесь нагроможденными в одной-единственной 9-й главе, заполняя лишь первую ее часть. Сверхграндиозная насыщенность откровения Христа оказывается наградой за пройденные ступени просветления.

И здесь настает решающий момент переворота: «Случилось же так, что, поскольку настало время ему быть забранным у них, он обратил лицо свое к тому, чтобы отправиться прямо в Иерусалим...» (9, 51). Христос находится в Галилее. Чтобы добраться до Иудеи, ему необходимо пересечь Самарию. Он шлет вперед себя вестников, однако в области самаритян наталкивается на противодействие.

Противодействие это носит не человеческий, но культовый характер. В Самарии живут культы богов, противоположные существу Христа. Пройти через Самарию означает, как кажется, выдержать Михайлову³²⁰ борьбу со сверхчувственными силами. Из-за

практиковавшихся в Самарии культов иудеи не только испытывали к самаритянам резкую неприязнь и отвращение, но еще и выработали в отношении них строгие сегрегационные законы.

История Самарии – важный и чрезвычайно поучительный раздел истории религии. Ко времени Илии, когда Северное царство уже отделилось от Иудеи, Самария была главным городом этого Северного царства. Там размещалась резиденция царя Ахава, жена которого Иезавель, финикийская принцесса, ввела в Израиле поклонение Ваалу и Астарте. Когда впоследствии вавилонская армия уничтожила царство и увела колена израэлитского народа в Вавилонский плен, Самарии был присвоен особый статус. Тамашнее население было пощажено и вместо того, чтобы отсюда переселить людей в Вавилонию, это вавилоняне, напротив, переселились сюда. Причина этого в определенном родстве, существовавшем между проникшими сюда финикийскими культурами и культурами Вавилонии. Оба являлись культовыми мирами, основывавшимися на силах сексуальности, что впоследствии привело к тому, что Вавилон назван в Апокалипсисе великой блудницей, и впредь вавилонской блудницей было принято именовать все течения, которые примешивают в религиозное начало непросветленную душевную жизнь. Со времен Вавилонского плена в Самарии возникло смешанное население, которым иудеи брезговали, как нечистым.

Три палестинских ландшафта Галилея, Самария и Иудея вместе образуют общечеловечески-символическую фигуру. Галилея, обширная напоенная солнцем страна, полна космической творческой силы; она располагается кругом Тивериадского озера, этого как бы заполненного светом центра пространства космических сил. В Галилее все дышит сновидческой стихией творческой *воли*. На этом фоне Самария выделяется как обремененная чувствами душевная область. Ландшафту соответствует история, создавшая здесь пункт изживающего себя *чувственного мира* человека. Над Иудеей с ее серьезно-мрачными, обрывистыми и скудными горными пустынями довлеет *бодрость мысли*. Здесь Лобное место человечества. Здесь исходная точка наипоследовательнейшего интеллектуализма. Отправиться из Галилеи в Иудею означает подняться из области воли через душевную сферу чувств – к Лобному месту мышления. Этот путь, согласно Евангелию Луки, проделывает Христос начиная с великой поворотной точки.

Итак, необходимо пройти через Самарию, область непросветленной душевности, оставив ступени душевного просветления позади. Сыновья бури Иаков и Иоанн желают, как сделал это некогда Илия, свести огонь с неба на ставших на пути у Христа душевных богов Самарии. Однако Христос говорит: «Разве вы не знаете, какого духа вы сыны? Сын человеческий пришел не для того, чтобы губить человеческие души, но чтобы их спасти» (9, 56). Одно из первых великих поучений Христа на пути в Иерусалим – это притча о милосердном самаритянине. Христос не желает уничтожения душевных сил Самарии, но хочет их просветлить. Он показывает, что сексуальность подвержена изменению. Милосердие – это преображенная сексуальность.

Притча о милосердном самаритянине – исключительное и безраздельное достояние Луки. Сколько в нем теплой лучезарности душевного просветления, сколько лотосового аромата! Отсюда, из этой главы целительского Евангелия берут начало бесчисленные порывы любви к ближнему и попечения о больных. Сколько людей, внутренне опираясь на этот образ, смогли осуществить в себе пресуществление земной потребности в любви – в самозабвенную силу любви, в милосердие. История религии одного-единственного ландшафта стала благодаря духу Евангелия Луки, и в первую очередь этой притче Христа, душевной историей многих человеческих жизней.

За притчей о милосердном самаритянине следуют эпизоды с Марией и Марфой, а затем – «Отче наш» в редакции Луки. Вот великие вершины, с которых открывается впечатляющий вид на этапы просветления души:

Самаритянин:	Сексуальность, претворенная в милосердие
Марфа:	Болезнь, претворенная в готовность служить
Мария:	Одержимость, претворенная в силу благоговения
Отче наш:	Ныне душа научилась молиться

Умиротворение бури, как мотив пресуществления, пронизывает все Евангелие Луки. Возникает настроение хождения по морю, цветания пробужденных душевных органов в духовное созерцание мира, в котором блистает таинство Христа.

Световой мотив

Два мотива, подобно двум золотистым струям, пронизывают Евангелие Луки насквозь: *любовь* и *свет*. И меж двух этих мотивов господствует задушевная причинно-следственная связь. «Любовь» обозначает сферу просветляемого душевного начала; «свет» – это существо духовного, которое обнаруживает и сообщает себя пробудившимся вследствие просветления органам души.

Ощущение, что ты получил чудный и необычный подарок, охватывает всякого, кто открывает световые границы, задаваемые самим же Евангелием Луки, поскольку оно, как ни одно другое Евангелие, разыгрывается между чудом Рождества и чудом Пасхи. Две фигуры являются источниками одушевленного эфирного света, блистающего в начале и в конце: младенец Иисус, лежащий, согласно Луке, в яслях в Вифлееме и Воскресший за столом трапезной Тайной вечери в Иерусалиме.

Обе этих фигуры (это относится также и к ребенку в яслях) – сверхчеловеческой природы. Наше видение этого обстоятельства лишь тогда станет по-настоящему свободным, когда мы преодолеем те препятствия со стороны чувств, которые высятся на пути познания факта «двух мальчиков Иисусов», как он был впервые представлен Рудольфом Штейнером в 1909 г.*

* «Das Lukas Evangelium», лекция от 18 и 19 сентября 1908, GA 103. См. также Эмиль Бок «Детство и юность Иисуса».

Рождественские истории у Матфея уже самым своим настроением коренным образом отличаются от тех же историй у Луки. Хотя три царя-жреца со своими приношениями и вносят в повествование Матфея высокую торжественность, однако они несколько не убавляют полной ужаса серьезности, исходящей от Иродова детоубийства, но, напротив, еще ее обостряют. Рождеству у Матфея скорее соответствует Страстная пятница в конце Евангелия, чем Пасха. В начале же Луки господствует светлая и теплая сердечная безыскусственность и радость пастухов и прочих «мирных земли»³²¹, которые с благочестивым блаженством чествуют младенца. Разница в настроении основана на различии между двумя мальчиками, о Рождестве которых ведется рассказ. Младенец Иисус из царского соломонова рода, которого показывает нам Матфей – это человек. Младенец у Луки, принадлежащий к линии Натана – более, нежели человек: это оставшаяся небесной чистая душа, сохранившая божественный пра-образ человеческого существа, каким оно было до грехопадения, и теперь впервые вступающая в земное воплощение. Блещающая Слава райского «начала в свете» озаряет дитя в яслях, как прежде она в качестве световой ауры ангельских хоров явилась пастухам в полях. Пастухи коленопреклоненно молились перед залитой небесным эфирным светом *anima candida*, этой «блистающей чистотой душой», о которой еще могла составлять отчетливые понятия древнехристианская мудрость (например, Ориген). Младенец у Луки – это ребенок *как таковой*. Кажется, в нем воплощена чистая общемировая любовь, излучаясь из него в виде световых потоков. И то, о чем говорится в

прологе Евангелия Иоанна: «Свет во тьме светит», впервые имело место не благодаря существу Христа, которое вочеловечилось в Иисусе из Назарета при крещении в Иордане, но уже при появлении на свет Иисуса у Луки.

В конце Евангелия Луки высятся сотканный из эфирного света образ Воскресшего. Утраченный Рай здесь обретается вновь. Сам Христос на Кресте говорил об этом Рае разбойнику: «Еще сегодня ты будешь вместе со мной в Раю» (23, 43). Он мог говорить так, потому что во время затмения полдневного солнца этот сораспятый с Христом человек воспринял световое таинство в Том, кто был распят посередине, коему и адресовал свою просьбу. Ученики, которые в сопровождении некоего таинственного Третьего вступают в момент заката в дом в Эммаусе, узнают, кто был с ними, как бы через молниеподобное световое явление при преломлении хлеба (24, 30). А далее простирается священный промежуток времени, о котором Лука в начале Деяний апостолов говорит, что он продолжался 40 дней. Воскресший вместе со своими сторонниками восседает за столом. Это вознесенная над пространством и временем трапеза любви, которую они празднуют с ним, поскольку он сам и есть любовь. Однако теперь он является также и «Светом мира» – в некоем особом, близком Земле смысле. Свет – это его телесность. Свет излучают также и его слова «о Царстве Божиим», которые он произносит, заново наставляя учеников. Духовный свет, который сообщается душевности, проходящей через катарсис, через просветление – вот стихия, которая наполняет пасхальные повествования у Луки, точно так же, как наполнял он у Луки и рождественские истории.

На протяжении всего Евангелия Луки приходится наталкиваться на слова, блистающие подобно молниям; при той задушевности, которая простерта над этим Евангелием, можно было бы сказать, что они подобны свечкам на рождественской елке. Однако они обладают еще и апокалиптической силой; словно в них соизлучается нечто от молнийной мощи перед Дамаском. Отсчет ряда этих слов можно начать с того места, где Захария в своем псалме говорит о «восходе в высях» (1, 78), а Симеон – о свете, который просвещает все народы (2, 32). Сюда относятся также и Слава ангелов в Рождественскую ночь (2, 14) и учеников при Входе в Иерусалим (19, 38), слова об огне, зажечь который на Земле явился Христос (12, 49), но в первую очередь многочисленные слова о молнии, которые имеются в Евангелии Луки. Христос говорит, что он видел, как Сатана «подобно молнии» падал с неба (10, 18). Внутренний свет человека, когда никакая тьма больше ему не препятствует, озаряет эфирную телесность «подобно молнии» (11, 36). И Второе пришествие Христа будет, «как молния», которая озаряет светом разом весь горизонт (17, 24). Лучезарные одежды, в которых видят Христа ученики на горе Преображения, «как настоящие молнии» (9, 29), точно так же, как и одеяния тех двух фигур, которые являются женщинам у гробницы (24, 4). Если мы обратим внимание на эту словесную цепочку, то как раз и получим заполнение тех рамок, которые образуются световыми фигурами младенца Иисуса у Луки и воскресшего Христа.

Одно из важнейших базовых понятий Евангелия Луки – это «Царство Божие». У Матфея оно постоянно именуется «Царствием небесным». Понятия эти невозможно осмысленно понять и различить без древней картины мира семи окружающих Землю сфер Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна. В духовном смысле эта картина мира всецело сохраняет значение еще и по настоящий день. «Царствие небесное» – это совокупность всех этих сфер и тех отображений, которые они могут отыскать себе в земной сфере. «Царство Божие» – это в существенном смысле четвертая, средняя из этих сфер, сфера духовного Солнца. Павел, учитель Луки, дает нам возможность познать эту древнюю духовную картину мира в 12-й главе Послания к Коринфянам, где говорит о собственном духовном опыте. Вначале он повествует о своем прибытии на третье небо, а затем – в «Рай». Словом «Рай», которое мы также находим у Луки в крестных словах Христа, обращенных к

разбойнику, Павел указывает на 4-е небо, солнечную сферу, которая, как средняя, охватывает в себе свойства всех прочих сфер. Рай и Царство Божие обозначают одно и то же духовное пространство.

Между тем весть, которую несет нам Евангелие Луки, состоит в том, что Царство Божие «внутри нас» (17, 21). Это весть о внутреннем Солнце. О наступлении Царства Божия невозможно ведь говорить в том смысле, что все происходит вовне. Насквозь христианизированное эфирное тело человека делается светлым и сознающим самого себя, и свет проникает теперь также и за завесу чувственно воспринимаемого мира.

Тем самым мы прикасаемся к пронизывающей все Евангелие Луки тайне Второго пришествия Христа, этого предстоящего человечеству эфирного откровения Христа.

В Евангелиях Христос говорит о своем Втором пришествии как о «явлении Сына человеческого». Однако уже одно только верное понимание слов «Сын человеческий» могло бы уберечь нас от поверхностного или даже материалистического понимания Второго пришествия. Люди постоянно обращали внимание на многозначность этих слов в общевангельском контексте. Они обозначают то человека как такового (например, «Сын человеческий – господин субботы»), а после, как кажется, вновь оказывается обозначением Христа. Неверно, однако, было бы просто взять и примириться с такой многозначностью. «Сын человеческий» – это рожденный в земном человеке высший человек, человек духовный. И Христос является Сыном человеческим, поскольку оказывается *именно* явным осуществлением духовного человека. Так что явление Сына человеческого – это не некий волшебный процесс, надвигающийся на человека извне, но объективное откровение и в то же время пресуществление человеческого существа. Когда благодаря укрепившемуся солнечному «Я» Христа эфирное тело начинает в нас блистать в свете духовного сознания, тогда одновременно с образом духовного человека перед нами оказывается также и образ открывающегося в эфирной сфере, вновь являющегося Христа. Именно в 17-й главе победоносное сияние эфирного откровения Христа блистает особенно ярко, указывая на то, что это откровение означает возрождение космоса внутри самого человека.

Отметим специально два места из Евангелия Луки, чтобы указать на светлое эфирное дыхание, проходящее через все Евангелие в целом.

В 9-й главе говорится: «Есть здесь такие, кто не вкусит смерти, пока не увидит Царство Божие». А в 22-й главе Христос говорит, что он не будет вкушать пасхальных яств и не будет пить сока лозы, пока они не исполнятся в Царстве Божиим. Уже созвучие двух этих мест указывает на наличие внутренней связи. За первыми словами последовало Преображение, за вторыми – установление евхаристии. Здесь хлеб и вино отыскивают свое духовное осуществление в Царстве Божиим. Обе главнейших загадки христианства – трансфигурация (Преображение) и транссубстанциация (пресуществление) сходятся в одно как два факта Царства Божьего, Царства Солнца-Христа и открывающегося эфирного света.

Как раз эти-то световые мотивы у Луки увенчивают в начале Деяний апостолов слова, которыми Лука указывает на учения Воскресшего: «Он являлся среди них на протяжении 40 дней и говорил им о *Царстве Божиим*» (1, 3).

Особую роль в Евангелии врача Луки играют исцеления, осуществляемые Христом. Уже беглый взгляд, брошенный на религиозную историю древнехристианской эпохи, позволяет видеть, что исцеления посредством личных сил были тогда распространены. Также и тот способ излечения, к которому прибегал врач греческий (а таким как раз и был Лука), должен был в высшей степени серьезно относиться к силам личности самого врача. Новым и чудесным в делах исцеления, которые осуществлял Христос, было не то, что он исцелял, но *как* он это делал. Нередко говорится: от него исходила большая сила (например, 6, 19). В отдельных случаях сила эта определяется более точно – как «сила Господа» (5, 17). Это

выражение, однако, способно ввести в заблуждение. Кириос, Господь – это не существо, которое приходит к человеку извне, но высшая сила «Я», сила внутреннего вождя. Христос излучает силу «Я» и тем самым укрепляет силу «Я» в человеке. Дохристианские методы лечения (начиная с Египта и дальше через Индию до Греции) пользовались бессознательным началом в человеке и воздействовали на его телесное начало напрямую. Выродившиеся остатки старинных методов лечения вновь выходят на поверхность в наше время – в медицине с помощью гипноза и самых разнообразных побочных атактистических направлениях. Христос исцеляет «Я» через «Я». Как раз то место, где говорится о «силе Господа» как источнике исцеления, подводит к изображению исцеления расслабленного, которое начинается с внутреннего исцеления (отпущения грехов), когда внешнее исцеление является лишь следствием усиленного исцеления «Я». Самому расслабленному, как и многим другим получившим исцеление, Христос говорит в конце, что это его «вера», его собственная внутренняя сила помогла ему.

Можно также сказать, что исцеления Христа, в отличие от лунных исцелений дохристианской эпохи, были солнечными исцелениями, исцелениями посредством духовной солнечной силы, вспыхивающей в «Я». Рудольф Штейнер указал как-то на важность неприметного на первый взгляд указания времени, которое имеется в Евангелии Луки там, где начинаются исцеления Христа. Здесь сказано: «Когда зашло солнце» (4, 40). Скоротечное закатывание Солнца в южных поясах – это время неслыханно красочного и волшебного блистания. День-деньской чувственно воспринимаемое Солнце терзало Землю, словно хищный зверь. Теперь создается впечатление, что на протяжении мгновения лик духовного Солнца рассеивает перед нами всю ту свежесть и красочную красоту, какие только возможны. В согласии с этими силами и исцеляет Христос. Час захода Солнца зачастую играет важную роль в Евангелии Луки. Когда Солнце на небе закатывается, для учеников в Эммаусе при преломлении хлеба восходит духовное Солнце, в свете которого они признают Воскресшего. На основе тех же самых сил, которые озарили души учеников при преломлении хлеба, осуществлял свои исцеления и Христос. В этом смысл и многочисленных субботних исцелений, о которых рассказывает Евангелие Луки. Закоствевшим силам Сатурна (шабес – день Сатурна) Христос противопоставляет целительные силы Солнца (воскресенье – день Солнца).

ПУТЬ ЛУКИ: ОТ ВЕРЫ К СОЗЕРЦАНИЮ

Лов рыбы Петром

Фигура Петра отступает в Евангелии Луки далеко на задний план. Лишь изредка звучит здесь его имя, так что все те эпизоды, которыми так отчетливо живо подчеркивает драматизм существа Петра, к примеру, Матфей, мы поспешно оставляем позади. Сама духовность и духовный путь Евангелия Луки – *не петринистские* по природе. И тем не менее Евангелие Луки (в гл. 5) содержит одну сцену с Петром, которой нет ни в одном другом Евангелии: это лов рыбы Петром. Это вторая из морских сцен, на которые падает наш взгляд, когда мы принимаемся искать у Луки картину шествующего по водам Христа*.

* См. очерк «Ступени просветления души в Евангелии Луки», с. 664 слл.

Изображение лова рыбы Петром относится к самому началу деятельности Христа. Разыгрывается одна из необычайных сцен. В единственную картину события вмещается множество важных образов, которые в ином случае распределились бы по всему Евангелию. Уже в самом начале вместе собрано то, что, например, у Матфея находится отчасти в начале, отчасти же в середине Евангелия: «Народ напирал на Иисуса, чтобы услышать Слово Бога,

он же стоял на Генисаретском озере и увидел у берега две лодки. Рыбаки вышли из них и промывали сети. Тогда Иисус взошел в одну из этих лодок, принадлежавшую Симону, и попросил его чуть отплыть от берега. Он уселся в ней и учил народ из лодки» (Лук. 5, 1-3). Здесь объединены эпизоды галилейского призвания учеников (Матф. 4, 18-20) и большого наставления притчами (там же, гл. 13). Изображение у Луки не следует по тому образному пути, который предстает у Матфея в виде спокойной последовательности ступеней, ведущей учеников с моря на сушу, по суше в дом, а затем из дома – снова на море. И в самом деле, призвание первых учеников, двух пар братьев происходит у Матфея так, что Иисус призывает их с моря на сушу, где они вступают в число его последователей. Прежде, чем душа окажется в состоянии продвинуться к новым богатствам по пути Христа, богатство древнего духовного переживания должно уступить место обедненным и трезвым земным чувствам. И лишь тогда, после многочисленных испытаний и подготовки, здесь говорится: «Иисус *вышел из дома* и сел *возле моря*, и собралось к нему много народа, так что он взошел на судно, а весь народ стоял на берегу. И он много говорил с ними притчами...» (Матф. 13, 1-3)*.

* Ср. в этой связи главу «Призвание учеников» из книги «Три года» («Die drei Jahre»).

Для того, что должен отобразить Лука, несущественно, что вначале человек должен сделаться бедным. Призвание Петра начинается с просьбы немного отвести лодку от суши в море. Правда, в изображении Луки имеется намек на то, что этому призыванию уже предшествовали некоторые связанные с Христом переживания учеников, поскольку, например, об исцелении тещи Петра было рассказано уже раньше. А оно ведь происходило «в доме». Так что Лука хоть и оставляет место для расписываемых у Матфея подготовительных ступеней переживаний учеников, однако начинает собственно ученичество у Христа Петра и прочих только с того момента, когда определенный минимум духовной зрелости уже достигнут, так что возможен переход с суши на море, от Земли в духовные области.

Призвание учеников у Луки тождественно первой большой общенародной проповеди Иисуса. С самого начала перед находящимся в становлении ученичеством простираются необозримые человеческие дали. Если до сих пор море было для учеников местом их личной профессиональной и душевной жизни, отныне оно является выражением широты их долга перед человечеством. Рыбачья лодка сделалась проповеднической кафедрой Христа. Для следующей затем сцены рыбной ловли важно то, что ему предшествовала проповедь Христа на морском берегу. Пока мы усматриваем в таких событиях, как ловля рыбы Петром, исключительно материально-земные процессы, мы удовлетворяемся внешней согласованностью вещей и не обращаем внимания на внутренние причинно-следственные связи того, что следует одно за другим. Стоит, однако, допустить одну возможность того, что речь идет именно о внутренних ступенях (хотя бы так, что через внешние процессы проходятся внутренние ступени или что в земных образах отображаются духовные процессы), как незримая причинно-следственная цепочка начинает лучиться и блистать. Ловля рыбы Петром была бы невозможна без предшествующей проповеди Христа на морском берегу. Христос обращается ко всему народу, однако в душу Петра его слова проникают глубже всего. Петр – это как бы олицетворение целого народа. Слова Христа вызывают в Петре к жизни силу, потребную для чудесного лова рыбы. Евангелие, которое на самом деле не проронит ни одного лишнего слова, указывает на эту связь, изображая, как Христос непосредственно перед народом, к которому он обращался с лодки, говорит Петру, бывшему в лодке вместе с ним: «Кончив говорить, он сказал Симону: "Плывите на глубокое место, бросьте сети и вытащите их". Петр отвечает: "Учитель, мы промаялись всю ночь и ничего не поймали; но раз ты говоришь, я заброшу сети"» (Лук. 5, 4-5).

Мы разом оказываемся посреди событий, в которые Евангелие Иоанна вводит нас лишь в самой последней своей главе. Пасха уже прошла. Семь учеников выходят в море после того, как Петр сказал: «Пойду ловить рыбу». За всю ночь им ничего не удается поймать. Когда начинает светать, на берегу им является Иисус и призывает их забросить сети. «Тогда они забросили сеть и уже не могли ее вытянуть из-за обилия рыбы» (Иоан. 21, 2-6).

Точно так же было и здесь, в случае рыбной ловли Петра в начале земной деятельности Христа. Когда ученики, которые ничего не поймали за целую ночь, забросили сеть по велению Христа, «тут они захватили великое множество рыбы, и сеть их порвалась. И они стали подавать знаки своим товарищам, которые были в другой лодке, чтобы они подплыли и помогли им тянуть. Те подплыли, и они наполнили обе лодки до краев, так что те начали тонуть» (Лук. 5, 6-7).

Тот, кто видит в евангельских повествованиях лишь внешние процессы, должен полагать, что речь здесь идет о двух совершенно разных событиях. И если смотреть со стороны, то, действительно, положение, в котором пребывают ученики при лове рыбы Петром и при явлении Воскресшего на берегу озера, совершенно различно. Однако внутренние переживания Петра в том и другом случае друг другу сродни. Внешнее событие является образом и выражением этого внутреннего переживания, и не так уж в конце концов и важно, происходило ли событие во внешнем мире или же нет. При сопоставлении с ловом рыбы у Луки в той ловле, о которой говорится в последней главе Евангелия Иоанна, нетрудно признать духовный процесс, облаченный в земные образы: ведь когда Христос велит забросить сети, он пребывает не в материальной, но в духовной телесности. И если море делается образом духовных миров, то попавшиеся в сети рыбы становятся образами того, что человек в состоянии вынести из духовного мира в свое земное бытие. Рыбы, от изобилия которых прорывается сеть – это образные, словесные и сущностные откровения духовного мира, которые нисходят в человеческую душу. Ловля рыбы у Иоанна показывает нам, как души Петра и прочих учеников пожинаят богатые дары откровения благодаря своему пока еще смутному переживанию Воскресения.

Лов рыбы у Луки поначалу погружает нас в материальный мир. Дело происходит днем. Христос в телесно-материальном человеческом образе стоит в рыбацкой лодке Петра. После завершения Христом проповеди со ставшей кафедрой лодки и в самом деле мог состояться успешный лов рыбы в чувственной сфере. Хотя обычно принято полагать, что уж в этом-то событии можно быть вполне уверенным, это вовсе не так. Напротив, здесь мы как раз имеем дело со всей ненадежностью нашего знания. Несомненно именно внутреннее содержание произошедшего: Петр воспринимает душой первое грандиозное (и потому окончательное) впечатление от Христа. Он видит его в лодке рядом с собой. Он слышит, как властно обращался Христос к народу. Слова Христа заставили содрогнуться его душу – точно так же, как и души всех прочих. Через внешние восприятия глаз и ушей его прямо-таки захлестывает неодолимое изобилие ощущений и догадок, происходящих не из этого мира, но заряженных откровением. Все совершается так, словно теперь, после того, как он ощутил полную опустошенность, в него изливается целый мир духовных образов, звуков и энергий. Вот в чем состоит внутренняя сторона чудесного лова рыбы и его несомненная истинность. Сеть рвется, лодки до краев полны рыбы, так что едва не тонут.

Чем-то пугающе новым и великим должна была внезапно представиться Петру близость Того, кто стоит в лодке рядом с ним: «Он пал в ноги Иисусу и сказал: "Господин, ступай от меня, я грешник". Потому что его и всех, кто участвовал в рыбной ловле вместе с ним, охватил страх» (Лук. 5, 8-9).

Здесь мы оказываемся в непосредственной близости к хождению Христа по воде, каким оно изображено в Евангелии Матфея. Потрясенный открывающимся ему духовным образом существа Христа, Петр говорит: «Господи, если это ты, вели мне прийти к тебе по воде».

Петр порывисто устремляется к Христу, но море охвачено бурей, Петр пугается, начинает тонуть и громко восклицает: «Господи, помоги!» (Матф. 14, 28-30). Петр переживает полноту откровения, однако проходит также и через душевное испытание, связанное с близостью существа Христа. Таким же видим мы его и в эпизоде рыбной ловли у Луки. Чем больше богатство откровения, возвещаемого через Христа в чудесном лове, тем с большим ужасом сознает свою человеческую слабость Петр. Как возможно тленной оболочке недужного грехом человеческого существа вместить божественную преизбыточность, исходящую от Христа? «Господин, ступай от меня, я грешник.» Так говорит Петр, предвосхищая слова сотника из Капернаума: «Я недостойн, чтобы ты вошел в мой дом» (Лук. 7, 6).

Ответ, которого удостоился Петр – это, собственно говоря, призвание ученика: «Не бойся, ибо отныне ты будешь ловить людей» (5, 10). Эти слова известны нам по призванию учеников, как о нем повествуют Матфей и Марк: «Следуйте за мной, я хочу сделать из вас ловцов людей» (Матф. 4, 19; Марк 1, 17). И подобно тому, как после этого в первых двух Евангелиях говорится: «И они тут же забросили свои сети и пошли за ним», так теперь и Лука говорит: «И они вытащили лодки на сушу и пошли за ним». Лука неизменно передает величественную теологию в образной форме. То, что его учителем Павлом подается как последовательность идей, ученик Лука отливает в образы, почти без слов. Весь мир павлинистских идей об отпущении грехов, как в цветочном бутоне, собран воедино в конце повествования о лове рыбы.

Через зияние между существом Христа и человека Петр переживает свою греховность. Христос учит его переводить взгляд с собственной, единичной человеческой сути на все человечество в целом: не думай лишь о себе, не вращайся постоянно вокруг собственной оси, здесь ты обнаружишь лишь мелкотравчатость и недостойность! Обрати взор вовне! Разумеется, ты должен думать о том, кто ты есть, однако еще важнее, чтобы ты познал, кем должен быть! Пока ты зришь на свою греховность, ты не обретишь мужества ни для какого деяния. Но «не бойся, ибо отныне ты будешь ловить людей». Мужество совершить поступок проистекает не из собственного достоинства, но из задания Христа. В деятельности слабый забывает о своей слабости и преодолевает ее, поскольку учится «действовать с Христом». Здесь справедлива глубокая мудрость, которой увенчивает Вагнер поэму о Парсифале: «Erlösung dem Erlöser» (Спасение Спасителю)³²². От личного переживания греховности Христос ведет Петра, а значит, и человека как такового – к общечеловеческим апостольским задачам, к делу спасения, в котором он рассчитывает на людей как на сотрудников.

Живое понимание рыбной ловли Петра, как она помещена в общий контекст Евангелия, может дать нам бесконечно много как для понимания Евангелия, так и для религиозной жизни вообще. Можно сказать: рассказ о лове рыбы в Евангелии Луки – это как бутон, который уже содержит в себе все Евангелие в целом; все Евангелие – это раскрывшийся цветок, который постепенно вырывается из этого бутона. Призвание учеников, проповедь на берегу, хождение по водам, переживание воскресшего Христа – все это уже содержится и живет в этом бутоне.

В образе бутона и раскрытого цветка нет случайности; это вполне точная картина как раз в смысле Евангелия Луки, подобного большому раскрывающемуся цветку лотоса (см. предыдущий очерк). Первая сущностная встреча с Христом пробуждает в душе Петра базовое религиозное переживание: *веру, πίστις (pistis)*. Вера – удел не головы, но сердца. Однако это и не просто эмоции, но начало откровения. Вера есть пробуждение духовного органа, который пребывает в человеческом сердце в спящем состоянии. Подобно бутону, пробуждается световой цветок, который делается оком созерцания для мира Христа. Бутон приходит в движение, он собирается раскрыться. То, что оживает в сердце, подобно робкой догадке; свет духовного Солнца вначале нужно отвесть на вкус, испить – а уж после

созерцать. Однако в бутонной сущности пробуждающегося сердца уже содержится все, что разовьется из него затем. *Πίστις*, *вера* – это бутон нового *гнозиса*, делающегося все более ярким богосозерцания, обетованного тем, кто «чист сердцем».

В Евангелии Луки Петр особенно центральной роли не играет. Однако он – тот человек, в сердце которого раскрывается путь Христа, начинающийся с *πίστις* и ведущий к гнозису. Рыбная ловля Петра – это бутон события и переживания, чье развитие знаменует содержание следования Христу. Мы понимаем, что такое «вера», через внутреннее погружение в картину, которую в качестве пра-феномена переживания веры, а именно лова рыбы Петром, рисует художник Лука, ученик Павла. Причем гораздо скорее, чем с помощью теологических рассуждений и определений.

Евангелие Луки предполагает содержание души Петра. Оно возводит свое здание на фундаменте существа Петра, который уже заложен в первых двух Евангелиях. Содержание души Петра – это вера, *πίστις*. Евангелие Луки ставит задачей повторить внутренней фигурой и движением переход от бутона – к раскрывшемуся цветку. Евангелие Луки находится между Петром и Иоанном, что и нашло выражение в порядке четырех Евангелий: оно должно осуществить переход от Матфея и Марка к Иоанну.

Путь мира

Евангелие Луки есть Евангелие внутреннего пути в совершенно особом смысле. Эта мысль негромко, но настойчиво вновь и вновь выражается в нем самом. Слова о «пути», как блистающие самоцветы, рассыпаны по всему Евангелию. Уже в самом начале в такое слово выливается хвалебная песнь священника Захарии. Захария превозносит младенца как подготовителя солнечного восхода с высоты, который «да направит наши стопы на *путь мира*» (1, 79). А в конце Евангелия два ученика, полностью осознав свое переживание в Эммаусе, говорят: «Разве не горело в нас сердце, когда он говорил с нами *в пути*?» (24, 32). Вдохновенный свыше священник Захария произносит слово, которое можно было бы поставить над всем Евангелием в качестве заглавия: «Путь мира». Ученики из Эммауса осознают в припоминании, что в как будто бы внешнем переживании, идя внешним путем, они в сокращенном, образном виде извели судьбоносное переживание всего того, что должно быть пройдено при следовании внутренним путем, путем Христа. По достигнутой цели они в обратном порядке познают путь. Путь привел их созерцанию Воскресшего. Теперь они припоминают, чем путь начался: у них горело сердце. Горение и беспокойство сердца, вера-*πίστις*, неотступное ощущение пробуждающейся зрячести сердца – это и есть жизнь бутона, который собрался раскрыться. Для двух этих учеников вера сделалась началом созерцания. Сами того не зная, они были «на пути», и лишь пережив цель, они вполне осознали также и дорогу, путь.

Меж двумя этими фразами о пути имеется еще много других, которые проясняются, когда мы признаем их в качестве вех, размечающих путь Луки. При отправлении как Двенадцати, так и Семидесяти Христос произносит следующие напутственные слова: «Вы ничего не должны брать с собой *в путь* – ни посоха, ни сумы, ни хлеба, ни денег...» (9, 3). «Не имейте при себе ни кошель, ни сумы, ни обуви, и никого не приветствуйте *на пути*» (10, 4). (Там, где у Лютера переведено *auf der Straße*, то есть «на улице», в греческом стоит то же слово, которое в прочих случаях означает «путь».) Если понимать эти слова как чисто внешние указания, мы приходим к полной нелепости. Во внутреннем мире действуют законы, материальное исполнение которых может обернуться несправедливостью. На внутреннем пути человек должен сосредоточиться на своем «Я», не дать себя отвлечь, должен отрешиться от всего. К этому-то и относятся слова: «Никого не приветствуйте на пути». То, что может быть необходимостью во внутреннем мире, в мире внешнем

оказывается бессердечием, эгоизмом и надменностью. Можно даже сказать, что эгоизм возникает во всех тех случаях, когда во внешнюю, социальную жизнь прорывается нечто из того, что было бы вполне оправдано и необходимо во внутреннем, как укрепление «Я». Весьма содержательное объяснение сущности kleptomании, данное как-то раз Рудольфом Штейнером, может пролить свет также и на данный закон. Именно, он сказал, что причина этого заболевания коренится в личном телесном недостатке (органическое строение головы), вследствие которого в поступки, совершаемые вовне, оказываются вытесненными определенными склонностями, которые оправданы лишь во внутреннем, прежде всего в интеллектуальном поведении, а именно склонность обогащаться за счет всего чужого и нового. Материалистическое понимание напутственных указаний Христа с исторической неизбежностью привело к появлению в истории христианства громадной односторонности и фанатизма. Пристально вглядываясь в путь, каким его показывает нам Лука, мы обнаруживаем, какое изобилие указаний для *внутренней* ориентации содержится там, где принято по большей части усматривать лишь внешние законы.

Устами священника Захарии Евангелие Луки именуется путь, образующий собственную внутреннюю фигуру, «путем мира». «Мир» – это не только высшее базовое настроение, которое неявным образом, в качестве задушевной духовности пронизывает все Евангелие. «Мир» – это еще и один из полнозвучных тонов, подобных звучанию колокола, явно и открыто раздающихся из целостного словесного содержания. «*Мир* на земле людям доброй воли», – так говорят ангельские хоры пастухам в ночь Рождества (2, 14). «*Мир* вам», – с таким приветствием является Воскресший испуганным ученикам (24, 36). «*Мир* на небесах и слава в высших сферах!», – восклицают воодушевленные ученики при входе в Иерусалим (19, 38). Начало, конец и середина Евангелия оглашаются восклицаниями о мире. Путь мира торжественно переходит в своем развитии со ступени на ступень.

Для мыслительных привычек нашего времени, да просто для нашего нынешнего восприятия между словами «путь» и «мир» ощущается противоречие. Мы воспринимаем «мир» как ниспосланное ощущение покоя, которому противоречит любое напряжение. «Путь» же требует большой целеустремленности и немалых усилий, переносающих нас со ступени на ступень. В крайнем случае мы можем представить, что по завершении пути с его усилиями, то есть у цели, наступает состояние мира.

На самом деле то, что именуется «миром» в Новом Завете, связано с напряженной внутренней деятельностью. Именно в наше время внутреннее ничегонеделание и выжидательность, простое предание себя на волю обстоятельств и душевная пассивность по отношению к впечатлениям внешнего мира ведут к колоссальному развитию душевного непокоя, к безостановочным блужданиям и скитаниям, к несобранности, к неспособности сконцентрироваться. Непокой, присущий современной жизни (поскольку у чрезмерно разросшейся внешней деятельности отсутствует противовес в виде внутренней работы души над самой собой), все более явно дает о себе знать как нервозность. Тень Агасфера, Вечного Жида, проходит по всему человечеству. Собранность и мир дают всходы там, где человек вступает на путь внутренних усилий и упражнений. Сама по себе может возникнуть только нервозность. Мир никогда не возникает сам собой. Греческий текст седьмого из благословений Нагорной проповеди содержит важную словоформу. Лютер переводит: блаженны «Friedfertigen» (миролюбивые). Если переводить точно, греческое слово означает «миротворцы»³²³. Здесь имеется в виду прежде всего не установление мира между людьми, но внутреннее делание, внутренняя деятельность, посредством которой в душе воцаряется «мир» как высшая божественная субстанция. Внутренне деятельное следование по пути – это и есть подлинное «миротворчество».

«Мир» – одно из фундаментальных спиритуальных понятий Евангелия, доставшихся ему от дохристианских мистерий. Понятия эти невозможно постигнуть, если усматривать в них

одну назидательность. Благодаря свету, проливаемому антропософией на человеческое существо, спиритуальные реальности, обозначаемые этими фундаментальными понятиями, оказываются вновь помещенными в сферу четко распознающего сознания.

Человеческое «Я», облаченное в тройную оболочку тела, жизни и души (материальное, эфирное и астральное тело), желало бы раскрыть в своих оболочках преобразующую мощь духа. В последовательно развивающейся индивидуальной судьбе, поскольку она остается под высшим руководством духовного «Я», уже происходит определенное преобразование им телесно-душевных оболочек. Но утверждение, что это дух («Я») выстраивает собственное тело, оказывается истинным в подлинном смысле слова, лишь если к воздействию судьбы прибавляется сознательное вступление на путь, внутренняя работа души над самой собой. «Я» легче всего воздействовать преобразующим образом на душевное начало (астральное тело). Подобно тому, как огонь очищает руду, получая из нее металл, так и преданное духу и устремленное ввысь «Я» вычленяет из подверженного многообразным потрясениям душевного пространства зародыш чистого и возвышенного душевного образа. Эту просветленную часть души, оказывающуюся в то же время низшим из духовных сущностных членов человека, результат работы «Я» над астральным телом, антропософия называет «самодухом», или же, опираясь на древнюю традицию, «манасом». Это и есть то, что именуется в Новом Завете «миром». Мир (εἰρήνη, рах³²⁴) – это не преходящее состояние души, но ее высшее, духовное содержание. В том, что Новый Завет именуется «миром», начинается обживание человеческой души божественным началом. Это начало высшего человека, который появляется на свет не снизу, но сверху. Потому и говорится в благословении: «Блаженны миротворцы, ибо они нарекутся детьми Бога». В «мире» (в реально-духовном смысле) начинается сыновство человека в отношении Бога. Хотя «мир» возникает посредством преобразующей и просветляющей деятельности человеческого «Я», в христианском смысле мы, собственно говоря, не можем сказать, что человек наделяет миром самого себя. Это преобразование в состоянии осуществить лишь вохристовленное «Я» (Христос как великое «Я есмь» в нашем «Я»).

(Подобно тому, как «Я» преобразующе воздействует на душевное тело, оно действует также и на жизненное тело и тело материальное. Преобразованная часть жизненного тела называется в антропософии «жизненным духом» или «будхи»; если же деятельность по одухотворению достигает вплоть до материального тела, возникает «духовный человек» или «атман». В современной зоне «жизненный дух» и «духовный человек» еще более недостижимы для «Я», если оно располагает лишь собственными человеческими силами, чем «самодух» – для него «Я» способно создать хотя бы зародыш. Лишь благодаря пребывающей в вере силе Христа возможно отвоевать высшего человека у эфирной и материальной телесности. Отметим здесь лишь то, что Новый Завет указывает на «жизненный дух», высшие эфирные силы, когда говорит о «справедливости» (δικαιοσύνη), и на «духовного человека», на преобразованное материальное начало – когда говорит о «Я есмь» и телесности Воскресшего.)

Встать на «путь мира» – это, с одной стороны, высшая внутренняя деятельность и очистительная работа «Я» над душой. С другой стороны, это «*цветание*» человека в *духовный мир*. Очистительная работа, которую вохристовленное «Я» или Христос осуществляет в «Я» человека над душой, находит имагинативное выражение в виденной нами последовательности образов Евангелия Луки, а именно в

Умиротворении бури: гармонизация души

Изгнании бесов в Герасе: очищение души

Исцелении кровоточивой женщины и дочери Иаира: установление душевного равновесия между силами материнства и девственности.

Посредством просветления создается пространство для зародыша высшей душевности, которую можно представить себе (хоть и образно, однако весьма точно) как бутон духовного сердца. Будет у бутона пространство, он будет все более раскрываться благодаря давлению внутренних сил и придет наконец к полному расцвету. Давление внутренних сил одушевляет все человеческое существо – как сердечная непоколебимость, как укрепляющее ощущение близости божественного мира. Это и есть *πίστις-вера*. А давлению сил изнутри отвечает сверху пронизывающая человека и благословляющая его благодать, которая поначалу делается явной человеческому существу как *εἰρήνη-мир*. *Вера и мир* – слова, указывающие на одну и ту же реальность (вера – более с точки зрения человека, мир – в плане божественного мира). Вера – это око, мир – свет. Посредством веры человек воспринимает мир и тем самым принимает его в себя. Содержанием пути Луки, пути мира является развитие того, что уже содержит вера в качестве бутона: цветение души в сущностный мир духа.

Наставление в молитве. Божье рабство и Божья дружба

Мир – это не покой и не выжидание. Мир есть плод непрестанной напряженной деятельности души. Мир – это не упокоевание, но удовлетворение, причем приходящее не извне, а изнутри, поскольку в конечном счете лишь целеустремленное продвижение вперед, то, что достигнуто через деятельность, доставляет истинное удовлетворение в земном существовании. Но стоит указать на такие внутренние обстоятельства, как со стороны определенного традиционного мироощущения, связанного с религией, тут же возникают опасения: не окажется ли это самоискуплением, не будет ли «гюбрисом»³²⁵, дерзостью вместо смирения? На протяжении всей средней части Евангелия Луки слышится тон, которого люди по большей части предпочитают не замечать, но который можно понимать как призыв: *добавить к смирению еще и мужество*.

Непосредственно вслед за тем, как Евангелие нарисовало нам картину Марии и Марфы и тем самым указало идеал души, сделавшейся Марией и созревшей для медитации, мы видим, как один из учеников приступает к Христу с просьбой: «Господи, научи нас молиться!» (11, 1). Христос преподает ученикам «Отче наш» и присоединяет к нему большое наставление в молитве и медитации. Молитва и медитация – это и есть сила встать на путь, сила, изнутри заставляющая бутон раскрыться.

Довольно часто это наставление понимали превратным образом, усматривая в нем призыв к неотступным молитвенным просьбам. Внешнее молитвенное вопрошание слишком с большой легкостью оказывается оболочкой явного или скрытого эгоизма. Интериоризованная, переходящая в медитацию молитва – это работа души над самой собой, самоподготовка для принятия божественной благодати.

Все наставление следует понимать от конца, со слов: «Если вы, злые, каковы вы есть, в состоянии уделять вашим детям благие дары, то насколько же больше Отец на небе может одаривать *Святым Духом* тех, кто его просит!» (11, 13). Святой Дух – вот единственный поистине достойный предмет молитвенного вопрошания. Вот для чего раскрывается душа во всякой истинной молитвенной концентрации, во всякой оборачивающейся медитацией молитве. Подлинная молитва нацелена не на земное, но на небесное, на воцарение в человеческом существе божественной благодати, «мира» и «справедливости».

Если мы с достаточной серьезностью отнесемся к тем словам, в которые переходит наставление в молитве, даваемое Христом ученикам, мы больше не будем неверно понимать притчевое начало: «И он сказал им: "Найдется ли кто из вас, что будь у него друг, и пойдит тот к нему в полночь и скажи: "Дорогой мой, одолжи три хлеба, потому что друг мой пришел ко мне с дороги, а у меня нечего ему предложить", то тот, что внутри, ответит ему: "Не

докучай мне: дверь уже заперта, и дети мои со мной в постели. Не могу встать и дать тебе, что просишь"? Говорю вам: даже если он не даст другу просимого ради дружбы, все же из-за наглой его похоти³²⁶ он встанет с постели и даст ему, сколько тому необходимо"» (11, 5-8).

Уже то одно, что Христос обращается здесь только к ученикам, должно было бы упасть нас от излишне непосредственного, без какой-либо корректировки, переноса притчевой стихии на то, как следует молиться нам самим. Ученики, попросившие Христа научить их молитве, потому что они видели, как молится он сам, заведомо стоят на более высокой ступени слышания. Так что для них в данный момент не так велика опасность спутать смысл и образ, план имажинативно-духовный и телесно-материальный. Хлеб, которого просит человек у своего друга – это не земной хлеб, но хлеб Святого Духа. Против того хлеба, который подразумевается здесь, все материальное, в том числе и материальный хлеб – это камень. А «когда кто из ваших сыновей попросит у отца хлеба, даст ли тот ему вместо того камень?» Хлеб, рыба и яйцо – все это четкие образы ступеней сообщаемого человеку духовного начала, точно так же, как камень, змея и скорпион – образы ступеней противодействующих сил. «Когда кто из ваших сыновей попросит у отца хлеба, даст ли тот ему вместо того камень³²⁷? А когда попросит рыбу – даст ли змею? Или, если он попросит яйцо, даст ли он ему скорпиона?» (11, 11-12). С хлебом и рыбой мы знакомы по историям насыщения. «Хлеб» – это все, что в душевном смысле питает человека, поступая к нему извне. «Рыба» – то, что эфирно оживляет человека среди тех сил, что берут начало внутри него. «Яйцо» – это то, благодаря чему человек вновь изнутри себя начинает творчески действовать вовне, благодаря чему создает нечто новое как духовный продукт. «Камнем» в человеке становится все то, что дается ему внешним миром в качестве чувственных впечатлений и внешних даров, если человек это не одушевляет и не перерабатывает внутренне. «Змеей» становятся жизненные силы, если человек вместо того, чтобы использовать их для внутреннего животворения, просто пускает на выработку чисто головной рассудочности. «Скорпионом» становятся действующие в человеке созидательные силы, если вместо творчества они используются просто на удовлетворение собственной суетности и чувственных потребностей. То, что способно сделать человека творцом, может действовать и как ядовитое жало, приводящее к параличу и душевному отмиранию.

Пожалуй, более всего повинен в отчуждающем и ошибочном толковании наставления в молитве Лютеров оборот относительно «наглой похоти» (*unverschämte Geilen*). Вот одно из тех мест, где тенденция Лютера «очеловечить» Библию в своем переводе привела к роковым последствиям. Греческое слово *ἀναίδεια* (*anaideia*)³²⁸, которое Лютер переводит как «наглая похоть», чрезвычайно важно и богато смыслом. Если понимать его правильно, оно означает примерно следующее: «преодоление страха», «преодоление робости». Страх и робость здесь – вовсе не что-то малозначительное. Это первые стадии, которые, однако, следует преодолеть, чтобы перейти к следующим. Страх и робость – это еще и начало религиозного переживания. «Страх Божий» наполняет душу того, кто воспринимает себя как «раба Божьего». Как раз в спиритуальном контексте Евангелия Луки слово «*ἀναίδεια*» имеет особое значение. Евангелие Луки, как говорится в прологе, обращено к Теофилу, «другу Бога». Это человек, ставший из рабов Божьих – другом Бога. Тот, кто от переживания своей отделенности от Бога продвинулся к переживанию того, что Бог может обитать в человеке, кто прибавил к смирению – мужество. *Ἀναίδεια*, преодоление робости – это сила, через которую «раб Божий» становится другом Бога. Раб Божий ожидает повеления и закона. Он повинуетя благодаря напряжению своей нравственной воли. Нравственная воля, однако, остается человеческой. Друг Бога во внутренней деятельности молитвы научается божественной воле и деяниям. Медитативная деятельность более не человеческая, но благодать, деятельное вселение Бога в человека. Потому-то в христианской молитве и должна безраздельно господствовать *ἀναίδεια*, отважная решимость к внутренней деятельности.

Пока мы вместе с Лютером будем переводить *ἀναίδεια* как «наглая похоть», наше понимание молитвы останется чисто внешним. Человек предстает перед Богом, как перед другим человеком, и молитва с очень большой легкостью переходит в попрошайничество, быть может, даже внешних даров. Молитва и внимание к ней оказываются разделены. Надлежащее понимание слова *ἀναίδεια* позволяет молитве предстать перед нами в качестве чего-то такого, что содержит преображающую молящегося силу, которая раскрывает его для восприятия даже слабого дуновения присутствия Бога в собственном существе. Молитва и ее выслушивание пронизывают друг друга, молящегося человека озаряет нечто от Святого Духа, который и является истинным предметом молитвы.

Так наставление в молитве, которое дает Христос ученикам вслед за «Отче наш», освобождается от чрезмерно человеческой интерпретации и понимается в спиритуальном смысле. Мы могли бы сказать самим себе: это я, чтобы попросить хлеба, прихожу в полночь к уже наглухо затворенному дому друга. Наше время весьма напоминает полночь, небеса затворены. Как мне пробиться от тьмы всего земного – вверх, к свету распахнутого неба, чтобы воспринять пищу и силу для моей деятельности среди людей? Оборачивающаяся медитацией молитва – это божественная отвага, божественная сила, благодаря которой небо сводится на Землю.

Вера как орган восприятия. Отданные на сохранение таланты

Отныне во многих местах Евангелия Луки с четкой прямолинейностью проглядывает заваленный было до неразличимости путь. Как-то раз Христос проранивает здесь: «Закон и пророки прорицают вплоть до Иоанна; с этих пор Царство Бога проповедуется через Евангелие, и *всякий врывается в него силой*» (16, 16). Евангелие Матфея передает эти слова Христа так: «Со времен Иоанна и до сих пор Царствие небесное претерпевает насилие, и те, кто насилие применяют, им овладевают» (11, 12). Оборот, использованный у Луки, возводит неслыханную перемену в отношении человека к божественному миру к переходу от закона к Евангелию. Закон обращался к «рабу Божьему», Евангелие обращается к «другу Бога». Прежде вся деятельность принадлежала далеко отстоящему от человека Богу, ныне человек должен давать пробуждаться божественной деятельности в самом себе. Это не человеческий произвол, вытесняющий божественную благодать. Вот только благодать действует теперь иначе: не снаружи, наперекор человеческой воле, но изнутри, *в самой* воле человека.

О силе *ἀναίδεια* Евангелие Луки напоминает нам еще однажды, в одной из притч. Это притча о просительнице-вдове (начало гл. 18). *Ἀναίδεια* вдовы приводит к тому, что неправедный судья принимает справедливое решение. Однако важнее всего тот контекст, в котором помещает Евангелие эту притчу. Мы прикасаемся к загадочным глубинам этого контекста, когда в завершение слов Христа здесь говорится: «И все же, найдет ли также и Сын человеческий веру на Земле, когда явится?» Между тем завершение притчи перед этим имело примерно такой вид: если даже неправедный судья восстанавливает в правах вдову, просившую с *ἀναίδεια*, Бог несомненно заступится за того, кто с *ἀναίδεια* молится.

В рамках расхожего понимания переход к словам о явлении Сына человеческого остается совершенно невразумительным. И тем не менее от этого-то перехода все и зависит. Если мы представляем явление Сына человеческого чисто внешним образом, исходя из того, что при своем Втором пришествии он будет снова воплощен в материальное человеческое тело, то вопрос, отыщет ли он веру на Земле, имеет только тот смысл, поверят ли люди тому, что он говорит – иными словами, смогут ли они отличить его от прочих людей. При таком понимании бессмысленно отыскивать связь вопроса с предшествующей притчей о просительнице-вдове.

Однако «явление Сына человеческого» в евангельском смысле – это не материальное, но сверхчувственное событие, которое разыгрывается в эфирном мире. Разделение умов³²⁹, начинающееся в связи с этим событием, происходит не так, что появляется человек, которому часть людей верит и идет за ним, между тем как прочие ополчаются против. Нет, суть его в том, что одни в состоянии воспринять возвращающегося Христа, между тем как другие вообще не ощущают и не замечают его присутствия. Великий вопрос заключается в следующем: сохранятся ли на Земле вплоть до этого момента люди, обретшие раскрытые глаза души, сформировавшие в себе духовный орган, так что они будут в состоянии заглянуть в ту сферу, в которой протекает «явление Сына человеческого»?

Вера – это человеческий орган для сферы Второго пришествия. Вера станет способностью сердечного зрения для воскресшего и приходящего вновь Христа, когда бутон раскроется в цветок. Так что вопрос Христа «Найдет ли Сын человеческий веру на Земле, когда явится?» можно переформулировать и так: «Отыщутся ли люди, чья вера обратилась созерцанием, или все проспят это событие?» (В греческом тексте говорится не «поверят ли ему», но «отыщет ли он веру»). И вновь Лютеров оборот обращается с оригиналом чересчур уж запанибрата, ведь греческий текст дословно обладает точностью спиритуальных фактов, выходящих за пределы того, что происходит просто между людьми.)

В плане внутреннем здесь должна наличествовать сила, которая раскрывает бутон веры и развивает ее до цветка созерцания. Это и есть *ἀναίδεια* молитвы. Вера должна присутствовать в молитве, а молитвенная деятельность – присутствовать в вере, и тогда медитативная деятельность, посредством которой в человеке оживает божественная воля, станет ключом от сердца и ключом от небес. Навстречу раскрывающемуся глазу сердца раскрываются небеса. *Ἀναίδεια* превращает «веру» – в «гнозис». Вот в чем связь притчи о просительнице-вдове с последующим вопросом о вере. Готовясь к приходу Сына человеческого, все человеческие души должны вести себя подобно просительнице-вдове. Тогда-то и отыщет Христос на Земле «веру», и его приход для тех, кто его воспринимает, окажется в высшей мере тем, чем явилось для вдовы окончательное отправление правосудия.

Глубинный контекст, в который помещена притча о просительнице-вдове в рамках пути Евангелия Луки, проясняется все больше: Христос дает ученикам убедительное наставление об укреплении веры, а значит, о пробуждении души для созерцания духовного мира.

После великой череды притч о

заблудшей овце
потерявшейся монете
блудном сыне
неверном домоправителе
богаче и нищем Лазаре

говорится: «И сказали апостолы Господу: "Укрепи в нас веру!"» (17, 5). Подобно тому, как прежде они просили: «Господи, научи нас молиться!», так ныне просят: «Укрепи в нас веру!» Обе эти просьбы находятся во внутренней связи между собой. В молитве возникает вера. Сила веры – это плод молитвы. Однако вера – нечто становящееся. Нельзя сказать, что кто-то ею уже обладает. Как раз тот, кто поистине ее имеет, не может оставаться на месте. Подобно тому, как бутон набухает от внутреннего напора соков и им преобразуется, так и в *πίστις*-вере присутствует воля к развитию, которая намерена превратить пробудившуюся веру в новое, более отчетливое и всеохватное переживание. Ученики обрели на пути «веру», а тем самым – и «мир». Теперь они желают, чтобы их перевели на следующую ступень.

Хотя Лютеру и принадлежит изречение «Der Glaube ist ein *neuer Sinn*, weit über die fünf Sinne hin» (Вера – *новое чувство*, далеко превосходящее пять прочих), которое ныне всякий посетитель его комнаты в Вартбурге может прочитать на двери, его представление о *πίστις*-вере, пожалуй, ближе к темной силе воли, нежели к самопросветляющейся способности восприятия. Отсюда и его перевод «*stärke uns den Glauben*» (*укрепи в нас веру*)³³⁰. Греческое слово *πρόσθες* (*prosthes*) означает скорее «продвигать вперед», «развивать».

Первый же ответ Христа на просьбу учеников следующий: «Если будет у вас вера размером с горчичное зерно, и вы скажете этой шелковице: "Исторгнись из земли и перенесись в море", она послушается» (17, 6). Если воспринимать эти слова чисто внешне, создается впечатление непомерного преувеличения. Однако вне зависимости от того, как мы будем понимать все это по частям, ясно, что Христос указывает ученикам на то, что *πίστις*-вера – это волшебная энергия, что в ней содержится преобразующая сила; в образной форме показывает он им «магию веры». И в самом деле, «вера» – это открытость человеческого существа для втекания в него сверхчувственных сил, которые принадлежат более высокому порядку сравнительно с тем, в котором господствуют законы природы. Однако подобно тому, как внешнее понимание слов Христа о магии веры есть *ложное понимание*, так и применение силы веры для обретения внешних благ есть *злоупотребление*.

В Евангелии Матфея Христос дважды говорит о магии веры, употребляя образ перемещения горы с места на место (17, 20; 21, 21). Здесь нетрудно увидеть духовный смысл. Это горы не дают нам всмотреться в потусторонний мир. Гора чувственно воспринимаемого мира перекрывает мир духовный. Вера, которая может двигать горами – это способность видеть сквозь препятствия, воспринимать край позади гор. Второе место у Матфея относительно веры,двигающей горами, представляет собой своего рода переход к той форме, которую принимают слова Христа в Евангелии Луки. Ученики дивятся чуду, случившемуся со смоковницей. Иисус говорит: «Поистине, если бы в вас была вера, а не сомнение, вы не только со смоковницей могли делать такое же, но сказали бы горе: "Восстань и ввергнись в море!" – и так случилось бы» (21, 21).

Природное ясновидение древнего времени, которое предстает перед нами в образе смоковницы, поскольку было оно весьма схоже с силами роста растительного мира, прекращается и сменяется силой сердечного зрения веры. Вера вступает в безраздельное господство над эфирным миром, в котором изначально возникают как растительные силы природы, так и созерцание человеческой души. Итак: где имеется вера с горчичное зерно (из которого некогда произрастет дерево, новое Древо жизни в человеке³³¹), там должно повиноваться дереву, которому говорят: «Исторгнись из земли и ввергнись в море». Познание перестает быть привязанным к материи (материку) и пересаживается в мир эфирного (море). Пространство познания, к которому относится связанное с мозгом и смертью мышление, должно уйти в сторону и превратиться в Древо жизни, доставляющее живое и созерцающее сердечное познание. Это приносит вера.

Посреди наставления учеников насчет развития *πίστις*-веры приходится исцеление десяти прокаженных. Только десятый, помимо внешнего исцеления, удостоивается еще и благодати познать истинное существо Христа. Причина, по которой он единственный возвращается после исцеления к Иисусу – та, что в нем зажегся внутренний свет и он каким-то образом воспринял в Иисусе Христа. Христос говорит ему: «Твоя *вера* помогла тебе». Посредством органа веры исцеленный как-то узрел Христа, а созерцание здесь – это воссоединение с созерцаемым. В сердечное око проникает не только образ Христа, но и само его существо. Тот, кто «верит», может говорить: Христос во мне.

С этих пор и до самого конца 17-й главы явно о вере больше не говорится. И тем не менее все в целом представляет собой делающееся все более насыщенным изображение прорастающей в вере апокалиптической способности человеческой души.

Фарисеи спрашивают: «Когда наступит Царство Бога?» Христос отвечает: «Царство Бога не наступает в сопровождении внешних проявлений. Нельзя также сказать: "Вот, оно там или тут". Но глядите: *Царство Бога внутри вас*» (17, 20-21). Миновало время, когда это Царство можно было искать *вовне*, поскольку человеческая душа в той или иной форме экстаза покидала тело, чтобы туда погрузиться. На место человеческого *экстаза* приходит вселяющаяся в человека *благодать* неба. Световая, любовная и жизненная полнота «Царства Бога» желала бы ожить внутри человека, сделаться его душевным содержанием. «Верующее сердце» – это врата, через которые в человеческое существо могут влиться «Царство, сила и слава». Сердце созерцает славу в высях и воспринимает мир на Земле. Разрыв между человеком и Богом оказывается перекрыт вследствие того, что «настает Царство Бога», как гласит вторая просьба «Отче наш».

Ответив на вопрос фарисеев о наступлении Царства Бога, Христос продолжает наставление учеников. Обращаясь к посторонним, он говорит о *приходе Царства Бога*, с друзьями же о *приходе Сына человеческого*. Царство Бога – это сфера эфирного света. Сын человеческий – центральная световая фигура, которая господствует и предводительствует в этой сфере. Воспринять Царство Бога означает заглянуть в световую сферу. Воспринять Сына человеческого означает распознать в море света образ того существа, которое является источником всего света, «светом мира». Подобно тому, как свет происходит от внешнего солнца, так и слава «Царства» исходит от Христа, который является внутренним солнцем. И как внешнее солнце становится видимым, когда настает день, так будет и с Христом, когда займется «день Сына человеческого». «Наступит время, и вы захотите видеть день Сына человеческого, и не увидите его. А вам будут говорить: "Смотри сюда или туда". Но вы не ходите и не гоняйтесь за ним. Ибо подобно молнии, которая падает с небес сверху и озаряет все, что под небом, так будет и с Сыном человеческим в его день» (17, 22-24).

Когда защитные лепестки бутона слетают и солнечные лучи впервые получают доступ внутрь все еще дремлющего цветка, по лону цветка пролетает молния и он содрогается от предчувствия необозримых космических далей. Точно так же обстоит дело и с сердечным органом. Раскрытию цветка соответствует разверзание небес, которое с молниеносной мощью позволяет нам догадываться о Вселенной Царства Бога.

Чем дальше пролегает путь, тем больше космической суровости примешивается в Евангелие Луки. Словно блистают духовные мечи. Начинается Апокалипсис. Вновь и вновь повторяется образ молнии. «Я видел, как Сатана пал с неба, подобно молнии» (Лук. 10, 18). «Око – это свет тела. Когда око открыто, все тело светло; когда же око закрыто, также и тело становится темным. Так что обращай внимание на то, чтобы свет в тебе не стал тьмой. И когда твое тело будет целиком светлым, так что в нем не будет больше ничего темного, оно будет таким светлым, как если бы свет яркой молнией озарил тебя всего» (11, 34-36).

Приход Сына человеческого – это Страшный суд. Молнии обнаруживающего себя эфирного царства выявляют все на свет Божий. Христос является вновь не как судья, и все же его приход – это суд, так как он приходит в свете, которого не может постичь тьма. Все будет так, как во времена Ноя и Лота. Разражается новый духовный потоп, происходит новая гибель Содома и Гоморры. Разделение умов разоблачает то, что прежде представлялось единым. Многие из того, что внутренне уже принадлежит двум разным мирам, сохраняет внешнее подобие. Свет и тьма разделяются. Одни воспринимают свет и возвышенный световой образ, и сами становятся светлыми, другие же ничего не видят и не только остаются темными, но лишь теперь затемняются по-настоящему (17, 26-36).

На просьбу учеников «Господи, укрепи в нас веру» Христос ответил описанием высшей цели, поставленной перед верой: восприятие Второго пришествия Христа. Теперь они ставят незамысловатый, однако имеющий чрезвычайно важные последствия вопрос: «Господи, где?» Ученики желают знать, куда направлять взор созерцающего сердца, чтобы не

пропустить проблеск молнии. Ответ – мистерия с начала и до конца. Лютер переводит так: «Wo das Aas ist, da sammeln sich auch die Adler» (Где падаль, туда собираются и орлы) (17, 37). Взятая сама по себе, такая фраза могла бы иметь смысл: где более всего смерти, там и более всего Воскресения. Однако перевод Лютера не годится, он просто уподоблен представляющейся схожей фразе из Евангелия Матфея (24, 28)³³². Там, где Лютер говорит «падаль», в греческом тексте значится «сома» (σῶμα). Это значит «тело». Но в виду здесь имеется не материальное тело, которое после смерти остается лежать как труп, как «падаль»: по-гречески его назвали бы «саркс» (σάρξ) = плоть³³³. «Сома» же означает «живое тело», фигурирующее в антропософии как «эфирное тело». Пожелай мы передать загадочный ответ Христа на современном языке, можно было бы сказать: «Обращайте внимание на собственное существо, следите за эфирными строящими силами, которые пронизывают ваше тело. В этом вашем жизненном теле формируется орган для восприятия солнечных орлов, которые спускаются вниз». Каким бы поразительным ни показалось это на первых порах, но Христос в ходе задушевного указания ученикам пути раскрывает им тайны более тонкой организации человеческого существа. Он не удовлетворяется тем, чтобы ответить фарисеям: «Царство Бога внутри вас». С большой образной и задушевной точностью указывает он ученикам, где в нашей внутренней сфере можно ощутить и воспринять Дух-Солнце.

Посредством притчи о просительнице-вдове и вопроса о том, отыщет ли Сын человеческий, когда явится, веру у людей, Христос указывает далее ученикам на силу внутренней решимости, которая заставляет веру созреть до созерцания Сына человеческого. Наконец, одно картинное происшествие, притча сотворенная, а не рассказанная, торжественно подкрепляет наставление о созерцающей вере. Христос исцеляет слепого «по дороге» близ Иерихона. Сделав его зрячим, Христос говорит ему: «Твоя вера помогла тебе» (18, 42). Всех, кто пребывает «на пути», вера должна исцелить от слепоты и заставить прозреть. Первое, что увидел слепой близ Иерихона после исцеления, был материальный образ Иисуса. На нем он и сделался зрячим. В смысле душевном, люди делаются зрячими оком сердца на эфирной световой фигуре Христа, Сына человеческого.

Христос с учениками добрались до Иерусалима. Скоро будет достигнута цель предпринятого пути. Со входом в Иерусалим начинается нечто новое. В качестве завершения и увенчания пути учения Лука предлагает *притчу об отданных на сохранение талантах*. Весьма выразительно Христос заключает эту притчу в обрамление слов, которые проливают ярчайший свет на их завершающее значение: «Он рассказал им притчу потому, что был уже вблизи от Иерусалима и они полагали, что Царство Бога должно вот-вот открыться... И сказав это, он двинулся дальше и отправился в Иерусалим» (19, 11 и 28).

Некий вельможа покидает свои края и вручает по фунту³³⁴ каждому из десяти слуг. Вернувшись, он требует от них отчета. Он хвалит тех, которые удесятерили и упятерили то, что было им дано, и порицает лишь сохранившего то, что ему было вручено, отбирая у него и это.

Только важность места, отведенного в Евангелии этой притче, спасает ее от того недоразумения, чтобы усматривать в ней карт-бланш, даваемый ростовщикам и «торгашескому христианству» вообще. К духу притчевости примешивается непосредственная жизненная действительность. Уход и возвращение государя непосредственно указывают на смерть и Второе пришествие Христа. А само Евангелие говорит, что Христос дал эту притчу, имея в виду ожидания скорого наступления Царства Бога. Так что откровение Царства – это то же, что Второе пришествие Христа. Однако наступление Царствия и явление Сына человеческого – момент строгого отчета людей. Каждому человеку доверен талант. Тот, кто талант умножил, сможет выдержать Второе пришествие Господа; кто его только сохранил, должен поплатиться. Что такое доверенный

талант? Из контекста отчетливо видно: это погруженный в человека и дремлющий в нем духовный орган сердца. Тот, кто лишь сохраняет этот орган (возможно, из страха, что в противном случае он будет заниматься «самоискуплением»), проспит Второе пришествие Христа. Лишь тот, кто пробуждает дремлющие органы, раскрывает веру для созерцания и ее умножает, окажется достойным возвращающегося Господа. Так что притча об отданных на сохранение талантах, как завершающее обобщение пути Евангелия Луки, является великим призывом к внутреннему медитативному воспитанию, к молитвенному самопревращению, ведущему от веры к созерцанию. Лукавый раб – тот, кто коснеет в своем смирении и застывает в своем отстоянии от Бога. Рабы, достойные похвалы – те, кто прибавил к смирению отвагу и просветлил себя и вышколил до сосудов божественного начала.

Два меча

Евангелие Луки – не петринистское. В нем фигура Петра отступает на второй план. Но поскольку Петр является человеком веры, носителем *πίστις*, два эпизода с его участием образуют в фигуре Евангелия Луки важные фокусные точки. Первый из них (Петров лов рыбы) встречается в такой форме только у Луки; второй (отречение Петра) общ для всех Евангелий. Первый эпизод так же близок к началу Евангелия, как второй – к его концу. Лов рыбы – это *рождение в Петре πίστις-веры*, причем в родившемся тогда можно уже, как в зародыше, увидеть все будущее. Гефсимания и отречение – это *кризис πίστις-веры в Петре*. Вера Петра претерпевает жестокий кризис не потому, что вдруг ослабела, но потому, что не смогла вырасти и измениться в решающий момент. Кризис наступает, когда *πίστις* должна превратиться в гнозис. Отречение Петра – это не слабование, но несостоятельность собственно познания Христа, слабость сознания. Его вера не прорывается к свету созерцания, а потому оказывается отброшенной назад, в сумеречную тьму незнания и забвения.

Для Евангелия Луки характерно чрезвычайно суровое и мистериальное изображение сцены кризиса в Гефсимании – именно как кризиса сознания.

Бесконечная торжественность последней пасхальной трапезы, сделавшейся первым христианским священнодействием, высоко вознесла учеников и одновременно поставила их на край темной бездны. Христос поворачивается к Петру: «Симон, Симон, смотри же, Сатана вздумал просеять вас, как пшеницу. Но я молился за тебя, чтобы *твоя вера* не прекратилась» (22, 31-32). И если пока что вера Петра не способна взлететь до отчетливого созерцающего сознания (Христос предсказывает ему отречение), Христос все же проведет его через кризис, так что демоническим силам он не достанется. Тем не менее в будущем вере Петра удастся развернуться: «Но когда ты со временем снова взлетишь, укрепляй твоих братьев!» (22, 32).

Теперь Христос обращается к ученикам с загадочными словами: «"Всякий раз, как я посылал вас без кошель, без сумы, без обуви, бывало ли, чтобы вы в чем-то испытывали нужду?" Они сказали: "Нет, никогда". Тогда он сказал им: "Но теперь, если у кого есть кошель, пусть он возьмет его, то же и с сумой. А у кого нет ничего, пусть он продаст свой плащ и купит меч. Ибо говорю вам: надо мной должно исполниться, что написано: "Он причтен к злодеям". И то, что обо мне написано, приходит к концу (правильнее было бы перевести: "Мой путь достиг своей цели")." Они же сказали: "Господи, вот два меча!" А он ответил: "Достаточно (Хорошо)"» (22, 35-38).

Относительно данной сцены перво-наперво следует без обиняков признаться, что при рассмотрении со стороны она предстает совершенно непонятной. Здесь вынуждены смолкнуть все разглагольствования о «безыскусности» Евангелия. Признать, что мы ровно ничего не сможем осмыслить в этих словах – вот с чего необходимо начать, чтобы все-таки их понять в конечном итоге. Ведь эти слова, при том, что они остаются для нас совершенно непонятными, все же заставляют сердце биться чаще. Мы слышим исходящий от них

металлический мистериальный призыв, который отсылает в загадочные глубины. Мизансцена еще усиливает этот призыв. Кружок сотрапезников поднялся из-за стола таинства причастия. Теперь они собираются выйти из дома в темную гефсиманскую ночь. Сердца учеников заполнены бескрайним прощанием, бесконечным напряжением ожидания. То, что они еще только готовятся сделать внешним образом: выйти из дома в ночь, их души уже совершили внутренне. Приобщение хлебу и вину уже подняло их души из дома собственных тел – в туманные космические пространства. Неясные слова Христа в Евангелии Луки – это фактически последние земные слова, обращенные им ко всему кругу учеников. В Гефсимании около него останутся лишь трое, а затем рассеются также и они, вплоть до Иоанна. Последнее наставление и последнее учение. Преемство в священнодействии передано, теперь передается еще и преемство в учении, в следовании по пути.

Сфера, внутри которой говорит здесь Христос и где ученики ему внимают, такова, что сразу ясно: здесь не идет речи о материальных предметах: кошеле, суме, мече. Сфера образного сознания, имагинативного созерцания наделяет разговор выразительными средствами. Христос отталкивается от слов, которые произнес некогда в напутствие Двенадцати, а также и Семидесяти. Тогда он послал их в мир, но по сути это было отправлением во внутренний путь. Этот внутренний путь, эта тропа предполагала крайний отказ от всех потребностей, доведенную до предела способность пребывать в самом себе. Следовало желать концентрации, как последнего внутреннего обеднения на пути к духовной полноте. Этот путь не должен уводить от мира прочь: продвижение по нему должно было явиться подготовкой к апостольскому служению в мире. «Никаких кошель, никаких сум, не обувайтесь и никого по дороге не приветствуйте.» Узкий путь к узким вратам, к игольному ушку, всеконечно обедняет. Но «испытывали ли вы когда нужду?», – спрашивает Христос учеников. Они отвечают: «Никогда». Обеднение на Христовом пути настолько полно предчувствий предстоящей полноты, так наполнено сознанием близости духа, что ученики тем более преисполнялись изобилием, чем ближе походили к игольному ушку. Однако ныне, говорит Христос, настал поворотный момент. Теперь вы обнищали достаточно. Вы прошли через игольное ушко. Хватайте теперь все, что вокруг вас, потому что ныне вас окружает полнота духа! Уже приобщение Тайной вечери было торжественным знаком прорыва через бедность – к новому богатству. В земной суме носят земные дорожные припасы. После приобщения к божественным припасам в священнодействии ученики должны вновь схватиться за кошель и сумки. Они хватаются за них не от несвободы, но, напротив, от свободы, не ради себя самих, но ради своей миссии. Это духовные припасы расхищают они теперь, то плоды божественного сева, которые они теперь пожинают, чтобы раздать другим.

«У кого нет ничего, пусть продаст свой плащ и купит меч!» Со стороны эта фраза – полная бессмыслица. Тут же вскоре Христос останавливает Петра, когда тот начинает размахивать мечом. Плащ – это обволакивающее человека душевное начало. Меч – молнийная сила духа. Тот, кто еще не продвинулся до полноты, пусть подумает о том, чтобы переплавить свои душевные силы в силу духа. Сурово и строго должен быть ныне осуществлен переход от личностного – к надличностному. Начнутся битвы. Не внешние, но в сфере духа. Засверкают молнии, загремит гром. Мы начинаем понимать слова Христа: «Я пришел зажечь на земле огонь!... Я пришел принести на Землю не мир, но меч³³⁵!» (Лук. 12, 49–51).

Молния занимающегося дня Сына человеческого пронизывает сердца учеников. Бутон веры раскроется теперь или никогда. Они поражаются криком: «Господи, вот два меча!» (22, 38). Слова эти толковались чрезвычайно разнообразно. Так, например, в учении о двух мечах папской власти им было придано земное, слишком земное толкование. На деле это восклицание учеников является прорывом от *πίστις*-веры к гнозису: грандиозное видение двух световых мечей проблескивает на расколоте молнией небе.

Что же увидели ученики? Микеланджело, как и многие другие старинные художники, изобразил Моисея с двумя рогами на лбу. На принадлежащей Рафаэлю фреске «Диспута» (вновь часто встречающееся изображение) мы видим, как из лба Моисея вырываются два блистающих снопа световых лучей. Так изображали прежде духовный орган, который осуществляет при пробуждении прорыв мышления к инспирации. Ученики осознают этот орган в образе двух световых мечей. В их существе оживает духовное вооружение, при помощи которого они смогут выстоять в предстоящих им бранях.

Бутон *πίστις*-веры распускается в сердце в цветок созерцания. Человек осознает этот цветок в образе 12-тилепестковой розы*. В гербе Лютера, на котором в розе изображается сердце с крестом, есть намек на расцветшее духовное сердце внутри сердца материального³³⁶. Если роза сердца пробуждена до конца, это духовное пробуждение сообщается и голове человека. Раскрывается собственно орган гнозиса, инспирации, который в течениях древней мудрости именовался «двухлепестковым лотосом». Два блистающих меча освещают человеку тьму мира. Раскрываются два глаза, в которые не проникают световые лучи, но из которых, напротив, исходят снопы лучей, подобные мечам.

* См. Рудольф Штейнер «Как достичь познания высших миров», GA 10.

Прорыв учеников к гнозису произошел, и некогда ему суждено принести свои плоды, пускай даже сначала переизбыток пережитого погрузит их души в темную ночь. Христос говорит: «Довольно. Хорошо». Дело пути осуществлено. И теперь он вместе с учениками покидает залу Тайной вечери и выходит в гефсиманскую ночь, навстречу бездне.

В вифлеемскую ночь пастухи видели ангельские хоры. Созерцание пастухов наполняла блаженная красота и радость. В гефсиманскую ночь ученики созерцают мечи предстоящей духовной борьбы. Здесь уж не красота, но серьезность решений, определяющих судьбы мира. Путь от Вифлеема к Гефсимании – это путь свободы, от благодатной *πίστις*-веры с ее умиротворением – в новый мир.

Когда впоследствии Христос умирает на Кресте, завеса Храма раздвигается. Царство потустороннего врывается в посюсторонность. Путь созерцанию проложен. Однако теперь человек также в гуще битвы, в которой сошлись ангелы и демоны. Победителем он станет тогда, когда ему, как разбойнику на кресте и как воину у его подножия, откроется созерцание блистающего на Кресте Христа. Тогда световая сфера, которую он видит, примет его в себя, к нему явится Царство Бога, и он сможет вступить в Рай, миновав меч ангела.

Притчи у Луки*

* Из главы «Христос как учитель» в книге «Три года» («Die drei Jahre»).

Притчами Евангелие Луки богаче прочих. Невозможно, как кажется на первый взгляд, открыть в этой преизбыточествующей полноте фигуру, которая внесла бы сюда порядок. Однако вскоре выясняется, что у притч Евангелия Луки – общее начало и завершение с притчами Марка. В начале притча о сеятеле, в конце – притча о злых виноградарях. Так что все вообще притчи Луки тоже помещаются между полюсами хлеба и вина; как и в Евангелии Марка, нас препровождают путем, ведущим от таинства хлеба – к таинству вина.

Однако притчи о сеятеле и о виноградарях – это не просто начало и конец ряда, размеренно продолжающего свое течение. Они подобны двум угловым сваям или двум пилонам, между которыми, собственно, и происходит развитие притч Луки. Евангелие Луки делится на три части. В отличие от Матфея и Марка, оно не противопоставляет две части жизни Христа, галилейскую и иудейскую, в их упрощенной и величественной двойственности. Правда, Евангелие Луки также начинается в Галилее и затем ведет в Иудею, однако всю его обширнейшую среднюю часть заполняет «большое странствие». Мы видим Иисуса и учеников «на пути» из Галилеи в Иудею. Все изобилие притч приходится на эту

среднюю путевую часть Евангелия. Лишь первая и последняя притчи находятся за пределами пути. Притча о сеятеле дается Иисусом в Галилее, прежде, чем он отправляется в «большое странствие». Притчу о виноградарях он произносит, когда прибывает в Иудею, к месту, где все должно решиться.

Часть притч, содержащихся у Луки, глубоко запечатлелась в сознании христианского мира. Они задают тон, который тут же создает живительную и уютную атмосферу душевности. Такие притчи, как о милосердном самаритянине, о заблудшей овце и блудном сыне являются высшими точками евангельской задушевности. В них перед нами раскрываются глубочайшие таинства любви. Впрочем, есть среди притч Луки и такие, что во все времена ставили людей перед лицом суровых и тяжелых загадок и потому не влились в сокровищницу общехристианских представлений в качестве такой уж неотъемлемой ее части. Назовем для примера притчу о неверном домоправителе³³⁷, которая помещается как раз между двумя классическими притчами Луки – о блудном сыне и о богаче и нищем Лазаре.

Нам удастся отыскать ключ ко всей совокупности притч у Луки, если мы выясним композиционный принцип, который реализуется в промежутке между двумя крайними притчами. Поскольку все притчи, за исключением галилейской и иудейской, были рассказаны в «большом странствии», все они, как ступени *пути*, входят в данное Христом наставление относительно пути внутреннего. Золотая цепочка путевых притч сплетена из двух нитей. Притчи, принадлежащие той и другой, постоянно чередуясь, следуют друг за другом. Так что во всей последовательности образов господствует размеренное чередование вдоха и выдоха. Темой одного ряда притч является *любовь*. Как раз от тех притч, которые к нему принадлежат, и исходит та самая, известная с древних времен, задушевность Луки. Тема второго ряда, который переплетается с первым, – это *молитва*. Притчи, принадлежащие к наставлению в молитве, неизменно изображают вдох. Те же, которые возвещают о таинстве способности любить, напротив, являются выдохом. Лишь тот, кто вдыхает в молитве и медитации, способен творить любовь в качестве выдоха и излучения своего наиглубиннейшего существа.

Уже самая первая путевая притча обнаруживает тайну служающей любви к ближнему. Она показывает нам, что чужой по крови самаритянин имеет *больше* любви к человеку, на которого напали разбойники, чем священники и левиты, которые должны были бы практиковать любовь к людям, так сказать, по долгу службы. Первая притча *молитвы*, притча о просящем друге, подготавливалась на разные лады. В предшествующих разделах Евангелие Луки шесть раз показывало нам Иисуса за молитвой. И каждый раз молитва является предварительным условием и поводом для особого откровения существа Христа. Лука изображает Иисуса молящимся при крещении в Иордане, когда разверзаются небеса (3, 21), после исцеления прокаженного (5, 16), перед учреждением кружка Двенадцати (6, 12), перед исповеданием Петра (9, 18), перед Преображением (9, 28). И наконец, уже ступив на путь из Галилеи в Иудею, он, как говорится здесь еще раз, уединяется, чтобы помолиться (11, 1). Когда он снова приходит к ученикам, они говорят ему: «Господи, научи нас молиться, как и Иоанн научил своих учеников». Собственно говоря, это и привело к их наставлению на путь. Иисус дает ученикам «Отче наш», напутствуя молитву притчей о просящем друге, которая призвана поощрить преодоление внутренней робости и развить непогрешимое упорство в медитативной устремленности. (См. то, что сказано в настоящем очерке относительно греческого слова *ἀναίδεια*.) Так что наставление в молитве, которое получают ученики на великом пути, проистекает из того переживания, которое они сами извели в связи с молитвой Христа.

Между притчами о милосердном самаритянине и о просящем друге, в качестве дальнейшей подготовки наставления в молитве, разыгрывается сцена, в которой мы видим Иисуса в доме сестер Марии и Марфы. Марфа с ее исполненной любви хлопотливостью является вариантом того, что (хотя и на иной лад) дало о себе знать в фигуре самаритянина. Мария же с ее безмятежной медитативной преданностью слову Христа обнаруживает те внутренние источники, из которых способность сердца любить только и может обрести подлинность и постоянство. Так в образе двух сестер сплетаются меж собой первые звенья двух цепочек – притч любви и притч молитвы. Каждая из двух цепочек образуется девятью звеньями, так что общее число притч, включая сюда и две крайних притчи, оказывается равным 20-ти.

Галилея

1. сеятель (гл. 8)

Путь

Любовь

- 2. самаритянин (гл. 10)
- 4. богач (12)
- 6. смоковница (13)
- 8. закваска (13)
- 10. большой ужин (14)
- 12. заблудшая овца (15)
- 14. блудный сын (15)
- 16. богач и нищий Лазарь (16)
- 18. фарисей и мытарь (18)

Молитва

- 3. просящий друг (11)
- 5. бодрствующие слуги (12)
- 7. горчичное зерно (13)
- 9. порядок восседания (14)
- 11. строительство башни (14)
- 13. потерянная монета (15)
- 15. неверный домоправитель (16)
- 17. вдова-просительница (18)
- 19. вверенные на сохранение деньги

(19)

Иудея

20. о виноградарях (20)

Благодаря господствующему в соотношении двух цепочек закону вдоха и выдоха в поток притч Луки привнесена не только живость, но и ясность. Так что теперь мы можем провести важное различие в рамках группы из трех притч 15-й главы: о заблудшей овце, потерянной монете и блудном сыне. До сих пор три эти притчи воспринимались в основном как вариации на тему одной и той же основной идеи. При этом, однако, неизбежно возникала непростая проблема. Любовное отношение пастуха, который бросает на произвол судьбы девятью овец, чтобы искать заблудшую овцу, столь же несомненно и понятно, как и любовь отца, которая в отношении возвратившегося блудного сына оказывается гораздо большей, даже перехлестывающей через край, нежели любовь к другому сыну, никогда не сходящему с праведного пути. Иначе, однако, обстоит дело с душевной установкой женщины, которая неустанно обшаривает свой дом, чтобы отыскать десятую, потерянную монету. Затерявшийся денежный знак не может вызвать такого любовного переживания, как заблудшая овца и блудный сын. А если исходить все-таки именно из этого и усматривать единство всех трех притч, не пытаясь отыскать различия между ними, это будет означать слишком легкую уступку и поддержку человеческой привязанности к внешнему земному достоянию и даже обожествлению денег. Однако загадка тут же разрешается, если мы видим, что ритм вдоха и выдоха проходит также и через эту группу трех притч. Помещенная меж двух любовных притч, притча о потерянной монете говорит о медитативной работе над собственной душой. Задача наиболее личностных медитативных усилий в том как раз и состоит, чтобы

отыскивать монету, которая является образом завязанного на «Я» центра собственного существа, без чего человек расплывается в своей душе, как в тумане.

В качестве притчи, устанавливающей закон медитативной работы, понятной становится и суровая притча о неверном домоправителе. В жизни лишь тот способен на проявление неподдельных и неизменных самопожертвования и любви, кому достает отваги на священный эгоизм, необходимый для непоколебимого культивирования медитативной жизни. Избрав неверного домоправителя за образец поведения во внешней жизни, мы неизбежно погрузимся в несправедливость и бессовестное себялюбие. Однако воспользовавшись теми же целеустремленностью и смекалкой, которыми пользуется домоправитель в окружающем мире, для того, чтобы постоянно на какое-то время, служа жизни, уединяться от жизни в комнату медитации, мы обретем ту самую внутреннюю сферу и вспомогательные силы, с которыми сможем двигаться по жизни дальше – с еще большей любовью и укрепившейся духовностью.

Последняя среди путевых притч – об отданных на сохранение деньгах. Вот поистине притча, способная причинить величайший вред, если ее слишком непосредственно переносить на позицию, занимаемую человеком в мире. И правда, следует сказать, что превратное понимание и применение одной из важнейших притч вело к тому, что столетиями христианская пропаганда скорее ослабляла души, нежели их укрепляла. Неразборчивость в использовании притч Матфея о кладе в поле и о драгоценной жемчужине, а также притчи Луки о неверном домоправителе, как и встречающейся и у Матфея, и у Луки притчи об отданных на сохранение деньгах вела к частому злоупотреблению ими. С их помощью укреплялся религиозный эгоизм и давалась санкция религии на земное любостяжание. Не случайно притча о доверенных на сохранение деньгах помещена в конце пути Луки. Это венец наставления в молитве. Образным языком она указывает на духовный орган, вживленный в человеческую природу, который, однако, не приносит человеку никакой пользы, если не пробуждается и не получает развития через молитву и медитацию. Современная культура придает ценность развитию и упражнению лишь тех сил человеческой природы, которые относятся к материальному началу. Всячески муштруются счетная и организационная смекалка, техническая ловкость. Дремлющие же в душевных глубинах органы богосозерцания не только не упражняются, но вообще покрываются забвением. Теологи всех христианских конфессий выдвинули даже теорию, приходящую в вопиющее противоречие с притчей о врученных на сохранение деньгах. Эта теория объявляет заблуждением работу над собственной душой и требует отдать все внутренние переживания исключительно в ведение божественной благодати.

В нескольких местах в притчах молитвы совершенно непосредственно проблескивает искра самовозвещения Христа. Поскольку в притчах о бодрствующих слугах и о вверенных на сохранение деньгах звучит мотив Второго пришествия Христа, по ним мы можем заключить, что здесь Христос говорит непосредственно о себе. Он – тот господин, который оставил дом слугам и рассчитывает на их бдительность по своем возвращении. Он – тот царь, который оставляет служителям доверенные им деньги, когда на некоторое время покидает их, чтобы вступить во владение другим царством, но который, однако, признает за верных лишь тех, кому удалось приумножить вверенное добро. Способность к бдительному восприятию «прихода Сына человеческого» – вот цель пути Луки.

СВОЕОБРАЗИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ИОАННА

Композиция Евангелия Иоанна

Евангелие Иоанна помещено непосредственно в сердце Нового Завета. Целостное инстинктивное чутье на стихию сверхземного начала, содержащуюся в Евангелиях и Новом Завете вообще, непосредственным образом связано именно с Евангелием Иоанна. Великий покой и сверхземное дыхание царят посередине – между так называемыми синоптическими Евангелиями, с одной стороны, и Посланиями с Откровением, с другой. Среди новозаветных сочинений Евангелию Иоанна отведено место, сравнимое с местом Солнца среди планет. По этой причине его еще можно назвать Евангелием *как таковым* – меж всех Евангелий.

Также и среди символических образов, сопоставленных Евангелиям, тот, что связан с Евангелием Иоанна, выделяется своеобразием. Приданные первым трем евангелистам образы человека, льва и быка никогда не покидают Земли. Орла, который отведен евангелисту Иоанну в качестве символа, следует представлять парящим в вышине. Так что между первыми тремя образами и орлом ощущается различие в высоте. Еще одно различие состоит в том, что человека, льва и быка мы представляем себе в покое, орла же – в движении. Однако царственность в движении скользящего по воздуху орла в том-то как раз и заключается, что покой и движение в нем достигают чудесного синтеза. Нисколько не шевеля крыльями, орел все же величественно продвигается вперед. Эта картина дает нам чрезвычайно много в том, что касается существа и стиля Евангелия Иоанна, которое, с одной стороны, укоренено, как кажется, вне всякого времени, в сфере вечности, а в стиле своем всецело определяется бесконечно покойными и завершенными фигурами окружности и круга. Однако, с другой стороны, его глубины одновременно пронизаны биением устремленной вперед космической энергии, которая явно обнаруживает себя в Евангелии Марка, в Евангелии же Иоанна дает о себе знать более скрытым образом.

Среди всех четырех Евангелий в Евангелии Иоанна более всего ощущается композиция. Тем самым оно служит переходом к Апокалипсису Иоанна. Музыкальные звуковые фигуры, которые затем выкристаллизуются в Апокалипсисе в грандиозные архитектурные формы, носят в Евангелии более смягченный характер и как бы обтянуты красочной оболочкой. С наибольшей торжественностью композиционная стихия обнаруживает себя в Евангелии Иоанна через пролог, предшествующий собственно Евангелию. Ни в одном другом Евангелии такого пролога нет. Правда, в начале Евангелия Марка имеется подобная заглавию фраза, а в Евангелии Луки – введение, которое следовало бы в большей степени зачислить по части достижений литературного языка, однако по монументальной мощи с прологом Иоанна их не сравнишь. С другой стороны, Откровение Иоанна выдерживает стихию пролога уже на большем протяжении. Оно подобно драме, которой предшествует развернутое вступление. Так что и в данном отношении Евангелие Иоанна ложится в центр новозаветных сочинений. Его пролог – это авансала Евангелия. Он представляет собой особый мир и черпает свой язык из более возвышенных слоев существования, нежели само Евангелие. Пролог Евангелия Иоанна – это священнодействие, которое должно справляться торжественно. Не случайно, что в рамках мира латинской мессы он играет такую выдающуюся и постоянную роль.

В определенном смысле пролог Иоанна оказывается кульминационной точкой Нового Завета как целого. Весь Новый Завет принято именовать «Словом Божиим»; однако именно прологу Иоанна это название особенно подходит. Нигде в языке Нового Завета характер Логоса и святость слова не проявляются с большими чистотой и величием, чем здесь, где ведь и по сути речь идет о Логосе, о самом Мировом слове.

В первой лекции цикла о Евангелии Луки* Рудольф Штейнер дал чрезвычайно важный ключ к теории познания Евангелий. Здесь он показывает, что первые три Евангелия происходят в основном из *имагинативного* сверхчувственного познания, которое достигает только до границы инспирации. Между тем Евангелие Иоанна происходит главным образом из источника *инспиративного* познания, которое появляется при, так сказать, перешагивании через ступень имагинации.

* «Das Lukas-Evangelium», лекция от 15 сентября 1909, GA 114.

Говоря точнее, сказать о первых трех Евангелиях, что они инспирированы, в сущности, невозможно. Они скорее имажинативны. Напротив того, Евангелие Иоанна – это инспирированное, в собственном смысле этого слова, сочинение Нового Завета. Оно незамутненно, без какой-либо примеси проистекает из сверхчувственных слова и звука и уже поэтому (не только содержанием своего пролога, но и вообще всем способом познания, лежащим в его основе) является *Евангелием Логоса, Слова*. Но инспиративный и словесный характер Евангелия особенно чисто и насыщенно заявляют о себе все же в прологе. Пролог Иоанна – это чистейшее божественное слово. В его слова и звучания не примешивается ни образная стихия имажинации, ни мистическая сущностная стихия интуиции. Поэтому здесь мы действительно находимся в самом центре «Слова Божьего».

Однако центральной проблемы «Священного Писания» и «Слова Божьего» мы касаемся не только когда обращаем внимание на язык и способ выражения пролога: заглянуть в глубинные тайны нам позволяет также и словесное содержание этих возвышенных фраз. Перед нами раскрывается целая общекосмическая история слова. Ибо в прологе Иоанна говорится, что прежде, чем попасть к людям, словесные способности находились у богов*. Когда-то, в ходе великого становления мироздания, человеческое слово возникло из божественного. Поэтому слово – это вверенная человеку святыня. Однако слово подвергается все большим унижениям, оно падает все ниже и ниже. Пока слово существовало среди людей лишь в *устной* форме, святость его божественного происхождения не оспаривалась. Когда к устному слову добавилось еще и *письменное*, о святости слова начали забывать. В последний же период развития человечества мы наблюдаем, как дальнейшие этапы этого процесса следуют один за другим, стремительно ускоряясь. К письменному слову прибавилось еще и *печатное*. А слово, размноженное с помощью громкоговорителей, вроде бы вновь обрело что-то от характерного для него звучания, однако на деле это лишь дальнейшая угроза божественной святости слова. Когда громадные массы людей слушают слова человека, который здесь вообще не присутствует, а замещается машиной, это низводит слово в сферу призраков и привидений. Не следует возражать против необходимых и достойных всяческого удивления достижений современной техники. Да мы и не смогли бы обойтись без этих достижений, даже без самых незначительных из них. Однако чем с большим размахом происходит низведение слова с высот в глубины, тем больше сознательных мер следует принимать для баланса, создавая центры культивирования божественного происхождения и изначальной святости слова. Важным вкладом сюда является стремление к подлинной евангельской культуре. Спокойно передать слово в ледяные руки машинного мира можно будет лишь при том условии, что одновременно оно оживет в человеческой душе как Слово Божье – в активной жизни с Евангелием. Подходящая ныне к своему завершению первая попытка перевода Нового Завета** как раз и должна явиться вкладом в то, чтобы божественный оккультизм, присутствующий здесь в каждом слове, смог вновь взять свое.

* См. Рудольф Штейнер «Das Johannes-Evangelium», лекция от 18 мая 1908, GA 103.

** Написано в 1933 г.; см. список на с. 1047.

Как в начале Евангелия Иоанна есть пролог, так в его конце имеется глава, которую необходимо сознательно отделять от прочего Евангелия. 21-я глава – приложение к Евангелию. Однако мы еще убедимся в том, что в приложении этом нет ничего случайного, но, напротив, оно обладает внутренней необходимостью в рамках композиции в целом. Два последних стиха 20-й главы несомненно ставят в Евангелии точку. В лютеровском тексте они имеют следующий вид: «Auch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buch. Diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei Christus» (Иисус также совершил перед учениками множество других знамений, не описанных в этой книге. Написана же она, чтобы вы уверовали, что Иисус – это Христос). 21-я глава

начитается, так сказать, заново, поскольку в ней описывается явление Воскресшего на Генисаретском озере. Далее она также переходит в завершающее предложение, напоминающее завершающие фразы 20-й главы. Из этой концовки 21-й главы становится ясно, что говорит здесь не сам евангелист, но кто-то другой: «Свидетельствует об этом ученик, и мы знаем, что свидетельство его истинно. Иисус совершил также множество других вещей, но если приняться переписывать их одну за одной, мир, думаю, не вместит тех книг, которые следовало бы написать».

Нередко проскальзывает сожаление по тому поводу, что самому евангелисту Иоанну 21-я глава принадлежать не может. При этом исследователи склонны тут же объявить такой фрагмент за «неподлинный», поскольку они переносят современные литературные обыкновения и представления на времена, когда Евангелие создавалось. Если же по-настоящему взглянуть в целостный облик Евангелия Иоанна, окажется, что этот мнимый характер приложения сообщает последней главе несомненные достоинства.

Прологом и приложением заданы рамки Евангелия. Сам евангелист обращается к нам лишь в промежутке между двумя этими обрамляющими фрагментами. До того, по сути, вещают боги. Это-то и выделяет пролог из Евангелия. Слова, которые произносит здесь евангелист, в языковом и словесном отношении находятся на более высоком духовном уровне, нежели слово Евангелия в целом, хотя также и в нем евангелист сообщает нам не человеческие, но божественные слова. И подобно тому, как в прологе говорят боги, так в последней главе говорят люди. И верно: глава эта, как можно полагать, произошла из кружка учеников, которых собрал вокруг себя уже престарелый Иоанн в Эфесе. Позиция Евангелия следующая: в конце слово берет не сам евангелист, но люди, которые многое переняли у евангелиста и благодаря этому теперь оказались в состоянии также и самостоятельно воспринять возвышенные слова и донести их до человечества. Так что дело обстоит не так, чтобы божественным словам начала противостояли исключительно человеческие слова. Потому что люди, которые говорят в конце, также черпают то, что произносят, из божественного мира. В начале человеческим языком говорят боги, в конце божественные слова произносят люди. В промежутке находится собственно Евангелие Иоанна с его чудным тождеством божественного и человеческого слова и беспримерным характером Логоса и инспирации.

При более тщательном рассмотрении рамки, заданные прологом и заключительной главой, обнаруживают свой исполинский смысл. Укажем здесь лишь одно обстоятельство. В прологе говорится о *предсуществовании* Христа. Заключительная глава, напротив, выливается в обращенные к Петру таинственные слова о *Втором пришествии* Христа. Так что Евангелие пульсирует меж божественным прошлым и божественным будущим, задавая для кругов, которые совершает в нем орел духа, радиус, равный вечности. Кроме того, по Евангелию проходит сквозная тема предмирной вечности существа Христа, а также раздается нота будущей его деятельности. Так, о предсуществовании говорится в следующих словах: «Я был прежде Авраама» (8, 58). «Отче, прославь меня перед собой той славой, что была у меня прежде, чем возник мир» (17, 5). «Ты любил меня прежде, чем мир основан был» (17, 24). О будущей деятельности говорится прежде всего в так называемых прощальных речах, где Христос говорит, что придет Параклета.

Отталкиваясь от этих крайних пределов, можно и дальше продолжать вникать в Евангелие так, что противоположность начала и конца будет вскрывать все новые, более глубокие связи между ними. Одна из самых чудесных и исполненных глубокого смысла симметрий в то же время дает нам возможность глубоко заглянуть в сущность инспирированного познания. Там, где Евангелие изготавливается к тому, чтобы величественными кругами перейти к своему завершению, говорится, что ученик, которого любил Иисус, лежал у него на груди. Здесь использовано то же выражение, что и в конце

пролога, где сказано, что Сын лежал в лоне Мирowego Отца. Подобно тому, как Сын покоился в лоне Отца, когда Мировой Отец произнес Слово творения, так и евангелист покоится в лоне Христа, чтобы внутренне подслушать его Слово. Способность евангелиста слышать инспирированное слово представляет собой микрокосмическое повторение макрокосмического процесса при сотворении мира. Сын в макрокосмической инспирации воспринял Слово Отца – и возник мир. Иоанн в микрокосмической инспирации воспринимает Слово Христа – и возникает Евангелие.

13-я глава изображает как раз ту сцену, где указаны некоторые особенности инспирированного слышания, пережитого учеником на груди Иисуса. Иисус говорит ученикам, что один из них его предаст. Петр делает знак ученику, который лежит на груди Иисуса, чтобы он его спросил, о ком речь. Затем Евангелие изображает дело так, словно Иисус дал ученику ответ явно и вслух. На самом же деле нам, пожалуй, следовало бы представлять все таким образом, что данный ответ поступил не на уровне внешней речи, но речи внутренней. В таком случае перед нами живой пример того инспиративного переживания, из которого Евангелие Иоанна и вообще возникало. В видениях Катерины Эммерих³³⁸, полагавшей, что непосредственно созерцает происходившее в Библии, мы видим такое изображение слышания Иоанна на груди Иисуса: «...Он приблизил голову к груди Иисуса и спросил: "Господи, кто это?" И тогда он понял, что Иисус имеет в виду Иуду. Я не видела, чтобы Иисус произносил губами: "Тот, кому я подам кусок, обмакнув его". Также не ведаю, не сказал ли он это Иоанну совсем тихо. Но Иоанн это понял...»

Впрочем, картина возлежания на груди Иисуса не служит пояснением лишь одного инспиративного переживания. В ней выражается также и стихия интуиции, как сущностного соприкосновения и пронизывания. Так что в продолжение того, что было мной приведено в очерке «Инспирация и композиция», будет уместно проследить также и продвижение Евангелия Иоанна через различные сферы сверхчувственного познания, пускай даже при этом придется ограничиться рамками краткого схематического обзора. Большая срединная часть Евангелия всецело погружена в стихию Слова. Еще с разговоров с Никодимом и самаритянкой слова Христа вплетаются в ход евангельского повествования со все большей мощностью. Однако в так называемых «прощальных речах» с 15-й по 17-ю главу величественный и спокойный поток слов Христа не прерывается уже больше ничем. В этих словах Христа, которые возвышаются до привольного и покойного течения в «прощальных речах», изумительным образом отражается инспиративный характер Евангелия Иоанна. Впрочем, в чистом виде слово-инспирацию содержит только пролог. В первых двенадцати главах, структура которых определяется семью иоанновыми чудесами, все выглядит так, словно орел из чистых сфер инспирации вновь начинает спускаться ближе к Земле. Иоаннова инспирация снова и снова приходит в легкое соприкосновение с образной сферой имажинации. После середины Евангелия, то есть после воскрешения Лазаря, перед омовением ног и дальше развивающаяся все с большей полнотой словесная стихия опять начинает восхождение на свойственные ей вершины и чем дальше, тем сильнее оказывается пронизана подлинной субстанцией интуиции. Прощальные речи прямо-таки заряжены сущностностью. Потому-то они и оказываются классическим образцом мистического соединения души с существом Христа. А возлежание ученика на груди Христа – удачное выражение инспиративного переживания, пронизанного интуитивной сущностностью. В последних четырех главах, где изображены Страсти и Воскресение, все с большей и большей чистотой господствует та инспирация, которая сама себя без остатка преобразует в интуицию. Описанные именно в 20-й главе явления Воскресшего Марии Магдалине и Фоме содержат образы (например, такие, как осязание Фомой ран Христа), которые вообще не могут быть поняты, если не воспринимать их в качестве выражения сущностного интуитивного сверхчувственного переживания. 21-я глава отличается от прочего Евангелия (и мы еще будем об этом говорить)

также и способом познания, к которому она восходит. Мы оказываемся здесь в сфере имажинации, которая, собственно говоря, есть сфера первых трех Евангелий. Образ господствует здесь безраздельно, и разгадывать его надо иначе, чем принято в Евангелии Иоанна в прочих случаях. Так, пребывание на Генисаретском озере следует понимать чисто имажинативно и внутренне. Когда происходило то, что изображается в 21-й главе, пространственно ученики фактически находились в Иерусалиме. Здесь мы внезапно вновь оказываемся перед необходимостью проводить различие между материальными обстоятельствами и внутридушевыми и сверхчувственными переживаниями, с чем уже сталкивались в первых трех Евангелиях, причем гораздо чаще, чем принято обычно полагать.

Что связывает заключительную главу с предыдущими частями Евангелия, это не инспиративный характер, а душевно-согретый сущностный поток интуиции, который переливается сюда, в эту заключительную главу из всего Евангелия.

Итак, вот что мы имеем:

в прологе:	чистая инспирация,
в главах 1-12:	инспирация, граничащая со сферой имажинации,
в главах 13-17:	инспирация, пронизанная интуицией,
в главах 18-20:	инспирация, переходящая в интуицию,
в заключительной главе:	имажинация, насыщенная интуицией.

Следует указать еще одну среди великих симметрий, обрамляющих Евангелие. Две фигуры проходят через него, не будучи обозначены по имени. Их имена не названы здесь ни разу. Первая из этих фигур – ученик, которого любил Иисус. Чрезвычайно важно обратить внимание на то, что имя Иоанн и в самом деле не встречается во всем Евангелии в качестве имени ученика и евангелиста. Оно употребляется здесь лишь как имя Иоанна Крестителя, а также в именовании Петра как «сына Иоанна». Вторая фигура, об имени которой Евангелие умалчивает – это мать Иисуса. В Евангелии Иоанна она ни разу не названа Марией. Там, где речь идет о ней, говорится: «Там была мать Иисуса». А в сцене, где она упоминается среди женщин, которые стояли под Крестом, сразу вслед за ней названа по имени ее сестра Мария. В гамбургских лекциях* Рудольф Штейнер особо подчеркнул, что тем самым имя «Мария» для матери Иисуса оказывается не только угаенным, но просто исключается, потому что не могли ведь две сестры носить одно и то же имя.

* «Das Johannes-Evangelium», лекция от 29 мая 1908, GA 103.

У нас еще будет случай поговорить подробнее об ученике, которого любил Иисус. Пока что мы хотели бы привлечь внимание к эпизодам, где Евангелие упоминает о матери Иисуса. Речь о двух сценах, которые образуют меж собой исполненную смысла обрамляющую симметрию. В начале Евангелия мать Иисуса появляется на свадьбе в Кане, а в конце мы видим ее у подножия Креста вместе с учеником, которого любил Иисус. Совместно рассмотреть две этих сцены с участием Марии и ощутить их духовную взаимосвязь – вот одна из богатейших и поистине неисчерпаемых задач, которые ставит перед нами Евангелие Иоанна. В обоих случаях речь идет об отношениях матери и сына. Однако только в первой, наполненной праздничностью и светом сцене это есть отношение матери Иисуса к ее сыну, который, впрочем, с крещения в Иордане одновременно является чем-то большим, чем ее сын. Во второй, полной сумрачной суровости Голгофы сцене речь идет об отношении матери Иисуса к тому, кого она впредь должна рассматривать в качестве своего сына. В обоих случаях человеческие отношения оказываются прозрачными для космической мистерии. В обоих случаях мы видим на заднем плане образ бракосочетания. В первый раз это действительная осуществляющаяся на материальном плане свадьба, при праздничном свершении которой присутствуют Иисус с его матерью. Во втором эпизоде мы можем

догадываться о том, что здесь подразумевается химическая свадьба, духовно-мистическое обручение. Подобно тому, как от чисто материальной связи матери с сыном пролегает путь к духовным отношениям матери и сына, так и от материального бракосочетания происходит восхождение к духовному. Сюда добавляется еще та взаимосвязь двух этих эпизодов, которая задается, так сказать, духовной алхимией и на которую вполне отчетливо указывает Евангелие Иоанна. Кровавой жертве на Голгофе предшествует, в качестве райской утренней зари, возлияние вина в Кане. На свадьбе в Кане вода превращается в вино; на Голгофе из ран Распятого струятся кровь и вода.

Так вот, чтобы продвинуться к этой симметрии (которую следует не разгадывать, прибегая к рассудку, но взирать на нее в душе, как на образ) еще на один шаг, нам следует призвать на помощь еще один композиционный элемент, прослеживаемый в структуре первой половины Евангелия. Как уже неоднократно упоминалось по различным поводам, композиция первой половины Евангелия определяется последовательностью семи знамений, совершенных Иисусом. Три из этих чудес, а именно первое, среднее и последнее, оказываются чудесным образом связанными между собой одним и тем же указанием времени. Трижды в Евангелии встречается фраза: «Приближался иудейский праздник Пасхи» (2, 13; 6, 4; 11, 55). В случае первого и седьмого чуда (свадьба в Кане и воскрешение Лазаря) эта фраза следует за рассказом о случившемся. Изображение же среднего, 4-го чуда (насыщение пяти тысяч), этой фразой предваряется. Важно здесь то, что, как вытекает из этих указаний времени, все эти события имели место в начале весны. Праздник Пасхи – это весенний праздник. Именно этот общий фон одного времени года дает нам возможность с заостренной отчетливостью увидеть противоположность, определяющую соотношение 1-го и 7-го чудес. Светлому и праздничному весеннему содержанию первого знамения противостоит сурово-хмурое мистериальное содержание последнего, также пришедшегося на весну. При этом мы должны постоянно помнить, что 7-е знамение, воскрешение Лазаря, есть лишь введение к изображенному во второй половине Евангелия, так что событие на Голгофе и все, что за ним последовало, объединено вокруг начала весны того же года. Сцена у Креста, при которой происходит также и завязывание сыновне-материнских отношений между матерью Иисуса и учеником – не что иное, как нарастание того сурово-хмурого наполнения весны, с которым мы уже имели дело при воскрешении Лазаря.

Итак, цель Евангелия Иоанна в том, чтобы перейти от одного содержания весны – к совершенно иному. Брак в Кане указывает на содержание, с которым было связано начало весны для прошлых эпох человечества. Воскрешение Лазаря и то, что последовало за ним, посредством мистерии Голгофы указывает на утверждающееся заново содержание весны, к которому человечество должно еще только пробиться. Древнее наполнение весны – это вполне материальное соединение полов в браке. Чем дальше будем мы отступать в древние эпохи истории человечества, когда людям было еще свойственно преимущественно сновидческое сознание и они формировали свою жизнь в согласии с обычаями, данными богами, тем явственнее, как говорит нам духовная наука, будем мы сталкиваться с тем правилом, что заключение брака и зачатие связывались с началом весны, а рождение – соответственно с зимним солнцестоянием. В древнегерманском культе Нерты или Херты³³⁹, следы которого еще длительное время сохранялись прежде всего на острове Рюген, мы видим древнее подтверждение того обычая, в соответствии с которым дети неизменно появлялись на свет в период Рождества. И ныне в сельской местности еще можно обнаружить многочисленные следы того, что отведенным для заключения брака временем года бывало начало весны и Пасха.

Так что брак в Кане перенаправил энергетический поток древнего существования человечества в существование, начавшееся заново. Здесь перед нами образ того, как в древние времена человечество вновь и вновь черпало новую жизнь из природных сил, из

того, что пронизывает отношения между полами, как и того, что соединяет родителей с детьми – и благодаря этому могло противодействовать смерти. Смерть преодолевалась через порождение новой жизни. Вот и превращение воды в вино, как подробно показал это в своих лекциях Рудольф Штейнер*, осуществляется ведь не просто как чудодеяние Христа, но проистекает из природной энергетической связи матери с сыном. Лишь роковой в своей неверности перевод неизменно затенял это. Так, например, в Лютеровой Библии говорится: «Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?» (Женщина, какое мне дело до тебя?) Однако именно эта фраза указывает на энергетическое поле, существующее между сыном и матерью: «Женщина, что за дыхание между тобой и мной?» Следующей фразой (о том, что время его «Я» еще не пришло) Иисус указывает, что деяние, которое он здесь осуществляет, проистекает пока еще не из его «Я», но свершается на основе естественных энергетических связей, в которые его поместила инкарнация. Так что образ матери в этой первой весенней сцене отсылает нас в конечном итоге в те времена, когда сама природа все еще была великой матерью жизни.

* См., например, «Das Johannes-Evangelium», GA 103.

Переходя после этого к новому содержанию весны, находящему выражение в истории Лазаря и во всем, что связано с ней, мы увидим, что порожденная заново жизнь больше не появляется здесь для равновесия – *наряду* с умиранием, но (именно как жизнь) отвоевывается у смерти. Бой смерти дается не через зачатие, но через Воскресение. Человек больше не может просто черпать жизнь из природных источников, но должен во внутренней деятельности обращаться к источникам духа, которые его укрепят и сделают победителем над смертью. Материнский принцип перемещается из области природы – в чисто духовную сферу. И в финале Евангелия, там, где нам еще раз показана мать Иисуса, лишенная именования каким-либо человеческим именем (что исполнено глубокого смысла), сквозь ее образ мы взираем уже не на великую богиню Природу, Матерь-Землю, как это было на браке в Кане, но на Деву Софию, в которой обретает свое образное выражение духовность мира: отыскание этой духовности должно свершаться во внутренних сферах.

Собственно говоря, здесь мы пребываем в непосредственной близости к тайнам троичного существования. Древней формой Троицы были Отец, Сын и Мать, классическое выражение чего мы находим еще в египетском мифе об Осирисе, Горе и Исиде. Согласно христианским воззрениям, там, где прежде в качестве олицетворения щедрых сил природы высилась Богиня-Мать, теперь помещается Святой Дух. И если теперь образ матери Иисуса вновь становится выражением третьего тринитарного принципа, решающий переворот, который при этом происходит, следует довести до сознания с предельной отчетливостью. На свадьбе в Кане сам Иисус все еще черпает из сил Богини Природы, с которой связан присутствием своей матери. У подножия Креста Иоанн, предвосхищая праздник Троицы-Пятидесятницы, оказывается тесно связан с миром Святого Духа. И этот мир Святого Духа (или Девы Софии) присоединяется к нему олицетворенным в образе матери Иисуса. На свадьбе в Кане драгоценное вино является плодом взаимодействия Матери и Сына. У подножия Креста (так мы могли бы выразиться) Евангелие Иоанна возникает в качестве плода отношений Матери и Сына, сделавшихся теперь всецело духовными.

Говоря о композиции Евангелия Иоанна, я ограничился указанием крупных общих принципов. Я мог поступить так, потому что подробное его членение неизменно детально отображалось в предыдущих очерках, но прежде всего еще и в сочинениях Фридриха Риттельмайера. Сверх этого также и сочинение Рудольфа Фрилинга³⁴⁰ «Священное число в Евангелии Иоанна» оказалось чрезвычайно ценным вкладом в изображение роскошной композиционной пульсации четвертого Евангелия. Как показывает Фрилинг, числа «семь» и «три» вплетаются в фигуру Евангелия в поистине неисчерпаемом изобилии. Дело не

ограничивается тем, что структура первой половины Евангелия определяется числом семи чудес, как и тем, что семь слов «Я есмь», подобно жемчужному ожерелью, пронизывают Евангелие с 6-й по 15-ю главу: все важные эпизоды изображаются здесь в виде последовательности семи сцен. В качестве примера можно назвать эпизод у колодца в Самарии в 4-й главе, историю хлеба жизни в 6-й главе, эпизод исцеления слепого в 9-й главе и процесс у Пилата в 18-й и 19-й главах. Сосчитаны также и реплики в отдельных ситуациях. Так, например, Фрилинг указывает, что 1-я глава содержит по завершении пролога три раза по семь реплик: семь раз говорит Иоанн Креститель, семь раз Иисус и семь раз – ученики. Число «три» тоже встречается повсюду. Не только в крестных словах и в трехкратном вопрошании Воскресшим Петра, но в первую очередь – в прямо-таки троичном построении фразы, которое принимают в первую очередь слова Христа во всех случаях, когда они уподобляются афоризмам. Так, например, троично расчленены слова о хлебе жизни:

Я есмь хлеб жизни;
кто приходит ко мне, не взыскает,
а кто уверует в меня, никогда не возжаждет.

Так построено бесчисленное количество фраз. Начинается это уже с пролога, а классическое продолжение находит в словах «Я есмь» – о свете, двери и Воскресении. Это дыхание словесной стихии в соответствии с тройкой и трезвучием сообщает языку Иоанна характер возвышенного кружения, благодаря которому даже в самое грандиозное движение вливается вечный покой.

При этом, однако, не следует полагать, что данный роскошный композиционный элемент возник как результат сознательного конструирования. Скорее он является следствием и стилистическим символом, который с внутренней необходимостью вытекает из явно инспиративного характера Евангелия Иоанна. Ведь инспирация – это и есть почерпание из сверхчувственных слова, звучания и тона. Там, где господствует инспирация, находит выражение то, что греки именовали гармонией, или музыкой, сфер. Если в человеческом слове находит отзвук слово божественное, в изобилии возникают фигуры созвучий, которые следуют числовым законам. Происходит нечто такое, что может быть проиллюстрировано физическим экспериментом: в опыте со звуковыми фигурами Хладни³⁴¹. В этом опыте на стеклянную пластину насыпают мелкий песок и с помощью скрипичного смычка заставляют ее колебаться и звучать. Звук принуждает песчинки располагаться в симметричные калейдоскопические фигуры. Подобными же звуковыми фигурами высшего порядка оказывается и то, что сообщает столь выдающееся композиционное изобилие Евангелию Иоанна, в соответствии с его инспиративным характером.

В завершение нашего рассмотрения композиции укажем еще на то важное членение, которое действительно выделяет в Евангелии две части также и по отношению к источникам, из которых оно черпает. На это членение указал уже Рудольф Штейнер в 4-й лекции гамбургского цикла*. Именно, в конце 10-й главы (10, 40) читаем, что Иисус возвращается на место крещения в Иордане еще раз. Он возвращается к великой отправной точке, и там люди ему говорят: «Все, что сказал о тебе Иоанн Креститель, истинно». Этому стиху в точности соответствует завершение всего Евангелия (21, 24), где утверждается, что свидетельство ученика правдиво. Итак, в соответствии, исполненном глубокого смысла, один раз истинным провозглашается свидетельство Иоанна Крестителя и один раз – свидетельство ученика Христа Иоанна. Слова о свидетельстве Предтечи стоят непосредственно перед эпизодом с воскрешением Лазаря. Мы еще будем говорить о том, какое значение имеет этот эпизод для создания Евангелия Иоанна. Все события *после* воскрешения Лазаря излагаются на основе того, что возникло в результате именно этого события. Лишь вследствие него ученик,

которого любил Иисус, оказался в состоянии сам черпать из духовных источников. Предшествовавшие события переживались им поначалу не иначе, чем прочими учениками. И когда позднее, при составлении своего Евангелия, он смог взглянуть на них вновь обретенным взглядом, то сам указал завершающей 10-ю главу фразой на то, что эти предшествующие события почерпались им из иного источника, нежели те, что следуют за 11-й главой. Свершение, изображенное в 11-й главе, разделило жизнь самого автора надвое. Тот, кем он был прежде, еще не является учеником Иоанном и евангелистом; он все еще принадлежит к тому же миру, что и Иоанн Креститель. Поэтому он сам, так сказать, препоручает первой половине своего Евангелия в конце 10-й главы фигуру Иоанна Крестителя – в качестве гаранта и патрона-покровителя. Он хочет, чтобы две половины его Евангелия также стояли одна подле другой, как можно поставить рядом и две фигуры Иоаннов – Предтечи и евангелиста. Тем самым мы подошли к важной проблеме возникновения Евангелия Иоанна, к обсуждению которой теперь и перейдем.

* «Das Johannes-Evangelium», лекция от 29 мая 1908, GA 103.

Жизнь Иисуса согласно Евангелию Иоанна

В последний период развития теологии принято объявлять Евангелие Иоанна непригодным там, где идет речь об исторической и географической фактологии. Считается, что в лучшем случае картину исторической жизни Иисуса можно извлечь из первых трех Евангелий. Евангелие же Иоанна рассматривают по большей части в качестве продукта философского умозрения, которое высоко воспаряет над фактами материального плана и произвольно трактует биографические моменты, дабы поставить их на службу собственным целям. В предшествующих очерках я уже неоднократно указывал, что однажды такое воззрение поменяется на противоположное. Первые три Евангелия происходят из имажинативного сознания, которое не задается целью изобразить материальные обстоятельства, да и не в состоянии это сделать. Здесь мы пребываем в мире образов, который действительно преимущественно парит над материальным планом и в основном дает нам возможность познакомиться с процессами, разыгравшимися в душах или вообще в сверхчувственной области. Даже когда эти события изображены словно материальные процессы, нужно не поддаваться иллюзии. Хотя многое в первых трех Евангелиях и в самом деле необходимо воспринимать также и как изображение материальных процессов, однако еще бо\$льшую часть происходящего следует понимать как сверхчувственный или внутридушевный процесс. Сами же Евангелия Матфея, Марка и Луки, поскольку они по сути не поднимаются над сферой имажинативного созерцания, не дают нам никаких ориентиров для различения материальных и сверхчувственных процессов. Обе разновидности процессов изображаются одинаково. Это означает, что фактически мы имеем здесь дело лишь с душевными образами. То же, что многие из них тем не менее тождественны с разыгравшимися на материальном плане, находится вне сферы евангелистов и никак их не интересует. Следует все-таки однажды решительно покончить с представлением, что евангелисты задавались целью написать биографию. Составители первых трех Евангелий желали воспроизвести одни только образы, которые возникали перед их погруженными в созерцание душами. Их целью было возвешение откровений, а не составление биографических очерков.

Совершенно иначе, нежели к трем первым Евангелиям, следует в этом плане подходить к Евангелию Иоанна. Оно написано исходя не из имажинации, но инспирации. Инспиративное же познание, в отличие от имажинативного, не отрешено от материального плана бурным морем образного переживания, но вполне связано с отчетливым наблюдением того, что разыгрывается на материальном уровне. Словесное переживание инспирации, в отличие от

образного переживания имажинации, не вытесняет чувственного восприятия, но усиливает его и озаряет светом. Так что именно Евангелие Иоанна (при том, что намерение составить биографический очерк совершенно чуждо также и ему) отличает бо\$льшая, в сравнении с тремя первыми Евангелиями, результативность в плане познания исторической жизни Иисуса. Евангелие, в прологе которого говорится о воплощении Логоса, всем способом познания более прочих предназначено изображать то, что действительно имело место в материальной области инкарнации. Бытует мнение, что Евангелие Иоанна относится к гностической литературе, отличительной особенностью которой является докетизм, то есть представление о чисто сверхчувственной реальности жизни Иисуса. На самом деле Евангелие Иоанна как раз-таки преодолевает односторонность, характерную гностической литературе, между тем как первым трем Евангелиям присущ мощный гностический уклон. Первые три Евангелия (как и многое из дошедших текстов гностической литературы) нередко прячут над материальными фактами. Евангелие же Иоанна благодаря иному, более сгущенному способу познания добирается до четких контуров материального плана и изображает не духовное *над* вещами, но духовное *в* вещах. Оно не чуждо земному. Принадлежность к более величественным и проясненным духовным высотам одновременно наполняет его более отчетливым и способным к четкому распознаванию воззрением на Землю.

Евангелие Иоанна, как и Евангелие Марка, сразу начинается с события крещения в Иордане. Его внимание обращено не на человеческую биографию, которая тридцать лет восходила навстречу этому свершению. Ему важен лишь ход божественно-человеческой жизни, который сделался возможным на протяжении трех лет вследствие того, что божественное существо Христа сверху снизошло в инкарнацию и погрузилось в предложенные ему человеческие оболочки тела и души Иисуса из Назарета. Достаточно сравнить настроение, довлеющее над первыми частями Евангелия Луки, с настроением в начале Евангелия Иоанна, чтобы убедиться в том, что все человечески-душевное здесь отсутствует, так что не только в божественных мирах пролога, но и в том, что за ним следует, все начинается в сверхчеловеческих сферах. В Евангелии Иоанна совершенно не прослеживается момент чисто человеческого жизненного поприща с его устремленностью ввысь. Его наполняют лишь потоки, устремленные сверху вниз и одаряющие низшее своими откровениями. Вочеловечение Бога – вот единственная тема Евангелия Иоанна, если мы обратим взгляд на отображаемый в нем ход исторических событий.

Рассмотрим вначале *пространственно-географические обстоятельства*, на которых базируется Евангелие Иоанна. В предыдущих очерках я уже показал, что, в сравнении с первыми тремя Евангелиями, галилейские эпизоды жизни Иисуса оказываются здесь чрезвычайно урезанными в пользу Иудеи. В первых Евангелиях первый крупный жизненный отрезок целиком разыгрывается в Галилее. Назарет как родина Иисуса, а Капернаум как город, который он сделал «своим», когда его изгнали обитатели Назарета, оказываются фокусными точками этой галилейской эпохи. В Евангелии Иоанна Иисус предстает бесконечно более неприкаянным, нежели в первых трех Евангелиях. Мы встречаем его почти исключительно посреди того сурового ландшафта Иудеи, в котором доминирует большая Иудейская пустыня. В первых трех Евангелиях лишь изредка говорится: они начали восхождение к Иерусалиму. Эта фраза, вызывающая непосредственное ощущение вступления в темную и тягостную неизвестность, то и дело повторяется в Евангелии Иоанна. Его можно уподобить постоянному и то и дело повторяющемуся подъему к Иерусалиму.

Лишь приняв во внимание то принципиальное различие между ландшафтами Галилеи и Иудеи, какое я уже неоднократно пытался обрисовать, мы в полной мере осознаем значение того факта, что Галилея в Евангелии Иоанна отступает на задний план, а на господствующие роли выходит Иудея. Галилея – край эфирно обогащенной и близкой к небесам природы. Это

словно проекция сверхземных сфер, предшествовавших рождению, на земной ландшафт. Все, что изображают первые три Евангелия в Галилее, можно понимать как разыгрывающееся на промежуточной ступени между чисто духовным бытием и полным нисхождением на материальный уровень в собственном смысле. Галилея еще не вполне Земля. Она все еще как бы висит между небом и Землей. Лишь при входе в Иерусалим, когда происходит вступление на эфирно обедненный, целиком и полностью затверделый иудейский ландшафт, мы могли бы сказать, что в рамках картины первых трех Евангелий на великом пути нисхождения оказывается достигнутой Земля. Евангелие Иоанна в меньшей степени обращает взор на эту промежуточную стадию. Все самое главное разыгрывается в нем сразу в Иудее.

Как раз перед лицом Евангелия Иоанна вновь и вновь приходится задаваться вопросом, почему все-таки Христос воплотился среди еврейского народа и в Иудее. Ответ, который следовало бы дать на этот вопрос, во многом подобен тому, который был бы уместен относительно вопроса, почему крещение Иисуса Иоанном совершилось в Иордане, вблизи его впадения в Мертвое море. Когда из Иерихона, лежащего у нижней границы Иудейской пустыни, вы отправляетесь через Иорданскую степь к месту крещения и впадению Иордана в Мертвое море, вы достигаете самой низшей точки на земной поверхности. Мертвое море находится в 400 метрах ниже уровня моря. Так что существо Христа при своем нисхождении в человеческое воплощение отыскивало ту точку на Земле, где земному бытию свойственна наибольшая приземленность, что находит наиболее явное выражение также и в ландшафтных особенностях – с их характером низвержения, космического грехопадения. Итак, при вочеловечении Христа речь шла не только о том, чтобы он так или иначе достиг Земли. Он должен был прибыть на Землю в ту ее точку, где она более всего нуждалась в избавлении посредством вышних мировых сил. По той же самой причине, по какой крещение в Иордане было осуществлено в самой низшей точке земной поверхности, существо Христа обрело инкарнацию среди еврейского народа. Еврейская народность была той ветвью человечества, которая радикальнее и сознательнее всего порвала древнюю связь со сверхчувственным. Эту утрату древнего ясновидения и связанности со сверхчувственным миром ни в коем случае не следует расценивать только негативно. Присутствует здесь и положительная роль, которую некогда играл иудаизм: как представитель всего человечества, он должен был ее освоить и преодолеть уже на более ранней стадии. Древняя духовность приходила в упадок, она изливалась в человечество отупение, вырождаясь в суеверие и злоупотребление человеческой чувственностью. В этом смысле где-то в человечестве следовало задаться целью достичь нулевой точки в смысле сверхчувственных переживаний – ради того, чтобы начать все заново, с чистого листа. Поэтому задача, поставленная перед пророком Исаяей, заключается отнюдь не в том, чтобы наполнить человеческие души сверхчувственными переживаниями. Напротив, ему говорится: «Ступай и очерствей сердца народа, чтобы они смотрели – и не видели, слушали – и не слышали»³⁴² (Исайя, гл. 6). Вот и запрет изображений в законе Моисея выражает миссию, которую должно было взять на себя, в качестве представителя человечества, еврейство. Запрет этот означал отказ от изобразительного искусства, в котором все еще находила воплощение связь со сверхчувственным миром. Также и телесность, получением которой озаботился иудаизм через строгое соблюдение расовой чистоты, была именно той, что обеспечивала тогда наивысшую (среди всего человечества) степень затвердения. Между тем, как греки и уж тем более народы германского и славянского Севера, благодаря своим более размягченным телам, были еще всецело погружены в образную ткань мифа, израэлитско-иудейский народ уже давно начал пустынное странствие по земному существованию, рассматриваемому исключительно в интеллектуальном и материальном плане. Воплотись существо Христа в каком-то ином народе, нежели еврейский, духовность, принесенная им на Землю, пришла бы в смешение с остатками древних духовных сил.

Поэтому оно и отыскивало себе такое человечество, которое использовало сверхчувственное наследие до конца и основательнее всего погрузилось в глубины и тверди земной материи. Высочайшее духовное существо связывается здесь с наиболее затверделой земной глубиной.

Эта великая всемирная взаимосвязь отражается в том, что Евангелие Иоанна, как наиболее духовное из Евангелий, почти безраздельно избирает в качестве места действия отмерший и жесткий мир Иудеи.

То место на Иордане, где крестил Иоанн Предтеча и где произошло также и крещение им Иисуса, в Евангелии Иоанна именуется Вифанией³⁴³, точно так же, как и место вблизи Иерусалима, в котором разыгралось воскрешение Лазаря, центральное событие Евангелия. Вифания означает «Дом бедности». Собственно говоря, вся Иудея – одна большая Вифания, если сравнить ее с богатым в эфирном отношении ландшафтом Галилеи. Одна Вифания располагается вверху, на границе Иудейской пустыни (если идти от Масличной горы в направлении Иерихона вниз). Вторая Вифания лежала, должно быть, внизу, на краю пустыни при Иордане. Наименование «Дом бедности» обрамляет таким образом всю Иудейскую пустыню. И Евангелие Иоанна, словно уставленным перстом, указывает на данную связь. Особенно явно она проявляется тогда, когда перед последним решающим праздником Пасхи Иисус еще раз отправляется на место крещения, где действовал Иоанн Креститель. Там его застают весть о болезни Лазаря. Значит, путь Иисуса, который описывается в начале 11-й главы – это путь из одной Вифании в другую. Так что мы оказываемся в самом средоточии того смысла, которым обладает как сама Иудея, так и вочеловечение Христа в Иудее.

Уже в самом начале Евангелие Иоанна задерживается на месте крещения дольше прочих. Здесь мы наталкиваемся на одно из наиболее характерных и в то же время поучительных противоречий между первыми тремя Евангелиями и Евангелием Иоанна. У Матфея и Марка рассказывается, как Иисус призывает первых учеников на берегу Геннисаретского озера в Галилее. Обе пары братьев (как Симона с Андреем, так и сыновей Зеведея) он зовет следовать за собой на сушу, когда они плавают по озеру в своих рыбацких лодках. Евангелие же Иоанна, напротив, изображает, как первые два ученика переходят от Иоанна Крестителя к Иисусу на Иордане в Иудее, где как раз и происходило крещение. Один из этих двоих – Андрей, который приводит затем своего брата Симона. Если считать два этих изображения призвания первых учеников за биографические подробности из материальной сферы, их невозможно примирить между собой. Либо одно, либо другое изложение должно основываться на ошибке. Я нисколько не сомневаюсь, что изображение Иоанна как раз и дает нам возможность ознакомиться с внешними биографическими обстоятельствами. Изображенное же Матфеем и Марком в качестве события в Галилее следует мыслить преимущественно как внутридушевную сторону того, что, будучи рассмотрено снаружи, имело место в одной только Иудее. Ту картину, когда ученики выходят из озера на сушу, чтобы сделаться спутниками Христа, не следует понимать в материально-биографическом смысле. Она описывает необходимое изменение сознания, через которое должны были пройти души соответствующих людей при начале следования за Иисусом. Здесь перед нами прямо-таки наглядный пример того, как разрешаются мнимые противоречия в Евангелиях. Однако это еще и пример того, что наиболее отчетливую материально-биографическую картину мы получаем не из первых трех Евангелий, а из Евангелия Иоанна*.

* Написано в 1933 г. См., впрочем, также главу «Призвание учеников – Временна\$ последовательность эпизодов призвания» в вышедшей в 1946 г. книге «Три года» («Die drei Jahre»). Здесь показано, что с учетом различных указаний времени также и сцены призвания, как они изображаются у Матфея и Марка, можно понимать не только как душевные переживания, но и как внешне-биографические события.

Те немногие сцены, которые разыгрываются в Евангелии Иоанна в Галилее, это оба эпизода в Кане: превращение воды в вино и исцеление сына царского чиновника из

Капернаума. Далее это содержание 6-й главы: насыщение и переживание хождения по водам; и, наконец, содержание заключительной главы: явление Воскресшего на Геннисаретском озере. Евангелие Иоанна всякий раз вводит галилейские сцены как-то по-особому, словно Галилея – это и в самом деле чужая земля, в отношении которой всякий раз необходимо особое введение. Рассказу о браке в Кане предшествует в конце 1-й главы призвание Нафанаила. О Нафанаиле же в 21-й главе определенно сказано, что он был из Каны в Галилее. Так что Иисус отправляется в Кану в Галилее, так сказать, чтобы сопроводить на родину только что обретенного ученика. Нафанаил и приводит Иисуса в Галилею. Подобного же введения удостаиваются и события в 6-й главе, которые разыгрываются в Вифсаиде. Вифсаида – город, где родились Петр, Андрей и Филипп, и достаточно будет только перечитать Иоаннов отчет об эпизоде насыщения, чтобы убедиться в том, что происходившие из Вифсаиды Филипп и Андрей также и здесь оказываются на переднем плане происходящего.

Как уже упоминалось, 21-я глава представляет собой возврат к имажинативному стилю первых трех Евангелий. Подобно тому, как мизансцену призвания учеников, какой мы находим ее у Матфея и Марка, не следует понимать материально-географически, то же следует сказать и об эпизоде явлений Воскресшего, каким его изображает заключительная глава Евангелия Иоанна. В период с Пасхи до Пятидесятницы, как это следует из прочих Евангелий и из Деяний апостолов, ученики не покидали Иерусалим. Они не предприняли путешествие в пространстве, чтобы изведать то переживание, о котором рассказывается в 21-й главе как об имевшем место на берегу озера в Галилее. В смысле пространственном они находятся в Иерусалиме, внутренне же (вследствие тех воздействий, которые оказывает на них Воскресение Христа) оказываются в ожившем ландшафте, а уже не в омертвленном мире Иудеи. Благодаря эфирным воздействиям Воскресения Христа произошел некий синтез Иудеи и Галилеи. Так что еще и доныне на высочайшей вершине Масличной горы показывают место, именуемое «малой Галилеей», поскольку это здесь, согласно преданию, находились ученики, когда они извели переживания, помещаемые в Галилею заключительной главой. Вплоть до 20-й главы Евангелие Иоанна вполне можно читать, имея в том числе и интерес к земной биографии Иисуса. Последнюю же главу следует читать иначе. Ее надо читать так же, как и первые три Евангелия: с ощущением того, что обнаружение здесь материально-географических обстоятельств все еще остается в их случае неразрешенной и трудной проблемой.

В высшей степени велико оказывается значение Евангелия Иоанна в биографическом смысле, если мы обратим внимание не только на пространственно-географическую, но и на *хронологически-временную* проблему. По первым трем Евангелиям может создаться впечатление, что весь божественно-человеческий жизненный путь Христа Иисуса между крещением в Иордане и Голгофой втиснут в один-единственный год. Ибо здесь упоминаются лишь один-единственный праздник Пасхи и один-единственный переход из Галилеи в Иудею. Нет ни одной другой позиции, где бы было так очевидно, в каком беспомощном состоянии оказываемся мы в биографическом отношении при опоре на первые три Евангелия.

Совершенно иначе обстоит дело в Евангелии Иоанна. Здесь со всей определенностью говорится о трех празднованиях Пасхи. Возможно, речь идет даже о четырех Пасхах. После брака в Кане, перед эпизодом с насыщением и после воскрешения Лазаря всякий раз упоминается Пасха. В начале 5-й главы, когда Иисус приходит в Иерусалим и исцеляет больного у купальни Вифезда (собственно говоря, это еще одна Вифсаида), сказано: «То был праздник иудеев». Существует возможность, что также и здесь речь идет о Пасхе, хотя лично мне это вероятным не представляется. Во всяком случае, Евангелие Иоанна показывает, что

со времени крещения в Иордане до Голгофы действительно прошли три года. Если в начале 5-й главы говорится не о Пасхе, это хоть и не три полных года (в ином случае это были бы три года с четвертью), однако и вообще в Новом Завете мы имеем дело не с количественными, но с качественными числами. «Три года» означают не трижды по 365 дней. У всякого года – свое собственное качество. И о трех годах можно говорить также и в том случае, если один из них или два не были пройдены полностью, без остатка. Между смертью Христа на Кресте и пасхальным утром также в количественном смысле не протекли три полных дня, и тем не менее во многих местах Нового Завета с полным основанием говорится, что Христос воскрес «через три дня». Ибо в качественном смысле это и в самом деле были три дня: пятница, суббота и воскресенье, которые и отделяют смерть от Воскресения.

Здесь я помещаю набросок той хронологии, которая может быть получена из указаний Евангелия Иоанна. При этом поначалу я буду просто опираться на традиционные даты, хотя мне и известно, что в Новое время воцарилась уверенность, что эта древняя хронологическая таблица неверна. Я надеюсь, впоследствии мне еще представится возможность более детально поспорить с разными историческими теориями, и тогда я покажу, что права также и старинная, традиционная хронология. В данном наброске я первым делом оговариваю, что в начале 5-й главы говорится не о Пасхе. Итак, будем исходить из того, что в декабре 30 г. Иисусу из Назарета исполнилось 30 лет. Непосредственно за этим 30-м днем рождения следует отправление к Иоанну Крестителю на Иордан. Следует полагать, что на начало января 31 г. пришлось крещение (традиционно 6 января). За этим, до конца февраля или начала марта, наступает время отшельничества в пустыне (40 дней, согласно первым трем Евангелиям). Надо полагать, в марте 31 г., в начале весны, состоялся брак в Кане, а непосредственно за ним – отправление на празднование Пасхи в Иерусалим, где происходит очищение Храма. Год спустя, на Пасху 32 г., разыгрывается то, о чем рассказывается в 6-й главе Евангелия Иоанна (насыщение пяти тысяч и т. д.). Осенью того же года за праздником Кущей следует в Иерусалиме содержание 7-й, 8-й и 9-й глав (вплоть до исцеления слепорожденного). Зимой 32 г. на праздник обновления Храма в Иерусалиме совершается то, о чем рассказано в конце 10-й главы. Перед Пасхой 33 г. происходит воскрешение Лазаря и событие Голгофы. (Если кто станет исходить из того, что в начале 5-й главы упоминается 4-я Пасха, речь при этом может идти только о Пасхе 31 г., и тогда крещение в Иордане, брак в Кане и очищение Храма отодвигаются на первые месяцы 30 г. Однако, как уже говорилось, я рассматриваю такую возможность как менее вероятную.)

Так вот, если проследить за изложением Евангелия Иоанна, обращая особенно пристальное внимание на хронологическое распределение того, о чем идет речь, то выяснится, что все содержание Евангелия оказывается ужатым в немногие краткие периоды времени, причем это неизменно будут дни, близко соседствующие с определенными праздниками. Первые три Евангелия создают подчас впечатление, словно они и в самом деле задалась целью дать непрерывный отчет о событиях (в действительности же, впрочем, речь здесь идет не о биографико-хронологической, но о подобной пути, внутридушевной последовательности). Евангелие Иоанна изначально отказывается от того, чтобы представить нам биографию, лишенную разрывов. Если судить по нему, создается впечатление, что если что-то вообще происходило, то лишь по большим праздникам. В завершение же Евангелие само определенно дает понять, что происходило еще бесконечно много событий, о которых ничего не сказано. И тем не менее как раз Евангелие Иоанна с большей отчетливостью, чем другие Евангелия, дает нам возможность следующим образом представить себе течение этого значительнейшего трехлетия.

Иисус, бывший, возможно, одним из самых молодых в кругу тех, кто собрался вокруг него, молчаливо странствует по краю вместе с учениками. Евангелие зачастую изображает

его говорящим. Это не следует понимать таким образом, чтобы разговоры эти становились правилом. Иисуса из Назарета следует представлять самоуглубленным и молчаливым человеком, причем после крещения в Иордане это стало еще более очевидно, чем было прежде. Нет сомнения в том, что в ходе странствий молчание длится уже и не часами, но целыми днями. Возможно, нередко ученики уже и не понимали доподлинно, что ищут они возле этого молчаливого и едва не отрешенного в своих размышлениях человека, за которым следуют. За этим, однако, неизменно следовали моменты просветления, когда из молчаливого и самоуглубленного сознания Иисуса, подобно грандиозному огненно-световому явлению, наружу вырывалось сверхземное сознание Христа. Поводом для этого зачастую мог послужить заданный ему вопрос или недужный человек, встретившийся на дороге. Как только он раскрывает рот, чтобы заговорить, или протягивает руку, чтобы возложить ее на больного, он претерпевает коренную перемену. Он делается совершенно иным. Похоже, он вдруг перерастает человеческую меру. Евангелия изображают неизменно только эти моменты сознания Христа, которые составляли лишь малую часть сравнительно с целым. Евангелие же Иоанна по крайней мере оставляет место для больших безмолвных промежутков, среди которых куда больше оснований отыскивать человеческо-биографическую сторону жизни Иисуса.

Имеется, однако, еще одно чрезвычайно важное различие между способом изображения синоптиков и Иоанна. Хотелось бы это пояснить хотя бы в одном месте. Хотя первые три Евангелия создают впечатление, что изображают лишенное пропусков течение событий, тем не менее, если правильно читать текст, их изложение куда явственнее определяется периодическими, приходящимися на определенные смысловые этапы, вспышками, чем мы это видим в Евангелии Иоанна. Эту поэтапность в течении жизни Иисуса, какой мы встречаем ее у Матфея, Марка и Луки, мне бы хотелось сравнить с одной картиной. Если кому-нибудь доводилось наблюдать с некоторого удаления то, как выгорает башня после того, как занялась ее крыша (с особенной четкостью это можно было видеть два года назад при пожаре Штутгартского замка в 1931 г.), он мог выделить в распространении пламени определенные моменты. Всякий раз, как огню удастся пробиться еще на один этаж, он сигнализирует об этом посредством громадной огненной вспышки: в течение минуты высоко в небо вздымается колоссальный столб пламени. После этого огонь вновь втягивается внутрь башни, пока не прогрызет следующий потолок, и тогда сноп пламени снова устремляется в небеса. Это продвижение прорывающегося все ниже и ниже огня можно рассматривать в качестве образа инкарнации существа Христа, продвигающейся все дальше вглубь – в телесно-душевные оболочки Иисуса из Назарета. Всякий раз, как Христово «Я» полностью пронизывает следующий член оболочечного организма, об этом извещает какое-то особое событие откровения. Так, эпизод Преображения – это огненный сигнал того, что существо Христа без остатка овладело эфирным телом Иисуса из Назарета. Вход в Иерусалим указывает на полное овладение следующим по глубине слоем телесности: материальным телом. И подобно тому, как трое учеников на горе Преображения восприняли всю судьбоносность момента через особое сверхчувственное переживание, так и при входе Христа в Иерусалим народ с учениками воспринимает что-то от его искрометного духовного образа. Если бы видна была лишь некая фигура, едущая верхом на осле, и ничего больше, народ не пришел бы в экстаз и не стал бы восклицать «осанна!». И ученики не стали бы петь «славу», когда бы они особенным образом не увидели Славу Христа. Пространственный и явленный вовне вход в город – это одновременно еще и символ вступления в материальную телесность, которое достигло дальнейшего подъема в гефсиманском переживании и было наконец завершено на Кресте.

В Евангелии Иоанна эти внезапно дающие вспышку до небес этапы не отражены. Здесь нет ни истории Преображения, ни сцены в Гефсимании. Однако если внимательно прочесть в

12-й главе изображение входа в Иерусалим, выясняется, что сюда вплетено как переживание Преображения, так и происходившее в Гефсимании. Иисус говорит: «Теперь душа моя смущена: что мне сказать? Отче, упаси меня от сего часа. Но для того я и пришел в этот час. Отче, да прославится имя твое. И с небес донесся голос: "Я прославил его и прославлю снова"» (12, 27 и 28). То, что в первых трех Евангелиях разнесено друг от друга как бы этапами, сплочено здесь в единое целое и, что характерно, сосредоточено в той самой точке, которая особенно важна для Евангелия Иоанна: реальное окончательное воплощение Логоса, окончательное и полное вступление существа Христа в материальную телесность.

Причина различия в способе изображения у синоптиков и Иоанна коренится в разнице двух сознаний. Хотелось бы это пояснить на грубом примере. Представим, что в некоей комнате спит человек, между тем как в соседней комнате происходит разговор. Разговор без всякого перерыва продолжается своим ходом, только в определенные моменты становится особенно громким. Когда голоса повышаются, спящий по соседству просыпается; стоит им снова стихнуть, он вновь засыпает. Впоследствии этот человек вполне может предполагать, что рядом происходили исключительно лишь очень краткие, но громкие разговоры, в промежутках же стояла полная тишина. Так вот, первые три Евангелия в общем и целом происходят из единого сознания, каким оно главным образом воплотилось в фигуре Петра; сознание это все еще содержит в себе много тупости, испытывая пробуждение и просветление всякий раз, как ему доведется изведать переживание. Так что само сознание, из которого проистекают первые три Евангелия, во многом является причиной такого резкого выделения на фоне всего прочего основных событий, являющихся этапами, которые по сути здесь только и изображаются. Острота происходящего коренится не только в самом событии, но в том пробуждающем воздействии на сознание ученика, которое всякий раз от этого события исходит.

Евангелие Иоанна возникает из одного постоянного сознания. Промежутки безмолвия остаются незаполненными не потому, что их содержание проспало, но потому, что изображения с полным сознанием удастаиваются лишь отдельные этапы. Многих рассказов, как, например, Преображения и Гефсимании, нет потому, что они обрели свои особые очертания лишь в душе учеников, которые подобны Петру. То, что пережил Петр на горе Преображения, было постоянным переживанием для ученика, которого любил Иисус. Также и Гефсимания была для Иоанна чем-то иным, нежели для Петра. Намек на это мы то и дело встречаем в старинных живописных изображениях сцены на Масличной горе, где Иоанн не спит, как Петр и Иаков, но открытыми глазами взирает на духовные события.

Я вполне отдаю себе отчет в том, что те изложения, которые мною здесь предлагаются, не могут быть чем-то иным, кроме как первоначальными указаниями на еще недостаточно познанные принципы понимания Евангелия. Каждый из способов рассмотрения, о котором здесь говорится, может быть проведен по всем Евангелиям. Однако теперь я еще должен попытаться указать в рамках обсуждения биографических обстоятельств на один чрезвычайно важный стилиевой элемент среди Иоанновых изложений, что поможет в высшей степени прояснить также и его отличие от первых трех Евангелий.

Заявив, что Евангелие Иоанна со своими изображениями добирается до фактов материального уровня, я вовсе не имел в виду, что все повествования, которые содержатся в этом Евангелии, следует понимать как описания материальных процессов. Множество эпизодов из первой половины Евангелия были бы поняты совершенно неправильно, если бы мы попробовали представить их себе в качестве материальных. Способ изображения у Иоанна отличается от прочих Евангелий то, что Евангелие Иоанна дает явные указания, на основании которых можно различать, что происходит на материальном плане, а что на сверхчужественном.

Так, уже в разговоре с Никодимом в 3-й главе указание, что Никодим явился к Иисусу «ночью», явно говорит о том, что речь здесь идет не о материальной встрече, но о встрече в астральном мире, где пребывает духовно-душевное начало спящего человека. Далее, уже само то, как представляет Иоанн эпизод насыщения в 6-й главе, дает нам понять, что, собственно говоря, не следует здесь мыслить физического присутствия больших человеческих толп. Иисус с учениками нашли уединение на горной вершине. И здесь они в сверхчувственном зрительном переживании видят, как собираются люди. При указании на вещи такого рода не следует сразу же думать, что в действительности здесь не происходило ничего. Верно, насыщение – это в большей степени пророческое предвидение того, какое изобилие душевной пищи найдет в будущем человечество благодаря существу Христа; и все же также и вполне реальные человеческие души собрались в ту минуту вокруг Христа и учеников и действительно получили нечто от той насыщающей силы, которая исходила от Христа с учениками. В предлагаемом мной переводе читатель найдет явные фразы и выражения, которые будут сознательно характеризовать тот или иной процесс как разыгрывающийся в области сверхчувственного.

Если в беседе с Никодимом и в эпизоде с насыщением исключительно сверхчувственной частью своего существа присутствует *воспринимающая* сторона, то в следующем повествовании (о хождении Христа по водам) отношение перевертывается. Теперь это уже *Христос* присутствует здесь лишь в сверхчувственной форме. Не присутствуя во плоти, он способен делаться доступным взору учеников и так реально присутствовать среди них, словно он и в самом деле находится рядом в материальном теле.

В случае хождения Христа по водам сверхчувственный характер происходящего виден тут же. Важно, однако, то, на что указывает Рудольф Штейнер в 9-й и 10-й лекциях кассельского цикла о Евангелии Иоанна*, а именно что переживание, испытываемое учениками, распространяется также и на других людей. В стихах с 22-го по 25-й 6-й главы изображено, как люди разыскивают Иисуса и находят его на другом берегу озера. Если проследить за несколько усложненным изображением, даваемым здесь Евангелием, во всех деталях, мы убедимся, что люди в конце концов отыскивают Иисуса подобно тому, как это было сделано учениками, когда они увидели его шествующим по водам. Телесно его здесь нет, однако он в состоянии делаться столь реально зримым для людей, словно материально здесь присутствует. Каким бы странным это ни представлялось поначалу очень и очень многим, следует все-таки признать, что Евангелие Иоанна со всей определенностью характеризует большую речь Иисуса о хлебе жизни именно так, что она имела место без материального присутствия Иисуса. Он присутствует здесь примерно так же, как в ту ночь, когда ученики увидели его шествующим по водам. Такое представление кажется предосудительным лишь до тех пор, пока мы склонны думать, что тем самым уменьшается реальность происходящего. Однако это совершенно не так. Степень реальности, напротив, скорее возрастает, как это со всей определенностью можно видеть из евангельских описаний. Упомянем мимоходом и о том, что лишь такие представления позволяют нам разрешить видимые противоречия. В 59-м стихе 6-й главы читаем: «Он сказал это в синагоге в Капернауме». Это указание можно примирить с предыдущими указаниями мест действия (ст. 24) лишь признав, что здесь идет речь о духовно-душевном, а не телесно-материальном присутствии Христа.

* «Das Johannes-Evangelium», лекции от 2 и 3 июля 1909, GA 112.

Эти внутренние соотношения безусловно имеют место и в следующих главах. В начале 7-й главы говорится, что братья зовут Христа отправиться на праздник Кущей в Иерусалим. Он отказывается, однако когда они уже ушли, также направляется в Иерусалим. Как это следует понимать? Не отказывается ли он тем самым от того, что сказал прежде? Нет, он на самом деле остается в Галилее и тем не менее идет в Иерусалим. Он присутствует в Иерусалиме не

телесно, но во всем своем духовном могуществе издали открывается людям, собравшимся в Иерусалиме. Также и на это обстоятельство Евангелие указывает вполне четко. В Лютеровой Библии говорится так: «Когда братья его отправились, пошел на праздник и он, но не явно, а втайне» (Als seine Brüder hinaufgegangen waren, da ging er auch hinauf zum Fest, nicht offenbar, sondern heimlich). Но достаточно перечитать эти же слова в латинском тексте, чтобы увидеть, что тем самым указывается на сверхчувственный характер последующей сцены. Там сказано: «non manifeste sed quasi in occulto»³⁴⁴. Это как раз и значит, что он отправляется в Иерусалим не телесно-материально, но «окультурным» образом. Исходя из этого становится понятно и то, почему вплоть до 8-й главы включительно здесь то и дело говорится, что люди в Иерусалиме желают его схватить, однако он все время от них ускользает. Схватить его они не могут. Евангелие Иоанна предпринимает еще одну вещь с целью выделить слова, которые произносит Иисус в Иерусалиме в своем состоянии духовного всемогущества, освобожденного от тела. Именно, здесь взамен выражения «он сказал» в наиважнейших местах постоянно употребляется слово *ἔκραξεν* (ekraxen), что, собственно говоря, следовало бы перевести «он крикнул» (например, 7, 37, где читаем: «Кто жаждет, пусть придет ко мне и пьет»). Только в 8-й главе изображаемые сцены снова принимают материально-биографический характер.

Такое исследование можно было бы проводить по всему Евангелию и дальше. Я хотел бы ограничиться тем, чтобы упомянуть лишь еще один фундаментальный пример. В 3-й главе, ст. 22 говорится, что Иисус крестил. Но затем в начале 4-й главы читаем: «Сам Иисус не крестил, крестили же его ученики». Если читать Евангелие поверхностно, можно подумать: вначале евангелист выразился неточно, а затем сам себя поправил. На самом же деле как раз такие места указывают на исполненные глубокого смысла таинства. То, с чем мы здесь имеем дело, в конечном счете может быть понято лишь на основе соображений, высказанных Рудольфом Штейнером в лекциях о так называемом 5-м Евангелии*. Он указывает здесь на то, что существо Христа часто пользовалось личностями учеников, чтобы действовать через них. Рудольф Штейнер возводит к этому даже тот необычный в иных обстоятельствах факт, что потребовалось особое – посредством поцелуя – предательство Иуды, поскольку существо Христа вовсе не всегда одинаково проявляло себя в личности Иисуса из Назарета. Я бы просил рассматривать это лишь как пример того, какие глубокие биографические загадки, на которые безусловно указывает Евангелие Иоанна, еще ждут своего разрешения. Познание материально-биографических обстоятельств жизни Иисуса – вот наиболее трудная задача, возникающая перед всяким, кто задается целью понять Евангелия.

* «Aus der Akasha-Forschung. Das Fünfte Evangelium», например, лекция от 18 ноября 1913, GA 148.

Тайна евангелиста Иоанна

Три последних из наших четырех Евангелий имеют явным своим источником великие краеугольные события древнего христианства. Источник Евангелия Марка – это в конечном счете событие Пятидесятницы в том его отображении, которое оно отыскало в душе Петра. Евангелие Луки восходит к переживанию Павла перед Дамаском, а источник Евангелия Иоанна – это событие, находящееся в самом его центре: воскрешение Лазаря. Последнее обстоятельство сделалось достоянием гласности благодаря имевшему колоссальные последствия указанию, сделанному Рудольфом Штейнером еще в начале этого столетия в книге «Христианство как мистический факт». Здесь он показал, что Лазарь, о котором говорится в 11-й и 12-й главах Евангелия Иоанна, есть не кто иной, как сам составитель Евангелия Иоанна, тот, кто постоянно именуется в Евангелии «учеником, которого любил Иисус».

Чтобы быть в состоянии с надлежащим пониманием подойти к этим взаимосвязям, являющимся важнейшим ключом к осмыслению Евангелия Иоанна, мы должны разобраться в том значении, которое имело воскрешение из мертвых в Древнем Мире вообще. В соответствии с расхожей теологией, историю, подобную воскрешению Лазаря, как абсолютно чудесное повествование, можно либо расценивать как суеверие либо изначально перед ней пасовать. Однако в Древнем Мире воскрешения из мертвых не были никакими «чудесами», но «мистериями», и об их регулярном повторении было известно в широких кругах. Здесь идет речь о важнейшем действии в рамках процедур посвящения, которые производились в древних центрах мистерий. Чем больше света прольет история религии на содержание древних мистериальных религий и мистериальных культов, тем в большей степени повествования о воскрешении будут утрачивать гротесковый характер чуда. Доказательством того, что в библейские времена воскрешения из мертвых вовсе не были изолированным чудесничеством, может служить частота, с которой о них рассказывают библейские книги. В Ветхом Завете говорится о воскрешении сына вдовы Илией, о воскрешении мертвеца Елисеем и о спасении пророка Ионы. Также и в Новом Завете, наряду с рассказом о Лазаре, говорится о воскрешении юноши в Наине. Эти посвячительные процессы обретают чудесный характер лишь вследствие того, что с ними обращались строго как с мистериями (то есть ничего о них не разглашали) либо повествовали о них исключительно в оболочке мифа (например, в истории Ионы).

Рудольф Штейнер подробно описывает по самым разным поводам (но в первую очередь в лекциях о Евангелии Иоанна), что, собственно, происходило при таких посвячительных актах. Он говорит (и это можно подтвердить многочисленными ссылками на античную литературу), что посвящение сводилось главным образом к двум этапам. Первый именовался *катарсисом*, то есть очищением. Здесь на душу посвящаемого воздействовали наставлениями и определенными испытаниями души. До него доводили великие мудрые мысли из священных книг, и ему предлагали исполнять упражнения, которые должны были привести к моральному очищению. Некоторым отголоском этой части посвящения являются первые два раздела практикуемого в Христианской общине таинства освящения человека (*Menschenweihehandlung*). И действительно, при евангельских чтениях до человеческой души доносятся великие мудрые мысли, а следующая за этим жертва имеет целью упражнение души в том, чтобы преодолеть себя и собственный эгоизм. Чудным классическим примером отзвука воспоминаний о древних посвящениях могут служить слова Гёте в конце «Вильгельма Мейстера», когда он облакает содержание катарсиса в такие слова: «Великие мысли и чистое сердце – вот о чем следовало бы нам молить Бога!»³⁴⁵

Этот катарсис, который совершался в мистериях первым делом, изменял прежде всего астральное тело человека. Поэтому плодами очищения человек мог воспользоваться по сути лишь во сне, когда астральное тело вместе с «Я» оставляет оболочки материального и эфирного тела, так что теперь человеческое «Я» оказывается в состоянии воспринять мир сверхчувственного света посредством органа очищенного астрального тела. Сила, обретенная через катарсис, достигала своих границ, когда человек возвращался из царства сна к бодрствующему дневному сознанию и астральное тело вместе с «Я» вновь вселялись в более плотные земные оболочки. Тогда сфера духовного света угасала вновь.

И вот для того, чтобы плодами очищения можно было воспользоваться также и в дневной жизни, к катарсису прибавляли второй акт посвящения, а именно *фотисмос*, то есть *просветление*. Чтобы вызвать его, прибегали к помощи великого и исполненного таинственности родства смерти со сном, о котором было так хорошо известно Древнему Миру, неоднократно это родство воспевавшему³⁴⁶. Если в случае сна от всей прочей человеческой структуры отделяются лишь «Я» с астральным телом, то со смертью от материального тела отделяется также и эфирное тело. Когда астральное и эфирное тело

вместе покидают материальное тело, тут-то очищенное астральное тело и оказывается в состоянии напечатлеть эфирному свой светлый образ-орган, посредством которого оно могло воспринимать духовный мир за пределами тела. Итак, астральное тело обогащает эфирное своим родством со светом и тем самым развивает в нем орган сверхчувственного созерцания. Так вот, в древних мистериях применяли искусственный прием, когда человека на три с половиной дня вводили в состояние, подобное смерти, из которого его, однако, по прошествии этого времени можно было опять возвратить к жизни. То был храмовый сон: человек погружался в него, между тем как его материальное тело на это время помещалось в усыпальницу. Продолжительность этого сна соответствует времени, в течение которого душа остается связанной с эфирным телом после смерти. После того, как душа была таким образом проведена в мистерии через смерть и воскресение, человек возвращался обратно из гробницы уже посвященным. То, что выражено в благословениях фразой: «Блаженны чистые сердцем, ибо они увидят Бога», уже переживалось в древних мистериях в качестве последовательности очищения и просветления.

И вот при великом переходе от эпохи к эпохе в человечестве произошли такие изменения, что средство храмового сна, с помощью которого обычно производилось просветление в древних культовых центрах, более не могло применяться без вреда. Ибо для приведения человека в такое подобное смерти состояние иерофанты должны были прибегнуть к силам, которые были бы названы гипнотическими в наше время. Однако силы эти отвечали духу времени лишь до тех пор, пока личностный импульс «Я» еще не вселился в человеческое существо. Чем больше человек делался человеком «Я» (а началось это в столетия, предшествовавшие христианскому летоисчислению), тем в большей степени всякие гипнотические воздействия на человека вели к нарушению его свободы и к преступлению. Поэтому мистерии пришли в упадок еще тогда. Человечество ожидало эпохи, в которую ему будет дарована сила переходить от очищения к просветлению без промежуточного включения смерти в гробницах посвящения. Эту силу, посредством которой свет очищения оказывается в состоянии чисто внутренне, без перерыва в сознании, пронизывать эфирное тело (а тем самым и все вообще человеческое существо) и доставило человечеству существо Христа.

Так что произошедшее в Вифании является до некоторой степени переходом от старинного просветления посредством храмового сна к новому просветлению с помощью «Я» Христа. Событие в Вифании важной пограничной вехой высится между двумя большими этапами развития человечества. Еще раз, в завершение целой всемирной эпохи, происходит посвящение посредством положения в гробницу на три с половиной дня. На этот раз сам Христос выступает перед гробницей в качестве иерофанта и призывает того, кто в ней покоится, воскреснуть к жизни. Достаточно посмотреть на древнехристианские изображения воскресения Лазаря на росписях катакомб или на древних саркофагах, чтобы непосредственно убедиться в посвятельном и мистериальном характере эпизода в целом. Христос стоит здесь высоко выпрямившись, вытянув вперед жезл, как иерофант, и ударяет им по стене гробницы.

Впрочем, все остальное, вплоть до этого заключительного акта, проходило в этом посвятельном свершении в Вифании иначе, чем было принято в древних храмах. И в первую очередь наступление подобного смерти состояния не было здесь вызвано самим иерофантом. Что до начала драмы посвящения, сами силы судьбы сыграли здесь роль иерофанта. Иисус ни в коем случае не совершил бы с Лазарем того, что практиковали древние храмовые жрецы, погружая неопита в храмовый сон. Иисус не пожелал бы такого вмешательства в сферу «Я» другого человека и никогда бы на него не пошел. Поэтому 11-я глава Евангелия Иоанна и придает такое значение тому, что Иисус не присутствовал при болезни и смерти Лазаря. Сестры Лазаря Мария и Марфа говорят Иисусу: «Господи, будь ты

здесь, наш брат не умер бы» (11, 21 и 32). То, что говорят сестры, соответствует истине. Христос не только не стал бы вызывать такое состояние, но и воспрепятствовал бы его наступлению. Однако то, что душа Лазаря должна была пройти через эту ступень становления, имело свое, глубинное и роковое обоснование.

Легендарные предания указывают нам на то, как могли приключиться болезнь и смерть Лазаря. В них повествуется, что Лазарь был богатым юношей, ставшим сопричастным многим деяниям Христа, которые затронули и потрясли его до глубины души. Наконец, ему довелось изведать и пережить воскрешение юноши в Наине, после чего он пожертвовал все свое богатство и всецело предался служению Христу. Следует только научиться правильно читать эти легендарные повествования*. Подразумевается вовсе не то, что под впечатлением деяний Христа Лазарь принес в жертву внешние блага: богатство, которым он пожертвовал, было его собственное душевное существо. То, что он пережил, потрясло его настолько сильно, что он от этого умер. Однако смерть эта была как раз необычной смертью.

* Ср. «Legenda aurea», изд. Р. Бенц (Benz), Heidelberg, o. J.

Услышав про болезнь Лазаря, Христос говорит: «Эта болезнь не к смерти, а к славе Бога, чтобы Сын Бога прославился через нее». Уже эта фраза, если правильно ее прочесть, является ключом ко всему произошедшему. Впрочем, то, как она звучит в Лютеровом переводе, по сути скорее походит на кощунство. Ибо если человек должен умереть специально для того, чтобы чудодейственная способность другого человека предстала в надлежащем свете, уместен по крайней мере вопрос: разве не доставало умерших уже и без того, чтобы на них привести в действие эту чудесную силу? Но если фразу перевести правильно, она принимает совершенно иной вид: «Эта болезнь ведет не к смерти, но служит выявлению божественного сущностного ядра; через нее божественный сын в нем должен достичь своего откровения». Божественное существо, которое должно озариться ярким светом, находится в самом Лазаре. Так что именно эти слова Христа указывают на то, что болезнь, поразившая Лазаря, есть не что иное, как то, что именовали в древних храмах просветлением.

Достаточно с сердечной внимательностью проследить частные подробности 11-й главы, чтобы вжиться в понимание того, что обнаружилось благодаря указаниям Рудольфа Штейнера. Уже один общий контекст, в который помещена ситуация в целом, наводит на глубокие раздумья. Иисус находится в другой Вифании, в глубочайшей низине долины Иордана, где он некогда воспринял крещение от Иоанна. После получения известия о болезни Лазаря он не бросается в дорогу немедленно. Два дня он медлит, и лишь после этого отправляется. Мы видим, что он не считает эту болезнь за несчастье, которое нуждается в незамедлительной помощи, но за великое благо откровения, посланное судьбой. В словах, которые он говорит затем ученикам – сначала о сне, а потом о смерти, находит выражение таинственная промежуточность состояния, в котором пребывает Лазарь. Это не сон и не смерть, и тем не менее это и то, и другое.

Когда Иисус с учениками приходит в Вифанию на Масличной горе, то узнает, что Лазарь уже четыре дня покоится в гробнице. Здесь это число вновь следует понимать качественно, а не количественно. Прошло не 4 раза по 24 часа, но идет 4-й день после похорон. Среди расхожих возражений против той интерпретации, которую дал воскрешению Лазаря Рудольф Штейнер, чаще всего приходится сталкиваться со ссылкой на слова Марфы: «Господи, от него уже смердит». При внимательном чтении текста затруднение преодолевается. Марфа говорит эти слова, когда гробница еще запечатана. Даже если бы запах разложения уже ощущался внутри гробницы, его все-таки невозможно было бы учуять снаружи. Марфа говорит о запахе разложения не потому, что его ощущает, но потому, что ничего иного вообразить не может; ибо она не прозревает в то, что происходит здесь на самом деле. В действительности то состояние, в котором пребывает Лазарь, не следует представлять таким, при котором разложение уже могло бы начаться.

Иисус отвечает Марфе: «Если ты поверишь, то увидишь Славу Бога». Все эти слова следует с куда большей непосредственностью понимать в контексте той ситуации, о которой здесь идет речь. «Слава Бога» – это не некое общее представление, не имеющее никакой конкретной связи с данными обстоятельствами. Божественная Слава уже присутствует здесь; она охватывает собой скалу гробницы, однако воспринимать ее в состоянии лишь те, кто располагают органом для этого. Иисус не стал бы распространяться об этой славе, когда бы действительно ее не воспринимал. Марфа же не только что ее не воспринимает, но нисколько не чувствует даже намека на нее. Поэтому она и не в состоянии понять всей необычности той судьбы, в которую помещена.

Также и дальнейшее повествование полно важных характерных подробностей. Сюда относится благодарственная молитва Иисуса, которую он произносит у гробницы: «Отче, благодарю тебя за то, что ты меня услышал». Эти слова сказаны им тогда, когда камень от гробницы хотя уже и отвален, однако прежде, чем обратиться к Лазарю с пробуждающим криком. Лазарь все еще объят смертным сном. Так что Иисус благодарит Отца не за воскрешение Лазаря, но (каким бы странным это ни показалось многим) за его смерть, а соответственно также за всю судьбу откровения, которая здесь разыгралась.

Начиная с момента, когда Христос обращается к Лазарю с призывом иерофанта, и Лазарь выходит из гробницы, Евангелие говорит об ученике, которого любил Иисус. Теперь в кругу учеников имеется просветленный. Зажегся свет, который не угаснет также и в гефсиманскую ночь. Относительно тождества Лазаря с учеником, которого любил Иисус, теперь, после того, как наиважнейший ключ уже отыскан, имеются самые разнообразные указания. И прежде всего то, что выражение «которого любил Иисус», являющееся свидетельством особого мистериального отношения ученика и учителя, применялось к Лазарю еще прежде, чем им начали обозначать Иоанна. Уже известие о болезни Лазаря передается Иисусу со словами: «Господи, тот, кого ты любишь, болен». В контексте Евангелия Иоанна в целом важно то, что это выражение вообще появляется в Евангелии начиная с 11-й главы. Перед рассказом о воскрешении Лазаря «ученик, которого любил Иисус» вообще не упоминался. Лишь через воскрешение Лазаря становится он этим учеником. Просветление, испытанное им за три с половиной дня пребывания в гробнице, закладывает в нем фундамент способностей, необходимых для написания Евангелия.

Другим указующим знаком (о чем однажды уже упоминалось прежде) является образ Лазаря среди притч Евангелия Луки. Правда, на просьбу богача еще раз вернуть Лазаря из потустороннего существования, чтобы возвестить истину людям на Земле, дан ответ: «Раз они не вняли Моисею и пророкам, они не послушаются и тогда, когда кто-то восстанет из мертвых» (Лук. 16, 31). Однако через историю воскрешения Лазаря Евангелие Иоанна показывает, что просьба богача все же была исполнена. И пускай надежда на то, что человечество прислушается к новому посланию, доставленному из потустороннего мира, невелика, к книгам Моисея и пророков все же добавляется еще и Евангелие Иоанна, как плод воскрешения Лазаря.

Непрост вопрос о том, как соотносится с Лазарем-Иоанном Евангелия Иоанна тот ученик, который носит имя Иоанна в первых трех Евангелиях. Ведь само Евангелие Иоанна Иоанном его не называет. С учеником Иоанном мы встречаемся в первых трех Евангелиях как с одним из сыновей Зеведея, братом старшего Иакова. Во всем Евангелии Иоанна этот ученик Иоанн нигде не упомянут по имени. Лишь в дополнительной главе среди семи учеников, которые видят Воскресшего на берегу озера, упомянуты два сына Зеведея. Далее в этой 21-й главе определенно назван также и ученик, которого любил Иисус. Однако уже одно то, что здесь названы сыновья Зеведея, явно говорит о том, что эта последняя глава, как уже было показано, занимает в Евангелии особое положение.

Сюда следовало бы присоединить обширное и весьма непростое исследование вопроса, является ли ученик, которого любил Иисус, одним лицом с сыном Зеведея. Мне приходится ограничиться тем, чтобы дать уже готовый результат (поскольку здесь вообще можно говорить о результате). Полагаю, просто отождествить их было бы неверно. Мне представляется, что речь здесь идет о двух разных людях, но при этом тот, кто занимал место Иоанна в кругу двенадцати учеников, был Лазарем Евангелия Иоанна. Возможно только, что до своего посвящения в Вифании Лазарь не присутствовал в кругу двенадцати учеников на постоянной основе, и тогда, поскольку число двенадцать переживалось как космическая полнота и цельность, у него появлялся заместитель в лице Иоанна, сына Зеведея. Здесь перед нами вновь пример того, насколько трудно извлекать материально-исторические обстоятельства именно из первых трех Евангелий*.

* См. также главу «Евангелист Иоанн – ученик, которого любил Иисус» в книге «Цезари и апостолы» («Cäsaren und Apostel»).

Возникновение Евангелия Иоанна и Иоаннова христология

При попытке нарисовать картину возникновения Евангелия Иоанна на первую его половину приходится взирать совершенно не так, как на вторую. Как уже упоминалось, само Евангелие очень явственно подчеркивает это разделение тем, что в отношении первой половины оно ссылается на свидетельство Предтечи, а в отношении второй – на свидетельство ученика.

В изложении всего того, что происходило до события, произошедшего с Лазарем, то есть в изложении всего пережитого евангелистом прежде этого грандиозного переворота в его существе, он ни в коем случае не опирается на обычную память. Он скорее оглядывается назад, прибегая к духовному органу просветления, полученному им в результате этого события. Однако при такой ретроспективе мы имеем дело с более усложненным процессом, чем представляется поначалу. Чтобы это понять, необходимо опереться на описания, даваемые духовной наукой относительно переживаний души непосредственно после смерти. Когда духовно-душевное существо человека вместе с его эфирным телом вырвалось из материального тела, начинается большое переживание тотального припоминания, которое предстает взору, словно на экране. Переживание это в некотором приближении известно людям, оказавшимся в чрезвычайной близости к смерти: утопавшим, срывавшимся с горы при восхождении или же засыпанным при взрыве на войне. Все впечатления прошлой жизни припоминаются в грандиозной, промелькивающей подобно молнии одновременности, однако череда образов оказывается здесь гораздо ярче и убедительнее, нежели это бывает при воспоминаниях во время обычной земной жизни. Подобное же переживание тотального припоминания следует мыслить и в качестве содержания продолжавшегося три с половиной дня сна в гробнице, через который прошел евангелист как Лазарь. Теперь все события переживания Христа, начиная с крещения в Иордане, с большой наглядностью проходят перед ним еще раз. Здесь, как мы можем догадываться, тот источник, из которого черпалась первая половина Евангелия Иоанна.

Явный след этого источника обнаруживается в следующем обстоятельстве, указанном Рудольфом Штейнером в 10-й лекции гамбургского цикла*. Именно, в первой части Евангелия рассказ зачастую предваряют указания «на другой день» или «на третий день». Так, например, в 1-й главе, где изображены призвания учеников, мы неоднократно читаем «на другой день». Далее в начале рассказа о браке в Кане говорится: «на третий день». Здесь, как очень легко убедиться, мы имеем, собственно говоря, не хронологические указания. Так, например, не слишком-то верится, чтобы уже на третий день после выхода из Иудеи Иисус с учениками оказались в Кане, в Галилее. В этих указаниях кроется скорее последовательность

трех дней, на протяжении которых взору Лазаря, покоившегося в гробнице, представлялась большая ретроспектива.

* «Das Johannes-Evangelium», лекция от 30 мая 1908, GA 103.

Совершенно иначе следует мыслить возникновение второй половины Евангелия Иоанна. При этом нам будет лучше всего перенестись в ту персональную жизненную ситуацию, в которой оказался Лазарь после своего воскресения. Лишь немногие дни остались ему на то, чтобы после своего великого превращения принимать участие в земной жизни Христа Иисуса. С помощью душевных органов просветления, которые пробудились теперь в его существе, он может еще краткое время взирать на существо Христа и его деяния, внимать его речам. И действительно, то, что ему отныне открылось – это в первую очередь слушание божественных слов. Вследствие этого *прощальным речам* Иисуса отведен наибольший и наиважнейший раздел во второй половине Евангелия Иоанна.

Чтобы с максимальной живостью и наглядностью погрузиться в атмосферу прощальных речей, начнем наше рассмотрение с 15-й главы. Здесь Христос говорит: «Я есмь истинная лоза». Невозможно представить более классического выражения для переживания общины, чем то, что высказано в них. Но как обстоит дело с той общиной, которая реально присутствует здесь, когда эти слова произнесены?

Хотелось бы вначале указать на слишком часто игнорируемое различие, между тем как в прочих местах Евангелий оно уже обнаружило свою значимость. Именно, также и в отношении семи фраз Евангелия Иоанна «Я есмь» следует учитывать, к кому они обращены. Есть среди них имеющие экзотерический характер, поскольку обращаются к народу. Прочие же обращены к ученикам и потому имеют эзотерический характер. Обрамлены же семь фраз «Я есмь» словами о хлебе и о вине. Первая из этих фраз, о хлебе, обращена к народу; последняя, «я есмь лоза», произносится в теснейшем кругу учеников. Так что община, в которой говорится слово об общине – эзотерическая. И уже одно это обстоятельство должно было бы навести нас на мысль не представлять переживания общины слишком незамысловатыми и избитыми.

Однако наряду с этим нас должен был бы озаботить вопрос, почему прощальные речи Иисуса, которые передает Евангелие Иоанна, отсутствуют в прочих Евангелиях. Здесь мы имеем дело с чем-то большим, нежели простая литературная случайность, а оказываемся перед великой загадкой различия в сознаниях в кругу учеников.

В Евангелии Иоанна прощальные речи идут за омовением ног и Тайной вечерей. Они представляют собой наставление, следующее за совершением священнодействия. При этом нам следует еще раз пристально взглянуть в Евангелие в целом с его изумительной композиционной структурой. Трижды изображается здесь священная трапеза: насыщение пяти тысяч в 6-й главе, установление евхаристии после омовения ног в 13-й главе и трапеза с Воскресшим, помещающая ее в антураж Галилейского озера в 21-й главе. И всякий раз священную трапезу сопровождает наставление: за насыщением пяти тысяч следует большая речь о хлебе жизни, за Тайной вечерей следуют прощальные речи, а за трапезой с Воскресшим – тройной вопрос о любви и задание Петру. Однако в завершение каждого изображения священной трапезы мы наблюдаем еще и вполне определенную констелляцию учеников. После истории насыщения происходит некоторый разброд в умах, и Иисус спрашивает Двенадцать: «Что, вы тоже хотите уйти?» В ответ звучит исповедание Петра: «Ты – Христос». Однако Иисус отвечает на его исповедание указанием на предателя Иуду (6, 67-71). Так что, судя по изображению Евангелия Иоанна, в конце священной трапезы друг другу противостоят *Петр* и *Иуда*. После трапезы с Воскресшим мы видим противопоставленными друг другу *Петра* и *Иоанна*, что уже подготовлялось тем обстоятельством, что Иоанн сказал Петру при приближении лодки к берегу: «Это Господь».

В среднем из этих эпизодов, установлении евхаристии, мы видим такую констелляцию учеников, в которой *Петр* противопоставлен как *Иуде*, так и *Иоанну*. Петр находится между Иудой и Иоанном. Ибо Петр просит Иоанна спросить Христа, кто предатель. Иоанну дается указание на Иуду; и Евангелие Иоанна беспощадно изображает, как Сатана вселяется в Иуду после того, как тот принял кусок из рук Иисуса. Иуда выпадает из кружка, погруженного в самое святое общинное переживание из всех известных человечеству. По общине проходит трещина. Здесь Евангелие Иоанна намерено со всей ясностью показать, как по-разному переживают ученики приобщение Святым дарам и соответственно какое многообразие сознаний обнаруживается у учеников в ответ на слова, которые обратил к ним Христос в завершение евхаристии. Приобщение Святым дарам – это не безусловная благодать, получаемая спроста. Благодать евхаристии зависит от душевного состояния, с которым подходит к ней человек. Иуда – яркий пример того, как именно в результате приобщения Святым дарам приходят к окончательному завершению духовное помрачение и одержимость, к которым была склонна душа по причине своего покоя и раздрганности³⁴⁷. Когда звучали слова прощальных речей, Иуды уже и так здесь не было.

Непосредственно о том, что делается с Петром, ничего не сказано, однако судить об этом можно по Евангелию в целом. И то, что верно для Петра, по сути верно также и в отношении прочих учеников, за исключением Иоанна. Приобщение Святым дарам погружает Петра в великое оупение сознания. Гефсиманский сон начинается у него уже здесь. Правда, какое-то время Петр еще и дальше присутствует при событиях вокруг Христа, он появится даже в доме первосвященника; однако его сознание в полном расстройстве. В душе Петра воцаряется нечто такое, что мы назвали бы сегодня депрессией, чему предшествует темпераментный взрыв лишь при самом аресте Иисуса в Гефсимании, когда Петр взялся за меч. Отречение Петра надо понимать не как трусливую ложь, но как выражение обморочного сознания. Душа Петра и в самом деле раздавлена размахом событий, так что больше не в состоянии следовать за ними. Приобщение Святым дарам при установлении евхаристии явилось последней каплей этого краха его сознания.

В таком случае отсутствие прощальных речей в первых трех Евангелиях предстает фактом чрезвычайной важности. Можно было бы сказать, что в этом себя обнаружила катастрофа сознания Петра, которое (с определенными вариациями) является сознанием также и прочих. Хотя телесно Петр с остальными учениками и присутствуют при наставлении, которым Христос напутствует установление Тайной вечери, однако действительно воспринять то, что говорится, все они (за исключением лишь одного) не способны. Сознание, на основе которого возникли первые три Евангелия, сродни сознанию учеников. Так что воспроизвести исполненные глубокого смысла слова Христа может лишь Евангелие Иоанна. Эзотеризм слов «Я есмь лоза» простирается куда дальше, чем представляется с первого взгляда. Он не ограничивается кругом учеников, но и внутри этого круга, в свою очередь, сводится лишь к одному ученику. В Евангелии Луки промелькивает лишь один фрагмент прощальных речей Иисуса – в загадочных словах о двух мечах³⁴⁸, которые ведь тоже не следует понимать материально. Там, где Иоанн неизменно воспринимает возвышенные слова, основная мелодия которых строится на интервале «Я и Отец едины», в душах остальных учеников проблескивает лишь фрагментарная имажинация. То, что слышит Иоанн, проскальзывает перед их душами, наполовину погруженными в сновидения, подобно туманному видению.

В рамках картины мира Евангелия Иоанна гефсиманский сон, нисходящий при установлении евхаристии на Петра и большинство учеников, занимает особое место еще и в другом отношении. Ученики на свой лад проделывают путь, который ведет от катарсиса, очищения – к просветлению. Катарсис они преодолели. Заключить об этом непосредственно позволяет выражение, к которому прибегает здесь Евангелие Иоанна: «Вы очищены, пускай

даже не все» (13, 10 и 11). Эти слова с окончательной точностью указывают на то, что омовение ног оказывается завершением катарсиса, очищения. Для Лазаря-Иоанна за очищением последовало просветление в результате продолжавшегося три с половиной дня храмового сна. У Петра и других учеников, кроме Иуды, на место этого сна заступает гефсиманский сон, как чрезвычайно ослабленная форма посвятельного сна. Они некоторым образом отрешаются, и отрешенность эта длится до утра Пятидесятницы. Все, что происходит в промежутке, в первую очередь переживания, изведенные учениками в связи с Воскресшим, суть отголоски образного переживания, связанного с процессом просветления. Великое пробуждение наутро Пятидесятницы является отдаленным соответствием выходу Лазаря из гробницы. Если рассматривать фиаско сознания учеников под таким углом зрения, становятся понятны многие слова из прощальных речей – как обращенные непосредственно к данной ситуации. Назову в качестве примера лишь фразу из 14-й главы, где Иисус говорит ученикам, что Святой Дух напомнит им все, что было им сказано (14, 26). Ныне он обращает к ученикам исполненные значения слова, однако ученики их не слышат и не понимают. Однако когда при переживании излияния Святого Духа они пробудятся от этого храмового сна, в них оживет воспоминание обо всем том, что было некогда наговорено их грезящим душам.

В таком аспекте и следует теперь понимать, как пережил прощальные речи сам Иоанн. Он – единственный, кто был в состоянии с полным духовным сознанием воспринимать ход священнодействия и последовавшее за ним наставление. Прощальные речи – это великий отзвук евхаристии. Если перед этим ученики приобщались устами, то теперь они должны приобщиться ушами. Иоанн, который возлежит на груди Иисуса и слышит не только слова, произносимые вовне, но и слова сердца Иисуса, на это способен. И прощальные речи, какими он их воспроизводит, сами оказываются в обрамлении слов, которые описывают эфирное сияние сакраментального процесса пресуществления. Как в начале (13, 31 и 32), так и в завершение (17, 1 и 22-24) здесь говорится о Преображении, Славе Христа.

Погруженный в сон в гробнице, где произошло его приобщение к источникам первой половины Евангелия, Лазарь-Иоанн пережил *ретроспективу*. То, что переживает он теперь, в исполненном смысле отзвуке евхаристии, представляет собой в буквальном смысле *предвидение* (или скорее – *предслышание*). Ибо, в сущности, прощальные речи произносит уже не тот Иисус, которому Страстная пятница еще только предстоит. К словам того Христа, который пока пребывает в земном теле, примешиваются слова Христа Воскресшего и восходящего на небеса. Христос говорит, уже будучи в сознании полного воссоединения с Богом-Отцом, которое наступит лишь по Вознесении. Лазарь-Иоанн уже заглядывает в Вознесение и предчувствует его. Если мы желаем глубже постичь прощальные речи Иисуса, нам следует их читать, с одной стороны, как великий духовный отзвук евхаристии, а, с другой стороны, воспринимать их так, словно они произносились Воскресшим. Поэтому глубокое душевное основание имеется у того, что из этой средней части Евангелия Иоанна заимствованы те евангельские места, которые читаются в ритуале освящения человека (*Menschenweihehandlung*) после Пасхи и вплоть до Вознесения и Пятидесятницы. Здесь же следует усматривать и причину, почему первосвященническая молитва из 17-й главы Евангелия Иоанна читается на празднование конфирмации и в ритуале соборования. В этих словах явственно звучит сакраментальное настроение и близость Воскресшего.

Лазарь-Иоанн – тот, кто смог вечером Великого четверга заглянуть в глубочайшие христианские таинства. Поэтому записанные Иоанном прощальные речи – это еще и откровение таинства Троицы, заново утвержденного Христом. Отец и Сын едины. А Сын, в котором пребывает Отец, живет в людях «Я», которые раскрываются ему навстречу. Мы будем выражаться непосредственно в смысле Евангелия Иоанна, если скажем: «Сам

вохристовленный человек встает на место третьего лица Троицы. Возникает Троица Отца, Сына и Ученика.

Тем самым мы погружаемся еще и в глубины великого учения о «Я», преподаваемого Евангелием Иоанна. То, что в начале Послания к галатам выразил словами Павел: «Не я, но Христос во мне», обретает в Евангелии Иоанна беспримерное возвышение и подъем. Можно говорить даже о возвышении павлинизма в рамках Иоаннова павлинизма. Вселение Христова «Я» в человеческое «Я» – это великое будущее таинство человечества. Это таинство Сына в человеке, таинство Сына человеческого. Вновь и вновь вокруг этого таинства кружат возвышенные слова прощальных речей: «Оставайтесь во мне, а я в вас» (15, 4). «Я в них, и ты во мне» (17, 23). Поскольку «Я» Христа живет в человеческом «Я», в нем одновременно живет и Отец; а из человеческого нутра, в качестве нового мира, возникает сфера Духа.

Венцом Иоаннова учения о «Я» служат семь великих речений «Я есмь». Надо только перестать читать их исключительно применительно к Иисусу. Нужно больше их читать, относя ко Христу. Это говорит о себе не единичный человек, некогда живший на Земле. Это слова того, кто носит в себе высшее «Я» для всех людей. Чтобы так понять слова «Я есмь», следовало бы их переформулировать в таком виде:

«Я» есть хлеб жизни
«Я» есть свет мира
«Я» есть дверь
«Я» есть добрый пастырь
«Я» есть Воскресение и жизнь
«Я» есть путь, истина и жизнь
«Я» есть истинная лоза

Освободительный дух этого Иоаннова учения о «Я» остается явным вплоть до явлений Воскресения. Как в случае Марии Магдалины, так и Фомы идет речь о переживании интуитивного прикосновения. Мария Магдалина протягивает руку, чтобы коснуться Воскресшего. Однако ей, как человеку, живущему преимущественно в ощущении, звучит в ответ строгое «Noli me tangere»³⁴⁹. Ей отказано в интуитивном прикосновении. Напротив того, человеку рассудка Фоме интуитивное прикосновение делается доступным в полном объеме. Пронизанная «Я» энергия мысли может быть усилена настолько, что человек научится ощущать сверхчувственную реальность. Как раз в связи с Евангелием Иоанна очень и очень многие убеждены, что здесь открыт доступ к легковесной эмоциональной мистике Христа. На деле же как контекст прощальных речей, так и структура пасхальных повествований со всей определенностью обнаруживают строгое требование наличия укорененных в «Я» пробужденности и познавательной энергии в качестве предварительного условия вселения Христова «Я» в человеческое «Я».

Принцип дохристианского посвящения и соединения со сверхчувственным миром – *отрешение*. В христианстве на место отрешения заступает *вселение (Einwohnung)*³⁵⁰. Теперь уж не человек отрешается к Богу, претерпевая вследствие этого провалы в сознании своего «Я», но божественное «Я» отправляется к месту своего обитания в человеческом нутре, привнося в человека бесконечную наполненность истинным сознанием «Я» и пробужденность сознания.

Евангелие Иоанна описывает грандиозный переход от принципа отрешения к принципу вселения именно через изображение великих классических событий завершающейся эпохи человечества: Иоанново крещение, воскрешение Лазаря и гефсиманский сон учеников.

Иоанново крещение, при котором крещаемый погружался под воду на достаточно длительное время, пока не пройдет через нечто подобное тому, что испытывают при смерти,

связывало человека с божественным на пути отрешения. Духовно-душевное существо вместе с эфирным телом на время уходило из материального тела. Наступало ретроспективное переживание, и тем самым сюда же примешивалось великое созерцание духовного мира вообще. Сам Иоанн Креститель говорит о том, что на смену водному крещению приходит теперь крещение Святого Духа. Крещение же Святого Духа состоит в том, что энергия «Я» в человеке оказывается усиленной энергией Христа, так что за очищением может последовать просветление (причем без необходимости прибегать к вспомогательному средству отрешения).

Итак, Иоанново крещение имело примерно тот же смысл, что и храмовый сон, который еще раз осуществили силы судьбы, выставив его на всеобщее обозрение при воскрешении Лазаря. Тем самым реализовался переход от старого к новому. Переживания прочих учеников между Гефсиманией и Пятидесятницей, как ослабленная разновидность храмового сна, также представляют собой не что иное, как переход от прошлого к будущему.

В качестве образного пророчества того, что оказалось вновь основано через мистерию Голгофы, Евангелие Иоанна изображает сцену, когда Иоанн соединяется с Марией у подножия Креста. Это образ крещения и просветления Святым Духом, которые осуществляются не через отрешение, но через вселение, и которые пронизывают человека третьим лицом троичного существования: Отец в Сыне и Сын в человеке. При вселении же Сына в человеческое нутро возникает сфера Духа.

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ

Характер Деяний апостолов

Деяния апостолов – важный краеугольный камень в общем ряду новозаветных книг. Кажется, что Деяния апостолов с их безыскусным повествовательным стилем и изображением чисто человеческих событий имеют гораздо меньше значения в сравнении с божественной возвышенностью Евангелий, с одной стороны, и мощной полнотой откровений посланий Павла и Апокалипсиса, с другой. Именно в отношении Деяний прежде всего может возникнуть вопрос: почему они, собственно, включены в ряд новозаветных книг.

Деяния апостолов тесно связаны с четырьмя предшествующими Евангелиями в силу того, что также вышли из-под пера евангелиста Луки. В подобных прологу вводных фразах составитель представляет свою теперешнюю книгу как продолжение того, что было изображено в его Евангелии. Поскольку также и здесь он обращается к «Другу Бога» как подходящему читателю, Лука устанавливает связь с прологом Евангелия Луки, который был обращен непосредственно к Другу Бога. (Я оба раза перевожу имя Феофил как «Друг Бога», потому что не думаю, чтобы здесь имело место посвящение определенному лицу. «Друг Бога» – это точный перевод имени Феофил.)

Впрочем, Деяния апостолов принципиальнейшим образом отличаются от Евангелия Луки. Правда, разбирая содержание того и другого, можно видеть, как многие мотивы Луки находят продолжение в Деяниях апостолов. Прежде всего можно сослаться на то, что Деяния апостолов, как это было уже в Евангелии Луки, очень часто говорят о Святом Духе. Как раз через эпизод с изливанием Святого Духа в Пятидесятницу Деяния кладут почин интенсивнейшему и задушевнейшему продолжению того, что начало Евангелие Луки своими заветными речами о Святом Духе. Присутствие же Марии и других женщин при событиях Пятидесятницы – это прямое продолжение многочисленных женских эпизодов в Евангелии Луки.

Однако эти цельность и смычка, с которыми сталкиваешься в продолжении мотивов Луки в Деяниях апостолов, все же нельзя назвать первым впечатлением, охватывающим нас при совместном чтении обеих книг. Прежде всего в глаза бросается совершенно разный стиль, которым написаны Евангелие Луки и Деяния апостолов. Рядом с возвышенной, сакральной торжественностью, которой пронизано Евангелие, стиль Деяний апостолов представляется в высшей степени человеческим, зачастую даже по-детски упрощенным. Здесь мы имеем дело с книгой, которая всецело следует за незамысловатыми историческими повествованиями прежних эпох. Важно не столько откровение, сколько рассказ как таковой. Повествование в самом упрощенном смысле перечисления всего происходившего представляется здесь прямо-таки самоцелью. Это – жизненная среда Деяний апостолов. Абсолютно правильные повторы одних и тех же оборотов речи об отправлении из одного места и прибытии в другое могут подчас казаться монотонными, когда бы именно в них не выражалось основное настроение безостановочного течения, присущее историческому становлению как потоку со многими извивами и бесчисленными быстринами.

Переходя от четырех Евангелий к Деяниям апостолов, мы спускаемся с божественно-сверхчеловеческого уровня на равнину человеческих событий. Однако как раз это-то нисхождение все же представляет собой подъем. Сами Евангелия помещают нас в самое средоточие великого процесса инкарнации, когда божественное существо сходит на Землю и воплощается в человеческом мире, все глубже погружаясь в судьбы земной телесности. Деяния апостолов показывают нам стадию, на которой этот процесс инкарнации реально вступает в *историю*. За вочеловечиванием Христа следует историзация импульса Христа.

История – это важное и серьезное таинство. Переживание истории предполагает в человеке достижение определенной зрелости и укрепление внутренней независимости. Ребенок пока еще не в состоянии переживать историю. Он живет в сказке и предании, а оба они все еще парят над землей, как и душа самого ребенка. Чтобы действительно переживать историю и тем самым ступить на земную почву, человек уже должен отыскать самого себя и всецело освоиться на Земле.

Мы заблуждаемся, принимая Евангелия за исторические изображения в обычном смысле слова. Чем больше их трактуют историко-биографически, тем меньше понимают и тем скорее утрачивают. Ибо Евангелия по сути своей сверхисторичны, метаисторичны. Это вовсе не означает, что они неисторичны. Они повествуют о том, что действительно произошло; но все же в них описывается процесс, который разыгрывается все еще между небом и Землей, так что прибытие на земную почву должно явиться лишь конечным его результатом. Только при изображении Голгофы Евангелия начинают переходить от стихии сверхисторического в историю. Поэтому в Евангелиях также присутствует нечто такое, что позволяет их сравнить со сферой сказки и мифа. Евангелия превосходят все сказки и мифы, как и все священные писания, которыми располагает человечество, только благодаря тому, что они не продолжают свое парение между небом и Землей, но со стремительным драматизмом сходятся пробиться с неба на Землю, пока наконец не достигают Земли. В предыдущих очерках я уже неоднократно указывал на то, что Евангелие Иоанна обладает самым выраженным историческим характером среди всех Евангелий. Чем в большей степени будет найдено признание эта мысль, идущая наперекор ходячим теологическим воззрениям, тем яснее будет делаться, что уже с первого по четвертое Евангелие налицо поступательный процесс, подводящий нас все ближе к сфере исторического.

Дальнейшее продвижение Нового Завета от Евангелия Иоанна к Деяниям апостолов знаменует выход этого процесса на новый уровень. Кажется, мы покинули горные высоты Евангелия и вступили в сферу примитивных человеческих повествований. На деле же только теперь мистерия истории и начинает полное свое воздействие. Здесь можно упомянуть, что Рудольф Штейнер, говоря в ряду прочих педагогических установок о структуре преподавания

религии, указывает на уместность Деяний апостолов в качестве содержания религиозного воспитания по достижении 14-тилетнего возраста и после конфирмации³⁵¹. В два предыдущих года молодой человек переживает сферу Евангелия. Она подводит его к достижению земной зрелости им самим. При конфирмации преподавание следует довести именно до событий в Пятидесятницу. Евангелия пройдены, происходит вступление в историческую сферу Деяний апостолов.

Исходя из таких соображений, Деяния апостолов, которые образуют среди прочих новозаветных книг совершенно особый, пусть поначалу невзрачный литературный жанр, все в большей мере обретают признание своей истинной значимости. Евангелия спускаются с неба на Землю. Апокалипсис вновь устремляется с Земли на небо. Переход образуется миром Деяний апостолов. Небо здесь пронизывает Землю, а в этом и состоит суть подлинного историзма.

Ветхий Завет изображает историю еще прежде, чем она может быть названа историей в этом наиподлиннейшем смысле. Мы видим, как человечество на Земле все в большей степени истощает наследие богов. Пронизывание Земли небом становится предметом все более страстных устремлений, однако оно только еще маячит впереди. Евангелия изображают схождение неба на Землю. Наконец, Деяния апостолов описывают Землю, все более и более пронизанную небом.

Здесь перед нами три следующих один за другим круга, во многих отношениях построенных по схожим законам формообразования. За жизнью народа с его двенадцатью коленами следуют жизнь Иисуса в кругу двенадцати апостолов и жизнь церкви, которая согласно Откровению Иоанна составлена в пра-феномене из 12 раз по 12000 душ. Три разных жизненных поприща следуют друг за другом, но ни одно из них, в том числе и среднее, не является чисто человеческим. Благодаря неисчислимому множеству взаимных отражений и повторов на более высоком уровне три этих жизненных пути связаны меж собой. Так, в начале каждого мы встречаем образ избиения детей. Там, где жизнь народа начинает развиваться, происходит убийство детей фараоном в Египте, от которого спасся Моисей. В начале Евангелия рассказывается об избиении Иродом младенцев в Вифлееме. На третьей ступени этому соответствуют гонения на христиан, начало которых описываются в Деяниях апостолов. Наряду с иудеями, которые побивают Стефана камнями, мы снова видим Ирода, который грубо вмешивается в жизнь юной церкви, обезглавив старшего апостола Иакова.

Мы заполучим важный ключ к Деяниям апостолов, если и в самом деле будем рассматривать их как изображение жизненного пути высшего порядка. Это течение жизни не человеческого существа, а общины. Но, в отличие от Ветхого Завета, здесь все же изображается течение жизни общины, связанной не кровными, но духовными узами. Ветхий Завет народен, Деяния же апостолов составляют его общечеловеческий эквивалент. Мы видим народы человечества в качестве членов тела того существа, ход жизни которого описан нам здесь.

В начале Евангелий находятся истории Рождества, очаровательное волшебство которых продолжает раскрываться вплоть до крещения в Иордане. Этим рождественским историям, которые исполнены столь возвышенного очарования (прежде всего в Евангелии Луки), в Деяниях апостолов Луки совершенно буквально соответствуют истории Вознесения и Пятидесятницы. Пятидесятница – это момент появления на свет того существа, о жизни которого должен пойти рассказ. Правда, очарование рождественских историй несколько иное, нежели то, с которым мы сталкиваемся в истории Пятидесятницы, и все же обе эти мистерии Рождества на некий высший манер друг другу сродни. И родство их не исчерпывается тем, что оба раза они нарисованы одним и тем же художником.

Отражений, отбрасываемых миром Евангелий на Деяния апостолов, немало. Перечислять их было бы неверно. Вот задача длительного художественного вживания: все больше

открывать в Деяниях апостолов отображение такого жизненного пути, который повсюду просвечен световыми лучами жизни Иисуса – вплоть до момента, когда в пленении и процессе Павла не начнет просматриваться нечто от со-страдания и со-умирания с Христом, которые даны в качестве задания как отдельным христианам, так и сообществу всех христиан.

Три фундаментальных события: Пятидесятница – Смерть Стефана – Дамаск

Представления, которые люди обыкновенно составляют относительно древнего христианства, отличаются односторонностью. По большей части при этом имеют в виду только римское катакомбное христианство, которое вне всякого сомнения носит на себе печать величайшего героизма и проникнуто настроением мученичества. Однако то выражение, которое отыскало себе древнее христианство в римских катакомбах – лишь одно из многих. Здесь христианский импульс натолкнулся на течение, пришедшее в Рим из Египта с его культом пирамид. Так что и оно обрело здесь характер, соответствовавший египетско-римскому духу. Жизнь в катакомбах была своего рода возрождением той жизни, которая разыгрывалась в египетских пирамидах. Однако наряду с этим существовало еще и множество иных выражений древнехристианской жизни, в зависимости от народов и течений внутри человечества, с которыми связывалось христианство в различных краях. Так, например, в Александрии и уж само собой в Греции и Эфесе нам следует представлять себе такую древнехристианскую жизнь, которая в большей степени являлась продолжением того, что жило в центрах греческой мудрости, и зачастую, вероятно, разыгрывалась под кровлей загородных вилл, скрытых в глубине обширных парков.

Неповторимость лика древнего христианства определялась ширию, способной охватить самые разные народы. Ее не следует сравнивать с той серенькой поверхностной широтой, что характерна для современной жизни благодаря средствам сообщения. В результате прогресса цивилизации мир ныне и в самом деле сделался маленьким. Все цвета сливаются, раскидывая серую сеть однообразия там, где прежде между народами и континентами зияли непреодолимые пропасти. Ширь древнего христианства на деле сделала мир великим. То была внутренняя широта, которая позволяла сохраняться большим различиям между народами и тем не менее охватывала их тем, что в самые различнейшие течения человечества проникала закваска импульса Христа, вызывая к жизни пестроту и полноту всех мест. Преодолеть господствующую ныне односторонность и продвинуться к подлинному созерцанию космополитической многоликости, которая и была сутью древнего христианства – вот важнейшая задача теологии и историографии будущего. Собственно говоря, в Деяниях апостолов есть все необходимое для наблюдения за всемирной широтой древнего христианства. Они показывают нам самые разные родники, из которых истекают потоки, распределяющиеся впоследствии между народами и континентами.

Необходимо только принять во внимание то обстоятельство, что к концу Деяний апостолов состав лиц, с которыми происходят описываемые события, оказывается совершенно иным, нежели в начале. Те, кто находился на переднем плане поначалу, покидают сцену один за другим. Однако, в сущности, это никакое не исчезновение, а просто возникновение собственного течения. Та или иная фигура покидает сцену, будучи сменена делом своей жизни и лишь преодолев те моменты своего развития, не пройдя которые, она не могла отдаться делу без остатка. Любое исчезновение изображаемых в Деяниях апостолов лиц, будь то в результате мученической смерти или просто вследствие перехода в ряды обезличенного фона, означает возникновение в древнем христианстве отдельного и носящего своеобразную окраску течения.

Вообще говоря, Деяния апостолов следуют путем от Петра к Павлу. С середины книги Петр больше не упоминается³⁵², между тем как в начале это была всецело фигура переднего плана. То, что он вдруг замолкает посреди изложения, означает возникновение христианства Петра в Риме. Вообще же часто высказывалось удивление в связи с тем, что в конце книги изложение вдруг разом обрывается. Жизнь Павла не описана до конца. Мы не слышим ни слова о его мученической смерти. Отсюда многие заключали об утрате окончания Деяний апостолов, или что книга возникла еще до смерти Павла. Однако Деяния апостолов ни в коей мере не задавались целью создать единичную биографию, пускай даже биографию Павла. То, что завершение жизни Павла здесь отсутствует, является такой же особенностью языка композиции, как и то, что посреди книги вдруг воцаряется молчание относительно дальнейшей судьбы Петра. Собственно говоря, становление христианства Павла завершается лишь с прибытием Павла в Рим. После этого его личность перестает быть такой уж важной. То, чему следовало возникнуть, появилось.

Путь от Петра к Павлу, которым в основном и определяется строение Деяний апостолов, во многих отношениях знаменует прорыв христианства к полной универсальности. Петр, так же как Иаков, Иоанн и многие другие, является представителем одного направления из множества. Павел, напротив представляет универсальное христианство вообще. Нам известно, что Иоанн обрел поле своей деятельности в Эфесе, Петр – в Риме. В двух этих ветвях нашему взору предстоят Восток и Запад древнехристианской географии. Павел же принимал участие как в деятельности Иоанна в Эфесе, так и Петра в Риме. Так что он является кем-то вроде посредника между разными провинциями древнехристианской империи, имеющими индивидуальную окраску.

Прорыв от единичных течений к совокупности всех течений вместе, который мы наглядно наблюдаем в переходе Деяний апостолов от Петра к Павлу, виден также и в противоположности тех фундаментальных, «первоисточных» событий, которые здесь изображены: событие Пятидесятницы и переживание перед Дамаском. Если в случае Пятидесятницы отвлечься от того развития, которое претерпевает в дальнейшем существо самого Христа, и обращать внимание лишь на то, что знаменует это событие в душах учеников, Пятидесятница является моментом появления на свет петринистского христианства, а Дамаск – христианства павлинистского.

Надо только вжиться в эту противоположность чисто созерцательно, без каких-либо теологических и религиозных предубеждений. Переживание учеников в день Пятидесятницы имеет место в закрытом помещении рано поутру. То, что переживают здесь отдельные люди, остается достоянием исключительно общины. Переживание Павла перед Дамаском – это переживание отдельно взятого человека, и происходит оно в полдень под открытым небом. Над диаметральной противоположностью двух этих событий довлеет противоположность совершающегося внутри и вовне.

Внутренний покой, в котором переживается Пятидесятница – это *соенасурум*³⁵³, трапезная Тайной вечери в Иерусалиме. Ученики собрались здесь вместе не случайно: они сошлись на святом месте, наполненном живейшими воспоминаниями о великом мгновении их жизни, чтобы отпраздновать Пятидесятницу, которая была в израэлитском народе древним священным праздником, в особенности в среде подобных братствам общин, которые образовывались повсюду в связи с орденом ессеев или по крайней мере по его образцу. Как мы знаем, у ессеев в их орденских домах местом общего благоговения и самоуглубления бывала прежде всего трапезная. Священная трапеза была торжественной кульминацией их совместной жизни, обращенной внутрь себя. Нечто от настроения ессейского общежития довлеет и над собранием учеников утром Пятидесятницы в трапезной Тайной вечери, которая, вероятно, как и на Великий четверг, была предоставлена им друзьями из числа ессеев. Так что мы можем себе представить, что ученики пребывали в напряженном

совместном самоуглублении, когда им довелось пережить излияние Святого Духа. В том же помещении семью неделями прежде Христос обратил к ним слова о воспоминании, которые передает Евангелие Луки: «Делайте это в воспоминание обо мне». Однако воспоминание – это больше, чем память. Это внутреннее оживание, одушевление, оживление существа Христа в человеческом нутре. Можно даже себе представить, что наутро Пятидесятницы ученики как раз и пребывали в упражнении в этих словах Христа, отметив этот древний священный праздник ритуалом причастия, когда поднялся шум духа Пятидесятницы. В этом можно было бы усматривать причину также и того, почему таинство хлеба и вина ушло от вечернего настроения и переместилось на время восхода солнца, так что с этих пор справлять таинство евхаристии стало мыслимо лишь поутру. Пока Христос все еще оставался с учениками, он сам был для них заместителем Солнца. Его прощание насыщено настроением Солнца, закатывающегося ввечеру. Это продолжалось вплоть до дня события Вознесения. Лишь теперь ученики оказались полностью оставленными Христом. Разумеется, тут же начался его приход на новый манер, и празднование воспоминания о нем и его присутствия обрело в качестве необходимого космического фона – утро как время восходящего Солнца. Так что то, что ученики совместно праздновали наутро Пятидесятницы, мы могли бы, вероятно, рассматривать в качестве первой ранней мессы, в результате которой празднование Тайной вечери было отнято у вечера и передано утру.

Рудольф Штейнер неоднократно указывал, и в наших очерках нам приходилось говорить об этом много раз, что ученикам, и прежде всего Петру, праздник Пятидесятницы принес вполне определенное изменение сознания. Пятидесятница – полная, так сказать, противоположность Гефсимании. В Гефсимании, непосредственно после разыгравшейся в соенасулим грандиозной сцены Великого четверга, сознание Петра скрылось за густой пеленой. Все, что следовало теперь, переживалось им словно во сне или по крайней мере в сновидении. Теперь же для Петра и учеников, настроенных как он, Пятидесятница означает великое пробуждение сознания. В этой связи исполнено смысла совпадение события Пятидесятницы с часом пробуждения при начале нового дня. Проблеск пробуждения однажды посетил душу Петра – когда прокричал петух. Это было после отречения. Теперь же начинается то, что соответствует крику петуха на более высоком уровне. Петр просыпается, причем возвращается он уже не только к своему личному сознанию, но и к возвышенному духовному. Это-то и придает словам, которые он произносит, страстную мощь. Это не человеческие речи; это речи высших существ, которые пробудились в нем и желают воспользоваться его человеческими устами. В том же самом помещении, из которого некогда пролегла дорога в Гефсиманию, теперь собрались ученики. Там, где нить некогда оборвалась, она начинает тянуться вновь, на более высоком уровне. И мы наблюдаем, что переживание Пятидесятницы означает для учеников – во всех отношениях – именно нечто внутридушевное.

Напротив того, переживание Павла перед Дамаском носит явно космический характер. Оно всецело вынесено вовне. Причем география того места, где оно происходит, оказывается особенно красноречивой. За спиной Павла остались знойные и безотрадные пустынные нагорья Сирии, перед ним раскинулся Дамаск, окруженный по-неземному плодородной природой, которая с незапамятных времен давала основание именовать Дамаск одним из райских мест Земли. Обожженный зноем пустынный ландшафт внезапно переходит в стихию оазиса, богатую освежающими жизненными силами. Путь Павла, который пролегает с юга на север (как в Евангелии, так и в Деяниях апостолов Лука дает теме пути и дороги прозвучать раз за разом), пересекает пролегающую с востока на запад границу оазиса, взявшего Дамаск в кольцо. Именно в этой точке, которую можно назвать ключевой в самом точном значении этого слова, и довелось Павлу изведать это переживание. Мы ничуть не умалим величия этого переживания, указав на ту возможность, что свой вклад в него внес в том числе и

переход из пустыни в стихию садов. Нам достаточно лишь связать свое представление с тем, что событие это разыгрывается около полудня, когда ослепительное солнце жжет особенно люто и потому чудо возможности укрыться от него в садовой тени переживается тоже всего острее. Это час наиболее напряженной деятельности всех теллурических сил.

Должно быть, после пробуждения поутру Пятидесятницы душу Петра наполняли главным образом воспоминания обо всем, что прошло мимо него, начиная с Гефсимании. Он пробуждается к себе самому. Между тем стихия, к которой получает доступ и в которую заглядывает Павел перед Дамаском, вообще не имеет ничего общего с ним лично и с его персональным прошлым. Да он и не видел Иисуса из Назарета телесными глазами. То, что он теперь в себя воспринимает, представляет собой нечто принципиально новое и сверхличное. До сих пор он был индивидуумом, замкнутым в мире земных чувственных восприятий. Отныне он не таков. Сквозь чувственный мир ему становится виден мир эфирно-сверхчувственный. И в этой световой сфере, которая лежит позади стены земного, ему представляется образ Христа. Даже земное зрение Павла остается померкшим на протяжении трех дней после того, как в его внутреннем зрении проступила картина эфирного мира. Переживание перед Дамаском – это космический факт. Павел пробивается от переживания божественного в собственной душе – к тому переживанию божественного, которое вновь начинает оживать в природе. Павел переживает Христа как Господина стихий и потому с самого начала получает от него задание, которое заставит его пересечь необозримые просторы Земли.

Между Пятидесятницей и Дамаском мы видим третье первоисточное событие древнехристианской жизни. Это мученичество Стефана. Событие это чудесным образом наводит мосты между переживаниями Петра и Павла. Скажем здесь хоть немного об одной стороне данного этапа.

Силы, которые ожили в душе Петра в результате события Пятидесятницы – все те же: человечество уже обладало ими в древние времена. И прежде всего чудо говорения на языках является возрождением магических словесных сил, господствовавших во всей египетской жреческой культуре во времена ее расцвета. По этой-то причине Павел впоследствии неизменно с некоторым скептицизмом отзывался о говорении на языках. Он признавал за ним ценность лишь если бессознательность, которую несло с собой говорение, все же как-то корректировалась – будь то через способность самого же говорящего перевести на четкий понятийный язык то, что было им прежде высказано в состоянии притупленного сознания, либо через присутствие другого человека, умевшего переводить. Писал же Павел коринфянам, что сам он не желал бы прибегать к говорению на языках, хотя вполне на него способен. Петр и чудеса говорения на языках на Пятидесятницу – живые примеры широты, присущей древнему христианству также и в отношении сил, характерных для прошлого человечества. Мы видим: древнее может и дальше продолжать жить в новом, оказываясь переплавленным в свете нового.

Оживанию в Петре древних экстатических душевных сил противостоит приобретение будущих духовных способностей у Павла. Созерцание, которое прорезалось у него перед Дамаском, было предвосхищением силы, которую человечество должно было в большем объеме приобрести только в будущем. Рудольф Штейнер многократно указывал, что переживание Павла перед Дамаском было предвестием нового эфирного ясновидения, до которого начинает дорастать человечество начиная с первой трети XX в., после того, как оно лишилось последних остатков древних ясновидческих способностей. Между Петром, в котором оживают силы прошлого, и Павлом, в котором пробуждаются силы будущего, стоит Стефан, как подлинный носитель духа, современного эпохе. Великое впечатление, которое от него исходило, доводя противников до неистовства, заключалось в том, что в нем в

совершенной гармонии олицетворился человеческий идеал. Передают, что когда недруги смотрели на него, они видели, что его лицо сияет, как лик ангела. Происходит откровение высшего человеческого существа, целиком и полностью представляющего собой настоящее, покоящееся в себе самом. Здесь исполнилось то, что составляло наиглубиннейший смысл и квинтэссенцию греческой культуры, а именно формирование подлинной человеческой сущности. В скульптуре греки создали человеческий образ, чтобы через него прийти к созерцанию богов. Здесь же человек благодаря чистой человечности достигает ангельского образа и испускает сияние. По рождению Стефан был евреем, однако происходил из греческих краев. Его родным языком стал греческий, как и имя, которое означает «венчик» или «корона». То, что желали выразить греки, увенчивая венком победителя, дабы отметить возвышенную человеческую сущность, осуществилось здесь внутренне.

В большой речи Стефана, продолжающейся в словах, которыми он встречает свою смерть, мы видим, как все прошлое в нем претворено в настоящее. Через речь Стефана (гл. 7) вся главная суть Ветхого Завета оказывается привитой Новому Завету. Своими словами Стефан подводит исторический итог Ветхого Завета, а своим бытием – итог Завета Нового. Когда его побивают камнями, он произносит слова, являющиеся отзвуком крестных слов Иисуса, как их дает Лука: «Господи Иисусе, прими мой дух»; «Господи, не вмени им это в грех». Так мы получаем указание на то, что даже Новый Завет, который оказался здесь уже в прошлом, претворяется в Стефане в настоящее.

Структура Деяний апостолов

В тройственности ключевых событий (Пятидесятница, смерть Стефана, Дамаск) сразу же видна принципиальная структура, свойственная Деяниям апостолов в целом. В этих трех событиях открываются первые три из четырех великих деяний. Четверичность, на которой построены Деяния апостолов, следует тем же структурным законам, что лежат и в основе четырех членов таинства освящения человека (*Menschenweihehandlung*). Первый раздел Деяний апостолов, где отображены Вознесение и Пятидесятница, и где мы также наблюдаем, как сквозь события, пускай негласно, проходит фигура Иоанна, соответствует чтению Евангелия в человеческом освящении. Говорит горний мир. Прежде, чем действительно ступить на почву земной истории в полном смысле этого понятия, мы еще раз оказываемся в пространстве между небом и Землей. Деяния апостолов в этой первой части до известной степени повторяют сферу Евангелий.

Затем, начиная со второй части, которая соответствует жертвоприношению, Деяния апостолов окончательно приходят к собственной сути. Начинается история; однако начинается она как жертвоприношение. Общину постигают первые тяжкие удары судьбы. Поначалу, после того, как община образовалась, оживает *добровольная жертва*. Это настроение жертвенности выражено уже в первых главах повсюду, где говорится, что в общине практиковалась общность во всем, вплоть до материальных благ. Однако затем, прямо среди этого всеобщего настроения жертвенности, вспыхивают раздоры во всем их трагизме. Эгоизм оспаривает права у жертвы. Впервые это проявляется в суровой истории Анании и Сапфиры. Затем в дело вмешиваются враждебные силы уже извне. В мученичестве Стефана, а позднее Иакова жертвоприношение начинает восхождение на более высокий уровень. За Евангелием следует жертвоприношение. Однако из него изливается сила. Ведь не следует думать, что сразу после переживания Пятидесятницы апостолы действительно вышли в мир – уже как апостолы. Первый толчок к миссионерской деятельности дают вовсе даже не события, разыгрывающиеся на небесах, но жестокие удары судьбы. Это после смерти Стефана многие впервые пускаются в путь, чтобы понести Евангелие в мир. Петр же, как мы видим, прежде, чем выйти в мир как апостол, после события Пятидесятницы еще более

десяти лет остается в Иерусалиме. (Освобождение Петра из темницы, о котором рассказывается в 12-й гл., приходится на 44 г. В сопроводительном тексте к Евангелию Марка я уже упоминал, как это событие привело к отправлению Петра в Рим. Правда, в рамках данного очерка мне еще придется к этому вернуться.)

Наибольшее место в Деяниях апостолов занимает третья часть. Она соответствует пресуществлению. Все ведущие лица проходят здесь через решающие перемены в своем внутреннем мире. И все эти меняющиеся судьбы группируются вокруг одного великого события – перемены, произошедшей перед Дамаском.

Несколько эпизодов повторяются в Деяниях апостолов неоднократно. Прежде всего сюда надо отнести само событие перед Дамаском. Возникает впечатление, что Луке все никак не удавалось изобразить его так, чтобы это понравилось ему самому, и поэтому он возвращался к нему вновь и вновь. Трижды в рамках Деяний апостолов возникает этот мотив. Впервые мы находим его (в гл. 9) среди череды событий, отображаемых самой книгой. Однако далее Павел еще дважды вставляет его в свои речи: перед евреями в Иерусалиме и перед наместником Фестом и царем Агриппой в Кесарии. В сущности, первое его изображение находится в третьей части Деяний апостолов. Оба повтора приходятся уже на четвертую часть, из чего мы можем видеть, что достигнутое через пресуществление в третьей части затем следовало вынести в мир на ступени приобщения.

Событие, дважды описанное в Деяниях со всей обстоятельностью – это видение Петра в Иоппии, подготовившее его к встрече в Кесарии с центурионом Корнелием. Сначала это видение пересказывается в ходе исторического повествования, а затем следует повтор, когда Петр в Иерусалиме рассказывает пережитое им другим апостолам и ученикам. Здесь оба изображения находятся в пределах третьей части. Это видение и его переживание с Корнелием в высшей степени принадлежит к тем внутренним переменам, через которые необходимо было пройти Петру.

Интересно, однако, то, что решающие перемены в душе Петра начинают происходить лишь после того, что случилось с Павлом перед Дамаском. Конечно, Петр пробудился уже в Пятидесятницу, но еще какое-то время он продолжает опираться на отзвуки этого события и питается из них, однако без того, чтобы перемениться в связи с ним до самых потаенных глубин своего существа. На первых порах он остается несамостоятельным и потому мы видим, что он совершает свои деяния совместно с Иоанном. Лишь после того, как Павел изведal переживание перед Дамаском, Петр совершает прорыв к своей собственной, теперь уже самостоятельной миссии. Поначалу между Петром и Павлом не было практически никаких отношений. Когда из Дамаска Павел явился в Иерусалим, он, несмотря на посредничество Варнавы, все же не смог найти понимания у Петра и других апостолов. И все же событие перед Дамаском каким-то образом увлекает Петра к решающему прорыву в его собственном существе. Выглядит все так, словно перед Дамаском оказалась разорванной завеса, застилавшая свет, к которому отныне приобщается также и Петр. Исцеление Энея и воскрешение Тавифы – первые деяния, совершаемые теперь Петром совершенно самостоятельно. Следует призвание к Корнелию по причине определенных духовных опытов. Оказавшись среди домочадцев римлянина, Петр преступает отчий закон иудеев. Он первый нарушает правило, считавшееся до тех пор само собой разумеющимся: что путь к христианству должен пролегать через иудаизм. Петр крестит домочадцев Корнелия, не требуя, чтобы прежде они совершили обрезание или какую-то другую часть иудейского закона. Стоило произойти событию перед Дамаском, как иудейские рамки сделались по всем направлениям слишком тесны для христианства; и самой судьбе было угодно их разорвать. Универсализм христианства прокладывает себе путь по мере того, как ведущие его фигуры перерастают узость унаследованной ими духовной жизни. Завершением внутреннего

освобождения, обретаемого Петром, оказывается освобождение его из темницы ангелом, о котором рассказывается в 12-й главе.

Среди событий, изображаемых в Деяниях апостолов, эта 12-я глава образует достаточно скромный и все же в высшей степени важный узловый момент. Тогда, в 44 г., в правление императора Клавдия, в Иерусалиме состоялось знаменательное празднование Пасхи. Человечество постиг тяжкий голод, который, судя по всему, особенно ощущался в Иерусалиме. Возможно, поэтому в народе началось возмущение, в ходе которого Ирод повелел обезглавить апостола Иакова, брата Иоанна. Произошло это в страстную неделю, быть может, даже в Страстную пятницу, когда апостолы и община были всецело погружены в благоговейное поминание смерти Христа. Нынешняя боль усилила боль воспоминания. Однако этим все не ограничилось: Ирод повелел бросить в темницу Петра. Это было в ту же Страстную пятницу либо в Святую субботу, которая шла за ней. В ночь перед пасхальным утром община собралась в доме матери Марка*. Это достопамятное собрание в ночь перед Пасхой должно было иметь многоплановое содержание: к предвкушению радости пасхального утра примешивалась скорбь в связи со смертью Иакова и тревога о судьбе Петра. Вероятно, большое утешение собравшимся доставило присутствие Павла и Варнавы, которые как раз прибыли из Антиохии, чтобы передать дары, собранные на Севере, общине в Иерусалиме для облегчения ее нужд. Поскольку Варнава – брат матери Марка, весьма вероятно, что они с Павлом явились в их дом. Ранним утром Пасхи в круг собравшихся вступает Петр, чудесным образом освобожденный из темницы. Должно быть, пасхальная радость в связи с этим оказалась столь же сильной, как горе Страстной пятницы. На всех собравшихся падает отблеск изведенного Петром переживания встречи с ангелом. Представляя себя на месте молодого Марка**, здесь в первую очередь ощущаешь присутствие высших сил, которые сверху направляют судьбы юной христианской общины и приводят к переменам. Можно предполагать, что уже очень скоро Петр покинул Иерусалим и отправился в Рим. Освобождение из внешнего заключения явилось одновременно освобождением от внутреннего заклятия, которое все-таки продолжало над ним тяготеть. В Деяниях апостолов мы встречаемся с ним еще раз лишь однажды, по случаю так называемого собора апостолов в Иерусалиме (в гл. 15). Павел тогда уже вернулся из первой поездки с Варнавой. Теперь апостолы должны наконец окончательно уяснить, насколько широкое участие в иудейском законе должны, становясь христианами, принимать выходцы из иных народов. Всему апостольскому совету еще только предстоит набраться духу для признания равноправия иудейского и языческого путей (за что борется Павел, но что, однако, в случае Корнелия Петр уже осуществил на практике). Все должны пройти через решающую перемену, чтобы по крайней мере не мешать общемировой широте, к которой стремится древнее христианство.

* См. прим. на с. 578.

** См. «Своеобразии Евангелия Марка».

Наконец, к третьей части Деяний апостолов принадлежит еще лишь первая поездка самого Павла. Правда, он уже действует как Апостол народов, однако одновременно в нем еще лишь завершается то развитие, которое получило столь мощный толчок перед Дамаском. При обсуждении путешествий Павла мы еще к этому вернемся.

Со второго путешествия Павла начинается уже четвертая часть, которая соответствует приобщению Святым дарам. Это ощущается прежде всего в тот миг, когда духовное переживание побуждает Павла пересечь рубежи Азии и отправиться в Европу (гл. 16). Только теперь путь к человечеству полностью свободен. Наделение человечества Духом начинается там, где Павел прибывает в Салоники и Афины и принимает участие уже в собственно европейских судьбах. Четвертая поездка Павла, подобно первой, вновь имеет судьбоносный

характер. Все же он предпринимает ее не по собственной инициативе, но как заключенный, которого отправляют к императору в Рим. Однако стоит представить картину того, как жестокие зимние шторма со стремительной быстротой гонят корабль с Павлом по Средиземному морю на запад, и делается видно, что сами боги содействовали тогда великому приобщению людей евхаристии. А когда посредине кораблекрушения Павел успокаивает всех, кто на корабле, раздавая благословенный им хлеб, то свойственный всей четвертой части характер приобщения оказывается особенно наглядно обобщенным именно в данном эпизоде.

В первой части, соответствующей евангельскому чтению, в центре которой находится история Пятидесятницы, переживается *дух в духовном*, то есть в «словоделах» (Wortwirken) Петра. На второй ступени, которая соответствует жертвоприношению, переживается *дух в человеке*, прежде всего в фигуре Стефана, который в просветленном человеческом образе шествует к мученичеству. В третьей части, соответствующей пресуществлению, на переднем плане высится переживание перед Дамаском. Здесь переживается *дух в земном космосе*. Мир земных стихий сам является просфорой, в которой происходит транссубстанциация. Четвертая часть соответствует самому причастию. Здесь мы переживаем в поездках и процессе над Павлом *духовное в борьбе за человечество*. Духовное начало становится фактором культуры и лишь в таком качестве по сути только и выступает в качестве строящей историю силы.

Исторический фон древнего христианства внутри римского духа

Деяния апостолов наполняет весьма примечательная симпатия к римскому началу. Изображаемые ими враждебные импульсы низменно исходят от евреев. Представленные римляне в основном весьма благородные фигуры, становящиеся помощниками юного христианства: некоторые совершенно осознанно, по большей же части их подводят к тому обстоятельства. Уже по фигуре римского центуриона Корнелия можно судить о немалой симпатии Деяний апостолов к римскому элементу. Корнелий предстает перед нами как в высшей степени благородная личность, руководимая благими духами. Кроме того, мы видим весьма примечательное противостояние евреев и римлян (прежде всего в процессе против Павла в конце книги). Евреи фанатично набрасываются на Павла. Римляне то и дело спасают его от их ярости и защищают. Павел ведь и сам римский гражданин, так что он ссылается на права, которыми располагает в силу этого. Такие фигуры, как наместник Феликс, а еще в большей степени наместник Фест, полководец Клавдий Лисий и центурион Юлий на следующем в Рим грузовом корабле являют собой целый ряд вольных или невольных союзников Павла. Подчас чрезвычайно интересно наблюдать, как изображает противоборство евреев и римлян грек Лука. Он ощущает бо\$льшую близость к римлянам, чем к евреям.

Здесь перед нами может возникнуть один вопрос по существу. Именно римские цезари представляются подлинными противниками христианства всякому поверхностному взгляду, брошенному на историю первых его веков. От цезарей идут кровавые гонения на христиан; в их лице человекобог Цезарь противопоставит Богочеловеку Христу. Что же все-таки побуждает Деяния апостолов питать такие симпатии к людям, которые уже явились проводниками гонений на христиан и в еще куда большей степени будут ими в будущем? Разве Лука не отдавал себе ясного отчета в отношении демонических сил, выпущенных культом цезарей на свободу? Следует исходить из того, что на этот счет ему было предельно ясно все. Так что симпатию, с которой он изображает римлян, можно объяснить лишь тем, что сквозь изъязвленную бесовщиной поверхность римской политики Луке открывается сама сущность

человека-римлянина и то значение, которое она все же обретет в дальнейших судьбах христианства.

Рудольф Штейнер отыскал ключ к тайне культа цезарей*, когда показал, что начиная с Августа и далее римские правители принимали посвящения, не проходя в связи ними принятых прежде очищений и просветлений, а по большей части присваивая их силой, между тем как сами-то их души, по крайней мере начиная с Тиберия, к такому посвящению готовы не были. Правда, благодаря этим посвящениям устанавливалась связь душ цезарей со сверхчувственными силами; и в основе их притязаний на божественные почести – не одно суетное тщеславие. Однако они вступали в хаотическое взаимодействие со сверхчувственными мирами, и то, что в прошлые тысячелетия доставляло прошедшим посвящение правителям божественное вдохновение и мудрость, ныне проявлялось в виде помрачения рассудка и одержимости.

* Рудольф Штейнер «Bausteine zu einer Erkenntnis des Mysteriums von Golgatha», лекция от 14 апреля 1917, GA 175.

Однако сам принцип культа цезарей зародился никак не в Риме. Уже в столетия, предшествовавшие началу нашего летоисчисления, прежде всего после смерти Александра Великого, на многих тронах восседали правители, обладавшие посвящением во всецело упадочные и безнравственные культы вырождавшихся мистериальных центров. В первую очередь это относится к родам правителей-диадохов, которые в качестве наследников Александра Великого пришли к власти в Сирии и Египте. Селевкиды и Птолемеи в фантазмагорических размерах проводили в жизнь принцип культа цезарей задолго до того, как в Риме услышали про цезарей. Как раз Антиохия, где Павел впервые приступил к своему служению, третий тогда по величине город в мире, продолжительное время была центром разнузданно-гениальной³⁵⁴ цезаревой бесовщины. Хотя римский культ цезарей и внес наиболее значительный вклад в формирование истории человечества, однако он – только последнее звено цепи, уходящей далеко в глубь столетий, предшествовавших христианству. Разные цари, игравшие роль в новозаветных судьбах под именем Ирода, являются последними и уже одновременными с римскими цезарями подражателями устремлениям селевкидских правителей.

То, что Луке, как составителю Деяний апостолов, знакома сущность культа цезарей, видно по центральной по важности 12-й главе. Глава эта представлена сценами с участием Ирода. В начале мы видим, как Ирод обезглавливает Иакова и бросает Петра в темницу. В конце главы мы становимся свидетелями того, как Ирод обращается к народу с трона и народ отправляет культ цезаря, поскольку вдруг признает, что Ирод почерпает из божественных энергий. Люди восклицают: «Это глас Божий, а не человеческий». Сразу вслед за этим Лука изображает ужасную смерть Ирода, которая является ответом судьбы на притязание быть богом. Рассказанное здесь о царе Ироде вполне могло быть рассказано о Нероне, Калигуле или Тиберии. Ирод-то как раз и начинает гонения на христиан, которые подхватили затем римские цезари. Поскольку решающее освобождение Петра ранним пасхальным утром помещено в Иродовы пределы, мы уже здесь видим противостояние Петра тому принципу, с которым он позже столкнется в Риме. С этим принципом ему придется впоследствии сражаться и в борьбе с ним в конце концов придется поплатиться земной жизнью вместе с Павлом.

Вот и в непримечательном коротком предложении в начале главы, где говорится: «Ирод убил Иакова, брата Иоанна, мечом», перед нами картина, позволяющая заглянуть в сущность демонизированного культа цезарей как в тогдашний фон древнего христианства. Ирод с отрубленной головой Иакова образует среднюю из целой череды подобных же сцен. Предшествующую показывает нам Евангелие: Ирод с отрубленной головой Иоанна

Предтечи. Позднейшая сцена известна только по преданиям вне Библии: Нерон с отрубленной головой Павла.

Позволим себе поместить здесь экскурс относительно этапов возникновения римского культа цезарей. Поначалу такой экскурс вроде бы не связан с Деяниями апостолов, однако, быть может, он все же способен внести вклад в то, чтобы сделать более зримым тот мир, в который нас погружают Деяния апостолов.

Еще задолго до евангельских времен образ отрубленной головы играл в Риме чрезвычайно важную роль. Хотелось бы выделить два связанных с этим образом момента из истории первого дохристианского столетия. Когда после убийства Цезаря его приемный сын Октавиан, впоследствии император Август, и Марк Антоний захватили власть в Риме, началась чудовищная кровавая баня. Объявлялись одни проскрипции за другими, то есть вывешивались списки множества людей, и всякий принесший голову одного из них получал за это сколько-то золота. Не надо думать, что новые властители назначили эти проскрипции, чтобы с их помощью овладеть деньгами: здесь налицо борьба двух разных духовных принципов. Это можно пояснить на примере одной разыгравшейся тогда сцены. По настоянию Антония в обнародованный список включили имя Цицерона, и мы читаем, как Антоний, цинично посмеиваясь и отпуская издевательские шутки, держал в руках его отрубленную голову³⁵⁵.

Между тем в Цицероне, в некотором смысле, воплотилась сама квинтэссенция римского пути развития. Из тумана прошлого, где все еще играли роль всевозможные бесконтрольные сверхчувственные начала, римский дух пробился на уровень отчетливой человеческой мысли. Римляне охотно отказались от всякого благоговения перед сверхчувственным и обетованного этим сверхчувственным блаженства в пользу того незыблемого ощущения опрятности, которое могли доставить человеческая логика и построенное на ней земное красноречие. Головное начало человека, надежно обустроивающегося на Земле, обосновывало персональную гордость, жившую в каждом римляnine. Из этой идейной стихии, наделявшей отдельную личность ощущением надежности, и возникла республиканская государственная модель римлян. Однако на протяжении ряда десятилетий на передний план все больше выдвигались некие силы, угрожавшие этому ясному и четкому идейному настроению в культуре. Убийцы Цезаря, прежде всего Марк Брут, как раз и были теми идеалистичными, выросшими на философии римскими умами, которые учуяли в Цезаре угрозу всем достижениям Рима. Они ощущали, что через Цезаря в историю вновь желают вмешаться неохватные магические силы прошлого. Эти люди сплотились вокруг Цицерона, Катона и других настоящих римлян, усматривая в них своих лидеров. Они полагали, что, защитившись от Цезаря, смогут уберечься от целого мира темных течений прошлого, которые угрожали хлынуть в Рим прежде всего из Египта. Однако, загнанные на глубину, силы, которые они желали отбросить назад, стали еще могущественнее, чем могли предполагать их противники. Если принцип цезаризма как поздний упадочный плод древней посвятительной культуры дошел в Юлии Цезаре лишь до определенного намека, то в его преемниках он проявился вовсю, со всей мыслимой мощью и последовательностью. Проскрипции Октавиана и Антония были ответным ударом подземной цезаревой магии по человеческой мысли. И отрубленные головы идеалистических римских республиканцев были зримым символом того, что достигнутой в Риме четкой и земной человеческой мысли отыскались враги – в виде незримых исполинских фигур.

Рассматривая римское начало в качестве исторического фона древнего христианства, не следует обращать внимание исключительно на цезаризм. Ведь он уже не был проявлением подлинного римского духа, но обязан своим возникновением завезенным в Рим упадочническим мистериальным культам прошлого.

В Риме уже и раньше находились предшественники культа цезарей. Один из них Сулла, которому в качестве истого республиканца противостоял Марий. Один эпизод из жизни Суллы показывает нам, как древние упадочнические принципы царской власти усиленно насаждались в римской истории. Сулла наконец закончил долгую и мучительную войну с Митридатом. Он лично вел мирные переговоры со своим противником. В высшей степени поразительно, но побежденный Митридат (и это при необузданно властолюбивом характере Суллы) по сути не претерпел никаких чувствительных потерь. Главное, что он обязался сделать – это вновь отступить в границы своего царства. Однако это еще не все. Происходит загадочная сцена, которая, однако, служит ключом к тенденциям, все в большей степени дающим о себе знать в римской истории: по завершении переговоров Сулла обнимает Митридата и целует его³⁵⁶. То, что Сулла поцеловал Митридата, дает нам понять, что подспудно тут имело место нечто иное. Сулла не отобрал у неприятеля земель, зато потребовал у него иного трофея, причитающегося победителю: через Митридата он получил доступ к упадочным переднеазиатским мистериям. Поразительна перемена, наблюдаемая теперь в Сулле. Вернувшись в Рим³⁵⁷, он учинил чудовищную бойню. Он был первым, кто вывесил проскрипционные списки, что впоследствии продолжили Октавиан и Антоний. Историк Теодор Бирт пишет об этом: «Откуда у этого человека внезапно появилась такая безмерная жестокость? Была ли это всего только месть за содеянное Марием? Сулла пришел с Востока. Поцеловав Митридата, Сулла воспринял его дух... То был стиль Митридата. Здесь невозможно обмануться. Актер Сулла подражал теперь султану: это Митридат через Суллу прикончил Рим»*.

* Theodor Birt «Römische Charakterköpfe».

Римская история движется вперед, вновь и вновь проходя через великие параллели того, что уже было. Подобно Марию и Сулле, через какое-то время друг другу противостоят уже Помпей и Юлий Цезарь. Помпей был настоящим римлянином старой закалки. Его по большей части недооценивают, потому что обращают внимание лишь на то, что политиком он был скверным. Но это делало его тем лучшим римлянином. Хотя Помпей был вскормлен воинскими традициями, он еще с юности получил воспитание в духе греческого гуманизма и впоследствии много сделал для введения в Риме благородной греческой культуры. Так, именно Помпей построил на Марсовом поле первый каменный театр, в котором должны были ставиться только греческие трагедии. Представление о подлинной роли, сыгранной Помпеем, мы получаем по победе, одержанной им над образцово организованным сообществом морских разбойников. То были не просто пираты, делавшие Средиземное море беспокойным; то были предшественники культа цезарей, ибо они вторгались в древние центры мистерий, причем им важны были не только земные богатства, но также традиционные мудрость и мистерии, которые можно было там найти. Так, они ограбили остров древних мистерий Самофракию и много других европейских центров мудрости. Также, вероятно, именно они занесли с Востока в Европу культ Митры, который ко времени мистерии Голгофы образовывал целиком все богослужение римской военной машины. Так вот, Помпей как раз и был тем человеком, который выступил против похитителей мистерий.

Финал Помпея также высится в истории чрезвычайно многозначительным реальным символом. Его разногласия с Цезарем все больше обострялись. В конце концов спасавшемуся от Цезаря Помпею осталась одна возможность: укрыться в Египте. Советники и министры при дворе фараона сделали вид, что согласны его принять. Но стоило Помпею высадиться на берег, как его убили. А Цезарю, прибывшему уже несколькими днями спустя, поднесли отрубленную голову Помпея. Особенно яркой эту сцену делает то, что при виде поднесенной головы Цезарь прослезился. То, что воплотил в себе Помпей, которого можно было бы назвать последним великим римлянином, должен был отвергнуть Египет, страна, куда как раз

теперь из бездны оказались вновь приманены темные духи прошлого. Напротив того, в существе Цезаря есть нечто такое, чему Египет сочувствует. Так что мы видим, как сразу после смерти Помпея Цезарь вступает во внутреннее единение с египетским духом, что привело к египтизации всего Рима и подготовило почву для пересадки культа цезарей из выродившегося Египта в Рим.

В рамках этого процесса мы усматриваем в царице Клеопатре олицетворение египетского мира, желающего перебраться на Рим. Стоит немного остановиться на ее судьбе, чтобы увидеть, с какой принудительной внутренней необходимостью подлинный древний Рим поддавался внушению упадочных культур прошлого.

Клеопатра была отпрыском царского рода Птолемеев, который вел происхождение от одного из преемников Александра Великого. Род этот изначально продолжался посредством браков, заключаемых между братьями и сестрами, но в то же время самым демоническим образом терзал самого себя. Восходящий к египетской древности принцип брачных союзов между братьями и сестрами на протяжении последних дохристианских столетий действовал теперь уже в совершенно выродившейся форме, однако он-то и служил основой существовавшего при Птолемах культа цезарей.

Когда Клеопатре было 14 лет, ей довелось изведать чарующее воздействие римского начала. Ее отец Птолемей Авлет долгое время пробыл в Риме, добываясь благосклонности тамошних властителей. Теперь римские полки должны были вновь препроводить его на родину. Конницей римлян командовал Марк Антоний. Говорят, уже тогда Антоний и Клеопатра были обворожены друг другом.

С этих пор во всех узловых точках жизни Клеопатры ей доводилось испытывать решающее воздействие со стороны римского начала. Когда преследовавший Помпея Юлий Цезарь явился в Египет, Клеопатра вела войну со своим братом и супругом, тогда еще мальчиком. Столица Александрия находилась в руках юного царя. Цезарь попытался посредничать между двух враждующих сторон и пригласил Клеопатру к себе. Чтобы пробраться через вражеские посты, она распорядилась, чтобы ее зашили в мешок, и глухой ночью раб провез ее на лодке по городу. Цезарь и его офицеры торжественно собрались в одном из здешних дворцов. Сюда-то раб и внес свою невзрачную ношу, из которой вдруг появилась юная царица. С первого же взгляда Цезарь и Клеопатра почувствовали сильнейшую взаимную любовь. Тогда Клеопатре был 21 год. Очень часто приходится сталкиваться с недоумениями по поводу причин, по которым Цезарь так долго оставался в Египте, ведь никому и в голову не приходила возможность того, чтобы он делал это, поддавшись личному обаянию царицы. На самом деле в это время Клеопатра самым основательным образом вводила его в египетские храмы, знакомила с местными жрецами. И когда впоследствии сопровождаемый Клеопатрой Цезарь прибыл в Рим, он по сути привез сюда Египет. Теперь на римском горизонте на самом деле всю занялся принцип цезаризма. Ничего удивительного в том, что идеалистически настроенная республиканская молодежь Рима объединила свои усилия, чтобы предотвратить неясную угрозу.

Три года пробыла Клеопатра в Риме. Затем, когда Цезаря убили, она бежала обратно в Египет. Когда Клеопатре было 28 лет, произошла ее новая встреча с Римом. Став правителем Востока, Марк Антоний повелел Клеопатре, как и всем другим восточным царям, явиться к себе. К нему она прибыла совершенно иначе, нежели к Цезарю. Клеопатра снарядила великолепный флот и приплыла в Тарс, тогдашнюю резиденцию Антония (впоследствии это еще и родной город Павла), посреди демонстрации колоссальной роскоши, как богиня Афродита к богу Дионису³⁵⁸. Здесь между ними с первого же взгляда вспыхнула страстная любовь. В силу необузданной природы Антония ему словно судьбой назначено было сродниться со стихией цезаризма. На протяжении долгих лет Клеопатра через Антония оказывала мощное влияние на римскую историю, пока наконец в 31 г. до Р. Х. Октавиан не

разбил флот Антония и Клеопатры при Акции и не принудил их обоих бежать в Египет. Преследуемая Октавианом, Клеопатра пожертвовала Антонием, принудив его к самоубийству. Теперь она решила еще раз попытаться счастья с новым самодержцем Рима. Будущий Август сделал вид, что поддается на ее попытки соблазнить его, на самом же деле желал только сбросить ее живой для своего триумфального шествия. Заметив это, Клеопатра покончила с собой с помощью укуса ядовитой змеи.

На деле Клеопатра (а через нее Египет) одержала такую победу над Римом. В начале и конце жизни ей довелось столкнуться с римлянами, пленить которых ей не удалось. В юности то был Гней Помпей, сын Помпея Великого. Как и отец, он был убежденным противником египетского духа, так что Клеопатра не смогла его покорить, хотя соблазнить и пыталась. А в конце то был Октавиан Август. Его она завоевала, при том, что соблазнить его ей не удалось. В Августе все условия для перехода египетского принцепса цезаризма в Рим исполнились. В результате он сделался основоположником римского культа цезарей.

Для истории новозаветной эпохи важно еще упомянуть, что также и с Иродом Великим, о котором идет речь в начале Евангелия, Клеопатру связывали отношения, подобные тем, что были у нее с Августом. Она неоднократно пыталась завлечь его в свои сети, потому что прямо-таки бредила властью над Палестиной. Благодаря Антонию ей удалось завладеть территориями вокруг Иерихона и на Мертвом море, однако необычный характер всего этого края настолько тянул ее к себе, что это ее не удовлетворило. Также и в случае Ирода соблазнение ей не удалось. Однако ей и не было нужды завоевывать Ирода, потому что он уже был покорен. За продолжительное время своего правления Ирод перенес в Палестину принципы культа цезарей, а также поддерживал постоянные связи с Марком Антонием и Октавианом. Кроме того, он попытался обратить завоевания эпохи Августа на пользу своей стране с помощью грандиозного строительства в честь императора. Свидетельство этого – большие дворцы и перестройка Храма в Иерусалиме, а сверх этого строительство портового города Кесарии, в котором разыгрались столь многие события Деяний апостолов. Женой Ирода была последняя представительница рода Маккавеев. Однако в цезаревом помрачении он умертвил ее заодно со своими сыновьями, как изображает это Геббель в драме «Ирод и Мариамна». Наконец, избивание младенцев, устроенное Иродом в глубокой старости (ему было уже за семьдесят), дало иступленному миру демонов былых эпох вторгнуться в мир евангельских событий. Это его сын Ирод Антипа повелел обезглавить Иоанна Крестителя, а его внук был как раз тем Иродом, который обезглавил Иакова, брата Иоанна, и вверг в темницу Петра. Наконец, сын Ирода, упомянутого последним, царь Агриппа II внимал защитительной речи Павла у римского наместника Феста в Кесарии и был так захвачен словами Павла, что сказал: «Еще немного, и ты из меня сделаешь христианина»³⁵⁹.

После всех этих наблюдений вновь вернемся к вопросу о причине столь примечательной симпатии Деяний апостолов к римскому духу. Так вот, теперь можно утверждать, что Лука так тяготеет к истинным римлянам потому, что знает об их предназначении: принять христианство в свой личностный импульс. Египтизированному же римскому духу, который обладал здесь политической властью благодаря культу цезарей, Лука мужественно бросает вызов – точно так же, как и Павел. Демоны их не страшат, и это приводит к тому влекущему за собой весьма значительные последствия моменту, когда Павел, как римский гражданин, апеллирует к императору-цезарю, чтобы не попасть в руки фанатичных иудеев. Как следствие этой апелляции, ход которой дал сам же Павел, и совершается его последняя, судьбоносная поездка, которая является кульминацией Деяний апостолов.

Исторический фон древнего христианства внутри иудаизма

Все расхожие представления о возникновении и жизни древнего христианства страдают крайней склонностью к нивелированию. Совместное воздействие на него, исходившее от многочисленных и разнообразных течений, во внимание не принимается. Недоучет различий всего губительнее сказывается на представлении, что якобы христианство в полном объеме вышло из иудаизма и деятели, стоявшие у колыбели христианства, в равной степени приветствовали Христа как Мессию, ожидаемого с древних времен. Эти представления недостаточны уже в силу того, что тогдашний иудаизм ни в коем случае не был единым и бытовало столько же различных ожиданий Мессии, сколько было направлений в иудаизме.

Однако прежде, чем перейти к специфически иудейским течениям, сделавшимся отправными моментами различных оттенков в древнем христианстве, следует признать, что все они образуют лишь небольшой фрагмент исторической почвы христианства. Уже по составу кружка двенадцати учеников можно уяснить, что к специфически иудейским отправным моментам добавлялись еще и совершенно другие. В основном ученики происходили из Галилеи и в качестве таковых привносили совершенно иные предпосылки в сравнении с теми, что были распространены в Иудее среди приверженцев иудаизма в собственном смысле.

Христианские предания часто указывают на соответствие двенадцати апостолов двенадцати коленам израильского народа. Однако среди двенадцати колен, имеющих специфические отличия друг от друга, в первую очередь выделяются две очень важные группы. Различая «израэлитство» и иудаизм и желая избежать путаницы меж ними, мы уж точно никогда не перегнем палку. Иудаизм – лишь небольшая часть «израэлитства». Он произошел из двух поселившихся на юге страны колен – Иуды и Вениамина. Подавляющее же большинство колен израилевых никогда не усваивало собственно иудейского характера. Вплоть до времен Давида и Соломона два иудейских колена все еще были объединены с десятью северными коленами в единой империи. Затем, однако, Иудейское царство откололось от Израильского царства на севере, что и дало со всей явственностью проявиться сущностному различию, которое отделяет не только два колена от десяти остальных, но также и ландшафты Самарии и Галилеи – от иудейского ландшафта. В своих очерках я уже неоднократно говорил об этих различиях. В царство десяти колен вошли люди, которым были куда ближе языческие природные культы доизраэлитского населения Палестины. Лишь два южных колена реализовали абсолютно строгое отчуждение от всякого языческого начала. Так оформился иудаизм – в качестве явной и последовательной противоположности всему языческому.

Если в сравнении двенадцати колен с двенадцатью апостолами есть сколько-то истины, это указывает на то, что в рамках кружка апостолов специфически иудейское начало отступало на задний план перед началом галилейско-израэлитским. Лишь об одном из двенадцати апостолов можно с уверенностью утверждать, что он происходил из Иудеи. Это Иуда Искарот. Из остальных одиннадцати учеников только одного Матфея еще можно было бы счесть стоящим ближе к иудейскому крылу. Однако у него, как отчетливо видно по его Евангелию, иудейское начало изначально смягчалось принадлежностью к ордену ессеев. Все же прочие – более или менее явные выходцы из Галилеи. Течения, представляемые ими, собственно говоря, не носят иудейского характера. Но стоит только открыть выраженное ослабление иудейского начала со стороны северо-палестинского элемента уже в кругу учеников, в этом зародыше всего христианства, как впредь мы сможем с большим вниманием к четким формулировкам рассматривать участие в возникновении христианства специфически иудейских течений.

Чаще всего дело представляют так, что в иудаизме наличествовали совершенно однородные мессианские ожидания и повсюду эти ожидания принимали народную форму, видевшую в Мессии национального освободителя в политическом смысле. Попытаемся,

однако, обрисовать различия, которые могут сделаться важным ключом к Евангелиям и истории древнего христианства вообще.

В 23-й главе Деяний апостолов мы видим Павла предстоящим синедриону. Произнесенное им исповедание веры в воскресение из мертвых приводит к тому, что в собрании, которое состоит частью из саддукеев, частью же из фарисеев, разгорается сильнейшая распря. Воскресение из мертвых было одним из догматов фарисеев, между тем как саддукеи яростно с ним боролись. Что же понимали в круге фарисеев под воскресением из мертвых? Глубочайшим образом ошибся бы тот, кто предположил бы наличие здесь общего учения о бессмертии отдельного человека. Воззрения фарисеев носили исключительно эсхатологическую окраску. Воскресение из мертвых было для них однократным бытийственным чудом, навстречу которому, как они полагали, все и движется, и которое они считали тесно связанным с чудом явления Мессии.

Фарисеи были эзотерическим обществом, и это надо отчетливо усвоить. Их можно назвать иезуитским орденом той эпохи. Орден фарисеев безусловно имел тайны, среди которых можно назвать построенную на целой системе упражнений муштру, которой подвергались его члены. Имеются сведения, что в ходе такой муштры предстояло пройти девять ступеней на пути внутреннего развития. И лишь в контексте практиковавшейся среди фарисеев строгой муштры можно понимать теологию, которую они отстаивали. Пожалуй, самым главным положением этой теологии был следующий эзотерический принцип: «Кто видит Бога, должен умереть». Фарисеи чувствовали, что стоят на пути, который приводит к созерцанию Бога. Однако принцип этот приводил к тому, что одновременно в их душах жил прямо-таки сверхчеловеческий страх перед целью, к которой они стремились. Здесь перед нами, в самом строгом значении, измененный «страх Божий». В современных условиях мы могли бы выразиться так: фарисейский путь подводил людей к порогу сверхчувственного мира, однако чем ближе они придвигались к нему по этому пути, тем с большей серьезностью воспринимали всю важность испытания, ждущего на пороге. Страх порога – вот что определяет существо иудаизма, нашедшего в фарисействе своих крайних эзотерических представителей.

Это базовое представление о духовном мире переносилось также и на мессианские ожидания. Фарисеи были убеждены, что некогда Мессия, то есть сам Бог, воочию явится людям, однако увидеть Бога – значит умереть. Так что они по сути могли мыслить приход Мессии лишь в форме Страшного суда. Мессия является как Всемирный Судья, при виде которого человечество должно умереть. Однако с мессианскими ожиданиями одновременно связывалась идея воскресения из мертвых. Из великой общемировой гибели тут же воздвигнется новый эон, к которому, впрочем, будут причислены лишь те, кто выдержит испытание Суда. Воззрения фарисеев представляют собой взлет веры в чудеса, причем величайший из всех возможных. В то же время лишь на основе этих небывало напряженных представлений о Боге и мессианских ожиданиях становится понятен тот фанатический морализм, который определял внешний облик фарисейства. В неистовом законничестве фарисеев слышится свист бича, которым размахивает страх.

В драме «Павел у иудеев» Верфелю удалось отыскать захватывающее выражение той мессианской эзотерики, что бытовала в фарисейских кругах. Гамалиил (см. Деян., гл. 5 и 22), в прошлом учитель Павла, из любезности к своему все еще любимому ученику занимается известиями об Иисусе из Назарета и поэтому на несколько дней пренебрегает даже обязанностями в Храме. Результат изысканий заставляет его признать человеческое величие Иисуса из Назарета. И вот Гамалиил закликает Павла признать, что Иисус был лишь человеком. Ибо будь он чем-то большим, чем человек, будь он Мессией, его явление означало бы конец света. В величайшем возбуждении Гамалиил кричит Павлу: «Да знаешь ты, кто такой Мессия? Он погибель всего: ведь стоит этой стреле сорваться с тетивы, как лук

поломается». Павел настаивает на исповедании того, что Иисус был Христом (Христос – греческое слово, соответствующее еврейскому «Мессия»). Наконец Гамалиилу не остается ничего другого, кроме как спросить Бога. Но духовный мир в первый раз оставляет его без ответа. Ответ, о котором он молил, выпадает не ему, но Павлу, который переживает в этот момент видение своих путешествий по всему миру. И когда Гамалиилу приходится признать молчание Бога за ответ, выпавший на его долю, он бросается вон из Храма, то и дело испуская крик отчаяния: «Гибель, над нами нависла гибель!» Судя по этому крику, теперь он сам верит, что Иисус – это Христос.

Фарисейские ожидания явления Христа не были простым чаянием спасения. Здесь присутствовала глубоко трагическая нота, в конце концов лишившая все еврейское существо юмора и в обилии наделившая его трагизмом.

Рядом с фарисейскими представлениями мы видим те, что были характерны для *саддукеев*. Фарисеи и саддукеи относятся друг к другу примерно так, как учителя и священники, как синагога и Храм. Саддукеи не были орденом, а скорее представляли собой династическое общество. Все они принадлежали к одной-единственной семье, а именно к той, из которой набирались первосвященники еврейского народа. Поэтому прошлому и сохранению традиций саддукеи уделяли больше внимания сравнительно с фарисеями. Им было важно поддержать теократический принцип, хотя еще несколько столетий назад принцип этот перешел на колею обычной мировой политики. В связи с тем, что у саддукеев, как у других древних династических правящих фамилий, высшие должности передавались кровным родственникам, они были втянуты в процесс прогрессивного упадка, характерный для всех правящих династий того времени – как сирийских Селевкидов, так и египетских Птолемеяев и римских цезарей. По этой причине они испытывали симпатию также и к римскому духу и были готовы пойти на всевозможные компромиссы с культом цезарей. Хотя сами саддукеи, как и те властные течения, которые вылились в культ цезарей, питались древними мистериальными принципами (или как раз поэтому), они последовательно и цинично ополчились против всякого живого мистериального начала, всякой живой эзотерики. Так что это были враги также и фарисейской эсхатологии. Хотя саддукеев не назовешь просто материалистическими ниспровергателями более глубоких взаимосвязей, однако что до их духовного содержания, оно являло собой последнее упадочное оформление фундаментальных принципов, давно отставших от развития человечества и утративших всякое значение. Есть основания считать, что саддукеи культивировали своего рода упадочническое представление о реинкарнации. Впрочем, проявлялось оно в вере в то, что в душах своих потомков человек обретает дальнейшее продолжение жизни. Эта превратная форма понятия о реинкарнации, с которой мы нередко встречаемся среди индейцев и негроидных племен, а также в позднейшей иудейской литературе, восходит к наидревнейшему состоянию мира, когда некоторое равенство между перевоплощением и наследственностью действительно имело место. Все иудейское брачное законодательство и наблюдаемое в нем глубокое почтение к родословию можно в конечном итоге объяснить лишь этим саддукейским воззрением на человеческое бессмертие. Человека заставляли поверить, что без потомков он утрачивает также и бессмертие.

Поэтому из саддукейских кругов происходили и более общедоступные политические мессианские ожидания, с которыми мы так часто сталкиваемся в эпоху древнего христианства. От Мессии ожидали великого политического освобождения и восстановления иудейской теократии, насчет которой было принято думать, что Мессия распространит ее на большую часть человечества. Мы не в состоянии представить со всей отчетливостью контраст, который существовал между мессианскими ожиданиями фарисеев, с одной стороны, и саддукеев – с другой. У первых они носят эзотерический характер и никак не могут сделаться народным достоянием в полном объеме. У саддукеев же речь изначально

идет о таком воззрении, которое склонно к экзотерически-демагогическому распространению.

Общедоступная политическая окраска этих представлений о Мессии нашла сторонника в Иуде Искарите. То, что мы видим его в конечном итоге вступающим в переговоры с семейством первосвященников, саддукеями, что наблюдаем его испытывающим к цезаристскому римскому духу те же симпатии, что были свойственны также и саддукеям, дает ясно понять, что в нем бурлили принципиально экзотерические воззрения. Его терпение лопнуло посреди безуспешного ожидания великого политического спектакля-чудодеяния, которое, как надеялся Иуда, совершит Иисус в качестве Мессии.

Третье главное направление тогдашней духовной жизни представлено *ессейми*. Впрочем, распространение ессейства нисколько не замыкалось в пределах одного лишь иудейства, при том даже, что в рядах ессейства, возможно, пережила тяжкие времена вавилонского пленения лучшая часть десяти северных колен еврейского народа. Ожидание Христа, культивировавшееся в ессейских кругах, было исполнено бесхитростного благочестия. То были «мирные земли»³⁶⁰, ходившие более путями дружбы с Богом, нежели страха Божия, и потому благоговейно поджидавшие человеческого появления Спасителя на свет, – разумеется, при том, что Страшный суд, который все же будет связан с его явлением, реализуется в более глубинном слое бытия.

Представителя ессейских воззрений можно усматривать в Матфее, что уже возносит нас над специфически иудейскими моментами первого кружка учеников Христа.

На пути своего развития, предшествовавшем Дамаску, Павел проявлял неистовое рвение в отношении фарисейской эсхатологии. Уже перед Дамаском он был полон необычайно сильной веры в Мессию и Христа. И непримиримость, с которой он выступал за эту веру, может быть объяснена лишь на основании ощущения, что Тот, кто несет с собой Страшный суд, стоит уже за дверью. Чего Павел никак не мог признать, так это что Христос уже мог воплотиться в Иисуса из Назарета. Эта мысль была совершенно несовместима с воззрениями, усвоенными им в рамках фарисейской эзотерики. Решающим доводом против веры христиан был тот, что мир все еще не погиб и великое воскресение из мертвых не началось. Так что переживание, изведенное перед Дамаском, внесло поправки в фарисейскую эсхатологию Павла.

Павел как раз и осуществил полное одухотворение фарисейской эсхатологии, поскольку в связи с переживанием перед Дамаском ему открылось, что великие Смерть и Воскресение, наступающие с явлением Мессии в мире, должны осуществиться не внешне, но внутренне. Он увидел, что Земля может умереть, а новый эон начаться без наступления внешней всемирной катастрофы; как и то, что в человеке может умереть старый Адам и воскреснуть новый – без того, чтобы для этого понадобилось материальное разверзание могил. Там, где фарисейская эсхатология продолжает существовать или действовать, взгляд человека оказывается всецело повернут наружу, ожидая внешних деяний Бога. Здесь Павел последовательно осуществляет переход от первого ко второму принципу троичности – от отчего принципа, который обнаруживается взглядом, направленным вовне, к принципу сыновнему, божественного внутри человека. «Христос в нас», сведенный Павлом в Послании к галатам к единой формулировке, помогает ему достичь полной интериоризации фарисейской эсхатологии. Суровость и серьезность фарисейских воззрений нисколько не уменьшается; ничуть не ослабляется мысль, что тот, кто переживет Мессию, должен умереть. Сам Павел открывает через свою жизнь, что здесь-то эта серьезность и обеспечивается, поскольку он совершенно серьезно относится к сораспятию и соумиранию с Христом, что является предварительной ступенью к Совоскресению с Христом.

Задачи Петра как руководителя

Теперь уместно продолжать исследовать, какие именно несхожие друг с другом мессианские ожидания принесли с собой отдельные ученики. Только это и даст нам возможность действительно убедиться в том, что кружок учеников являл собой универсальное представление всех вариантов воззрений, бытующих среди человечества.

Как раз душа Петра, должно быть, в особой, крайней степени отличалась от иудейского начала. Петр был до мозга костей выходцем из Галилеи. Он был, если можно так выразиться, большим язычником, чем Иуда. Он происходил из Вифсаиды, «Дома рыбы» на Генисаретском озере. В нем ощущается присутствие этого озера с его неистовым эфирным темпераментом. Его душу словно бы обуревают природные силы, то заставляющие ее вздыматься, то позволяющие вновь успокоиться. Душу Петра следует понимать воистину метеорологически.

Еще и теперь на Генисаретском озере можно изведать ощущение того, что находишься в такой точке земной поверхности, где эфирные творческие силы природы действуют с особенной, обостренной мощью. Должно быть, среди рыбаков на озере продолжали сохраняться глубоко народные религиозные представления о магии богов. На месте древнего Хоразина, которого достигаешь, немного отойдя от озера и поднявшись в горы, как и во многих местах по соседству, еще можно повстречать множество дольменов первобытных времен, а также каменные гробницы, подобные пришедшим к нам из друидско-древнеевропейской эпохи – в Бретани, на Британских островах, а также в Люнебургской пустоши и вокруг Альхорна к юго-западу от Бремена. Древние природные культы, подобные друидским, вероятно, еще долгое время бытовали в этом центре Галилеи. В Галилее же, этой «земле народов»³⁶¹, иудейское обособление от всего языческого никогда не было последовательно проведено.

Пожелай мы составить хотя бы отдаленное представление о природных культах, продолжавших свое действие среди рыбаков Вифсаиды, пускай даже в виде простонародных, наполовину суеверных представлений, нам придется вспомнить о финикийском культе рыбы: в ветхозаветные времена он все еще заявлял о себе среди финикийцев в весьма мощной, пусть даже вырожденной форме. В главном городе филистимской державы Аскалоне еще долго почитали финикийского бога Дагона, изображавшегося в виде большой рыбы. И если имажинативные изображения Ветхого Завета подводят нас к заключению, что среди филистимлян встречались великаны, мы будем неправы, понимая их в материальном смысле. Великаны – это силы природы. И в культах, которыми люди почитали природные силы, тем самым связываясь с ними в душе, сами же люди становились вместилищами этих исполинских сил. Магия практиковалась посредством подключения человеческих душевных сил к силам природы. В мифе об Ионе (игравшем столь большую роль в древнем христианстве, как показывают римские катакомбы) мы видим имажинативно переработанные мистерии рыбы, в которых посвящение посредством положения в гробницу и трехдневного храмового сна изображалось как обитание во чреве кита. Разумеется, отчетливое представление о том, какую роль в жизни Петра до его призвания в ученики могли сыграть дошедшие из древности, но продолжавшие звучать в народной душе отголоски финикийско-галилейских культов, составить непросто. Возможно, здесь не практиковалось ничего, кроме заклинательных суеверий, которые ведь и поныне сохраняются в таких местностях, где люди особенно тесно связаны с природными стихиями. Скажем, вера в то, что слова заговора или определенный напев могут воздействовать на рыбу и тем самым сделать успешным лов рыбы, могла бы оказаться одной из возможных форм сохранения моментов язычества среди обитателей Галилеи. Нет сомнения, что в Петре, судя по изображениям Евангелия, нередко заявляло о себе нечто от мощи великанов – когда бурный темперамент увлекал его за собой.

Вот и мощь его слова, как на Пятидесятницу, так и (прежде всего) в эпизоде с Ананией и Сапфирой словно бы проистекает из древних магических традиций.

Если Иуда ожидал Христа как освободителя народа, то, вероятно, мы не ошибемся, сказав, что Петру Христос представлялся в качестве великого мага. Когда является великий маг, он погружает людей в отрешенность и экстаз. Быть может, именно такой необычный вид приняло в Петре фарисейское ожидание конца света. Душу Петра всецело определяет страстное томление по экстазу. Томление это, впрочем, действительно осуществилось, однако иначе, чем заранее виделось ему самому. Экстаз низошел на Петра не как блаженство, он разразился над ним, как гефсиманская ночь сознания, когда колоссальный размах событий оказался ему не по силам, так что во дворе первосвященнического дворца Петр уже действительно не ведал, что происходит. В промежутке между Гефсиманией и Пятидесятницей его сознание прошло через смерть и Воскресение. Поэтому неудивительно, что также и пробуждение на Пятидесятницу носило для Петра экстатический характер. У такого человека, как Петр, маятник раскачивается очень долго, прежде чем успокоиться в среднем положении.

Именно фигура Петра окружена в первой части Деяний апостолов глубокой тайной. Мы видим рядом с ним надежного помощника и вождя, а именно Иоанна. Уже при перечислении апостолов в первой же главе их последовательность не та, что в прочих Евангелиях: Петр, Иаков, Иоанн. В Деяниях апостолов они определенно даны так: Петр, Иоанн, Иаков. Иоанн появляется рядом с Петром, однако не произносит ни слова. Он присутствует здесь только своим существом. После события Пятидесятницы перед нами проходит множество эпизодов, в которых Петр и Иоанн действуют сообща.

У Красивых ворот³⁶² Храма они исцеляют человека, бывшего хромым более 40 лет после своего рождения. Позднее мы еще раз видим, как Петр и Иоанн действуют совместно. Дьякон Филипп проповедовал Евангелие в Самарии. Среди громадных толп, которые следуют за ним, находится и маг Симон. Петр и Иоанн приходят сюда и возложением рук сообщают дар Святого Духа тем, кто пришел к вере после проповеди Филиппа. Тогда-то маг Симон и потребовал от Петра с Иоанном, чтобы они за мзду передали ему способность сообщать Святой Дух возложением рук. По этому-то эпизоду в период средневековой церкви и стали называть словом «симония» опасность обмирщения и скверный обычай передавать духовные достоинства за деньги. В этой связи данная сцена предстает в совершенно особом свете. Не случайно антипод Петра Симон носит то же имя, что и он. Здесь Петру противостоит, так сказать, темный двойник, от которого он так никогда и не избавился во весь период петринистского христианства. Однако присутствует здесь и Иоанн – как намек на высшее водительство. Петр все еще несамостоятелен. Сразу вспоминаются слова, которые сказал ему воскресший Христос: что другой подпояшет его и поведет туда, куда сам он идти не желает. Мы видим Петра между его бесом и его ангелом.

Позади бегло обрисованных нами сцен скрывается глубинная мистерия существа Петра. Только она даст нам окончательный ответ на вопрос, как же все-таки Петр, отрекшийся от Христа, сделался предводителем всей эволюции христианства. Это мистерия высшего водительства, причастными которому были как Петр, так и петринистское древнее христианство. В ходе самых первых событий после праздника Пятидесятницы это высшее водительство персонифицировалось в образе Иоанна.

В высшей степени неуместно было бы пускаться в бесконечные теоретические рассуждения относительно данной мистерии. Однако важно указать на то, что эпизоды в Деяниях апостолов с участием Петра и Иоанна являются продолжением линии, начало которой заложили еще первые три Евангелия. Там изображается, как Петр с Иоанном подготавливают вход Христа в Иерусалим и Тайную вечерю. В последнем случае они оба даже названы по имени в Евангелии Луки. Евангелие Иоанна прибавляет сюда же еще целый

ряд картин. На Тайной вечери Петр обращается к ученику, лежащему на груди Господа, чтобы узнать, кто предатель. После ареста в Гефсимании это Иоанн обеспечивает Петру допуск во дворец первосвященника. А при том переживании Воскресшего, которое переносится заключением Евангелия Иоанна на берег Генисаретского озера, именно Иоанн говорит Петру: «Это Господь». В связи с заданием, которое Воскресший дает Петру, тот вопросительно указывает на Иоанна, и Христос говорит ему загадочные слова о связи Иоанна со Вторым пришествием Христа.

Если попробовать вжиться в ряд этих картин, поначалу даже не пытаясь их истолковать, уже только исходя из них самих можно уразуметь, почему Деяния апостолов следуют в ряду новозаветных книг за Евангелием Иоанна и, так сказать, знаменуют его восхождение на новую ступень. Сцены пути Петра-Иоанна тянутся и дальше, они продолжаются в эпизодах исцеления хромого и отповеди магу Симону. Лишь после этого образ Иоанна отступает на задний план. А при освобождении Петра из темницы, о чем рассказывается в 12-й главе, на место Иоанна, можно сказать, заступает ангел самого Господа. Он сменяет Иоанна в заботе о Петре и в руководстве его судьбой. Лишь теперь Петр добивается полной самостоятельности. Маятник его восторженной природы отыскал свою середину; он приступает к собственному делу и потому может теперь сойти также и со сцены Деяний апостолов.

Однако последовательность эпизодов, в которых мы видим Петра и Иоанна друг подле друга, не будет полной, если не принять во внимание два узловых момента, разделяющих ее всю натрое (притом, что сами они входят в нее совершенно неброско и безмолвно). Мы говорим о Гефсимании и Пятидесятнице. Как в гефсиманском саду, так и поутру Пятидесятницы между душами Петра и Иоанна – большая разница. Заснуть в Гефсимании означало для Иоанна нечто совсем иное, нежели для Петра. Для Иоанна, который в воскрешении Лазаря сам уже прошел через смерть и Воскресение, гефсиманский сон означает освобождение духа от тела. Его ангел-хранитель близок к борющейся душе Христа. Для Петра же гефсиманским сном начинается состояние трагической опустошенности тела и души от духа, вслед за чем происходит и отречение. Благодаря этой диаметральной противоположности Петра и Иоанна в глубинах бытия между ними происходит некое взаимодействие. Определенного указания на него в Евангелиях нет, что, однако, нисколько не выключает его из ряда эпизодов с участием Петра и Иоанна.

Нечто подобное происходит и утром Пятидесятницы. Пробуждение Петра носит столь восторженный характер как раз потому, что уж очень глубоким было погружение его сознания перед этим. В кругу учеников находится и Иоанн; однако он хранит молчание, между тем как Петр говорит. Для него событие Пятидесятницы не может приобрести экстатический характер, потому что он уже привносит в него более постоянное сознание – от Святого Духа. Однако то, что имело место в Гефсимании, свершается вновь: между Петром и Иоанном налицо негласное, но важное взаимодействие. Без присутствия Иоанна немислимо было бы и участие Петра в событии Пятидесятницы. Лишь эта уравнивающая стихия приводит к тому, что экстаз Петра все же несет с собой столь четкое и мощное историческое водительство к Откровению. Равновесие, которого добилась душа Петра лишь в ходе многих испытаний, на первых порах все еще обеспечивается его неразрывной связью с Иоанном.

Прежде, чем достичь всецело уравнивающей самостоятельности, Петру предстоит преодолеть еще один переход, который можно наблюдать в сценах, излагаемых в Деяниях апостолов после переживания Павла перед Дамаском. Мы говорим об исцелении расслабленного Энея, воскрешении Тавифы и деятельности Петра в доме Корнелия. Иоанн здесь больше не выступает безмолвным сопровождающим Петра. Зато, как уже упоминалось, Петр приобщается к силам, излучаемым переживанием Павла.

То, что преодолевает здесь Петр в качестве последовательности ступеней, представляет собой приобщение к евангельским деяниям Христа. Перед нами пример многообразного

отображения, которое находит сфера Евангелия в Деяниях апостолов. В данном случае отображаются исцеление расслабленного, воскрешение дочери Иаира и насыщение пяти тысяч.

Представление о том, что это значит, можно получить в связи с той последовательностью деяний Христа, которая с большой четкостью намечена в Евангелии Иоанна. Семь чудес Евангелия Иоанна – это в то же самое время и семь ступеней ученического пути. Здесь нам следует говорить лишь о третьей ступени и следующих за ней. Третья ступень в Евангелии Иоанна – это исцеление больного у купальни Вифезда, что соответствует исцелению расслабленного в первых трех Евангелиях. Четвертая ступень во всех четырех Евангелиях – это насыщение пяти тысяч. А между третьей и четвертой ступенями залегает важный переход от личности к общности. Эпизод, посредством которого подготавливается этот переход в первых трех Евангелиях – воскрешение дочери Иаира. У Матфея и Марка этот переход подчеркивается исполненным глубокого смысла упоминанием о том, как Иисус выходит из дома на море (Матф. 13, 1; Марк 4, 1). Так что в эпизодах с Энеем, Тавифой и Корнелием Петру дарован творческий переход от третьей к четвертой ступени. И вот исполненные исключительной глубины подробности: Деяния апостолов повествуют, что во время этого перехода Петр живет в стоящем на море доме кожевника Симона.

В доме Корнелия Петр окончательно порывает с узостью своего прошлого. Перед ним распаивается общечеловеческая ширь, на всем происходящем лежит отблеск Христова чуда насыщения. Соответствие пятой ступени евангельского пути, хождению Христа по водам, наблюдается тогда, когда Петр следует за ангелом, который указывает ему путь из темницы. Здесь мы видим, что та слабость, которая еще заставила Петра погрузиться в волны при хождении Христа по морю, оказывается выправленной. Активное участие Петра в шестой и седьмой ступенях, изображаемых в Евангелии Иоанна как исцеление слепорожденного и воскрешение Лазаря, в Деяниях апостолов уже не отображено. Продолжение пути Петра, обретшего теперь самостоятельность, следует искать в Риме, где он противопоставляет магии цезаризма и вообще устремившейся в Рим египетской стихии – ту магию, к которой еще с Галилеи стремилось его существо, а именно исполинскую мощь Христовой вести.

Путешествия Павла

Сама судьба подводит Павла к большому универсализму. Три великих течения тогдашнего культурного человечества сошлись в нем воедино. Его духовное происхождение ознаменовано эзотерическим иудаизмом фарисеев. Душа Павла определяется родным ему греческим языком и эллинистической культурой, окружавшей его в Тарсе в юности. И, наконец, он мог сослаться на то, что от отца ему досталось римское гражданство. Так что в Павле изначально прослеживаются иудейские, греческие и римские задатки, что впоследствии и реализовалось в том, что эпицентрами его деятельности явились большие столицы – Иерусалим, Афины и Рим.

Переживание, изведенное Павлом перед Дамаском, излишне часто принято изображать как обращение, будто начиная с этой достопамятной меты жизнь его могла основываться на полном отказе от прошлого. Скорей уж обращением следовало бы назвать переживание Петра на Пятидесятницу. Ибо его пробуждение неизбежно должно было сопровождаться раскаянием по поводу отречения, начавшегося с Гефсимании. Павел же не испытывал нужды говорить об отречении, оглядываясь после Дамаска на прошлое. Он всею своей душой отыскивал Христа, надеясь установить с ним связь, однако полагал, что тот все еще пребывает в духовных мирах. И он вполне мог думать, что своим фанатизмом служит как раз Христу. Душа Павла прошла не через отречение, но через заблуждение. Однако в этом заблуждении не было его вины, поскольку это судьба ввергла его в заблуждение. В каком-то

смысле Павел был слепорожденным, не обладавшим, в соответствии со своими природными задатками, даже способностью увидеть Христа там, где он на самом деле теперь находился. Сама судьба не позволила ему встретиться с шествовавшим над Землей Христом. Так что он отыскивал Христа там, где учила его искать та школа, к которой Павел принадлежал.

Павла не следует считать простым неучем из народа. Хотя он и изготовлял палатки, это был один из самых образованных людей своего времени. Юность Павла, которую он провел в Тарсе, следует мыслить так, что попутно он овладел греческой культурой и прошел подготовку в лоне отеческой религии. Также и по этой причине мы неверно истолкуем рвение, с которым Павел боролся против юного христианства прежде Дамаска, если будем представлять его себе просто как слепую, не ведающую удержу ярость.

Перед Дамаском Павел пережил великое исцеление слепорожденного. У него раскрылись глаза на сферу, в которой действительно пребывал Христос. То был не вознесенный над Землею духовный мир, из которого как раз и пришлось нисходить Мессии для вочеловечения. Скорее то была духовная сфера самой Земли, эфирный мир, во всей своей мощи пребывающий за покровом чувственной кажимости. То, что у Павла вдруг прорезалась способность созерцать сферу воскресшего Христа, никак нельзя считать вовсе не связанным с самоотверженными усилиями, которые прилагал Павел, проходя науку у фарисеев. Плоды этих усилий тогда-то как раз и созрели, только совсем иначе, нежели считалось возможным в рамках фарисейских представлений.

Рудольф Штейнер неоднократно указывал на опыт Павла перед Дамаском как на переживание, обратное тому, что изведаль Моисей перед Неопалимой купиной. С Моисея началось направление, цель которого во все большем вычленении человека из сферы древнего сверхчувственного переживания. В каменных досках закона душе человечества в целом все больше представал непроницаемый для взора материальный мир. Завеса Храма была базовым символом того иудейского существа, линия развития которого пролегла от Моисея к фарисейству. Особенно наглядно это проявляется в загадочной сцене, имевшей место под конец жизненного пути Моисея. 20-я глава Чисел повествует, как в пустыне по велению Яхве Моисей высек посохом воду из скалы. Моисей послушен божественному повелению; и все же непосредственно за изображением того, как из скалы потекла вода и все утолили ею жажду, следуют слова: «Господь сказал Моисею и Аарону: "За то, что вы не поверили в меня... вы не сможете ввести народ в ту землю, которую я ему дам"» (ст. 11 и 12). Почему Моисей не может войти в Землю Обетованную? Потому, что для него скала уже стала непроницаемой. Он больше не видел божественной сущности, которой повиновался. В отличие от него, Павел мог сказать, как бы в качестве отзвука события перед Дамаском: «Они пили из духовной скалы, которой был Христос» (1-е Кор. 10, 4). Для Павла скальная земная порода стала прозрачной, завеса перед ним разодралась. Миссия Моисея, который принес каменные доски и повелел повесить в Храме завесу, завершилась и достигла обращения в противоположную сторону.

Подспорьем для того, чтобы изведать перед Дамаском исцеление слепорожденного, явилась причастность Павла греческому началу. И правда, от образов эллины испытывали светлую радость, диаметрально противоположную Моисееву запрету на изображения. В греческой жизни упор делался на прозрачность прекрасной чувственной кажимости. Такие переходные явления природы, как утренняя и вечерняя заря, как раз вследствие их прозрачности для взора были для греков часами величайшей близости к божеству. Прозрачность же земного бытия, открывшаяся Павлу перед Дамаском и не изменившая ему с этих пор, что дало ему возможность заглянуть в глубинные слои существования, была колоссальным восхождением на новую ступень всего того, о чем греки лишь догадывались.

Первая и последняя из четырех поездок Павла начинаются с морского путешествия, в две средние он отправляется по суше. Эти средние как раз и явились апостольскими поездками в

собственном смысле этого слова. В первой, как уже упоминалось, ему еще предстояло завершить собственную судьбу. В четвертой он заключенный, и здесь находит выражение тот факт, что духовному миру угодно обращаться к людям не только с помощью слова Павла, но и через его судьбу.

В первой поездке Павел по сути в большей степени является попутчиком Варнавы. И он изведывает судьбу, которая еще раз наглядно показывает ему собственный путь. На Кипре Павлу приходится выступить против волшебника Элимы перед наместником Сергием Павлом. Элиму поражает слепота и ему приходится протянуть руки в поисках кого-то, кто бы его повел: точно так же, как пришлось это делать самому Павлу перед Дамаском. Изображая, как Павел предстает Сергию Павлу, Деяния апостолов впервые упоминают, что сам он носил не только еврейское имя Савл, но и эллинистическое имя Павел, словно в лице Сергия Павла он оказался перед собственным зеркальным изображением, которое и позволило ему познать самого себя. Вскоре после этого Павел выступает в Антиохии в Малой Азии с речью, в которой говорит о персонаже Ветхого Завета, носившем то же имя, что и он: о царе Сауле, происходившем, как и Павел, из колена Вениамина. Это также указание на то, что та поездка все еще сопровождалась некоторыми личностными моментами, только благодаря которым Павел всецело и обретает самого себя. В конце поездки враждебные иудеи в Листре побивают Павла камнями. Все выглядит так, словно он сам еще раз проходит через собственное прошлое в обратном порядке, так что от переживания слепоты его еще раз подводят к моменту, когда он присутствовал при побивании камнями Стефана. Если проследить маршрут этой первой поездки Павла по карте, мы увидим, что он проследовал по Малой Азии вдоль большого полукруга, который привел его вплоть до Дервии, находившейся вблизи его родного города Тарса. Внешние сплетения судьбы рисуют перед нами такую картину, словно Павел еще раз возвращается к самому началу своего пути, дабы также и та часть развития, которая была им пройдена перед Дамаском, оказалась теперь всецело включена в новое его существо. Обратный путь от Дервии Павел проделывает точно по тому же самому маршруту, которым проследовал туда.

Вторая и третья поездки приводят его далее в Грецию. По призыву духа он должен осуществить важный переход от Азии к Европе. И в тот самый момент, когда это случается, Деяния апостолов переходят к так называемому «мы-повествованию»: отныне целые куски происходящего далее описываются Лукой от лица «мы». Не случайно, что эти описания от лица «мы» начинаются именно там, где Павел со своими спутниками ступает на европейскую почву. Не случайно также и то, что первой европейской сушей, куда он ступает, оказывается остров мистерий Самофракия, явившийся духовным отправным пунктом европейской культуры. Там, где начинается повествование от лица «мы», прямо-таки слышно ликование грека Луки по поводу того, что ныне они сделали шаг в Грецию, а тем самым и в Европу.

Нигде мы не наблюдаем с большей явственностью всеохватной универсальности образования, которым располагал Павел, нежели в речи, обращенной им к греческим философам перед афинским Ареопагом. Здесь учеником Павла стал Дионисий Ареопагит, которому предстояло сыграть такую важную роль в развитии христианской мысли. Среди легендарных преданий об этом греческом посвященном до нас дошло письмо*, якобы написанное им Тимофею, другому греческому ученику Павла, где он описывает переживание, которое должно было подготовить его к возвещению Павла. Здесь говорится, что в египетском Гелиополе, том самом, где некогда получил египетское посвящение Иосиф, а позднее 14 лет провел Платон на выучке у египетских жрецов, Дионисию довелось пережить то солнечное затмение, которое наступило со смертью Христа. Рассказ этот служит указанием на то, что с этого времени Дионисий больше не мог отыскать в духовных мирах то божественное существо, которому желал служить. Божественное существо, прежде открывавшее свое имя с Солнца, сделалось неведомым Богом. И вот теперь, благодаря речи

Павла о неведомом Боге, Дионисию Ареопагиту открылось, что божественное существо низошло на Землю, сделалось человеком, прошло через смерть и Воскресение и потому стало «неведомым» в сфере Солнца. Древнее предание дает нам понять, почему Дионисия Ареопагита столь захватили слова Павла о неведомом Боге.

* Ср. с. 952.

Древнее христианство отлилось в три отчетливые модели, олицетворением которых явились три фигуры: Иаков, предводитель иудеохристианства в Иерусалиме; Павел, основатель греческого общемирового христианства; и Петр, основавший свое римское направление посередине между иудейским и греческим. В ходе дальнейшего исторического развития уцелело лишь направление Петра (впрочем, очень скоро подмененное египтизированным и цезаристским римским духом). Павлинистское христианство погибло чрезвычайно рано, и протестантизм, полагавший, что опирается на Павла, был тем не менее бесконечно далек от той греческой и универсальной стихии, которая воплотилась в Павле. Пускай себе Мартин Лютер именовал Послание Иакова «соломенным письмом» и ориентировался на Послание Павла к римлянам. В действительности в протестантском течении мы по сути имеем дело с возрождением иудеохристианской стихии, предводителем которой был в Иерусалиме Иаков. Так что если христианское обновление современности нуждается в позывах и толчках, происходящих из духа древнего христианства, нам в первую голову следует вновь научиться видеть универсальную стихию, нашедшую свое воплощение в Павле, а в связи с ней – и внутреннее богатое многоцветье различных направлений, существовавших в ту эпоху.

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К РИМЛЯНАМ

Римляне и Послание к римлянам

Существуют определенные внутренние причины, в силу которых Послание к римлянам помещают в начале посланий Павла. Оно постепенно подводит нас к возвышенной литургической праздничности, характерной, например, для Послания к ефессянам. Именно Посланию к римлянам более, чем остальным посланиям Павла, присущ характер наставления, хотя также и его вполне можно мыслить предназначенным для литургического применения. Уже в Посланиях к коринфянам литургический язык Павла начинает тотально осверхмысливаться и оцерковляться, а до полного завершения этот процесс доходит в Посланиях к ефессянам и колоссянам. Однако в Послании к римлянам пока еще господствует преимущественно личностно-идейный стиль.

Слово «римляне» означает здесь не только жителей города Рим или обладателей римского гражданства по странам обширной римской мировой державы. Для нас оно означает людей со вполне определенной внутренней сущностью. От ведущих городов греческой древности Рим отличало то, что никаких собственных мистерий у него не было. Афины имели центр дионисийского духовного направления в Элевсине, Коринф получал отблески аполлонического храмового мира из Дельф, Эфес был сам преисполнен мистериями богини Артемиды. Напротив того, Рим достиг величия и могущества, не располагая собственным центром мудрости. Рим присваивал культы богов и мудрость народов, поработанных им в ходе военных походов. И он предпринимал завоевательные походы, чтобы включать в свой пантеон³⁶³ все новых и новых богов. Так даже самые утонченные моменты древней мудрости обретали в Риме характер военных трофеев и средств власти. Взамен исполненной благоговения божественной мудрости Греции Рим культивирует

земную гордыню человеческой личности, исполненной сознания своей власти. Римлянин – это человек личности. Он все еще не смог достичь высшего «Я», духовной личности, однако его душевное существо всецело пронизано ощущением собственной личности. Некая сдерживающая сила издавна пробивается к самоутверждению сквозь пылкую кутерьму душевных побуждений и волевых импульсов. В душевном личностном сознании римлянина живет определяемое волей предчувствие сознания «Я».

«Римлянами», в смысле Послания к римлянам, и в самом деле оказываются, помимо обитающих в Риме христиан, все те люди, в которых пробудилось личностное борование. Послание к римлянам проливает на борьбу за человеческую личность свет Христа; оно помогает человеку, который бьется за то, чтобы сделаться *христианской личностью*. Вот почему Августин и Лютер, эти великие поборники «личностного христианства», заимствовали из Послания к римлянам свои решающие жизненные импульсы. Дух Послания к римлянам господствует внутри последних этапов христианского развития. Это Священное Писание протестантизма, едва ли не превосходящее сами Евангелия. Прочие послания Павла в конце концов сделались лишь довесками к Посланию к римлянам, потому что их читали с теми же мыслями, понятиями и чувствами, которые были выработаны в связи с Посланием к римлянам.

Можно назвать и еще одну причину, почему Послание к римлянам многими фразами оказалось адресованным именно борющимся за обретение личности людям, от Августина до Лютера.

Протоязык Нового Завета – греческий. Вот и в посланиях Павла особенно ощущается как раз греческое звучание, энергично обнаруживающее напоенную солнечным светом мудрость греческого языка. Следует только с полной отчетливостью уяснить все значение того, что Послание к римлянам также написано не по-латински, но по-гречески. Можно ведь предполагать, что Павел владел и латинским. И тем не менее он пишет латинянам не по-латински, а по-гречески. Однако в связи с тем, что универсализм Павла делает его способным приблизиться к сущности тех, к кому он обращается, также и в стиле и фразеологии, греческий язык Послания к римлянам фактически уже вобрал нечто от латинского. В латинском языке, сравнительно с греческим, больше воли и логики. Если греческий язык небеснее и божественнее, то латинский – более земной, личностно-человеческий.

Когда с концом древнего христианства греческий язык оказался вытесненным латинским (а тем самым и греческую Библию сменила Библия латинская), тут-то и настала эпоха Послания к римлянам, которое является «латинской» книгой в рамках греческой Библии.

Благодаря полному погружению в дух греческого прототекста Послания к римлянам ныне нам предстоит уяснить, что его автор в тональности божественной небесной мудрости также обращается здесь к личностному человеку, ведущему непрестанную борьбу. Если в предлагаемых нами здесь попытках перевода попробовать сравнить Послания к ефесянам и к римлянам, нетрудно почувствовать, насколько Послание к римлянам логичнее и человечнее по языку, между тем как Послание к ефесянам отстранено от Земли в своей насквозь литургической торжественности. Характерное для нас теперь ощущение Библии воспитано на Библии латинской. (Лютеров перевод передает дух не греческой, но именно латинской Библии.) Поэтому чтобы вернуть чувство именно греческого языка Нового Завета, необходимо внутреннее воспитание. Пока же Послание к римлянам окажет нам немало посредствующих услуг (по отношению к прочим посланиям Павла) также и в смысле языка.

Христианская мораль

Арена, на которой разыгрывается становление личности – это нравственная жизнь. Все великие течения человечества, которые вели из дохристианского мира в христианский, внесли в построение морали свой вклад.

Закон Моисея дан *иудаизмом*. Соблюдение строгих заповедей и запретов – вот путь к совершенству. *Эллинизм* завоевало мир *идеала*. «Идеал» содержит слово εἶδος (eidos), зримый образ. Исполненный красоты духовный образ совершенства предносился людям эллинизма, они стремились ему навстречу. Благим для них было лишь то, что еще и красиво, и красивое было в то же время и благим. С *римским началом* на свет явился *обычай*. Подобно тому, как в римском судопроизводстве преобладало обычное право и наилучшим считалось судебное решение, наиболее точно совпадавшее с решениями предшествующих поколений судей, так и в нравственной жизни римлян имело значение то, что освящено обычаем и традицией. Поступки были правильными тогда, когда с ними совершалось нечто принятое, то, что сделал бы также и всякий благородный римлянин, окажись он в том же положении.

В области сознательной нравственности человечество по сути еще не вышло за пределы того, чем обладал уже дохристианский мир: закон, идеал и обычай. В связи с этим предположение, что нравственная жизнь – это и есть содержание религии, запросто оборачивается доводом против христианства, стоит нам увидеть, что уже Будда, Сократ и Сенека были первоклассными учителями нравственности. Говоря о «морали», мы неизменно с односторонностью обращаем свой взор на тот вклад, который внес Рим в становление личности. Ведь слово «мораль» образовано из латинского слова *mores*, то есть «обычай». Также и в соответствии со все еще господствующим настроением хорошо то, что освящено обычаем, что «должно» делать и что делать «принято». Плохо то, что не «принято». И первое совершается, а второе – нет зачастую именно из страха, «что подумают люди».

Христианству даже не было нужды ниспровергать закон в строгом моисеевом его значении – ни с помощью Нагорной проповеди, ни посредством Послания к римлянам или к галатам. Через формирование обычаев Рим уже смягчил жесткость закона. «Обычай» больше, чем «закон», пригоден в качестве сырья, из которого получится личность. Добивающаяся самоопределения личность в состоянии подняться над обычаем, обосновывая обычай. Однако обычай – это все еще безличность, он является покровом сна и несвободы. От обычая все еще достаточно далеко до личностной нравственности.

При всем изобилии великих христианских личностей и святых историческое христианство все еще не продвинулось дальше того, что было сделано уже Римом, а именно замены закона обычаем. Общепринятая мораль – это римское начало (смешанное с началами иудейским и христианским), но не христианство как таковое. Христианству еще предстоит сделать свой вклад в дальнейшее развитие сознательной человеческой нравственности.

Иерусалим:	закон
Афины:	идеал (εἶδος, eidos)
Рим:	обычай
Христианство:	?

Целью Послания к римлянам является *христианизирование личности* с одновременным преодолением не только иудейского закона, но также и римского нравственного настроения.

«Справедливость», «вера» и прочие базовые понятия Павла (к гл. 1-5)

Наиважнейшим базовым понятием Послания к римлянам в плане обоснования христианской морали является *δικαιοσύνη* (*dikaïosyne*), которую обыкновенно принято переводить как «справедливость»³⁶⁴.

Под «справедливостью» иудаизм понимал одно, язычество – другое, а христианство – третье. В язычестве (и в наиболее выпуклой форме это проявлялось во времена Павла в эллинизме) все еще жил отзвук древней эдемской невинности человечества. Древняя языческо-греческая душевность всюду проявляла себя во внешней природе. В душе, пребывавшей в резонансе и созвучии с жизнью внешней природы и с природным ритмом, возвышенно-молчаливые природные законы получали отражение в качестве гармонии и невинности. Деметра-Церера, великая Мать-Природа, была законодательницей греческой древности (см. стихотворение Шиллера «Элевсинский праздник»). Нравственный закон, не записанный на каменных досках и не вызывающий страха, но в качестве сновидческой правильности человеческого бытия и человеческой деятельности, все еще тождествен закону природы, пока что не загнанному в параграфы учебников, но блистающему из всего творения в качестве божественных порядка и красоты. «Справедливость» для грека заключается в том, что природа пребывает в нем, а он – в природе.

В иудаизме «справедливость» – это непреступание закона. Иудейская справедливость носит отрицательный характер. Какое действие оказывает закон на человека, который ему следует, который силится быть справедливым? «Справедливому» Ветхого Завета должны были свойственны две характерные черты. Первая – это обостренные интеллектуальные внимание и сознательность. Детскому простодушию не место там, где в любой мельчайшей жизненной ситуации человек должен осознавать соответствующее предписание закона и думать, как его соблюсти. Второй чертой оказывается определенное схематическое однообразие всех тех, кто сохраняет верность закону. Даже когда в одну и ту же жизненную ситуацию попадают два разных человека, закон заставляет их делать одно и то же. Здесь нет места для пестрого многоцветья индивидуального существования. Справедливый закона, человек, который не грешит – это существо, которое ради справедливости следует в большей степени голове, нежели сердцу, более культивирует призрачную серость однообразия, чем красочность обособленного существования.

Всю противоположность между невинностью язычников и справедливостью иудеев можно особенно выпукло прочувствовать на предписании об обрезании, которое являлось ядром всего иудейского закона. В противоположность язычеству, перед иудаизмом стояла задача управлять душевным существом человека внутри его тела, принуждать его становиться интеллектуальным, мозгоподобным. По причине этого на человеке следовало напечатлеть форму «Я». Обрезание мужского пола – это древнейшее человеческое установление, применявшееся в тех течениях, где наличествовало желание обратить внутрь устремляющиеся наружу силы сексуальности и преобразовать их в связанные с мозгом силы сознания.

Между тем в переднеазиатско-греческой области господствовало совершенно иное отношение к сексуальному началу. Как во всех прочих проявлениях внешнего природного бытия, так и в половом начале переживалось в первую очередь божественное. Культы Малой Азии и Греции принимали половые силы в расчет и ставили их себе на службу, в чувственной радости обращаясь к своим богам. Есть основания полагать, что здесь-то и могли вырваться наружу нравственное вырождение и упадок язычества, стоило древней духовности помрачиться, а богам – отодвинуться. Семитское предписание обрезания можно прямо понимать как защиту от опасности такого вырождения. Ко временам древнего христианства друг другу противостояли две диаметрально противоположные жизненные установки. С одной стороны, то был иудейский культ обрезания, стоявший на службе избегания греха, а с другой стороны – дионисийско-греческий фаллический культ, рассматривавший телесные

члены человека, относящиеся к половому началу, в качестве божественных символов и знаков.

Справедливость язычника – это исполненное невинности утверждение божественного в природе; справедливость иудея – порожденное страхом Божьим отрицание греха. Что такое справедливость для Павла и христианства?

В данном случае перевод Лютера роковым образом преграждает дорогу правильному пониманию. Павел постоянно говорит о *δικαιοσύνη θεοῦ* (*dikaïosyne theou*). В наиболее важных местах, например, 1, 17, Лютер переводит это выражение как «*Gerechtigkeit, die vor Gott gilt*» (справедливость в глазах Бога). Следуя рекомендациям современной филологии и словарей, скорее следовало бы сказать «справедливость Бога». Лютеру противостояние Бога и человека мнится на человеческий лад: грешник перед судьей. И на основании этого по сути иудейского представления и возник его перевод. Однако «справедливость Бога» – это как раз положительная справедливость, в отличие от справедливости человека, которая носит отрицательный характер. Справедливость Бога – это бытие добра как действительной мировой субстанции. Справедливость человека – это небытие зла.

Сам по себе человек не может быть добрым, он может лишь стремиться к тому, чтобы быть «не злым». Но добр ли тот, кто не делает зла? В таком случае заурядный обыватель оказался бы образцом доброго человека. Добро – это реальное бытие в высших мирах. На него-то и взирает с жадностью греческая философия, говоря о «*summum bonum*», то есть высшем благе. «Справедливость Бога», о которой говорит Павел, – это бытие добра. Человек может сделаться «справедливым» лишь вследствие того, что божественное бытие добра проникнет в его существо посредством самовозвещения Бога. Так что в павлинистско-христианском смысле «справедливость» – это уж более не вопрос человеческой нравственности, как то было в иудаизме, но божественно-религиозная сфера, превышающая всякую «мораль».

Однако как может божественное бытие добра получить доступ к человеческому существу? Где та дверь, через которую оно может войти?

Здесь мы оказываемся перед важным христианским базовым понятием *πίστις* (*pistis*), которое обычно переводят как «вера». Когда Павел вновь и вновь подчеркивает, что божественная справедливость, божественное бытие добра достается в удел человеку не через дела закона, не через нравственные достижения, но через веру, тем самым он указывает на то, что человеку в его существе должна быть присуща раскрытость и восприимчивость, ему следует быть проницаемым, он должен обладать органом восприятия для духовно-божественной силы и действительности. Таким органом как раз и является вера, это, как говорит Лютер, «новое чувство, далеко превосходящее пять прочих». Вера, вразрез с тем, какой ее по большей части представляют – это епархия не головы, но сердца. Сердце – вот седалище веры. Мозг с его минерализованностью ведет в человеке борьбу против сердца, постоянно прилагая усилия к тому, чтобы перенести свое близкое к окаменению существо также и на сердце. Когда мозг стал центром тяжести душевной жизни человека, сердце лишилось открытости и восприимчивости, сделалось каменным. Неверие, отделенность от божественного источника силы и бытия – вот цена, которую заплатил человек за пробуждение к головному мышлению. Силою Христа можно вновь обрести веру, освободить сердце от окаменения и опеки мозга. Тогда сердце станет вратами, через которые в человеческое существо проникнут вначале божественные тепло и мощь, а затем также и божественные свет и познание.

Понятию *δικαιοσύνη* (справедливость) противостоит понятие *δόξα* (*doxa*, слава). В случае этого слова нас смущает в переводе Лютера искажение, подобное тому, когда он переводил «справедливость в глазах Бога». В ст. 23 3-й главы у Лютера говорится: «*sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten*» (все они грешники, они не

обладают славой, которую должны воздавать Богу). В греческом тексте сказано: *ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* (hysterountai tes doxes tou Theou). В латинском тексте говорится: *egent gloria Dei*. Там, где Лютер переводит: «*der Ruhm, den sie an Gott haben sollten*», на самом деле сказано: «великолепие (слава) Бога»³⁶⁵. И снова излишне человеческое представление об отношениях между человеком и Богом не дает Лютеру узреть духовно-божественную действительность: славу Бога, *gloria dei*, божественную «доксу». Как и со справедливостью, так и в случае славы речь идет в первую очередь не о человеческом свойстве, но о свойстве Бога или, лучше будет сказать, о части божественного существа. Человек становится причастен этому качеству и этому существу лишь благодаря вселению в него божественной жизни.

Справедливость и слава так же нераздельны, как Солнце и солнечный свет. Слава – это обнаруживающая себя справедливость. «Докса» – это свет откровения, «дикайосина» – бытие добра, которое начинает сиять благодаря свету Откровения.

Человек, который благодаря силе своего сердца, вере, принимает в себя существо Христа, несет в качестве субстанции и силы бытие добра, божественную справедливость. В качестве душевной просветленности он излучает из себя свет откровения, божественную славу. Вера – это свето- и токоприемник для бытия добра. Способность излучения, благодаря которой может испускаться свет откровения, Павел именует *ἐλπίς* (elpis), надеждой. Обращенность к будущему, положительность жизни, которая одушевляет нас в качестве надежды, сообщает лучезарность также и всему, что мы носим в себе. Надежда – мост между верой и любовью *ἀγάπη* (agape). Через «пистис», веру единичная душа наполняется божественной мощью. Через «элпиду», надежду оболочка разливающегося по ней света делается проницаемой; человек обретает способность «выходить из самого себя». «Агапэ», любовь оказывается тогда пребывающей в раскрытии общиной тех, кто в состоянии устремить свои сердечные силы навстречу другим людям и существам. Это и есть та троица сил, которую нередко именует Павел: вера, надежда, любовь.

В посланиях Павла важные базовые понятия нередко группируются в определенные понятийные фигуры и таблицы. В таких сочетаниях слова обнаруживают свой смысл с особой ясностью. Важную словесную фигуру встречаем мы в начале 5-й главы. У Лютера здесь говорится: «*Nun wir denn sind gerecht geworden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir auch im Glauben Zugang haben zu der Gnade, darin wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit Gottes. Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, weil wir wissen, daß Trübsal Geduld bringt, Geduld aber bringt Erfahrung, Erfahrung aber bringt Hoffnung. Hoffnung aber läßt sich nicht zuschanden werden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den Heiligen Geist, welcher uns gegeben ist.*» (Итак, поскольку мы сделали *праведными* через *веру*, то мы имеем *мир* с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через которого мы также в *вере* имеем доступ к *благодати*, в которой пребываем, и гордимся *надеждой* на будущую *славу* Бога. Но не только ею: мы гордимся также и *тягостями*, поскольку знаем, что тягости приносят *терпение*, терпение же дает *опыт*, а опыт доставляет *надежду*. А надежду не может постичь разочарование, ибо *любовь Бога* изливается в наше сердце через данного нам Святого Духа.)

Справедливость	воцаряющееся божественное начало
Вера (1)	способность восприятия
Мир	душевное состояние (внутри)
Благодать (очарование)	душевное состояние (наружу)
Надежда (2)	способность излучения
Слава	излучающееся божественное начало
Тягость	гнет мира

Терпение	сила стойкости благодаря сознанию высшего мира
Опыт	сохранение духовного «Я»
Надежда (2)	излучающаяся божественная деятельная воля
Любовь Бога (3)	сопребывание в божественных деяниях

εἰρήνη (eirene) = «мир» – это воздействие духа на душу, просветленная, дышащая в духовном свете душа.

χάρις (charis) = «благодать» – одно из тех слов, что чаще всего употребляются на языке переживаний обычной религиозной жизни, что лишило их изначального духовного образного характера. Грек и римлянин еще связывали с этим словом представление о живых духовных существах. Они говорили о грациях и харитах, богинях очарования и привлекательности. Духовный мир прикасается к человеку сверху, придавая его душе красоту, а всему его существу – очарование. Так что благодать – это духовное прикосновение духовного мира, в человеке же она начинает светиться очарованием. Благодать – первый признак того, что человек общается с духовным миром. Благодать как жертва духовного мира человеку порождает в человеке силу самоотдачи. И тогда она блистает в качестве душевного очарования.

Вторая последовательность слов показывает то, как происходит переход от веры к надежде и любви.

θλίψις (thlipsis) = «тягость». Стоит сердечному органу (вере) раскрыться, как в него устремляются отнюдь не одни только пособляющие божественные силы. Лишь теперь человек по сути ощущает тяжесть бытия, гнет мира. Он больше прежнего подвержен тому, что желает вызвать депрессия. Доступ к нему получают силы, которые хотели бы его раздавить (непосредственное значение слова «тлипсис»). Верующему в жизни достается тяжелее, чем неверующему. Однако у него есть также и сила на то, чтобы нести этот гнет. В наше время у людей зачастую возникает ощущение громадного гнета мира как раз по той причине, что их сердечный орган желает раскрыться.

ὑπομονή (hypomone) = «терпение». Греческое слово носит образный характер. Оно создает представление о человеке, над которым нависли определенные обстоятельства, он же стойко подвергает себя их воздействию. «Тлипсис» – это ощущение нависшего гнета. «Гипомонэ» прибавляет к этому ощущение того, что гнет этот вполне осознанно создается духовным миром в качестве воспитательного средства; что, в сущности, это как раз высший мир и давит на того, кто начинает сознавать его действительность. Человек подтверждает гнет бытия, поскольку ощущает его божественный смысл.

δοκιμή (dokime) = «опыт», удостоверение. Выдерживая гнет, человек осознает внутреннюю силу, с которой он несет и выносит давление высшего мира. Перед ним раскрывается его собственная наиболее глубинная духовная суть «Я». В нем пробуждается самоощущение, происходящее не из низшего «Я» (а значит, не эгоистическое), но из высшего «Я», которое дает зажечься в человеке миру, превосходящему его самого. (В языковом отношении «докимэ» связана с «доксой».)

Далее из этого возвышенного самосознания возникает «надежда», излучающая сила деятельной божественной воли. Так что благодаря силе веры человек становится в своем сердце чашей «агапэ», любви Бога. Он делается орудием Святого Духа, вохристовленной личностью.

Христианский вклад в созидание подлинной сознательной нравственности – это вера. Если благодаря вере человек становится носителем добра, божественного, существа Христа, исходя из них он в состоянии ежемоментно творить истину. Это прорыв через темную,

обуживающую стену закона, дорога через доводящие до оторопи дебри обычая. По слову «Христос в нас» из человеческого нутра начинает пробиваться наружу новый, богоданный идеальный мир. Христианская религиозность – источник морали свободного человека.

Дохристианское и христианское посвящение (к гл. 6 и 8, 35)

На протяжении последних десятилетий науке нередко доводилось указывать на то, что лексика греческого Нового Завета и в особенности посланий Павла густо насыщена примерно теми же техническими мистериальными выражениями, которые встречаются и в тех немногочисленных документах, что дошли до нас от дохристианских мистериальных культов Ближнего Востока. Указания эти, исходившие в большей степени от философов (Рейценштейн³⁶⁶ и др.), чем от теологов, не встретили в теологии надлежащего отклика. Там же, где он имел место, происходило скорее отмежевание от Павла, нежели расширенная разработка богатств, кроющихся в его посланиях. По сути никому так и не удалось отыскать позитивного отношения к дохристианским религиозным течениям, особенно к практике посвящений в мистериальных центрах, поскольку над всеми изначально довлела сбивающая с толку мысль о непреодолимой противоположности язычества и христианства. Установление «точек соприкосновения» посланий Павла с языком «языческих» свидетельств не представлялось удобным поводом для того, чтобы внутренне приблизиться к миру Павла. Однако на основе полученных теперь вновь знаний о сверхчувственных взаимосвязях мы в состоянии последовательно рассмотреть послания Павла с религиозно-исторической точки зрения и как раз на этой основе расколдовать все величие и преизобилующее богатство павлинистского христианства.

Естественно, здесь мы можем дать лишь предварительные наброски относительно предметов, которые на самом деле требуют целого ряда фундаментальных конкретизированных исследований.

В посланиях Павла многообразно присутствует как дохристианская, так и утраченная древнехристианская *культура посвящения*. Почти в каждом стихе мы наталкиваемся на обороты, которые будут поняты превратно, если мы будем их рассматривать в чисто «назидательном» смысле, между тем как скорее они обозначают вполне определенные переживания посвящения, переживания этапов, которые должны были преодолевать человеческие души будь то в эллинистических мистериях, будь то в мистериях древнего христианства.

Вместо того, чтобы рассуждать о «мистике Павла»*, следовало бы говорить об описываемом Павлом «христианском посвящении» в том случае, когда он использует следующие выражения:

* Ср. Адольф Дайсман «Павел»³⁶⁷.

с Христом сострадать (*συμπάσχειν*, *sympaschein*) Римл. 8, 17

с Христом сораспинаться (*συνεσταυρώμεναι*, *synestauromenai*) Римл. 6, 6; Гал. 2, 19

с Христом соумирать (*συναποθανεῖν*, *synapothanein*) 2-е Кор. 7, 3; 2-е Тим. 2, 11

с Христом сопогребаться (*συνθάπτειν*, *synthaptein*) Римл. 6, 4; Кол. 2, 12

с Христом совоскресать (*συνεγερθῆναι*, *synergertheinai*) Эфес. 2, 6; Кол. 2, 12; 3, 1

с Христом сооживать (*συνεζωοποιηθῆναι*, *synzoopoietheinai*) Эфес. 2, 5; Кол. 2, 13

с Христом жить (*συζῆν*, *syzen*) Римл. 6, 8; 2-е Кор. 7, 3

с Христом сопрославляться (*συνδοξασθῆναι*, *syndoxastheinai*) Римл. 8, 17.

Уже в том порядке, в котором мы расположили здесь восемь встречающихся у Павла выражений, можно распознать внутреннюю последовательность, которую должна была преодолеть душа.

Знакомясь с живописью и скульптурой мира катакомб*, мы вновь и вновь наталкиваемся в изображениях воскрешения Лазаря и истории Ионы на основные этапы пути христианского посвящения: положение во гроб и Воскресение.

* Ср. Emil Bock und Robert Goebel: «Die Katakomben, Bilder von den Mysterien des Urchristentums»³⁶⁸.

В средневековье было принято возводить «мистический путь» души к учению Дионисия Ареопагита, который, в свою очередь, утверждает в сочинениях, господствовавших под его именем в теологии и благочестии зрелого средневековья, что все позаимствовал у своего великого учителя Павла. В сочинениях мистиков вплоть до книжечки Фомы Кемпийского «О подражании Христу», которую много читают еще и в наши дни, присутствует отзвук древнехристианского воззрения на путь Христа. «Станции» паломнических маршрутов³⁶⁹ дают нам заглянуть в оцепенелые предания об этапах Страстей Христовых.

Рудольф Штейнер открыл*, что семь ступеней пути христианского посвящения были буквально следующими:

* «Das Johannes-Evangelium», лекция от 30 мая 1908, GA 103.

1. омовение ног
2. бичевание
3. увенчание терновым венцом
4. распятие
5. мистическая смерть
6. положение во гроб и Воскресение
7. Вознесение

Есть, однако, принципиальное различие между всеми дохристианскими посвящениями и христианским путем души. Это различие особенно отчетливо видно на одной важной словесной фигуре Павла. Именно, в конце 8-й главы мы читаем в переводе Лютера: «Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Fährlichkeit oder Schwert?» (Кто сможет нас отделить от любви Бога? Тягость или страх или преследование или голод или нагота или опасность или меч?) (8, 35). Здесь ни в коем случае не говорится о чисто внешнем преследовании, простом телесном голоде и т. д. Черпая из сокровищницы языка древней иудейской культуры посвящения, отобразившейся в мире псалмов, Павел явно говорит здесь о последовательности ступеней внутреннего испытания.

Дохристианское посвящение было неизменно нацелено на ослабление связи духовно-душевного начала с телесностью, в конечном итоге – на отделение духовно-душевного от телесной оболочки, на освобождение духовно-душевного от тела. Эта цель древнего посвящения нашла внешнее отражение в подобном смерти храмовом сне, в который погружался мист на вершине своего постепенного пути, и из которого он вновь пробуждался к жизни в качестве «вновь рожденного» и «посвященного». Принцип древнего посвящения состоял в том, чтобы *разделить* то, что было прежде соединено.

Слова, которые приводит Павел, чтобы обозначить силы, которые по сути желают *отделить* человека от «любви Бога» – это постепенное отображение того древнего пути разделения тела и души:

$\theta\lambda\upsilon\psi\varsigma$ (thlipsis) = тягость. С этого слова также начинается и уже обсуждавшаяся последовательность слов в Римл. 5, 3-5. Тот, кто ступает на внутренний путь, ни в коем

случае не срывает цветов блаженства. Лишь когда его существо постепенно пронизывает духовное начало, он действительно начинает ощущать тяжесть бытия, давящий гнет мира. Он встречается с силами, которые жаждут вогнать его в депрессию.

στενοχωρία (stenochoria) = страх. Подобно тому, как немецкое слово «Angst», страх, происходит от «eng» – узкий, таков же и наглядный смысл греческого слова: быть загнанным в узкое место³⁷⁰. Давление навалившегося гнета нарастает. Оно вгоняет человека в его тело. Человек чувствует, что находится в узком темном земном доме. Им овладевает великое космическое ощущение одиночества. Это не мелочная пугливость, но настоящий общемировой страх.

διωγμός (diogmos) = преследование. Человек, которому предстоит пройти через эту ступень, находится в состоянии «бегства». Вот и в Евангелиях слово «бегство» зачастую указывает не на внешнее состояние, но на состояние внутридушевное, состояние сознания: например, когда в гефсиманском эпизоде говорится, что ученики «бежали», или когда Христос говорит ученикам: «Молитесь, чтобы ваше бегство не пришлось на зиму» (Марк 13, 18). Подразумевается же здесь перевертывание предыдущей ступени, которое возникает, впрочем, как следствие ее нарастания. Если придавливающий гнет становится еще большим, он в конце концов просто перестает загонять человека в его тело, а начинает из него выдавливать. Сосуд души делается слишком узким, так что душа его оставляет. Человека охватывает чувство душевного головокружения, как если бы почва уходила из-под его ног. Им овладевает сущностное ощущение отсутствия опоры. То, что он переживает в этот момент, изгоняет его из прежнего ощущения надежности и уверенности.

λιμός (limos) = голод. Человеком завладевает ощущение внутренней опустошенности, которое охватывает его целиком. Человек лишается внутренней наполненности.

γυμνότης (gymnotes) = нагота. Эта ступень вновь оказывается перевернутой предыдущей ступенью, и вновь с нарастанием. Человек ощущает, что лишен внешней оболочки. Он все равно как лишен кожи – одна зияющая рана, величайшая ранимость, трепещущая и едва связанная с земным существованием. Слабейшего толчка будет довольно, чтобы оборвать эту связь.

κίνδυνος (kindynos) = опасность. Греческое слово (что проявляется особенно явственно в форме глагола *κινδυνεύω* – kindyneuo) содержит в себе образ чего-то колышущегося. Опасность – это, в сущности говоря, опасность утопания в волнах моря. Подразумевается ощущение внутренней опасности, словно «волны смыкаются у тебя над головой»³⁷¹, словно невыносимое удушье лишает тебя твоего собственного существа.

μάχαιρα (machaira) = меч. Теперь лишь тонкая нить связывает душу с телом. Суждено ли сверкнуть мечу, который перережет и эту последнюю нить жизни? В посвятельном псалме Ветхого Завета (21, 21) в этой связи говорится: «Избавь душу мою от меча, единственную мою – от собак». В таких фразеологических оборотах, как «Дамоклов меч», в образном обличье содержится старинное переживание посвящения из греческой древности. Меч есть наивысшая степень переживания отделения души.

ἀγάπη θεοῦ (agape theou): всем разделяющим силам противостоит «любовь Бога». Она связывает то, что иначе было бы разделено. Она есть христианский путь души, сущность которого состоит в исцелении: целительное погружение Святого Духа в телесно-душевного человека вместо отделения духовно-душевного начала от телесного человека. Чтобы связаться с духовным миром, человеческое существо больше не нуждается в разделении. В Христе к человеку, в человека нисходит духовный мир. Агапэ – это не просто любовь в теперешнем душевном смысле, но в соответствии с древнехристианским словоупотреблением любовь Бога, самообъективирующаяся в таинстве евхаристии. Она есть то связующее начало, которое приходит на смену силам разделения.

Само собой разумеется, разделяющие силы не исчезают просто так: они лишь отступают из центра религиозной жизни. И теперь уже те разделения, которые ранее производились в посвященных храмах, разыгрываются во внешнем жизнеощущении людей: депрессии, опустошенность, ранимость и т. д. зачастую являются ныне не симптомами персонального заболевания и слабости, но явлениями времени, которые всецело связаны с тем, что сверхчувственный мир придвигается к человеку ближе.

Итак, в смысле «агапэ» следует понимать христианское посвящение, проводимое посредством соумирания и Своскресения с Христом. Выражаясь по-христиански, следует сказать: каждое испытание, каждый шаг по ступеням страдания – это уже не разделение; нет, это есть не что иное, как всевозрастающее приобщение Христу.

ἀγάπη θεοῦ (agape theou): общность любви Бога

θλίψις (thlipsis): давящее бремя мира

στενοχωρία (stenochoria): вдавливание в тело

διωγμός (diogmos): вытеснение из тела

λιμός (limos): лишение внутренней наполненности

γυμνότης (gymnotes): лишение внешней оболочки

κίνδυνος (kindynos): лишение собственного существа

μάχαιρα (machaira): перерезание нити жизни

Закон и грех (к гл. 7)

Одно из наиболее важных и в то же время труднейших базовых понятий в посланиях Павла – это слово νόμος (nomos), «закон». Достаточно раз прочесть 7-ю главу Послания к римлянам, чтобы убедиться, насколько нелепо мнить, что под «законом» Павел понимает Моисеев закон, то есть совокупность предписаний и законов, данную Моисеем народу под воздействием инспирации, полученной на Синае, и изложенную в книгах Моисея. Пожалуй, нет у Павла понятия, которое бы пребывало в более динамичном и непрестанном развитии, чем понятие «закон». Здесь совершенно неприменимы те закостеневшие головные понятия, которыми привыкла оперировать наша интеллектуализированная эпоха.

В своей религиозной философии Франц фон Баадер исходит из образного смысла немецкого слова «Gesetz» (закон). Gesetz изначально – это нечто «Gesetzte» (установленное), то есть первоначальное состояние творения, мир в таком его виде, как его «установил» (gesetzt hat) Бог. Затем то великое преобразование мира, которое обозначается в ветхозаветном мифе как грехопадение, предоставляется ему в качестве смещения (Ver-setzung), искажения (Ent-setzen) изначального закона (Ge-setzes). При том, что словообразования такого рода могут быть чреватые опасностью несерьезности и игривости, все же они указывают в направлении, куда следует смотреть также и нам, чтобы отыскать то подвижное и живое мистериальное содержание, которым обладает у Павла слово «номос».

Греческое слово «номос» сродни пра-слову человечества Name³⁷². Имена сущностей и предметов – это не абстрактные прибавки, измышленные человеческим духом. Имена сущностей и предметов – это духовные пра-образы, пра-феномены, сокрытые во всех единичных проявлениях бытия, и они указывают на те духовные реалии, что таятся во всем зримо-земном. Мышление – всего только орган, посредством которого человек способен распознать в чувственно-зримом духовно-незримое. Слово «номос», как уже и санскритское слово nama, указывает на мир духовных пра-образов, на духовную сторону бытия. Так что ощущение «закон»мерности общемирового бытия, будь то как исполненной прелести гармонии или неумолимо-строгого закона природы – это по сути чужье на сокрытый в

чувственном мире духовный мир, а тем самым и на духовное первообразное состояние и бытийствование лоно земного творения вообще.

Вследствие «грехопадения» чистый «закон» существования оказывается погребен под наслоениями и затемнен. Наступает космическое затмение. «Грех» в павлинистском смысле – это не то или иное преступание единичного закона. Это есть состояние мира, это нарушение и затемнение перво-закона как такового. В греческом слове *ἁμαρτία* (hamartia) = грех имеется явный призыв космического факта. Грех – это не отдельный душевный факт единичного человека, но телесный факт всего человечества и Земли в целом. Грех – это то, что имели в виду люди, говоря (наугад и, быть может, с чрезмерной теологической окраской) о «первородном грехе». Грех – это состояние отпадения от духовного первоначала, и в состоянии этом пребывает не только человек, но и вся тварь.

Во времена первобытного человечества, в каком-то смысле вплоть до эпохи античной Греции, в людях продолжала жить некая эдемская невинность. Люди существовали все еще при «золотом веке», детски-бессознательно оставались в согласии с природой, с пра-законом, данным людям богиней Природой, Деметрой, будучи погружены в ритмы, принесенные Матерью Землей из духовного первоисточника, из «закона» начала. «Грех» уже был в мире, ибо смерть начала действовать. Творение и человек уже носили на себе телесное одеяние брэнности. Материальная телесность, обозначаемая в Библии как *σάρξ* (sarx = «плоть»), с которым связано слово «саркофаг»), это русло, по которому протекает поток недуга греховности, принося повсюду смерть.

Человечество неторопливо прощалось с детством. По мере пробуждения сознания исчезала и невинность. Чем сильнее пробуждалось сознание собственного существа, тем больше угасало древнее грезящее сознание мирового закона. Наивному созвучию с ритмами природы настал конец. Человек пришел к возможности заблуждения и лишился уверенности в себе. На эту эпоху пришли великие законодательства Миноса на Крите, Солона в Афинах, Моисея в израильском народе. Закон Моисея должен заменить утраченный закон богини Деметры. Однако через закон человек только и осознает свою утраченную невинность, осознает грех. Грех, протекавший прежде по миру как неосознанный космический поток, поднимается из телесной области в душевную. Лишь теперь к греху как телесному состоянию добавляется еще и душевный грех, вожделение. Закон (в буквальном значении) пробуждает сознание греха и таким образом еще усиливает его. Пока грех действовал еще в сфере бессознательного, он был слаб. Поднявшись в сознание, он возрастает, приводя людей ко все большему душевному бедствию. Моисей явился, так сказать, первым великим психоаналитиком, поскольку он вызвал в сознание то, что прежде покоилось в бессознательном. Павел воспринимает деяние Моисея как обусловленное судьбой. Однако он видит прежде всего колоссальный трагизм того, что тем самым явилось в мир.

Вот содержание потрясающей нас 7-й главы Послания к римлянам. Изначальный всемирный закон, духовный пра-закон оказался затемненным. Отныне в человеческом существе действует лишь закон греховного недуга, закон брэнности и смерти.

Заключение 7-й главы было неизменно связано с трудностями для теологии. В 23-м стихе говорится о двойственности «закона в уме» и «закона в телесных членах». Затем 24-й стих оказывается полным отчаяния восклицанием: «Жалкий я человек, кто освободит меня от этого тела смерти?» А далее стих 25-й начинается непосредственно с благодарности: «Благодарю Бога через Иисуса Христа, нашего Господа», чтобы затем вроде бы вновь вернуться к 23-му стиху: «Так что умом я служу закону Бога, плотью же – закону греха». Как правило, затруднение пытались обойти, исходя из предположения, что текст здесь якобы пришел в беспорядок: якобы по недосмотру то, что находилось между стихами 23-м и 24-м, оказалось в конце, в качестве 2-й половины 25-го стиха. Производят перестановку, так что вся глава завершается благодарностью³⁷³.

Однако с точки зрения космической (а такие слова у Павла, как «грех» и «закон», и *следует* понимать космически) нет никакого повода прибегать к столь искусственным средствам. Сам текст в его теперешнем виде обнаруживает колоссальное понимание избавления, принесенного Христом. И повисающий в воздухе вопрос отчаяния: «Кто спасет меня от этой смертной телесности?» получает ответ в словах благодарности: «Христос спасет меня, он уже меня спас».

В апостольском Символе веры говорится: «И в Господа нашего Иисуса Христа». В этом месте в Символе веры Христианской общины говорится: «Через которого люди обретают новое оживание умирающего земного существования». Греческое слово *kúrios* (куриос) «Господь» в качестве именованья Христа невозможно переоценить в смысле его величия и космического значения. В ходе последовательного грехопадения порабощение человечества закону делалось все более гнетущим. Человечество ощущало опасность попадания во власть земных демонов. В греческом Ветхом Завете имя Яхве передается как «Кириос». Так что тогда Яхве, воспринимавшийся в лунном существовании, был «Господином» Земли. Чем ниже господин, которому приходится служить, тем более тягостным делается порабощенность ему. Теперь вдруг можно было сказать «Господин» Христу, высшему божественному существу. Это означало свободу вместо порабощения. Вся Земля перевела дух. Если космическим состоянием был грех, то также и то преобразование мира, которое произошло через Христа, имело космический характер. Космическому недугу соответствует космическое же исцеление, «новое оживание умирающего земного существования».

В моем пробном переводе в 25-м стихе 7-й главы слово «Кириос» в порядке исключения передано словами молитвы исповедания*. Отсюда становится ясно, что слова благодарности содержат исполненный ликования ответ на полный отчаяния вопрос. И окончательным завершением становится тогда не возврат к более раннему ходу мыслей, но разрешение проблемы. Не то, чтобы Христос запросто ликвидировал разрыв и раскол. Спасение не есть начало блаженного ничегонеделания. В материальном теле и дальше продолжают господствовать грех и смерть: в противном случае люди просто должны были бы перестать умирать. Однако жизненный центр человека оказывается перенесенным в новое место. Снова освобождается место для пра-закона, для духовного мира. Через Христа человек может вновь обрести свой центр тяжести в области духовного.

* Римл. 7, 25:

«Laß uns dem göttlichen Weltengrunde das Dankesopfer bringen durch Jesus Christus, durch den wir die Wiederbelebung des ersterbenden Erdendaseins erlangen. Durch Christus kann der Mensch mit seinem Geistes-Ich dem Gesetz der Gotteswelt dienen, wenn auch sein physischer Leib dem Gesetz der Sündenkrankheit unterworfen ist.» (Позволь нам принести благодарственную жертву божественной мировой основе через Иисуса Христа, благодаря которому мы достигаем нового оживания умирающего земного существования. Через Христа человек может служить своим духовным «Я» закону божественного мира, пускай даже его материальное тело подвержено закону греховного недуга. Перевод 1930 г.)

В новой редакции 1950 г. говорится:

«Ich danke Gott durch Jesus Christus, der unser wahrer Herr ist. Durch Christus kann der Mensch mit seinem Geistes-Ich dem Gottesgesetze dienen, wenn auch in seinem physischen Leibe das Gesetz der Sünde wirkt.» (Я благодарю Бога через Иисуса Христа, который есть наш истинный Господь. Через Христа человек может служить своим духовным «Я» божественному закону, пускай даже в его материальном теле действует закон греха.)

Призвание и избрание (предопределение) (к гл. 8)

Все новые и новые варианты учения о предопределении появлялись в богословии с эпохи Августина и до Кальвина, а также уже и в Новое время. Это мрачное, безжалостное и столь чуждое духу христианства учение об изначальной обреченности души, будь то к избранности или на проклятие, получило развитие в связи с главами 8-11 Послания к римлянам. Среди учений церкви нет ни одного, которое было бы отвергнуто современным человеком с большей естественностью, нежели учение о предопределении. Однако, сами того не замечая, в естественнонаучной области мы вновь ввели старый догмат в ином обличье, а именно в учении о наследственности и о среде. Так что как некогда в церковном учении о предопределении, так ныне в научном догмате о наследственности мы имеем дело с воззрением, которому неведома человеческая свобода.

Учение о предопределении могло возникнуть исключительно как результат неверного понимания посланий Павла, а также появления каменно-жестких латинских понятий для тех религиозных вопросов, по которым сам Павел, когда желал выразить факты глубокой задушевности, располагал бесконечной подвижностью и прозрачностью греческих слов.

Одна из важнейших фигур речи Послания к римлянам как раз подходит для того, чтобы постепенно представить в надлежащем свете павлинистское понятие о «благодатном избрании».

Итак, в Римл. 8, 28-30, по переводу Лютера, говорится: «Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen, denen, die nach dem Vorsatz berufen sind. (Мы знаем, что все благоприятствует тем, кто *любит* (ἀγαπῶσι, agaposin от agape) Бога, кто *призван намеренно* (κατὰ πρόθεσιν, kata prothesin).)

Denn welche er zuvor *ersehen* hat (ибо кого он *прежде распознал* (προέγνων – pro-egno, лат. praeciviti))

die hat er auch *verordnet* (тех и *предопределил* (προὐρίσεν – pro-horisen, лат. praedestinavit))

...welche er aber *verordnet* hat, die hat er auch *berufen* (...а кого предопределил, тех и *призвал* (ἐκάλεσεν - ekalesen, лат. vocavit))

welche er aber *berufen* hat, die hat er auch *gerecht gemacht* (а кого призвал, тех и *сделал праведными* (ἐδικαίωσεν – edikaiosen от dikaiosyne, лат. justificavit))

welche er aber *hat gerecht gemacht*, die hat er auch *herrlich gemacht* (а кого сделал праведными, тех и *прославил* (ἐδόξασεν – edoxasen от δόξα – doxa, лат. glorificavit от gloria))».

Важно уже само слово prothesis = намерение. В наше время слово «намерение» стало чрезвычайно отвлеченным и бледным. Когда кто-либо «возымел намерение», это еще далеко не значит, что когда-либо оно будет осуществлено. Между тем греческое слово, точно так же, как и немецкое, весьма образно. Намерение (Vorsatz) – это то, что вы сами себе наметили (hinsetzt). Так что уже всякое намерение, по сути, есть некая реальность. Возникновение мира мы можем представлять себе как великое «намерение Бога». Творческие мысли Бога не были намерениями, за которыми только еще должно было последовать осуществление; они сами уже были миром. Бог в своем мышлении вознамерился представить себе мир – и мир был создан.

Однако «намерение Бога» продолжается и после сотворения мира. Божественный мир постоянно что-то себе намечает, постоянно несет себя навстречу земному и человеческому миру. Вопрос лишь в том, что могут уразуметь люди от предлагаемого им навстречу намерения Бога в отношении самих себя и всего творения. Уже при достаточно живом понимании слова «протесис» проблема предопределения начинает разрешаться сама собой. Все, что должно осуществиться в будущем, присутствует уже здесь. Вся полнота возможностей уже духовно-реально предносится над головами человечества: здесь имеются

как одевания почета, так и одевания позора. И тем не менее для человеческой свободы остается довольно пространства.

Из формулы «намерение Бога» звучит уже и «призвание» («те, кто призван намеренно»). Так что призвание – это форма, в которой действует намерение. Древнее намерение Бога отлилось в сотворение мира. Новое намерение Бога – это постепенное отковывание внутреннего человека. Сотворение внутреннего мира проходит пять ступеней:

προέγινω (proegen) = прежде прознал: человек все еще полностью (как капля в океан) погружен в целостность мира и человечества. Согревающий взгляд Бога падает на него, подобно солнечному лучу. Как бы грезя, он начинает воспринимать свое *бытие*.

προώρισεν (prohorisen) = предписал: в латинской Библии здесь стоит роковое слово *praedestnavit* (заранее предопределил). Греческое слово обладает очаровательной образностью. Оно известно нам по слову «горизонт», которое происходит от одного с ним греческого корня (*ὀρίζω* – *horizo* означает «ограничивать»). На этой ступени возникает ограничение. Бытие оказывается ухваченным в *образе*. Оформляется внутренняя форма человека, в соответствии с которой он может начать отчетливее воспринимать свое обособленное бытие.

ἐκάλεσεν (ekalesen) = призвал: человеку присваивается его *имя*. Подразумеваемое здесь внутреннее переживание, которое не следует заглушивать частым употреблением таких слов, как «призыв», «призвание» и т. п., изведаль, например, Самуил в Храме, когда три раза называлось его имя, и лишь под конец он понял, что это Бог, а не священник зовет его (1-я Цар., гл. 3). Самуил означает: «Бог услышал». В сущности, через внутреннее имя человек отыскивает самого себя, свое «Я». Путь от *бытия* к *образу* и *имени* ведет его к самому себе. То, что следует за этим, происходит уже не без свободного решения и содействия человека.

ἐδικαίωσεν (edikaiosen) = сделал праведным, *ἐδόξασεν* (edoxasen) = прославил: мы уже познакомились с «дикайосиной» и «доксой» – как мощью Христа, присущей человеку (справедливость, бытие добра) и человеком излучаемой (великолепие, свет Откровения).

Первые три ступени формируют сосуд, последние две наполняют его содержанием. Сосуд – это человек, а его содержимое – Христос. В связи со ступенью, где формирование сосуда приходит к своему завершению, мы можем обобщенно назвать его *призванием*, а наполнение сосуда – назвать *избранием*. Призвание происходит с человеком. В этом человек всецело представляется глиной в руке горшечника, как это говорится далее в 9-й главе. Здесь предопределение, связь с расой и наследственность оказываются выражением судьбоносного воздействия Бога *на* человека. Избрание же человека не происходит само собой. После того, как он воспринял свое «Я», расчет делается на его свободу. Не то, чтобы человек мог сам себя наделить божественной справедливостью и славой. Однако он может либо открыться им навстречу, когда они преподносятся ему в «намерении Бога», либо напротив, закрыться. Собственно говоря, «вера» – это религиозное деяние человеческой свободы, раскрытие сердечного органа, упражнение в сердечной открытости через культ и молитву. «Много званых, но мало избранных». Эти жестокие слова Христа из Евангелий не следует понимать как указание на слепой рок, с которым должен смириться человек, но как грандиозный призыв к внутренней свободе человека.

То, что первые три ступени, обобщенные нами как «призвание», все еще принадлежат к области роковой необходимости, которая располагается *перед* областью свободы, можно наблюдать как по внутреннему развитию отдельного человека, так и в истории человечества. Отдельный человек как ребенок всегда «предузнан», он греется в лучах бытия. Переходя от детства к юности, примерно около 14-ти лет от роду, он оказывается «определен». Он отыскивает свой образ. Лишь в промежутке между 14-м и 21-м годами жизни постепенно

оформляются его имя и его «Я». Он отыскивает свое «призвание» во внешнем занятии и во внутренней жизни.

Ступень «предузнанности» представлена в истории народов германцами: это связанная с природой погруженность в божественное бытие мира. Ступень «определенности» представляют греки с их пробуждающимся чутьем на форму и образ. Ступень «призвания» особенно ярко проживали иудеи посредством внутреннего оформления «Я», что, впрочем, влечет с собой опасность закоснения (больше об этом см. в Римл., гл. 9-11). Ступени призвания *предшествуют* христианству. Тот, кто «призван», еще не является христианином. Собственно говоря, христианство начинается лишь тогда, когда человек уже обладает именем и в силу своего имени должен раскрыться для высшего избранничества.

Само собой, этот самый сложный из всех вопросов нуждается в доскональном обсуждении. И все же рассматривая павлинистскую фигуру речи, прежде всего посредством отыскания важной граничной линии между тремя первыми и двумя последними ступенями, мы сможем постепенно его разрешить.

предузнан (бытие)
определен (образ)
призван (имя)
призвание
оправдан (внутренне присущая сила Христа)
прославлен (излучающаяся вовне сила Христа)
избрание

Две последние ступени мы могли бы назвать также «рождение в земном человеке высшего человека, Сына». Об этом Павел много рассуждает в 8-й главе Послания к римлянам. Он говорит о «Сынах Бога», о «внутреннем сыновстве» (*υιοθεσία*, *hyiothesia* = усыновление). А в важном разделе о страстном стремлении тварного мира к избавлению Павел говорит о том, что тварь стремится к «Откровению Сына Божия» (Римл. 8, 19). Когда в человеке рождается Сын Божий и божественный свет Откровения, Слава начинает изливаться от человека, тогда спасение распространяется с человека на все сущее.

Само имя Павла служит удивительнейшей иллюстрацией к ступеням призвания и избрания. Имя «Саул» (евр. Шаул) означает «*призванный*». Им был Павел до своего переживания перед Дамаском. Имя Павел – это эллинистическое слово, означающее «*маленький*». Это указывает на пока еще неокрепшего высшего человека в земном человеке, на внутреннего сына, на вселяющегося Христа, а кроме того выражает, что перед Дамаском Павел достиг ступени избрания.

Избранный народ (к гл. 4 и 9-11)

В главах 9-11 Послания к римлянам Павел ведет борьбу с глубочайшими загадками судьбы. Как понимать тот факт, что израэлитский народ, народ Ветхого Завета, народ Обетования показал несостоятельность на Откровении Христа и закаменел в противодействии ему?

В связи с 8-й главой мы попытаемся поговорить о ступенях «призвания» и «избрания». Не только возможно, но и необходимо с разных сторон прикладывать усилия к пониманию этих духовно-душевных процессов. Одно из базовых павлинистских понятий, изображающих процесс «избрания» с одной стороны, содержится в слове *υιοθεσία* (*hyiothesia*). Лютер переводит его как «*Kindschaft*»³⁷⁴ (например, 8, 23). Позднейшая теология поясняет и переводит его по большей части в смысле латинского слово «*adoptio*»: «принятие вместо

сына», «усыновление». При этом в основу всего неизменно закладывается юридическое представление об отношении между Богом и человеком. Бога представляют себе как человечески-юридическое лицо, которому первый человек противостоит в качестве второго лица. Между ними свершается юридический акт. Из состояния обвиняемого человек оказывается перемещенным в состояние оправданного, а под конец его из рабского состояния даже определяют на положение приемного сына.

Однако если на место этого внешне-юридического представления, по своему характеру иудейского, а не христианского, придет понимание внутренних душевных процессов, которые разыгрываются на пути становления христианина, те же слова предстанут в совершенно ином свете, начнут излучать из себя более теплые и подлинно душевные цвета. «Иофесия» (букв. «назначение сына») открывается нам как обозначение возникновения «внутреннего сыновства», «рождения Сына в человеке».

«Призвание» дает человеку вместе с «именем» его *форму «Я»*.

«Избрание» дает ему его высшее *содержание «Я»*.

«Иофесия» – это излияние высшего «Я» в человека, рождение сына в его душе. Так тот, кто пробивается к «внутреннему сыновству», поднимается до «избрания».

И вот важно, что процесс избрания или рождения Сына разыгрывается не только в отдельном человеке. Прежде, чем он произойдет в отдельном человеке, он осуществляется на ступени народа.

История народа Израиля – это происходящее на уровне народа развитие постепенных переживаний, которые могут сделаться ступенями становления отдельного человека лишь в христианстве. А то, что происходит в отдельном человеке на внутреннем, духовно-душевном уровне, выступает в народной судьбе как внешнее событие. Рождение Иисуса из Назарета как носителя Христа означало для народа Израиля как целого ступень сыновства, ступень избрания. Пускай даже отдельные люди внутри народа были еще весьма далеки от того, чтобы внутренне достичь ступени сыновства, тем не менее народ в целом, как личность высшего порядка, раскрылся через рождение Христа Иисуса как народ избрания, как «избранный народ».

То, что Рождество Христово могло *иметь место*, следовало из того, что народ в целом перешагнул со ступени призвания на ступень избрания. То же, что тем не менее Рождество Христово практически совсем не могло быть *понято* как раз-таки в народе Израиля, было связано с тем, что отдельные люди, из которых состоял народ в целом, не шагали в ногу с поступательным продвижением народного духа. Отдельные люди отстали от судьбы народа в целом. Они закоснели на ступени формы «Я», в переживании призвания, и замкнулись против излияния высшего содержания «Я», которое и превращает призванных в избранных. Так что избранный народ был составлен из неизбранных отдельных людей. Великое рождение Сына, материально произошедшее в народной судьбе, не отыскало внутреннего соответствия в развитии отдельного человека.

Рождение Сына, которое позволяет нам признать народ Израиля за избранный народ, произошло, однако, не непосредственно в связи с рождением мальчика Иисуса. Это был великий незримый процесс становления, вплетенный мощью судьбы во всю израэлитскую предысторию. Процесс этот начинается с рождения Исаака и достигает высшей точки в рождении Иисуса из Назарета. Рождение Исаака – это пророческое событие, реальное предзнаменование рождения Иисуса. В Аврааме осуществляется акт избрания народа.

Три великие фигуры патриархов Авраама, Исаака и Иакова уже и так неизменно рассматривались в качестве человеческого отображения божественной Троицы. Авраам олицетворяет отцовский принцип, Исаак – это сын, а Иаков пребывает на месте духовного принципа. И как в жертвоприношении Исаака можно было усматривать пророчество жертвы

Голгофы, так в рождении Исаака проглядывало пророчество Рождества Иисуса. Исаак – это указание на Сына, Христа.

Отсюда мы получаем важные отправные моменты для понимания 4-й главы Послания к римлянам. Праотец Авраам изображается здесь как тот человек, на котором впервые осуществилось «оправдание на основе веры». Обычно эту главу понимают так, словно Павел хотел указать на Авраама как на пример и образец веры, которому должен следовать христианин. Как Авраам, наперекор всем соображениям естества, поверил обетованию, так должен верить и всякий отдельный человек. И как Аврааму его вера была «зачтена в праведность», так теперь Христос признает за всяким, кто имеет веру, также и праведность.

Однако если мы будем следовать этому способу рассуждений, нам придется по крайней мере признать, что остаются вопросы, не получившие пока удовлетворительного ответа. Для начала это вопрос, что именно понимает Павел под верой. У Авраама акт веры явно в том, что он поверил обетованию, сулившему ему сына, хотя тела как его самого, так и его жены, были дряхлы и уже давно неспособны к производству на свет новой жизни. Вера Авраама – это отсутствие сомнения, вера в чудо, принесение разума в жертву. Однако если Авраам – это образец, которому мы должны следовать, мы также должны принудить себя к вере, состоящей в отсутствии сомнений и засвидетельствованной, например, в покоящейся на внешнем авторитете вере в Библию. Где в таком случае место внутреннему сердечному процессу, сердечной привязанности, вере, которая относится к епархии не головы, но сердца? Поскольку же никакой иной концепции помимо той, что, мол, Павел предлагает Авраама в качестве образца веры, отыскать не удавалось, ясно само собой, что в результате мы оставались с более внешним понятием веры. И можно сказать, что как раз неверное понимание 4-й главы Послания к римлянам в значительной мере явилось причиной возникновения того представления, что вера – это отсутствие всяких сомнений, что всякая вера есть вера во что-то. То же, что подразумевает под πίστις (pistis = вера) Новый Завет, и в первую очередь Иоанн с Павлом, тот задушевнейший процесс сердечного связывания с Христом, пробуждение в человеке наиважнейшего жизненного органа восприятия мира Христа, оставалось без внимания. (Πιστεύω εἰς Χριστόν, pisteuo eis Christon, вовсе не означает «верую во Христа», но буквально: верую во Христе.)

Второй вопрос, так и остающийся без ответа в случае общепринятой трактовки 4-й главы Послания к римлянам, состоит в следующем: в чем значение смерти и Воскресения Христа для спасения души, если «оправдание верой» смог изведать уже Авраам?

Вопросы разрешаются, если мы уразумеем, что Авраам – это не образец веры, но *праобраз веры*. Вера и оправдание, пробуждение сердечного органа и приобщение к высшим жизненным силам, к бытию добра – для отдельного человека все это чисто внутренний процесс. В Аврааме же, который становится носителем «оправдания» не как отдельный человек, но как «отец», как олицетворение народа, имеющего от него произойти, этот процесс разыгрывается в виде осуществляющейся внешним образом судьбы. В чем же тогда состоит «оправдание» Авраама? Обетование сулит ему рождение сына. Он верит этому обетованию. И вера эта приводит к тому, что ему «засчитывается в праведность», что он оказывается подчинен высшей бытийственной цели, бытию добра. Однако это оправдание не происходит на внутреннем уровне: не следует полагать, что с этих пор Авраам обрел личное спасение. Вообще к таким фигурам, как Авраам, неприложимы мерки личностной внутренней жизни. Авраам – это все еще космически-общечеловеческая фигура. Хотя Авраама следует воспринимать также и исторически, он представляет собой мифологическую фигуру, ведь он и сыграл в истории Израиля в большей степени роль Бога, нежели человека. «Оправдание» Авраама состоит в том, что обетование на самом деле было осуществлено. Рождение Исаака – это и есть оправдание. С Исааком возникает великая и важная последовательность сыновства, которая ведет в конце концов к Христу, сыну *как*

таковому. Сын – это и есть реальная справедливость, выпадающая на долю Авраама, не внутренне-религиозно, но судьбоносно-исторически. Авраам обретает сына, который является как бы предвосхищением собственно общемирового Сына, Христа.

То, что приключилось с Авраамом на телесно-материальном уровне, должно однажды разыграться с отдельным человеком на внутреннем плане. Это становится возможным через самого Христа. Если бы Авраам был образцом веры, следовало бы подражать тому, что сделал он. На деле же он является пра-образом веры. Поэтому речь идет о том, чтобы рассматривать его судьбу в качестве зримого внешними средствами образа того, что впоследствии должно произойти во всяком отдельном человеке, будучи перенесено с материального уровня на душевный. Рождение Исаака – это пра-образ внутренней мистерии. «Оправдание верой» в человеке можно назвать мистическим рождением Исаака, возникновением внутреннего сыновства. Излияние Сына в сердце человека происходит тогда, когда орган веры раскрывается навстречу Христу, Сыну. Сам Сын – это и есть «справедливость Бога», бытие добра, в котором возникли высшие жизненные силы. И процесс телесного появления на свет Исаака оказывается (вплоть до мелких деталей) пра-образом процесса внутреннего избрания. Павел особо указывает (Римл. 4, 19), в каком противоречии находится обетование с природными обстоятельствами. Самому Аврааму, отцу, уже почти сто лет, и тело его одряхлело, как одряхлело и тело Сары, матери. Закон природы гласит, что рождение сына невозможно. Это в точности соответствует также и мистическому рождению сына. Как телесные, так и душевные силы, находясь во власти греха и смерти, не могут быть источником жизни Сына, который должен появиться на свет. Сын – это действительно духовное существо, и происхождение его – духовное. Он не может появиться на свет снизу, но только сверху. Высшая духовная и жизненная сила, притекающая в человека через раскрывшийся сердечный орган веры, возникает не через «дела закона», но через «благодать». Развитие в человеке телесного и душевного начала может идти только вплоть до возникновения формы «Я» (призвание). Наполнение этой формы «Я» высшим содержанием «Я», высшим «Я» (избрание) оказывается свободной самоотдачей божества, свободным вселением в нас Христа. Все, что должен от себя привнести в этот процесс человек – это раскрыть свое сердце, как чашу веры, для этого высшего содержания. Это означает сделать душевного человека пронизываемым для человека духовного, что достигается ныне не ожиданием чего-то, что наступает само собой, но упражнениями в медитативном благоговении и раскрытости. Способным к этому самораскрытию человек оказывается благодаря форме «Я», данной ему судьбой в соответствии с пройденным человечеством путем развития. Призвание поднимает человека на первую ступень свободы: обособленное существование, свобода выбора того или иного пути, вообще свобода пойти своим собственным внутренним путем, а значит, решиться работать над собой. Затем избрание прибавляет к формальной свободе еще и субстанциальную. Это есть бытие в нас Христа, внутреннее сыновство, высшее «Я».

Для нас нисколько не секрет, что намеченная здесь концепция «избрания» и «благодатного выбора» прямо противоположна большей части всего того, что мыслилось теологами по этому поводу начиная с Августина. С понятиями избрания и «благодатного выбора» по большей части связывались представления об абсолютной несвободе человека по отношению к Богу. Дело представлялось так (особенно в строгих формах учения о предопределении), что одной части человечества изначально предопределена гибель, другой же – блаженство. Последние в таком случае как раз и оказываются избранными. Они претерпевают избрание, они всецело несвободны, пока не сделаются избранными. Таким образом, неким чудесным вмешательством Бога абсолютная несвобода вдруг оборачивается свободой. Несвободнее всего человек как раз в восприятии собственной свободы.

Начать с того, что чрезвычайно дерзким должно было показаться уже одно то, что именно призвание мы описываем как возникновение формальной свободы, избрание же – как возникновение свободы субстанциальной. «Свобода» – одно из наитончайших понятий, доступных нашему мышлению. Здесь господствуют парадоксы – как и повсюду, где мы пребываем на границе между телесно-душевным и духовным началами. В связи с прежними представлениями остается верным то, что субстанциальная свобода, пребывание Сына в человеке никогда не может быть достигнута самим человеком, но неизменно даруется человеку лишь как милость, как свободная самоотдача духовных сил. Свободный человек – это уже не просто человек. Пока человек остается «просто человеком», он несвободен в самой глубинной основе своего существа. Подлинная свобода лишь там, где в человеке пребывает нечто высшее, божественное. Свобода – это Бог.

Однако граница учения о предопределении пролегает там, где доподлинно и должен быть прослежен переход от призвания к избранию. Благодаря призванию в человеке возникает сила «Я». На человеческое существо уже падает отблеск свободы. Однако сила «Я» оказывается достигнутой лишь там, где на первых порах человек претерпевает определенное окукливание и затвердение. Человек может воспользоваться «Я»-силой своего «имени» либо для того, чтобы все более окукливаться и отвердевать, либо для того, чтобы отныне все больше открываться высшему содержанию, делать себя восприимчивым и открытым для вселения высшей жизни. Так что прежде собственно действительного рождения в человеке свободы в нем уже присутствует свобода выбора. Он может выбирать между мнимой свободой окуклившегося существа и подлинной свободой избранного. Так что «благодатное избрание» происходит не исключительно вне и поверх человека, как акт божественного произвола. Скорее это есть великий процесс становления, в который может вмешаться и человек. Если он добился призвания, то тем самым он оказывается не только избираемым, но и участвует в выборе. Реальная свобода, в которой и заключается «намерение Бога» в отношении человека, уже предоставляет человеку свободу выбора, прежде чем она сама займет в нем место.

Такие представления особенно нужны нам, когда мы приступаем к главам 9-11 Послания к римлянам. Создается впечатление, что очень многое из того, что сказано здесь, с неопровержимой ясностью выражает старинное воззрение на предопределение. Тем не менее мы полагаем, что как раз эти-то слова и могут быть поняты лишь на основе того, что сказано в главах 5-8 относительно внутренних задушевных процессов, связанных с пробуждением органа веры.

Павел обращает внимание на то, как в связи с Христом человечество разделяется надвое. Одни способны раскрыться ему навстречу, другие же окаменевают и ожесточаются против него. И вот представители избранного народа как раз и оказываются ожесточившимися, между тем как многие из числа языческих народов способны принять в себя Христа. Как в таком случае обстоит дело с судьбоносной волей Бога, который сделал народ Израиля избранным народом? Не переменялась ли эта воля, избрав себе какой-то новый курс?

И вот в борении с этими загадками судьбы Павел произносит слова, которые, как можно подумать исходя из обычных переводов, выражают не что иное, как безысходную непостижимость решений Бога и непредсказуемый произвол божественного предопределения: «Так что он милует, кого хочет, а кого хочет, ожесточает. Вот ты и скажешь мне: "Что же он тогда обвиняет нас? Кто может противостоять его воле?" Но, человек, кто ты такой, чтобы считаться с Богом? Разве скажет вещь своему творцу: почему ты делаешь меня так, а не иначе? Разве у гончара нет власти сделать из комка глины один сосуд для чести, а другой – для бесчестия?» (9, 18-21).

По видимости, а также в рамках такого представления о Боге, которое мыслит себе Бога всецело по аналогии с человеческой личностью, можно было бы подумать: вначале особая

благосклонность Бога, его воля к избранию была обращена именно к израэлитскому народу. Однако теперь Бог отвратился от этого народа, в прямой прежде линии судьбы человечества наблюдается искривление. А сверх этого Павел, как кажется, хочет сказать: Бог не только лишил народ Израиля своей любви, но даже обратил свой гнев и ненависть на то, чтобы ожесточать людей из этого народа. Нам пришлось бы на практике реализовать жуткое представление о Боге, попробуй мы действительно продумать до конца эту идею угодного Богу ожесточения.

Постараемся же еще раз уяснить себе подлинный внутренний путь становления человечества, прежде всего в той его точке, где развитие народа с неизбежностью должно переходить в развитие отдельного человека и где поэтому место трагическому противоборству между народным и индивидуальным развитием. Развитие человека происходит от общего к частному и от частного – снова к общему. «Я» находится посередине. Вначале человек погружен в космически-общечеловеческое, стихию народного. Он обладает сознанием лишь как член целого, в качестве же единичного существа пребывает в глубоко сновидческом состоянии. Постепенно, не спеша должен проходить процесс обособления и пробуждения, процесс отъединения и оформления «Я». Он продолжается дальше через отвердение тела. Мозговое начало в человеке должно все в большей степени становиться центром его сознания. Пока человек живет в груди и конечностях, по большей части инстинктивно, как член расы и народа, он спит и грезит как единичное существо. Лишь начав жить мозгом, он пробуждается к «Я». Так что первый этап развития человечества – это великий неспешный процесс становления сознания. Посредством постепенного отвердения телесности вылепливается форма «Я». Человеческая свобода здесь все еще не имеет власти, да ведь и самого «Я» тут пока что нет. Так что здесь действительно господствует предопределение, наследственность. В истории рас и народов мы действительно видим за работой великого Гончара, который лепит сосуды. Посредством смешения кровей и народной наследственности должны возникнуть тела, которые в конце концов смогут сделаться сосудами «Я». Вначале мягкая глина должна быть обожжена до все большей твердости. Прогрессивная оформленность должна прийти на место мягкой бесформенности.

Израэлитский народ занимает в этом процессе особое место. Его миссия заключалась как раз в окончательном отвердении человеческой телесности, в завершающем произведении на свет таких тел, которые посредством особого рода мозговой жизни делают возможной форму «Я». Израиль – народ формы «Я». Здесь формируется нечто такое, что так или иначе должно распространиться на все человечество. Потому Израиль и является народом «призвания». Переживание имени, переживание формы «Я» находит здесь свое наиотчетливейшее выражение.

Павел приводит возникновение израэлитского народа, рождение Исаака и предпочтение Иакова Исаву, чтобы дать нам прочувствовать судьбоносную волю Бога. Судьбоносная воля Бога имеет вполне определенную цель: призвание и избрание. На службу этой цели ему приходится ставить ожесточение и отвердение. Так что ошибается тот, кто полагает, что ожесточение и избрание противоречат друг другу и распределяются по разным группам. Ожесточение лежит только лишь на пути избрания, поскольку образование формы «Я», призвание, предшествует излиянию высшего содержания «Я», избранию.

Почему Иаков предпочтен своему перворожденному брату-близнецу Исаву (Римл. 9, 10-13)? Не из какого-то произвола, но потому, что Иаков, в противоположность Исаву, этой все еще исключительно космически-природной натуре, располагал гораздо более сформированным «Я». В Иакове возникает мозговая рассудочность, которая отверждает человеческое тело и производит на свет форму «Я». Почему оказывается сокрушена мощь фараона в пользу Моисея (9, 17)? Потому что Египет – страна грез, не обладающая силой

«Я», между тем посох Моисея указывает на силу «Я». Народ «Я» должен одержать верх над народом грез.

На этом первом великом отрезке внутреннего развития человечества воля Бога к избранию находит особое выражение именно в лице народа Израиля. Рождение Исаака служит как бы залогом избрания в начале истории народа. Только в народе «Я», в таком народе, чей народный дух носил в себе избрание, мог в конце концов родиться Сын: Христос. Христос должен был найти для себя уже готовое человеческое тело, которое и в самом деле вышло из гончарной мастерской как готовый сосуд для «Я». С воплощением Сына в человеческом теле завершился первый великий этап развития человечества. Время гончара миновало. Теперь наступает эпоха, когда в уже готовые сосуды должно наливаться содержимое.

И здесь проявляется трагизм. В интересах всего человечества еврейство должно было принять на себя наисильнейшее отверждение человеческого существа. Теперь, однако, именно это отверждение оказывается великим препятствием для того, чтобы перейти к следующей ступени. Одновременно с затвердением человеческого организма, вследствие которого становится возможным мозговое мышление и форма «Я», происходит также и затвердение всего мира в отношении человека. Сознание, которое живет в теле отвердившегося «Я», более не добирается до духовно-душевной ауры мира и предметов. Мир становится твердым. Доступной познанию остается лишь жесткая материальная внешняя сторона творения. Мир делается «камнем преткновения и скалой соблазна», то есть «камнем противодействия и скальной породой, отделяющей человека от духовного мира» (9, 32-33).

Так что как раз следствием того, что Израилю пришлось выработать в себе для человечества, явилось непризнание израэлитами Христа. Между развитием народа и развитием единичного человека обозначился непреодолимый разрыв. Избранный народ составлен отдельными людьми, которые не в состоянии сделать шаг к избранию. Развитие народа происходило вплоть до «Я», дойдя до той эпохи, когда оформление тела, а значит, предопределение и наследственность, определяло развитие человеческого начала. Но теперь, когда «Я» само должно было взять развитие в свои руки, когда из предопределения должна была появиться свобода, когда время Отца должно было смениться временем Сына, именно представители народа «Я» как раз и должны были обнаружить наибольшую несостоятельность. Уже просто в силу своей телесности еврею трудно было отыскать дорогу к Христу. Его телесность всецело ориентирована на интеллектуальное мозговое мышление и наблюдение с помощью органов внешних чувств, она целиком и полностью является формой «Я». Ей даже присуще стремление к дальнейшему затвердению «Я». Бывшее некогда вполне оправданным развитие эпохи гончара продолжается дальше. Продолжается дальнейшая общенародная, общерасовая работа над формированием тела там, где сосуд уже давно изготовлен и готов принять высшее содержание. Продолжающееся уже по достижении цели развитие народа не позволяет вполне реализоваться индивидуальному развитию. Сосуды отвердевают до того, что закрываются для содержания, к которому были предназначены. Они окукливаются и ожесточаются, по сути сами того не замечая. Последний остаток душевной проницаемости утрачивается за счет все более перевешивающей мозговой деятельности.

Трагизм иудаизма сделался в наше время частью общечеловеческого трагизма. Тяжкая борьба за истину, которую ведет Павел в главах 9-11 Послания к римлянам и которая поначалу имела своей сферой иудаизм, касается ныне всего человечества. Как следствие одностороннего формирования головного интеллекта ныне распространилось то, что можно было бы назвать всеобщим иудаизмом. Все люди достигли формы «Я», окаменели в ней и натываются на камень противодействия. Трудность, которую извели евреи на смене эпох, когда они оказались не в состоянии через познание Христа получить доступ к дальнейшему прогрессу сознания, расширилась ныне до всеобщего затруднения, с которым сталкивается

каждый, если он вообще в эпоху интеллектуализма еще желает носить в себе богатую сердечным началом религиозную жизнь.

Действующие самопроизвольно силы продолжают дальше то, что происходило уже до христианства. Тогда телесность воздействовала извне на душевное начало. Тогда была верной фраза наподобие той, которую часто цитируют: «*Mens sana in corpore sano*» (Лишь в здоровом теле может обитать здоровая душа). Результатом этого обращенного снаружи внутрь действия были и остаются мозговое мышление и форма «Я». Но теперь уже «Я» должно все больше управлять душой и телом и их одухотворять. Начинает обретать справедливость фраза: «*Es ist der Geist, der sich den Körper baut*» (Сам дух себе отстраивает тело)³⁷⁵. Зародышевой клеткой этого развития оказывается сила веры в сердце. Здесь начало свободы и одновременно вселения в человека высшей божественной силы. Тот, кто продолжает старое развитие, не давая ходу ростку нового, оказывается все более отделенным от духовного мира. И опустошение, обнищание человеческого существа в отношении божественного начала реализуется как мировой гнев. Гнев Божий – там, где нет Бога. Конец света наполняет души, представляющие собой не что иное, как отвердевшие, ломкие формы «Я» без высшего содержания «Я». Иссохший череп – вот выражение того, что справедливо отныне: отвердевшая форма «Я», в которой нет никакой души.

Хотя евреи и были избранным народом, во времена Павла грекам и другим языческим народам было легче отыскать индивидуальный доступ ко Христу. Так и в наши дни тем людям, которые не прошли крайнего развития интеллектуального начала, легче развить в себе религиозно-христианскую жизнь. Им легче оживить в себе «пистис», веру, подвижность сердечного органа. Однако подобно тому, как в те времена язычники были обязаны иудеям тем основанием «Я», на котором они могли становиться христианами, так и ныне более предрасположенные к душевной жизни люди обязаны другим, преимущественно рассудочным людям, как тем, кто проложил для них путь. Рассудочные люди мучительно обретают основу свободы, на которой впоследствии все люди могут отыскать сопряженное с «Я» благочестие, собственное отношение к Христу, которое одновременно оказывается также и рождением свободы. И когда далее еврей и соответственно человек рассудка честно осознает границы своего существа, он благодаря мощи своего «Я» способен пробудить в себе также и веру, подвижность сердца. Для него это будет связано с большими затруднениями, так что он должен проявить больше терпения. Однако те сердечные силы, которые он разовьет в себе, медитативно подвергнув себя воздействию солнца духа, окажутся совершенно необычными по своей проникающей силе. Вот что имеет в виду Павел, подходя к концу глав 9-11. Часть изначальных ветвей маслины человечества засохла и поломана. Привиты чуждые черенки диких маслин. Однако также и старые ветви могут быть приняты вновь в сообщество корней и соков.

Следует однажды прочесть Послание к римлянам, не привнося в это чтение заученные закостеневшие понятия учения о предопределении. Здесь и на самом деле нигде нет речи об окончательном разделении ожесточенных и избранных. Разве Павел не говорит тем, кто отыскал Христа, а значит пробился к избранию, что они должны обратить внимание на то, как бы снова не лишиться уже достигнутого? И не говорит ли он, что те, кто теперь ожесточился, должны ободриться, глядя на избрание других, чтобы самим его достигнуть?

Читателю следует попробовать продолжительное время пожить с теми мыслями, на которые указано здесь, и самому продумать отдельные вопросы. Быть может, наряду с проблемой пресуществления это самый тяжелый вопрос во всем религиозном бытии. Тот, перед кем прояснится вопрос о призвании и избрании, вопрос о субстанциальной свободе, окажется тем самым в святая святых Павловой премудрости.

С 12-й главы Послание к римлянам переходит в заключительную часть, которую, как и заключительные части прочих посланий, представляют в качестве совокупности «правил христианской жизни». Понимают это так, что за «теоретической» частью теперь идет часть «практическая».

И все же послания Павла не следует так уж усиленно рассматривать в качестве циркуляров в смысле нашего нынешнего эпистолярного жанра, но необходимо постоянно помнить о присущем этим посланиям литургическом характере. Завершающая часть – не некий довесок увещаний, следующий после того, как автор оставил высокогорное плато своего торжественного учения. Нет, в известном смысле это скорее и есть высшая точка послания, в точности соответствующая тому, что является четвертой частью в структуре мессы и обряда освящения человека (*Menschenweihehandlung*), а именно приобщением. Так что совершенно неправильно разделять отдельные употребленные здесь слова и фразы в качестве неких правил жизни общего характера и применять их к частной нравственной жизни отдельного человека. Именно в своей полноте являются они выражением напряженного евхаристического и общинного настроения и относятся к общинной жизни тех, кто уже связан меж собой через причастие.

Также и в последней части Послания к римлянам апостол Павел нисколько не делается проповедником морали. Будь стихи последних глав правилами нравственности, разве это не означало бы, что Павел снова, уже в ином обличье восстанавливает закон, объявленный им упраздненным в первых главах? Поскольку Павел основывает общины (а в заключениях посланий его строящая общины мощь выступает во весь свой рост), он оказывается основателем нравственности, а не проповедником морали. В общинной жизни, в оберегающем от всего внешнего кружке евхаристии могут возникать и развиваться такие формы общежития, которые в повседневной жизни снаружи можно мыслить лишь в качестве целей отдаленного будущего. Правильная евхаристическая общинная жизнь – это и есть источник подлинной нравственности. Многие фразы, например, 12-й главы, которые имеют законнический привкус, если рассматривать их в качестве общих правил морали, начинают звучать как теплое обволакивающее золото премудрости, если отнести их к евхаристическому настроению в жизни общины.

А какую свободу ощущаем мы затем, например, в фразах 14-й главы! *Преодоление закона силой веры* – такова была тема предыдущей торжественной главы. Теперь сюда прибавляется еще одно великое преобразование: *преодоление обычая силой любви*. Закон был иудейским вкладом в построение общечеловеческой морали. Он действовал, формируя извне внутрь. Ему была противопоставлена сила веры, которая действует изнутри наружу, как тайна исполнения созданного законом мира форм.

Обычай – это уже римский вклад в отстраивание морали человечества. В обычае живет древняя традиционная общинная мощь народа, мощь древних религиозных течений. «Я» в нем пока что нет. Также и этот мир следует преодолеть. Павел наблюдает, как кое-кто упорствует в обычаях, которые были ему привиты как священный долг. Один следует определенным обычаям пощения, другой же не чувствует никаких ограничений в сфере пищи и питья; один соблюдает определенные священные дни и часы, другой стал в этой области на универсальную точку зрения. Павел говорит: пусть каждый идет своим путем. Каждый путь правильный, лишь бы только это действительно был путь. Но всякий должен видеть и то, что он способен придерживаться своей позиции с внутренней искренностью и уверенностью. Лишь одно правило следует соблюдать при всех условиях: это взаимоуважение. Все должны не только проявлять терпимость друг к другу; необходимо следить и за тем, чтобы твои обычаи не препятствовали внутреннему становлению другого. Павел не ниспровергает обычаев, происходящих из древних религиозных общин, однако указывает на значение

подлинного общинного духа: там, где в качестве общинных духа и мощи культивируется агапэ, самые разнообразные обычаи приходят к компромиссу.

Двойственное звучание величайшей индивидуальной свободы и наизадушевнейшего всеохватного общинного духа наполняет евхаристическую главу Послания к римлянам вплоть до приветствий заключительной главы: сердечный привет всякой личности, но еще более пламенный привет сообществу самых разных личностей и образов жизни.

Ознакамливаясь с переводом 13-й главы, читатель невольно запнется. Новый перевод целиком и полностью отходит здесь от той формы, в которой живет данный раздел Послания к римлянам в сознании людей вот уже на протяжении столетий. Это глава о «властях». Лютер переводит: «Jedermann sei Untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordent» (Да будет всякий послушен начальству, имеющему над ним власть. Потому что нет начальства не от Бога, и где есть начальство, там его поставил Бог.) (13, 1)

Как на слова Христа: «Отдайте же цезарю то, что принадлежит цезарю, а Богу – что принадлежит Богу», так и на 13-ю главу Послания к римлянам слишком уж часто ссылаются с целью обоснования всевозможных сращиваний политики и религии, теологии войны и обряженного в христианство патриотизма всех мастей. Уже один учет исторического фона, на котором произносил свои слова Христос и возникла глава Послания, должен был заставить усомниться в справедливости таких ссылок. Особенно в случае Послания к римлянам мы вполне можем предполагать, что тогда историческим фоном древнего христианства были культ цезарей и гонения на христиан. Древние христиане усматривали воплощения демонических сил в римских цезарях, и не в последнюю очередь в Нероне, который повелел убить в том числе и Павла.

Греческое слово, которое передается в имеющихся хождении переводах словом «Obrigkeit» (власть, начальство) – ἐξουσία (exusia). Совершенно однозначно это есть обозначение определенных иерархических существ, духов формы или «открывателей»*. Вот и в других местах Послания к римлянам это слово однозначно относится к существам высшего мира, например, в 8, 38, где у Лютера говорится: «Weder Engel, noch Fürstentümer, noch Gewalten (ἐξουσίαι)» (ни ангелы, ни архаи, ни власти).

* См. «Послание Павла к ефессянам».

И неважно, если 13-я глава косвенным образом дает затем пояснения также и насчет руководящих сил в государствах и нациях, в своем переводе мы тем не менее с осознанной решительностью полностью отказались от привычных представлений и остановились исключительно на сверхчувственном значении слова. Уже начало главы показывает, что речь здесь идет о чем-то несравненно более задушевном, нежели об указаниях, касающихся внешнего гражданского долга. Здесь ведь говорится *πάσα ψυχή* (pasa psuche = всякая душа). И в общем контексте всего письма, где глава о «начальстве» в обычном представлении должна производить впечатление искусственно включенного фрагмента, возникает изумительное поступательное развитие мысли, если только мы возвратим словам их изначальный духовный смысл. С 12-й главой мы вступаем в ту часть Послания, где оно переходит на тему жизни общины. В чем загадка общины? Это тело высших сущностей. Подобно тому, как единичное человеческое тело является обиталищем человеческого духа, так и человеческая община – это тело и обиталище высших иерархических сил. Общность меж людьми подлинна лишь там, где витающая над людьми небесная лестница, образованная ступенями иерархических существ, обеспечивает также и общность между небом и Землей. Жизнь христианской общины предполагает ее благоговейную включенность в иерархические порядки, реальное ощущение присутствия высших сил. Там, где не царит незримо некая иерархия духов, нет и никакой благоустроенной общинной жизни. Благоустроенность общинной жизни – это

отображение иерархических порядков в духовном мире. Там, где в сердцах единичных людей пребывает Христос, Господь ангельских сонмов, единичные люди более не являются таковыми. Здесь уже присутствует чудо общности, и все ангельские хоры согласно сливаются в хвалебной песне. «Агапэ, общность божественной любви – вот исполнение закона» (13, 8 и 10).

Включенность сознания присутствия высших сил дает далее возможность возвыситься до пробуждения духа, к которому Павел призывает под конец 13-й главы. Ночь позади, и теперь нужно облечься в доспехи света. Община должна сделаться божьей дружиной, сражающейся в союзе с высшими силами.

Композиция Послания к римлянам

Есть своя фигура также и у Послания к римлянам. Чем живее она нам представляется, тем меньше опасность, что мы ограничимся пониманием каких-то бессвязных частных. Попытаемся дать хотя бы пару кратких намеков, с тем чтобы приблизиться к этой фигуре.

Никаких собственных мистерий у Рима не было. Вся мифология и богочитание римлян были заимствованы ими у покоренных народов – греков, египтян и т. д. На римском божественном небосводе мы видим лишь одну фигуру, господствующую в специфически римском жизнеощущении. Это Янус, бог о двух лицах, которые смотрят одновременно вперед и назад. Это божество играет роль вплоть до нашего христианского календаря. По нему называется месяц январь. В начале года, на наш Новый год, мы по-янусовскизираем одновременно как назад, на старый год, так и вперед, на год новый.

Римское божество Янус воплощает в себе весьма важную жизненную тайну. Оно раскрывает троичную сущность хода времени. Время протекает в рамках троицы прошлого, настоящего и будущего. Прошлое и будущее – все равно как великое бытийственное лоно. Настоящее же как вспышка, или искра, которая всякий раз промелькивает между обеими бытийственными сферами прошлого и будущего. Настоящее не имеет никакой длительности, это всего лишь точка, полная бесконечной жизни. Стоит ей возникнуть, как она тут же исчезает. Настоящее – это рожденный в вечности Сын. Прошлое – Отец этого Сына; будущее – его материнское лоно, из которого он порождается вновь и вновь. В живой игре прошлого, настоящего и будущего нам ежемоментно открывается тайна триединства: Отец, Сын и Дух. Фигура римского Януса – это олицетворение вечно нового сыновнего настоящего, это римский принцип сыновства, образ, в котором римляне предчувствовали среднее Лицо Троицы.

Однако все это лишь философские рассуждения. Между тем всякому человеку следовало бы попробовать не только продумывать настоящее в мысли, но действительно его пережить. Это существо слишком подвижно, а наша душа слишком неповоротлива для того, чтобы мы могли с подлинным жизнеощущением уловить ту полноту, которую несет в себе каждый миг в качестве настоящего. Мы чувствуем: если бы мы могли действительно переживать настоящее, в каждом мгновении перед нами вспыхивала бы вечность. Чтобы переживать настоящее, человеку понадобилось бы высшее присутствие духа. Улавливая миг, душа чувствует, что прежде где-то в бесконечных сущностных она должна очнуться для себя самой. С переживанием настоящего человек пробуждается. Пробуждающийся к самому себе человек – сам Янус, рожденный в вечности сын родительской четы прошлого и будущего.

В переживании настоящего, в становлении человека Янусом, возникает человеческая личность. Если еврейский народ был народом «Я», то римляне были людьми личности. С помощью образа двуликого Януса римляне по сути выражали свое собственное горделивое жизнеощущение, как чувство личности.

Послание к римлянам, книга о христианизации человеческой личности, несет в себе фигуру Януса. Его внутренняя тема, выражающаяся вплоть до его структуры, следующая: Сын, каким он пребывает между Отцом и Духом. Композиционный путь Послания к римлянам ведет от Бога-Отца, который несет в себе лоно прошлого, к Богу-Духу, который несет в себе лоно будущего. На этом пути в ходе постоянного возобновляемого порождения появляется Сын: Христос, вездесущее существо. Поскольку Христос все время рождается в человеке заново, человек преобразуется в Сына Бога, в христоносца христианской личности. Это происходит через веру. И можно сказать, что вера по сути означает искусство действительно переживать настоящее, мужественно стоять в мгновении, выносить и постигать блистание вечности в беглых искрах мгновения. Вера – это высочайшее присутствие духа, это орган для восприятия Христа как того существа, которое живет в молнии всеприсутствия.

В 8-й главе, являющейся кульминацией Послания к римлянам, оба Янусовых лица соприкасаются друг с другом. Здесь проходит водораздел между отчим царством ставшего и духовной областью будущего. Мир прошлого, мир отчих сил, дал возможность человеку возникнуть как телесному существу, отстраивая его снаружи внутрь, а также дал возможность возникнуть и всему тварному миру в его телесности. Телесность мира, как ставшее, есть откровение отеческого основания всего бытия. Телесность мира и человека состарилась и утратила прочность. В ней обитают грех и смерть. Хотя закон, который в качестве закона природы властвует в телесном бытии мира, и служит постоянным напоминанием о божественном происхождении бытия, однако же он не отнимает недуга грешности и смерти, а скорее их усиливает, доводя до сознания. Вплоть до середины 8-й главы так можно определить основное настроение Послания к римлянам. Вот и образ праотца Авраама в 4-й главе, одряхлевшего телом, как и его жена, навевают то же настроение: он является прямо-таки воплощением самого Отчего Существа. И эта отеческая часть Послания к римлянам выливается в конце концов в 8-й главе в слова о страстном стремлении всех тварных миров к избавлению, о стенаниях и томительном ожидании, пронизывающих тело мира.

Из господствующего настроения мировой телесности, сделавшейся старой и больной, на протяжении первых 8-ми глав постоянно рождается предчувствие Христа, предчувствие Сына, в котором вдруг радикально омолодится отчий мир. И потому начиная со второй половины 8-й главы все светлее начинает звучать музыка будущего. «Кого направляет Дух Божий, те дети Божьи» (или иначе «Все, кто несет в себе Дух Божий в качестве жизненного импульса, являются сынами Божьими», 8, 14), надежда (8, 24 слл.) оживет вследствие вселения в человека Святого Духа (8, 11; 8, 26 и т. д.).

Действие Отца продолжалось вплоть до призвания. Действие Святого Духа продолжает призвание в избрании, после того, как Сын смог родиться в человеке. И теперь среди тех, кто отыскал Сына, возникает общность в свете Святого Духа. Стихия Пятидесятницы разливается над Землей. Апостольская духовная миссия связывает души воедино. Вот основное настроение второй половины Послания к римлянам. Христианизация личности, отыскание Сына происходит через отвоевываемый всякий раз заново путь от Бога-Отца к Богу-Духу, от переживания греха и смерти – к переживанию новой жизни, пробивающейся наружу изнутри.

1-Е ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К КОРИНФЯНАМ

Место 1-го Послания к коринфянам среди посланий Павла

Оказавшись в наши дни на развалинах древней мировой столицы Коринфа, вы прежде всего наталкиваетесь на два памятника былой жизни богов. У подножия колоссальной купольной горы Акрокоринф взирают на море несколько колонн храма Аполлона. Еще и сегодня развалины эти оведают подлинно аполлонические гармония и краса. А наверху, на вершине Акрокоринфа, который покрыт остатками стен громадных средневековых оборонительных сооружений, мы обнаруживаем развалины древнего всемирно известного храма Афродиты. В первый раз я увидел Акрокоринф с афинского храмового холма Акрополя. Возвышавшаяся в вечерних лучах над морской поверхностью закругленная гора издали смотрелась золотой. А уже через несколько дней от храма Афродиты на Акрокоринфе мы имели возможность видеть вдали храм Афины на Акрополе, выглядевший светлым беленьким облачком. Благородная античная дистанцированность и обособленность оживают прямо у вас на глазах, когда выдается возможность бросить взгляд с холма Афины на холм Афродиты, от святилища философии на святилище любви – и обратно.

Храм Аполлона в Коринфе позволяет горнему миру Дельф возвыситься в качестве духовного фона, окружавшего великую античную мировую столицу и порт Коринф. Дельфы – центр мистерий, образующий духовное материнское лоно Коринфа, подобно тому, как Элевсину в качестве центра мистерий довелось создавать и оплодотворять Афины с их культурой. В Афинах действие развивалось на основе дионисийского посвящения Элевсина, в Коринфе же – на основе аполлонического посвящения Дельф. Имена великих сотрудников Павла, при том, что в Новом Завете они остались фигурами заднего плана, указывают на этот мистериальный фон Афин и Коринфа: в Афинах Павел залучил себе в сотрудники Дионисия Ареопагита. В Коринфе мы видим, как он действует совместно с Аполлосом.

Мы вполне можем исходить из того предположения, что подобно тому, как афинянин Дионисий Ареопагит сыграл столь важную роль в истории христианской мудрости, такой же значительной личностью был и Аполлос, сотрудник Павла в Коринфе и Эфесе. О нем нам неизвестно практически ничего. Тем более нас должно удивлять то обстоятельство, что Павел не возносится над ним, но считает вполне равным себе (например, гл. 3 1-го Послания к коринфянам). Кто же этот таинственный Аполлос? Несомненно, носитель греческой мудрости, посвященный Аполлона, который на основании своего внутреннего становления в рамках эллинизма отыскал непосредственный доступ к христианству. Нередко высказывалось предположение, что он тождествен с загадочной фигурой всемирного скитальца и кудесника Аполлония Тианского, этого посвященного современника мистерии Голгофы и апостолов. Утверждать здесь что-либо с уверенностью весьма затруднительно. Как бы то ни было, горизонт привычных школярских воззрений на мир Павла претерпевает весьма значительное расширение, когда мы видим, что наряду с Павлом и прочими апостолами в то же самое время по тем же городам и весям пробираются также и другие великие духовные личности, которые, как Аполлос (неважно при этом, является ли он одним лицом с Аполлоном Тианским или же нет), даже выступают за благовестие Христа.

Впрочем, ко временам Павла нам не следует представлять Коринф таким, словно тамошняя жизнь в первую очередь определялась гармонически прекрасным и умудренным звучанием аполлоновой лиры. Правильное представление о жизни города мы получаем скорее исходя из настроения храма Афродиты. Культ Афродиты уже вобрал в себя многое от экстатических переднеазиатских культов Астарты и позднейших египетских эллинистических культов Исиды. То, что некогда представляло собой священное и разыгрывавшееся в глубине храма культивирование сексуальных мистерий, продолжало существовать в качестве упадочнического сексуального культа, изливаясь в область общественных нравов – или безнравственности. Так, например, проституция происходила из вырождавшихся культов Афродиты и Астарты. Так что нам следует представлять себе Коринф как город, наполненный необузданными проявлениями упадочнических культов.

Разумеется, культы Афродиты и Астарты были в эллинистическом Коринфе лишь одним из бесчисленных вавилонско-переднеазиатских, египетских, греческих и иудейских культовых направлений. Большая мировая столица и порт должен был кишмя кишеть самыми разнообразными культами, рядом с которыми течение аполлонической мудрости могло звучать лишь как едва слышный благородный унтертон. Именно в Коринфе все народы и края Земли пытались привить европейской почве отпрыски своих впадавших в вырождение культовых миров.

В эту-то религиозную сумятицу и приносит Павел христианство, причем также в качестве религии со своим культом. Таинство евхаристии появляется на базаре культов, проистекших из мистерий всех народов.

Не соотнеся со всем этим среду, в которой оказывались Послания к коринфянам, невозможно правильно понять и сами Послания. А уже исходя из того способа постижения, с которым мы приступаем к Посланиям к коринфянам, должно решиться, насколько мы сможем понять жизнь древнего христианства, в первую очередь древнехристианскую общинную жизнь. Быть может, позволительно даже сказать, что ни одно послание Павла не было понято протестантской теологией столь превратно, как именно 1-е Послание к коринфянам. Это произошло оттого, что протестантской теологии, по самой сути чуждой культу, не удалось ни познать культовое начало как жизненную стихию древнего христианства, ни действительно принять во внимание культовое окружение древнего христианства. Вместо того, чтобы наблюдать в 1-м Послании к коринфянам борьбу двух культовых миров (выродившегося и пребывающего на закате – с другим, пока еще светозарно распускающимся), здесь усматривали лишь протест нравственности против безнравственности. При этом не видели, что тем самым оказывается упущенной из виду специфика именно христианства, поскольку мораль существовала еще до него. *Культовое* понимание посланий Павла предполагает прежде всего в случае 1-го Послания к коринфянам внутреннее понимание самого культа, каким он мог произрасти лишь на основе христианства, которое само вновь сделало культ своей главнейшей жизненной стихией.

Сюда добавляется еще одно обстоятельство, особенно затрудняющее понимание. Как раз заговаривая о духовных фактах христианства, которые живут прежде всего в культе, Павел проявляет в способе выражения размашистую беззаботность. По сознанию он ушел от своего времени чрезвычайно далеко. Рудольф Штейнер указывал, что место из 15-й главы Послания к коринфянам (15, 8), где Павел, согласно Лютеровому переводу, именуется «eine unzeitige Geburt» (рожденным невовремя), следует понимать так, что Павел и в самом деле появился на свет недоношенным (семимесячным)*. Недоношенные дети не так сильно инкарнированы, как дети, появившиеся на свет в срок; в силу этих своих свойств они сохраняют более тесную связь с духовным миром и потому их сознание более укоренено в будущем, нежели в их собственной эпохе. Так что Павел был человеком души самосознающей задолго до того, как эпоха самосознающей души наступила для человечества в целом. На этом основывается внутреннее родство Павла с нашим нынешним человечеством самосознающей души. Павел в высшей степени современен для нас нынешних, если только правильно его понять – как обращающегося к читателю непосредственно из реальных духовных переживаний. Павел, погруженный в стихию мистериальных культов, которые пребывали при смерти и были поражены множеством недугов, говорит на *культово ориентированном сознательном языке*, который, при правильном понимании, требует современного осмысления сверхчувственного мира, каким нас наделяет антропософия, а сверх того – современной жизни в обновленном христианском культе, каким он живет в Христианской общине.

* «Das Johannes-Evangelium», лекция от 7 мая 1909, GA 112.

В 1-м Послании к коринфянам говорится о *христианском культе*, причем посреди культового кишения древнего гибнущего мира. Тем самым здесь идет речь о *жизни*

христианского общества. Культ – это принцип формирования общества. Но особенно велика была его роль в этом смысле в древнем христианстве. Расхожие представления относительно древнехристианских общин неверны; они основаны на неправильном понимании именно 1-го Послания к коринфянам. Дело обстояло не так, что вначале христианский культ медленно развивался из прежнего бескультового состояния. Нет, христианский культ явился само собой разумеющимся отправным пунктом жизни древнехристианских общин. Духовное всемогущество евхаристии как раз и было тем, что могло противопоставить древнее христианство магии выродившихся дохристианских культов. Протестантская разновидность духовности постоянно склонна рассматривать культ уже как проявление упадка после подлинных изначальных времен безыскусной нравственной силы. Не следует, однако, спрашивать, как возник культ, но как он исчез; ибо чем дальше отступаем мы в прошлое, тем более само собой разумеющееся господство культа приходится нам наблюдать.

Подобно тому, как Послание к римлянам – это послание о *христианизации личности*, так 1-е Послание к коринфянам, поскольку темой его является христианский культ – это послание о *христианизации общества*.

Под конец сопроводительного текста к Посланию к римлянам мы говорили о его композиции, внутренней фигуре. Послание к римлянам ведет от *Бога-Отца к Богу-Духу*. Между прошлым и будущим проблескивает искра настоящего. Так возникает личность христианского человека – как сыновья, пребывающая меж древним и достойным благоговения отцовским началом мира, которое открывается во всякой земной телесности, и духовным идеалом, дающим толчок и принадлежащим будущему.

Своя внутренняя фигура и композиция есть и у 1-го Послания к коринфянам. Оно ведет от *Креста к Воскресению*. Уже на одном этом может основываться чудный по задушевности обзорный взгляд на Послание в целом, когда нам удастся проследить, как первые главы многократно упоминают в сжатой форме о Кресте Христа, а под конец все Послание достигает кульминации в великом гимне Воскресению в 15-й главе. «Wort vom Kreuz» (Слово о Кресте), о котором говорит Лютерова Библия, сообщает началу Послания бескомпромиссную суровость: 1, 17; 1, 18; 1, 23; 2, 2. «Мы проповедуем Христа распятого, повод для негодования иудеям, нелепость грекам». Гимн о Воскресении придает заключению космическую ширь и ликование мирообновления.

Как на пути «от Бога-Отца к Богу-Духу» рождается христианская личность, так на пути «от Креста к Воскресению» в празднике Тайной вечери возникает христианская община. С жертвой и пресуществлением, а также с переходом от одного к другому христианское священнодействие, культ евхаристии, приобретает мощь Христова Креста и Христова Воскресения.

Крещение «над покойниками»

Что подразумевает Павел под крещением, которое производится «над покойниками» (1-е Кор. 15, 29)?

Здесь мы наблюдаем, как в жизнь древнехристианских общин вливается главнейший религиозно-исторический мотив. Изначальной формой алтаря была гробница, саркофаг. На древних стадиях истории человечества культ повсеместно получал развитие из культа мертвых, из общения земных людей с душами умерших. Сущность алтаря в том, что здесь некоторая точка земной поверхности оказывается не только составной частью посястороннего мира, но сверх того посещается и осеняется еще и такими существами, которые вообще-то господствуют в ином, потустороннем мире. Гробница – это простейшая форма алтаря, потому что (это по крайней мере относится к более ранним стадиям развития) упокоившиеся в ней земные оболочки остаются какое-то время во власти и под сенью души,

которая пользовалась данным телом на протяжении всей жизни. В период изначальных форм культовой жизни души умерших были посредниками между земными людьми и богами. Чем дальше отступаем мы в историю, тем явственнее попадаем во времена, когда души, пройдя через смерть, в силу самой своей природы все еще обладали определенной светлостью и живостью. Происходило это оттого, что на протяжении жизни души не были столь глубоко погружены в затемняющую и затверждающую сферу земной жизни. Однако по ходу дальнейшего поступательного развития жизнь, которой обладали души после смерти, становилась все более блеклой. Смертная тьма земного тела все в большей степени сообщалась также и душе. Человечеству все больше угрожала опасность лишиться реального бессмертия, которое ведь состоит не только в дальнейшем продолжении существования, но и в непрерывности сознания. Уже египетский культ мумий производит впечатление усилия удержаться таки за мистерии, уже близкие к своему закату. Посредством мумифицирования тела приготавливались так, что души еще долгое время могли удерживаться под чарами могилы. Так что египтяне отправляли свои культы над алтарями-гробницами, прибегая к магической помощи мертвецов.

Еще в самом древнем христианстве продолжалось использование определенных гробниц в качестве алтарей. Особенно ярким примером этого являются катакомбы, изначально бывшие местами погребения и как раз в силу этого служившие также и храмовыми помещениями для отправления культа. Прежде всего гробницам мучеников придавалась такая форма, что они могли одновременно использоваться также и в качестве алтарей для священнодействий³⁷⁶. Отправление культа заключалось в обращении к душе, совлекшей с себя земные оболочки, которые покоились в данной гробнице, и происходило в убеждении, что те души, которые извели мученическую смерть, более прочих обладают силой связать земных людей с существами духовного мира, и в первую голову с существом Христа, который сам прошел через великую, выдающуюся мученическую смерть на Голгофе.

И вот в 15-й главе 1-го Послания к коринфянам Павел говорит, что культовые действия, производимые над гробницами-алтарями, не имели бы никакой действительности, когда бы не воскрес Христос и не принес в мир принцип Воскресения. Тем самым сказано, что того таинства бессмертия, которым пользовалось древнее человечество у своих алтарей, более недостаточно. Уже ведь и Христос должен был явиться потому, что в человечестве все более тускнел и угасал дар чисто природного бессмертия. Воскресение – нечто большее, чем бессмертие. Оно возвращает человеку бессмертие на более высокой ступени, причем так, что дает ему теперь еще и зародыш и энергию для отстраивания новой духовной телесности.

Древние христианские церкви как Востока, так и Запада сохранили верность принципу алтаря-гробницы, как он бытовал в дохристианском человечестве. Вот почему как в римском, так и в греческом католицизме³⁷⁷ по сути не найти алтаря, в котором не была бы заложена хотя бы частица мощей, то есть частица смертных останков такого христианина, который почитается святым и который, как убеждены верующие, в состоянии оказывать необычайную помощь теперь, после смерти. Однако вне связи с тем, что начиная со средневековья почитание мощей было подвержено многочисленным подделкам и искажениям, здесь мы гораздо больше, нежели это имело место в древних церквях, должны принимать во внимание кардинальные перемены в человеческом существе и то, что на смену дохристианскому принципу теперь пришел принцип христианский. Развитие человеческого сознания приводит к тому, что у душ, особенно тех, что пронизывались импульсом Христа на протяжении земной жизни, после смерти все слабеет связь с тем трупом, который покинула их душа, и что гробницы играют все меньшую роль, когда речь идет о том, чтобы связаться с душами умерших. Христианский принцип ведет к тому, что душа постепенно вырастает в таинство Воскресения, то есть, проходя через врата смерти, воспринимает зародыш новой духовной телесности. Бессмертие пронизывается Воскресением. Вследствие этого внешние места

захоронения оказываются маловажными для душ умерших. Только так и могло произойти великое изменение в похоронных обрядах, причем без того, чтобы необходимое основание для жизни отбиралось у душ посредством сжигания трупа.

Алтари Христианской общины также имеют форму гробницы, однако никаких мощей в них не закладывают. Это не места человеческого погребения, но изображения гробницы Воскресения Христа. Мы можем быть уверены в том, что наших покойников, которые на протяжении своей земной жизни молились вместе с нами перед нашими алтарями, после смерти легче повстречать у этих алтарей, нежели у их собственных могил. Сильнее, чем остатки собственных земных тел, притягивает их тело Христа, которое присутствует на алтаре при пресуществлении и которое они вобрали в себя во время земной жизни в качестве зародыша и принципа своей собственной новой телесности.

Евхаристия

В 11-й главе Павел напрямую говорит о таинстве евхаристии. Как доставшиеся ему непосредственно от Христа, передает он нам слова, имеющие звучание древнехристианского ритуала – пожалуй, те самые, которые произносит священник при претворении хлеба и вина (11, 23-26).

Контекст, в котором передаются нам эти слова, имеет фундаментальное значение для понимания древнего христианства. Ходячее представление состоит в том, что начиная с 17-го стиха 11-й главы Павел выступает против вырождения древнехристианской трапезы любви. Развитие алтарного священнодействия, включая сюда и мессу, представляют так, что первоначально они якобы выработались из христианской «агапэ». Агапами же именовались трапезы любви, на которые собирались члены древнехристианских общин – действительно, чтобы вместе есть и пить. Вырождение же агапэ, против которого выступает Павел, представляют себе так. В том, что отдельные люди приносили свою провизию и напитки с собой, обнаруживалось социальное неравенство: богатые кугили и пировали, между тем как бедняки сидели голодом глотали слюни. Такое представление опирается прежде всего на стих 21-й, который у Лютера переведен так: «Denn so man das Abendmahl halten soll, nimmt ein jeglicher sein eigenes vorhin, und einer ist hungrig, der andere ist trunken» (Когда вы устраиваете Тайную вечерю, всякий принимается за свое, и один остается голодным, а другой пьян). Количественно-мирское представление о еде и питье, каким мы видим его уже в основе Лютерова перевода, оказывается здесь несостоятельным. Продвинуться дальше мы можем лишь на основе качественного, культового представления.

В самом деле, Коринф здесь следует представлять местом стечения всевозможных культов и культовых настроений. Все мирское внешней жизни приобретало благодаря содержащимся в ней обычаям, в том числе и дурным, определенную культовую окраску и форму. Никакое животное не забивалось для того, чтобы быть просто-напросто использованным в пищу. Всякий забой скота – это еще и жертвоприношение богам, по меньшей мере он сопровождался культовыми церемониями, различавшимися в зависимости от данного культового направления. Скот забивали не для того, чтобы ели люди, но чтобы ели боги. Люди съедали лишь то, что оставалось от божественной трапезы. В предписаниях кошерного забоя животных у живущих в соответствии со своими ритуалами иудеев это представление продолжает жить вплоть до наших дней. Вообще никакая трапеза не начиналась без того, чтобы ее участники не были погружены посредством застольных обычаев в культовое настроение. По тому, как вкушали люди трапезу, можно было узнать, каким богам они служили.

В общины первых христиан сходились люди самых разных культовых обществ и культовых настроений. Так что если мы хотим уяснить всю ширь тогдашнего культового

разнообразия, нам следует представить себе, с одной стороны, «бедные культы», с другой же – «богатые культы». К первым относилась, например, богослужebная жизнь иудейских эбионитов. «Эбион»³⁷⁸ означает «бедный». Нам следует представлять себе это как «бедность в культовом смысле», подобно тому, как и протестантское богослужение «бедно» в сравнении с католическим. Как раз в таком городе, как Коринф, «бедным культам», протестантизированным эбионитским течениям должны были противостоять богатые, дионисийские культы разного толка. Вероятно, эбионитские течения в большей степени выделялись своими предписаниями относительно постов и очищений. Дионисийские же течения в большей степени культивировали в качестве религиозной службы «пьянство» и экстаз. Между двумя этими противоположностями существовало множество промежуточных ступеней.

Вот и попробуем вообразить жизнь общины, например, в Коринфе. Всякий член общины, должно быть, поначалу пытался привнести в жизнь христианской общины культовые обычаи своей прежней религиозной среды. Люди жаждали таких культовых трапез, к которым привыкли в прежних культовых обществах. Так они и вступали в празднование христианской Тайной вечери, внешняя форма которой все еще оставалась чрезвычайно разнообразной. Однако вследствие этого внутри христианских общин возникала опасность спиритуального размежевания. Обозначались расколы, причем то были не расколы социального характера, а различия в культовых настроениях, разделявшие обычаи и людей.

Теперь 21-й стих становится понятен. Там, где Лютер говорит: «Jeder nimmt sein eigenes vorhin» (Всякий принимается за свое), в греческом тексте стоит обстоятельное и четкое выражение, напоминающее технический термин, который образует в полном смысле слова параллель выражению «Тайная вечеря Господня», содержащемуся в предыдущем стихе.

τὸ κυριακὸν δεῖπνον, to kyriakon deipnon (11, 20)

τὸ ἴδιον δεῖπνον, to idion deipnon (11, 21)

Культовая трапеза Христа, христианская трапеза –

Культовая трапеза отдельного человека, индивидуальная трапеза.

Здесь мы как раз достигли момента, когда должно возникнуть также и более правильное, более культовое представление о древнем христианстве вообще на основе более верного представления о древнехристианском культе. Это становится ясным на основании нового перевода, если сравнить его с текстом Лютера: «Wenn ihr euch versammelt, so geschieht es ja eigentlich nicht, um das *Christus-Mahl* zu feiern. Jeder macht, entsprechend der Strömung, aus der er stammt, ein *individuelles Kultusmahl* daraus. Der eine übt Fastensitten, der andere sucht die Ekstase...» (Когда вы собираетесь, это, в сущности, совершается не для того, чтобы отпраздновать *Христову трапезу*. Но всякий, смотря по тому течению, из которого он происходит, делает из этого свою *индивидуальную культовую трапезу*. И один упражняется в пощении, а другой ищет экстаза...)

Под конец главы Павел возвращается к исходной точке. В Лютеровом переводе здесь сказано: «Darum, meine lieben Brüder, wenn ihr zusammenkommt, zu essen, so harre einer des andern. Hungert aber jemand, der esse daheim...» (А потому, возлюбленные мои братья, когда вы собираетесь вкушать пищу, пускай один ждет другого. Если же кто голодает, пускай он ест дома... 11, 33-34). В том виде, в каком мы встречаем эти предложения здесь, они вновь могли бы служить обоснованием для вполне банального понимания. Однако стоит нам связать 34-й стих «если кто голодает, пускай ест дома» с 21-м – «один голоден, другой пьян», обнаруживается, что банальное мнение относительно проявляющихся социальных различий приводит нас к бессмыслице. Дело представляют себе так: у одних много, и они нажираются и напиваются от души, другие же голодом сидят рядом, потому что у них ничего нет. И если

бы в таком случае Павел сказал: «А кто голоден, пускай ест дома», это было бы уж совсем бессердечно по отношению к голодающим.

В культовом понимании еда и питье, даже когда они совершаются *в том числе* и ради насыщения, представляют собой средство для достижения культовых целей. Эбионитское пощение и дионисийские вкушение и питье происходили для достижения иных состояний сознания. Вкушение хлеба и вина при евхаристии служит также и духовным целям, а именно «реальному представлению сущности Христа» («Делайте это в воспоминание обо мне», 11, 24-25). Это никакое не экспериментирование с собственным сознанием, никакое не стремление к достижению сверхчувственных переживаний на внешних путях. Это вполне объективный духовный процесс, который знаменует мощь и субстанцию для всей общины. Так что то, что желает отвергнуть Павел своей фразой: «А кто голоден, пускай ест дома» – это еда или питье, но также и пощение, посредством которого люди желают добиться воздействия на сознание.

Сюда же относится и то загадочное, суровое по тону место о недостойном приобщении евхаристии. В Лютеровой Библии говорится так: «Welcher nun unwürdig von diesem Brote isset oder von dem Kelch des Herrn trinket, der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn. Der Mensch prüfe sich selbst, und also esse er von diesem Brote und trinke von diesem Kelche. Denn welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket ihm selber zum Gericht...» (Кто же недостойный будет есть от этого хлеба или пить от чаши Господа, он повинен перед телом и кровью Господа. Пускай человек испытает сам себя, и тогда пусть ест от этого хлеба и пьет от этой чаши. А кто недостойный будет есть и пить, будет есть и пить себе на суд... 11, 27-29). Это место наряду с еще одним, где речь идет о «суде», сыграло чрезвычайно большую роль в злополучном приравнивании морали к религии, что задержало христианство в иудаистской стихии.

Греческое слово, означающее «суд» – это *κρίσις* (krisis)³⁷⁹, то есть слово, с которым всякий знаком теперь – как с иностранным. Прежде, чем люди пустились рассуждать о «кризисах» во всех областях жизни, слово это совершенно однозначно было медицинским термином. Оно означало характерный решающий момент в течении многих болезней, когда обнаруживалось, направится ли дальнейший ее ход вверх – к исцелению, или же вниз – к смерти. Так что кризис – это определение окончательного направления. Немецкое слово «Gericht» (суд) все еще обладает смысловой и фонетической связью с «Richtung» (направление) (как и *richten* – «направлять, судить» можно понимать как пространственно, так и нравственно), однако, вообще говоря, образное представление пространственного направления от слова «Gericht» уже всецело отделилось. В конечном итоге слово это сохранило лишь свое юридически-нравственное содержание.

Чтобы правильно понять слова Библии о «суде», нам всякий раз будет необходимо возвращаться к наглядно-медицинскому значению слова кризис. По тому, как вкушает человек хлеб и вино, должно решиться, послужат ли они ему к развитию вверх или же вниз. Развитие вверх – это самораскрытие навстречу вселяющемуся в человека существу Христа. Развитие вниз – судорожное затвердение в материальном. «Wer davon ißt und trinkt, bestimmt durch sein Essen und Trinken die Schicksalsrichtung seiner Seele...» (Тот, кто от них ест и пьет, определяет своим вкушением судьбоносное направление своей души... 11, 29). Слова «недостойный» в греческом тексте здесь вообще нет. Лютер заимствует его из латинского текста³⁸⁰.

Примешивание в христианское таинство дохристианских культовых настроений, будь то в большей степени эбионитских или же дионисийских, должно было привести к тому, что вследствие вкушения хлеба и вина душа начинала развиваться в противоположном направлении, то есть впадала в еще большее материальное затверждение и судорожность. Это происходило оттого, что по сути все дохристианские культы должны были погружать

человека более глубоко в телесную инкарнацию и тем самым – приводить к большей его индивидуализации. Дионисийское винопитие, но также и иудейские обычаи поста приводили в конечном итоге к тому, что человек становился более материальным и более обособленным в себе самом. То, что человек нисходил к мертвому, оказывался пригвожден к кресту мертвой материи, вызывалось всеми дохристианскими культовыми настроениями. Крест Христа, смерть Христа на Голгофе высятся в истории человечества как великое завершение всех дохристианских культов и жертв, как великое завершение поступательного распятия человеческого существа. Начиная с этого момента весь культ и все жертвоприношения должны были изменить направление. Отныне смысл развития должен был состоять не в инкарнации сверху вниз, но в воскресении снизу вверх. Посредством Воскресения Христа имело место погружение в почву восходящей ветви истории культа. Вслед за эпохой жертвоприношения настала эпоха пресуществления. Тот, кто, участвуя в христианском культе, продолжает коснеть в дохристианских культовых настроениях, лишь продолжает великое распятие, делается соучастником преступления против Тела и Крови Христа (11, 27) и отделяется от духовного мира, навлекая на свою душу кризис, увлекающий ее вниз. Чистый христианский культ продолжает Воскресение Христа и требует от того, кто приобщается хлебу и вину, той раскрытости и самоотверженности, того формирования в собственной душе открытой вверх Чаши Грааля, что выражено в словах: «Не я, но Христос во мне».

Распространенные донныне, в первую очередь в протестантском христианстве, моральные терзания относительно личного «достоинства» перед приобщением Св. Тайн – не что иное, как примешивание в христианское таинство дохристианских (иудейских) культовых настроений. Перед лицом сверхличностного космического духовного процесса впасть в такую фиксацию на собственной персоне, до такой степени выпячивать на передний план мелкие и несущественные, исключительно личные моменты большего или меньшего нравственного совершенства, – все это по сути не что иное, как поругание таинства. Это означает примешивание начал нисхождения и становления «Я» в космическую мистерию Воскресения, а тем самым «недостойное вкушение яств и питания», соучастие в преступлении против Тела и Крови Христа, а значит – «суд», отделение от высшего мира. «Достоинство» приобщения евхаристии безраздельно покоится на таком благоговении и открытости перед лицом присутствующего здесь воскресшего Христа, что вопрос о личном нравственном достоинстве становится совершенно незначительным и скрывается из виду.

Гнозис

Как в 1-м Послании к коринфянам, так и в других местах Павел часто говорит о способности души, обозначаемой словом «гнозис». Особенно загадочной оказывается 8-я глава, где Павел говорит о гнозисе в связи с проблемой вкушения мяса, в частности о вкушении жертвенного мяса из языческих культов.

Параллельно со всей историей дохристианских культов проходит развитие изменяющегося человеческого сознания. Культовые обыкновения различных эпох всякий раз вызывают к жизни вполне определенные перемены в сознании. Важным итогом (в плане сознания) дохристианских культов явился гнозис.

Чтобы понять, что представляет собой гнозис как душевное качество, нам не следует взирать на одну только позднюю греческую философию и теософию, носившие это название. Гнозис развился в греческую эпоху мыслительного познания. Лишь по мере того, как человеческое душевное и духовное существо поступательно овладевают материальным телом, к которому относится также и мозг, возникает продумываемая непосредственно самим человеком мысль, в которой и раскрывается мощь гнозиса. В древние же времена не человек мыслит: это мир мыслит в человеке. Мысли притекали в человека из космоса. Поскольку

интеллектуальное мышление, то мышление, которое осуществляется самим человеком и в процессе которого человек отыскивает собственное «Я», связано с определенной степенью инкарнированности, «пребывания в теле», через вкушение вина и хлеба, но также и через предписания поста дохристианские культы должны были в конечном итоге порождать силу гнозиса. Еще и ныне вкушение мяса и алкоголя действует на людей так, что их духовно-душевное начало глубже (подчас излишне глубоко) погружается в тело, и их интеллектуальное мыслительное познание усиливается.

В сущности, в историческом «гнозисе» перед нами пока еще не та, дошедшая до своего предела сила гнозиса. Этот «гнозис» принадлежит предыдущей, в определенном смысле предпоследней ступени сознания, где сила мышления хотя уже и пробудилась, однако все еще питается сверхчувственными инспирациями и имагинациями. Гнозис – это последний, зрелый плод. Поскольку он проявился в человеке, одновременно в нем впервые пробудилась также и свобода «Я». И вот теперь человек свободно противостоит миру со своей познавательной способностью собственного «Я» в мышлении. Он может самостоятельно проверять, выносить суждения и осознавать, а потому также еще и свободно избирать.

И вот, как правило, дело обстояло так, что те люди, которые достигли гнозиса, именно благодаря этому гнозису считали превзойденными и устарелыми те пути, которые их как раз и привели к обретению гнозиса. Хотя гнозис был плодом дохристианских культов, именно в силу этого гнозиса человек должен был прийти к тому, чтобы отмежеваться от мира древних культов.

Теперь мы в состоянии понять 8-ую главу, где идет речь о вкушении мяса жертв, принесенных богам. Павел говорит: «Мы имеем гнозис и потому можем обособиться от культовых обществ прошлого. Мы более не нуждаемся во вкушении мяса как в детали культа. Мы выше внешних обстоятельств. На основании достигнутой свободы мы можем употреблять мясо как пищу, между тем как прежде мы ели его как средство достижения сознания в рамках древних культов богов. Есть, однако, люди, которые еще не обладают гнозисом и живут пока в среде более притупленных душевных сил. Они все еще обращаются к старинным средствам сознания, предлагаемым им старинными культовыми обществами. Также и этим людям я должен позволить то, что соответствовало бы их уровню. Однако мне не следует возвращаться обратно в их культовое общество, а так бы и произошло, если, приглашенный ими, я дал бы применить к себе древние застольные обычаи» (10, 27 слл.). В противном случае таким своим поведением я бы только привязал людей к древним стихиям, которые они все же когда-то должны перерасти в своем развитии. Впрочем, я не должен вести фанатичную агитацию в пользу своей позиции. Но мне следует спокойно и целенаправленно воплощать в жизни новое, показывая пример другим, и тогда я помогу своей силой тем, кто пока еще слаб по развитию сознания.

Если мы будем вместе с Павлом рассматривать гнозис как последний и наиболее зрелый плод древнего человечества, мы увидим его ценность. И в христианстве гнозис этой ценности не утрачивает. Соединяясь с Христом, душа обретает изобилие всяческого гнозиса (1, 5). Однако христианин все-таки уже опередил гнозис на одну ступень. Вот в 8-й главе и говорится (по Лютеру): «Die Gnosis bläht auf, die Agape baut auf»³⁸¹ (Гнозис заставляет возноситься, а агapé наставляет). Гнозис – это индивидуальное мыслительное познание, агapé – любовная сфера Тайной вечери. Здесь человеку более не приходится рассчитывать исключительно на собственную силу мышления, но он снова помещен в более высокую стихию, которая также наполнена божественными идеями. Человек по-прежнему мыслит, однако он мыслит не один, а в нем мыслит и Христос. А в «Песне песней» любви³⁸² говорится: «Обладай я всеми мистериями и всем гнозисом... но не имей я любви, я был бы ничто» (13, 2).

Как говорение на языках и пророчества, так прекратится и гнозис; однако агапэ не прекратится, она вводит в «живой поток познания, где я познаю и познаваем в одно и то же время» (13, 12).

В 10-й главе Павел вновь возвращается к вопросу об идоложертвенном мясе, в отношении которого он настаивает на большей, сравнительно с прежним культовым миром, свободе. В переводе Лютера здесь сказано: «Alles was feil ist auf dem Fleischmarkt, das esset und forschet nichts, auf daß ihr des Gewissens verschont» (Все, что на мясном рынке продается, то вы и ешьте, не испытывая, чтобы пощадить свою совесть, 10, 25). Легко видеть, что перевод основан на неверном понимании. В соответствии с ним можно было бы думать, что Павел хочет сказать: «Спокойно покупай мясо, однако не спрашивай, не жертвенное ли оно; ибо если оно таково, ты сможешь потом с чистой совестью сказать, что ты не знал этого». Это полная бессмыслица уже потому, что на античном мясном рынке вообще не было мяса, которое не было бы так или иначе связано с языческими культами. А кроме того, такая нравственная акробатика, которую нам якобы рекомендует здесь Павел, сама по себе малосимпатична.

Также и в следующих стихах: «So jemand von den Ungläubigen euch einläd und ihr wollt hingehen, so esset alles, was man euch vorsetzt, forschet aber nichts, auf daß ihr des Gewissens verschont...» (И если кто из неверных вас пригласит, и вы пожелаете прийти, так ешьте все, что вам предлагают, не испытывая, чтобы пощадить свою совесть... 11, 27). И снова, если перевод верен, пришлось бы исходить из того, что Павел рекомендует нам действовать по пословице: «Чего не знаешь, за то не отвечаешь».

Ошибка происходит от слова «совесть». Греческое слово *συνείδησις* (*syneidesis*), как и построенное точно так же латинское слово *conscientia*, следует переводить как «сознание», а не как «совесть». Немецкий язык – едва ли не единственный, в котором имеется два слова («*Gewissen*» – совесть и «*Bewußtsein*» – сознание) там, где все прочие используют одно и то же слово. Вот и в современных иностранных языках два этих слова совпадают друг с другом (например, франц. *la conscience*). Изначально у слова «*Gewissen*» не было чисто нравственного значения. Собственно говоря, оно, как и соответствующее латинское и греческое слово, означает «совместное знание», то есть обзорное сознание.

Мы не сможем понять такие места, как стихи, приведенные из 10-й главы, если не будем принимать во внимание те воздействия на сознание, на которые были обыкновенно нацелены древние культы во всех своих проявлениях. Павел желает, чтобы люди прекратили применять внешние средства воздействия на сознание. То, что прежде служило в качестве таковых и потому входило в круг влияния священных обычаев, ныне следует спокойно передать мирской сфере простых привычек и обычных снудей. Отныне развитие сознания должно продвигаться вперед не внешними, но только внутренними путями.

Мужчина и женщина

Практически по всему тексту Послания мы не перестаем сталкиваться с проблемой половой любви, брака и различий между мужчиной и женщиной. Если не принимать культовой основы Послания в расчет, так или иначе придется согласиться с тем (что обычно и делают толкователи Послания), что здесь Павел выступает в качестве проповедника нравственности в старом стиле, как противник брака и женщин. Но как раз культовая основа, которую придает посланиям Павла Коринф с его культом Астарты-Афродиты, сделается в один прекрасный момент отпавшим моментом для совершенно нового понимания. Вначале я должен признаться, что в связи с данной проблемой предлагаемому переводу присущи определенная гадательная неуверенность и предварительный характер. Что касается

отношений полов, наши знания о деталях культовых обыкновений как в дохристианских культовых обществах, так и в древнехристианских общинах все еще слишком скудны.

Там, где Лютерова Библия говорит о «Nuregei» (блуде), мы несомненно имеем дело не просто с нравственными заблуждениями отдельных людей, но с целым выродившимся направлением развития человечества. И верно, из сексуальных культов склоняющейся к гибели античности произошли все проникавшие в личную жизнь человека пороки в сексуальной сфере. Подобно тому, как всякий обычай происходит из культа, так и всякий порок возникает из культа, достигшего упадка.

О том, с какими загадками нам все еще предстоит здесь столкнуться, я желал бы пояснить на начале 5-й главы. Принято считать, что в Коринфе якобы имел место вопиющий случай кровосмешения, который Павел теперь и осуждает строжайшим образом. Без ответа, впрочем, остается вопрос о том, почему Павел говорит, что речь здесь идет о проступках, неслыханных даже в языческой среде (5, 1). В клонившемся к закату язычестве кровосмесительная связь с матерью вовсе не была чем-то неслыханным. Достаточно вспомнить хотя бы о связи Нерона с его матерью Агриппиной и о женитьбе сына на матери в мифе об Эдипе. Конечно же, все это было известно Павлу. Возможно, речь все же идет о каких-то более специфических проступках в области культа, поскольку здесь ведь говорится не просто: «Некто соединяется с собственной матерью», но: «Некто соединяется с женой отца». Быть может, здесь говорится о каких-то особых технических понятиях из культовой области, ключа к которой у нас пока нет.

Там, где Павел говорит о браке, здесь же неизменно присутствует также и мысль об отношениях между женскими и мужскими силами, которые всякий человек должен привести к согласованию внутри самого себя. Это касается и 7-й главы 1-го Послания к коринфянам. Не следует останавливаться на том, чтобы усматривать в этой главе исключительно внешние правила жизни до брака и в браке. В новом переводе многое вполне сознательно оставлено без окончательного ответа. Повсеместно следует принимать во внимание то обстоятельство, что здесь говорится о неких задушевных обычаях, входящих в сферу влияния священнодействия, так что они не могут быть запросто пересажены на арену этики, имеющей общезначимый характер.

В качестве примера можно указать на заключение 7-й главы, где Павел говорит о девственности. И вот, когда мы читаем в переводе Лютера: «So sich jemand läßt dünken, es wolle sich nicht schicken mit seiner Jungfrau...» (И если кому покажется, что негоже ему оставаться со своей девой... 7, 36), то что все-таки следует понимать под этой «его девой» здесь и в других местах? В тексте использовано такое образное выражение, которое заставляет думать, что у всякого человека имеется собственная «дева». Не может быть никакого сомнения в том, что здесь подразумевается не какая-то другая личность, а некая область внутри самого же человека.

Предметом самых фантастических толкований сделался тот раздел 11-й главы, где в непосредственной связи с обсуждением мистерии Тайной вечери говорится, что женщины, молясь, должны покрывать голову, мужчине же следует молиться с непокрытой головой. Величайшую головную боль доставил толкователям прежде всего 10-й стих: «Поэтому женщина должна иметь власть на голове ради ангелов».

Такие места могут быть верно истолкованы только на основе понимания потаенных реалий культа, господствовавших во все эпохи человеческой истории. Нам следует вспомнить лишь о том, что иудейский ритуал богослужения до сих пор запрещает молиться с непокрытой головой также и мужчинам, подобно тому как и римская католическая церковь, ссылаясь на Павла, строжайшим образом исполняет это в отношении женщин.

Головной убор действует на человека так, что он оказывается более интенсивно сформирован в собственном «Я». В первую очередь это наблюдается в рамках культа. Так

что головной убор проповедника означает, что за все произносимое им в ходе проповеди, в отличие от слов, произносимых при отправлении ритуала, он отвечает собственным «Я», то есть проповедует «на свою же голову». Цель иудейской религии состояла в том, чтобы укрепить в человеке силу «Я». Потому-то здесь до сих пор и бытует чувство, что нечестиво приближаться к Божеству с непокрытой головой. Так вот, разница между мужчиной и женщиной (в первую очередь это относится к прошлому) состоит в том, что мужчина уже сильнее инкарнирован и оформлен в «Я», в то время как душевное существо женщины все еще возвышается над ее телесной головой и пока нуждается в формировании. Покрывай мужчина голову во время богослужения, он слишком закоснеет в себе самом; принимай в нем участие женщина с непокрытой головой, над ней нависнет опасность выскользнуть из себя самой и в условиях несвободы оказаться отданной на полный произвол ангелов, как добрых, так и злых.

Само собой разумеется, слова Павла следует понимать не как внешний закон, но в качестве внутреннего правила, причем это тем более верно, чем дальше вперед идет человечество. В наши дни и женский мир подходит к той точке, когда также и в женщине духовно-душевное начало прочнее укоренено в телесном. То, что изведено мужским миром уже с давних пор, ныне переживает и женщина. И она полна желанием это пережить, так что мода на короткую стрижку – это выражение разыгрывающегося процесса изменения в подспудной структуре женского человеческого существа. И если ныне женщины принимают участие в богослужении без головного убора, это всецело в порядке вещей. Слова Павла имеют значение в качестве внутреннего правила, причем в равной степени для мужчины и женщины.

Дары благодати и агапэ

После непосредственного изображения мистерии Тайной вечери в 11-й главе Павел рисует перед нашим взором то человеческое окружение, которое в качестве светозарной сферы распространяется вокруг евхаристии. К самым возвышенным, но также и современным разделам Нового Завета следует отнести то, что говорится Павлом об общине, составленной сплошь из личностей, которые неизбежно основываются на самих себе и неизменно, вновь и вновь, поворачиваются к окружающим иными гранями. И всякая такая личность обладает своими собственными дарами Духа. Община в целом – вовсе не единообразная масса, но изумительно сочлененный организм, подобно человеческому телу с его членами. Исполнено большого смысла то, как Павел, возносясь над общиной и достигая высшей точки своей христианской мудрости, дает проявиться общемировой тайне Троицы. Троица для Павла – это вовсе не предмет теологии, относительно которого бесконечно распространяются ученые мужи, но одна из главнейших мелодий мира в целом, которую можно слышать, когда мы воспринимаем высшую торжественность и святость.

«Много есть даров, но <i>Дух</i> один;	(Дух)
много есть служений, но <i>Господь</i> один;	(Сын)
много есть сил, но <i>Бог</i> один.»	(Отец)

(12, 4-6)

Первые три дара Духа вместе составляют трезвучие Софии (мудрости), Гнозиса (знания), Пистис (веры) и в той же последовательности дают возможность прозвучать общемировой тайне Троицы. Все же в целом выливается, наконец, в трезвучие Веры, Любви и Надежды: «И вот, остаются вера, любовь и надежда, эти трое, но любовь – величайшая из них» (13, 13).

Особенно обстоятельно в ряду прочих даров благодати обсуждает Павел дар говорения на языках (гл. 14). Павел – вовсе не противник говорения на языках, но и не поклонник этого дара, потому что он ясно прозревает в будущее, во времена просветления сознания. Говорение на языках принадлежит стадии сознания, ушедшей в прошлое. Не следует полагать, что этот дар (в состоянии определенной отрешенности говорить на сверхчувственном языке) встречается лишь в древнем христианстве. Нам необходимо давать себе отчет в том, что он играл большую роль уже в храмах древнего Египта, Вавилонии и Халдеи, в тех храмовых культурах, что были построены на магии сверхчувственного священнического слова. Также и состояние отрешенности отвечало тому времени, поскольку «Я» в отдельном человеке еще не пробудилось. Древнехристианское говорение на языках – это возрождение наидревнейшей, однако давно угасшей способности человеческой души. Можно сказать, что говорение на языках, как сила прошлого, принадлежит к петринистской составляющей христианства. Вот и сам Петр на Пятидесятницу взял на себя роль оратора по той причине, что в нем пробудилась способность говорения на языках. Павел же, как апостол всего прогрессивного, будущего, просто не может остановиться на том, что принадлежит к сущности Петра, апостола прошлого. Для Павла дело состоит прежде всего в сознании. Он не может ценить все трансподобные состояния, при том, что он ими также владеет. Лучше произнести пять слов просто на основе человеческого разума, чем 10000 слов – исходя из вдохновенного говорения на языках.

Примерно так же, как к говорению на языках, относится Павел и к выступлениям женщин в общине. Слова «женщина в общине пускай молчит» еще менее, чем сказанное о головном уборе, следует воспринимать в качестве внешнего правила. Необходимо понять, что речь здесь идет о совершенно особых явлениях, принадлежавших к фактическому обстоянию дел в тогдашних культовых взаимосвязях. Против чего выступает Павел – так это против выступлений на общинных собраниях сивиллообразных женщин, говоривших в некоем отрешении, будучи вдохновлены силами природы. Не напрасно обнаруживаем мы среди апокрифических сочинений древнего христианства так называемые «Сивиллины книги» с оракулоподобными изречениями, такими, какие изрекали в состоянии отрешения в дохристианские времена дельфийская пифия и другие знаменитые мудрые женщины. Женщина, когда в ней все еще значительно преобладает женская стихия, начиная говорить, легко претерпевает определенную утрату «Я», сбивается с пути в словесном потоке. Но там, где отсутствует «Я», начинают выступать элементарные существа. Состояние женщины, которая выступает перед общиной, о котором говорит Павел, не слишком отличается от говорения на языках. Также и этого состояния Павел одобрить не может, истолковывая его как прегрешение против красоты, присущей, собственно говоря, духовному началу, поскольку он полагает, что лишь просветленное, отчетливое сознание «Я» способно продвигать людей вперед.

Вместо говорения на языках Павел настоятельно рекомендует заботливо культивировать дар пророчества. Под ним подразумевается сверхчувственное восприятие и возвешение усвоенного в состоянии ясного сознания. Все сознательное освобождает, все бессознательное отбрасывает назад в прошлое.

Солнце, в лучах которого все дары Духа созревают до плодов сознания – это мистерия Тайной вечери. О ней говорит не только 11-я глава, которая предшествует главе о дарах благодати (12), но также и та, что за ней следует (13). Это поистине «Песнь песней» любви.

Слово, которым обозначается здесь «любовь», ἀγάπη (агапэ) – это также и наименование древнехристианской трапезы любви. А древнехристианская трапеза любви – не что иное, как причащение хлеба и вина. Почему же оно именуется древнехристианской трапезой любви? Потому что в ней струится и живет любовь Бога, объективная сущностная субстанция божественного мира. Подразумевается здесь не любовь людей друг к другу, но любовь между

миром божественным и миром земным. Агапэ – это космически-божественная субстанция любви. Разумеется, не следует утверждать, что божественная любовь живет лишь в Тайной вечери. Она может повсюду наполнять существо человека и его жизнь. Также и отдельный человек может возвысить свою личную способность любить до посвячительной силы любви, до любви Бога, как она, например, живет в евхаристии, когда стихии хлеба и вина становятся носителями божественной субстанции. Однако там, где неизменно присутствует агапэ, любовь Бога, там налицо также и посвящение и близость к Богу.

Следует однажды прочитать «Песнь песней» любви, подставляя во всех тех случаях, где стоит «любовь», греческое слово агапэ, понимая при этом под «агапэ» силу Тайной вечери, алтарное священнодействие, и вы откроете в этом гимне Павла новые стороны. Тогда мы как раз и обнаружим в предлагаемом здесь переводе плоды культовой жизни в человеческой душе.

Агапэ делает душу широкой
она наполняет душу благодетельным добром...³⁸³

Догадайся кто о культовом смысле этой главы, он смог бы применить его также и к жизненным проявлениям любви Бога, какие можно отыскать за пределами непосредственно культа. В личной медитации солнце божественной любви тоже заставляет душу созреть, делает ее широкой...

В сфере агапэ новый человек дозревает до светлого, теплого духовного сознания. В той же сфере, однако, зарождается, всходит и пускает побеги также и новая Земля. Это выражается в переходе от 13-й главы, посвященной агапэ, к 15-й – о Воскресении. Здесь благодать пресуществления пронизывает все тварные царства. Громко прозвучавший в 8-й главе Послания к римлянам крик страстного томления всей твари по избавлению оказывается услышанным. Широко распахиваются врата царства вохристовленных эфирных сил, царства многообразных и блистающих в свете Духа духовных тел, в которые одевается вся тварь.

Укажем в заключение на те безмолвные композиционные фигуры, которые мы постепенно обнаруживаем в структуре всего Послания. Два раза Павел словно бы издает боевой клич, призывающий отвратиться от древних культов, а один раз мы слышим от него обратный боевой клич – обратиться к христианской мистерии:

φεύγετε τὴν πορνείαν, *feugete ten porneian* (6, 18)

Лютер: «fliehet die Hurerei» (избегайте блуда).

φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας, *feugete apo tes eidololatrias* (10, 14)

Лютер: «fliehet vor dem Götzendienst» (избегайте идольского служения).

διώκετε τὴν ἀγάπην, *diókete ten agápen* (14, 1)

Лютер: «strebet nach der Liebe» (стремитесь к любви; буквально: *verfolget die Agape*, преследуйте любовь).

Избегание и преследование – это точная противоположность, которая относится к тем путям, на которых душа предпринимает свои шаги:

Обратитесь от культа нечистоты древний культ
Оставьте путь служения мнимым богам

Устремляйтесь вперед по пути божественной любви христианский культ и
христианская жизнь

2-Е ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К КОРИНФЯНАМ

2-е Послание к коринфянам в контексте 1-го Послания

Хотя 2-е Послание к коринфянам и третье по объему среди посланий Павла, оно (за исключением отдельных мест) осталось в значительной степени неизвестным. В нем меньше заявляет о себе та всеохватная теологическая струя, с какой мы имеем дело в Послании к римлянам и в 1-м Послании к коринфянам, и оно в большей степени происходит из личностного элемента. И тем не менее мы не найдем в 1-м Послании таких великих гимнообразных мистериальных глав (вплоть до «Песни песней» любви в 13-й главе и гимна Воскресению в 15-й), значимое продолжение которых не отыскалось бы во 2-м Послании.

Основное настроение 1-го Послания – строгое, едва ли не укоризненное. По сути, до самих коринфян Павел даже не снисходит. С величайших духовных высот взирает он на жизнь их общины и с неумолимой строгостью разделяет существо старого и нового культа. Христианская мистерия должна блистать в чистоте, не замутняясь загрязнившимися стихиями дохристианской культовой жизни.

В противоположность этому, 2-е Послание целиком и полностью проистекает из сердечной, близкой человечности. Если ближе к концу в нем подчас дают о себе знать горькие нотки, в общем и целом оно все же представляет собой ободрительное пастырское утешение. Павел похож на врача, которому пришлось сделать операцию, а теперь он с величайшей любовью прикладывает усилия к тому, чтобы благодетельной добротой исцелить рану.

За время, протекшее между 1-м и 2-м Посланиями, свершилось много событий во взаимоотношениях Павла и коринфян. За этот период Павел адресовал их общине по крайней мере еще одно послание. По тем фразам во 2-й главе 2-го Послания, где Павел говорит, что писал его «со слезами», это неизвестное нам письмо обычно именуют «Слезным посланием». Здесь перед нами пример того, что среди посланий, включенных в Новый Завет, до нас, возможно, дошла лишь небольшая часть написанных Павлом писем.

2-е Послание дает нам поучительный пример того, как Павел воспитывает общину. Не следует недооценивать весомость, которой обладало такое послание к общине. Начать с того, что письма в тогдашнюю эпоху уже и без того оказывались событием. Во-вторых, такие письма, как Послание к римлянам или Послания к коринфянам не подходят под категорию писем уже хотя бы по причине своего объема. Скорее это настоящие книги, причем предназначенные для богослужебного оглашения и пережитые как дары духовного мира.

Послание означало для общины столько же, если не больше, сколько и личное посещение апостола. Как кажется, из 2-го Послания к коринфянам следует, что в самом Коринфе личное присутствие Павла считали чем-то достаточно слабым и малосущественным в сравнении с тем действием, которое оказывали на общину его послания. И сам Павел говорит о том, что при своем личном присутствии он оказывается всецело охвачен чувством человеческой ничтожности, в то время как при написании письма его преисполняет сознание своей великой миссии.

И вот мы наблюдаем, как Павел тщательно взвешивает, когда же именно следовало бы ему продолжать руководить общиной в Коринфе личным посещением, а когда – письмами. Собственно говоря, 2-е Послание призвано заменить обещанное посещение. Павел объясняет, почему создается впечатление, что он отступился от данного слова. Он говорит, что лишь тогда вновь сочтет личное посещение уместным, когда между ним и коринфянами более не

будет никаких помех. 2-е Послание призвано внести вклад в то, чтобы уже в скором времени личное посещение вновь сделалось возможным и осмысленным.

Коринф, город чрезвычайно пестрой культовой жизни, оказался местопребыванием древнехристианской общины, весьма своеобразно предопределенной для формирования той общинной стихии, которая была призвана сражаться на особый лад за специфически христианское начало в жизни общины. 1-е Послание приводит нас к тем главам, которые рисуют великое сравнение с телом и ее членами. Община – это Тело Христа, и каждый отдельный человек со своими индивидуальными способностями должен познать и ощутить себя в качестве вполне определенного члена и органа в этом теле. Эти главы увенчиваются «Песнью песней» агапэ, божественной любви, которая представляет собой субстанцию общинной жизни, струящуюся в причастии и молитве. Павел намечает образ отдельно взятой общины, который должен послужить для городской общины Коринфа лучезарным христианским идеалом.

2-е Послание двигается дальше. В нем Павел, прежде всего во второй половине, прикладывает усилия к тому, чтобы пробудить в коринфской общине чувство той совокупной общности, членами которой являются общины – подобно тому, как отдельные люди являются членами единичной общины. Сбор пожертвований, за который ратует Павел и результаты которого должны быть отправлены в Иерусалим (о чем кратко упоминалось уже в последней главе 1-го Послания) – вот конкретный повод для пробуждения этого чувства включенности единичной общины в совокупную общину. От «Песни песней» любви, которая относится к жизни единичной общины, мы переходим во 2-м Послании к практике христианской любви, которая сводит общины в совокупную общину.

Оба Послания к коринфянам позволяют нам догадываться о многообразных и возвышенных метаморфозах любви. Из любви Афродиты дохристианской культовой жизни возникает любовь Христова, агапэ, духовная субстанция христианского причастия. И она должна описывать все более широкие круги, наполнять все большие и большие сферы.

Весьма примечательно то, как 2-е Послание к коринфянам, особенно ближе к концу, весьма и весьма настойчиво говорит о личных переживаниях и судьбе Павла. На том самом месте, где 1-е Послание возвышается до «Песни песней» общины, 2-е Послание описывает сверхчувственные переживания Павла (гл. 12). Не противоречит ли роль, которую играет здесь личностный момент, общему характеру Посланий к коринфянам как писем о жизни общины?

То, к чему подводит 2-е Послание к коринфянам, представляет собой высшую сущностную ступень общины. Душа общины возвышается до духа общины, когда в отдельных ее членах пробуждается явное чувство личностного. Пока членам общины свойственно исключительно чувство общинной стихии, в которой им желательно пребывать, община остается ограниченной душевным началом. Павел с величайшей открытостью обнаруживает перед коринфянами свое личное начало; ибо ведь и в самом деле коринфская община, поскольку она доводит до своего сознания принцип индивидуальной сущности и судьбы, должна возвыситься над эмоциональной и недифференцированной коллективностью до духовной стихии, находящей свое воплощение в созвучии индивидуальных личностей и судеб. Не желая тем самым обозначить явное и сознательное намерение Павла, мы можем сказать: принципиальная схема 2-го Послания к коринфянам указывает путь общины от простого общинного сознания к личностному сознанию.

То же самое можно выразить и так, что здесь община направляется к тому, чтобы отыскать свое иерархическое существо. И в самом деле, всякая истинная община должна быть телом высшего существа, существа из царства ангельских иерархий. В таком случае возникает незримая пирамида, основанием которой является человеческая община, а вершина указывает на духовное руководящее существо. Община, стремящаяся сделаться телом

Христа, взирает вверх на существо Христа. Она видит его сквозь просвечивающую фигуру личности Иисуса, поскольку нуждается в человеческом образе. Всякая христианская община обретает иерархический характер благодаря культивированию того образа, который она составляет о личности Христа Иисуса. Человеческие предводители, будь то епископ отдельной общины или же апостол как предводитель группы общин, должны как личности являться отражениями существа Христа. Тогда земная священническая иерархия будет верной копией иерархии духовной. Павел стремится заручиться у коринфян пониманием своей личности и судьбы, поскольку он должен считать себя уполномоченным носителем иерархического принципа, личным отображением существа Христа. Взирая на него, коринфяне должны учиться созерцать Христа. Через его личность и судьбу коринфская община должна отыскать свое духовное существо. Вот глубинное основание того, почему письмо к городской общине Коринфа завершается на личностной ноте.

Отзвук этого таинства сопряженности общинной стихии и высшей личностной стихии слышится в слове, которое по своему духовному содержанию и настроению господствует во 2-м Послании к коринфянам, и в первую очередь с поразительной частотой то и дело встречается в первых стихах. Это греческое слово *παράκλησις* (*paraklesis*). В качестве существительного и глагола только в стихах 3-7 оно употреблено одиннадцать раз. Лютер переводит его как «Trost» (утешение): «Gelobt sei... der Gott des *Trostes*, der uns *tröstet* in aller Trübsal, daß wir auch *trösten* können, die da sind in allerlei Trübsal, mit dem *Trost*, damit wir *getröstet* werden von Gott. Denn gleichwie wir des Leidens Christi viel haben, also werden wir auch reichlich *getröstet* durch Christum. Wir haben aber Trübsal oder *Trost*, so geschieht es euch zu gut. Ist's Trübsal, so geschieht es euch zu *Trost* und Heil... Ist's *Trost*, so geschieht auch das euch zu *Trost* und Heil... Wir wissen, daß, wie ihr des Leidens teilhaftig seid, so werdet ihr auch des *Trostes* teilhaftig sein...» (Хвала... Богу *утешения*, который *утешает* нас во всяком горе, чтобы и мы могли *утешать* тех, кто испытывает всякое горе, тем *утешением*, которым *утешает* нас Бог. Ведь подобно тому, как мы изобильно получаем страданий Христа, так мы и изобильно *утешаемся* Христом. И имеем ли мы горе или *утешение*, все это вам ко благу. И если это горе, оно случается вам в *утешение* и к спасению... Если же это *утешение*, оно случается вам в *утешение* и к спасению... Мы знаем, что подобно тому, как вы причастны страданию, так вы причастны и *утешению*...)

Лютеров перевод оказывается здесь столь же недостаточным, как и в случае прощальных речей у Иоанна, где в стихах, обетующих ученикам Святого Духа, Лютер переводит родственное слово *παράκλητος* (*parakletos*) как «утешитель». Слова «параклесис» и «параклетос» принадлежат к важнейшим мистериальным словам, перешедшим из дохристианской мистериальной практики в христианскую. (По-еврейски соответствующее слово звучит как «менахем»³⁸⁴; таково, например, было прозвище Ноя.)

Нередко делались попытки понять слово «параклит», привлекая латинское слово «advocatus», которое представляет собой дословный перевод греческого слова *παράκλητος* (буквально: «призванный»). При этом полагали, что название человеческой профессии – адвокат, поверенный в делах или «стряпчий» (*Fürsprecher*, как именуют адвоката, например, в Швейцарии) было здесь применено к Святому Духу, поскольку он, мол, играет роль своего рода адвоката людей на Страшном суде. На самом же деле не именование Святого Духа «параклитом» происходит от профессии адвоката, но наоборот – название профессии адвоката происходит от обозначения, которое носило действие Святого Духа в мистериях. Римские цезари, и прежде всего Диоклетиан, обмирщали и опошляли мистериальные выражения и применяли их к обозначениям внешних должностей и занятий³⁸⁵.

Как раз таким мистериальным выражением и является «параклит». О мистериальном значении этого слова мы можем составить себе приблизительно следующее представление. (С тем, что говорится здесь о параклите, следует сравнить также то, что было сказано в

сопроводительном тексте к Посланию к римлянам относительно *κλητός* (kletos)³⁸⁶, переживания «призвания».)

На определенной ступени сверхчувственного переживания мист научался вступать в непосредственное собеседование с существами высшего мира. Он приобретал способности призывать духовные сущности и воспринимать в собственной душе их зов. Переживание духовного призыва и призванного духа было как бы вселением духовного существа в нутро данного человека. Поэтому оно проявлялось, если смотреть с душевной стороны, как ободрение, утешение и преисполнение Духом. Отсюда и получилось, что слово «параклит» переводят как «утешитель», а «параклесис» (*παράκλησις*) – как «утешение».

И вот во 2-м Послании к коринфянам Павел так обращается к общине, будто предполагает в ней переживание «параклесис», духовного утешения, вселения Духа. Из чисто душевного состояния община должна перейти к духовному сознанию, должна осознать обитающего в ней духа, параклита, Святого Духа. Однако это все равно как просветление поначалу темного, как бы сновидческого ощущения укорененности в общине при помощи принципа высшей личности. Поскольку община переживает себя как сосуд, как тело Духа, постольку еще в большей степени способны на это отдельные ее члены. Община перестает быть тупой массой; она делается объединением индивидуальных носителей духа, которое удерживается вместе незримой и зримой иерархией, образованной существом Христа и ее человеческими служителями, прежде всего апостолом Павлом. Неадекватность Лютерова перевода, в котором «параклесис» переводится как «утешение», заключается в том, что утешение – это чисто душевная эмоция, между тем как «параклесис» обозначает вспыхивающий в сознании духовный элемент. «Параклесис» – это как раз переживание того, как духовно просветляется простая сфера чувств, к которой относится утешение. Впрочем, следствием «духовного сознания» оказывается также и чувство утешения, оно становится «духовным утешением», «духовным ободрением». В нашем переводе мы передали это слово различными выражениями, хотя наличное в греческом тексте созвучие и оказалась при этом утраченным.

Личная судьба Павла

Во 2-м Послании к коринфянам Павел много говорит о себе самом, о своей судьбе и о своих сверхчувственных переживаниях. Он сам же говорит, что делает это, следуя своему чувству и темпераменту*.

* См. 11, 16-19.

Павла необходимо представлять пламенной и неугомонной натурой. Не то, чтобы страсть увлекала его за собой куда угодно. Его темперамент – это горячий конь, над которым он, как наездник, однако, никогда не теряет контроля. Павел способен, когда пожелает, бывать умудренным и трезвым; но и способен также по желанию давать волю своим чувствам. После направленного им коринфянам строгого послания теперь он вполне осознанно раскрывает перед ними свои личные качества. Достигнув духовных высот, 1-е Послание вылилось в торжественную «Песнь песней» любви. Теперь Павел больше не говорит о любви: он практикуется в ней, он всецело отдается тем, к кому обращается, позволяя им заглянуть в самые глубины своей природы.

Павел знает, что его судьба – и личная, и сверхличная в одно и то же время. Когда он говорит о мученичестве, через которое ему пришлось пройти, это ни в коем случае не надо рассматривать как личное бахвальство: это изложение мистериальной драмы, которое должно пойти на пользу всем людям. Он сказал об этом уже в 4-й главе 1-го Послания: «Наша судьба сделалась зрелищем для всего мира, для ангелов и для людей» (4, 9).

В 11-й и 12-й главах 2-го Послания к коринфянам Павел говорит о своих переживаниях. Перечисление опасностей, через которые ему довелось пройти, действует как изображение пути посвящения. Совершенно новое отношение к внешнему протеканию апостольских поездок создается в том случае, если мы начинаем обращать внимание не только на ставившиеся перед ними внешние цели, но также и на то действие, которое производили все эти переживания на души самих апостолов.

Чем более легкими, благодаря культурному прогрессу, становятся поездки в чужие края, тем более незначительными делаются следы, оставляемые дорожными впечатлениями в душе. В эпоху древнего христианства поездка, уже с чисто внешней точки зрения, была чем-то из ряда вон, таким, что возносило душу на высочайшую вершину и низвергало ее в глубочайшую бездну. И действительно, внешние обстоятельства путешествия действовали на душу подобно посвященным обрядам. Чем сверхличнее было задание, которое следовало выполнить в поездке, тем на большую высоту над всем случайным возносились судьбы странствий. Как позади отдельных частей Земли и отдельных стран взору путешественника открываются различные духовные сущности, так и через кажущиеся случайными приключения и события поездки проступают духовно-динамические законы. Кажется, здесь присутствует незримый режиссер, который дает отдельным людям сыграть в мистерии свои роли. И вот судьба Павла как путешественника в особой мере являет собой случай спонтанного откровения глубочайших пластов бытия. Позади остаются ступени посвящения, однако иерофант, который все это устраивает и направляет, пребывает незримым. Достаточно прочесть один только рассказ о плавании в Рим в конце Деяний апостолов (гл. 17), чтобы уразуметь, как в судьбах странствий Павла перед нами то и дело предстают сцены из мистериальной драмы. Не будь даже Павел посвященным в эллинистические и иудейские мистерии еще перед его переживанием при Дамаске, сами поездки сделали бы его посвященным собственной судьбы.

Необходимо и в самом деле так прочесть перечисления 11-й главы, чтобы убедиться в том, что через ступени собственных страданий Павел хочет побудить коринфян к прозрению в муки Христа. Тогда свой резон обретает также и изображение небесных переживаний, которое дается Павлом в 12-й главе. Как за муками Христа следует Воскресение, так и за ступенями страданий судьбы Павла следует вознесение души Павла в духовные высоты. Через то, что излагается Павлом в 12-й главе, коринфянам должна открыться победа жизни.

Павел говорит не от первого лица. Он выражается так: «Я знаю одного человека...» Он лишь слегка прикасается к деликатной сфере сверхчувственного переживания. Да и об этом распространяется не особенно. Павел дает понять, что мог бы поведать о многом, однако ему не причитается никакого специального признания в связи с тем, что он изведаль сверхчувственные переживания. Он желает действовать лишь посредством того, что может быть перенято непосредственно от него самого. Павел намекает на свое вознесение на третье небо и в Рай. Здесь, как нечто само собой разумеющееся, подразумевается древняя духовная картина мира, которая описывает семь вздымающихся над Землей духовных сфер. Третье небо – сфера Меркурия; Рай – это четвертая, т. е. средняя, сфера Солнца. Планеты Меркурий, Солнце и т. д. оказываются лишь пограничными областями, обозначениями сфер, которые представляют собой духовно сверхпространственные пространства, наполненные духовными силами и существами.

Место, которое следует непосредственно за этим – о «рогатине в плоти»³⁸⁷ – сделалось предметом многочисленных гаданий. В последнее время дала о себе знать склонность толковать место так, что начали поговаривать о болезни Павла, об эпилептике Павле. Пьеса Франца Верфеля «Павел среди иудеев», которая чрезвычайно ценна как историческая драма, оказывается несостоятельной как раз в отношении образа самого Павла, поскольку клеймит его как эпилептоидного сумасброда. В эпоху материализма мы больше не располагаем

выражениями, которые бы отвечали состояниям сознания человека, способного вполне здоровым образом переживать сверхчувственный мир. Все, что ведет в этом направлении, расценивается как болезнь. Вот и теология уплатила материализму нашей эпохи чрезвычайно дорогую плату. Я не верю, что Павел был болен. Что подразумевает Павел под «шипом» в материальном теле и под ангелом сатаны – это просто сопротивление телесного духовному как таковому. В крайнем случае можно еще думать о том, что Павел, как родившийся преждевременно (1-е Кор. 15), считал присущей себе особенно чувствительную телесную организацию, которая, с одной стороны, наделяла его определенной легкостью духовного переживания, но, с другой, ставила ему некоторые пределы*.

* Дальнейшие рассуждения на ту же тему, следующие указанию Рудольфа Штейнера, см. в книге «Павел», с. 245 сл.

Старое и новое священство

Главы 3-5 2-го Послания к коринфянам, в какой бы значительной степени они не имели происхождение в отрешенном молчании, представляют собой центральный момент и украшение посланий Павла. Здесь нам удастся бросить взор в самые глубины потаенных, и тем не менее блистающих сокровищниц павлинистской Христовой мудрости. Я бы посоветовал неоднократно, раз за разом прочитать в Лютеровой Библии стихи 4, 6-5, 17, дав им таким образом подействовать на себя во всей их поэтической задушевности. Потаенный золотистый блеск павлинистской Христовой мудрости изливается здесь на нас волнами чудесного нежного настроения, как это уже было в 18-м стихе 3-й главы. Лютерова Библия остается в данном месте в своем роде непревзойденной, и тут мы расстаемся с ней с большой неохотой, притом, что, вообще говоря, в посланиях даваемый ей перевод (по сути теперь уже повсеместно) следует воспринимать как неудовлетворительный. И все же как раз применительно к данному месту необходимо уяснить, в какой значительной мере выступает здесь перед нами духовное в исключительно душевной оболочке. Чувства отличает необычайная теплота, однако свет духовного понимания ложится на слова лишь слабым отблеском, подобно тому, как отдаленный свет сообщает темному бархату нежно мерцающий отлив.

Ограниченность Лютерова перевода становится совершенно очевидной, стоит рассмотреть то, как сопрягается указанное место 4, 6-5, 17 с тем, что ему предшествует и что идет следом. Лишь главы 3-5 в их совокупности дают нам в руки ключ. Павел говорит не вообще о «свете, который сияет из тьмы», о «ясности Господа, которая отражается в нас», о «ярком блистании в наших сердцах» и т. д. Он рассуждает о великом перевороте, наступившем в деятельности священников благодаря смерти и Воскресению Христа. То, что дает здесь Павел, представляет собой, по сути, историю духовных событий на алтаре, историю пресуществления.

За отправную точку в начале 3-й главы Павел избирает образ написания письма. Его дух витает среди образов. Сиюминутное событие – то, что в данный момент он диктует письмо коринфской общине; то, что слова, которые он произносит в качестве глашатая духовного мира, записывает человеческая рука, делается для него прозрачной картиной, сквозь которую он заглядывает в глубокие мировые тайны.

Коренная перемена наступила в том, как божественное слово, Логос, воплощаясь в слова священников, оказывается вписанным в земной и человеческий мир. Прежде духовный мир записывал свое слово на твердых каменных табличках. Писцом этих слов был Моисей, предложивший человечеству каменные скрижали закона. Теперь духовный мир записывает свое слово в плотских человеческих сердцах. Павел, как один из писцов этого слова, может сказать, что община в Коринфе – это письмо, написанное по заданию духовного мира.

Древнее священство должно было отделить человека от духовного мира и встроить его в жесткий каменный земной мир. Вот и Исае было дано загадочное задание: «Ступай и затвори сердца этих людей, чтобы они смотрели и не видели, слушали и не слышали...» (Исаия, гл. 6). Духовные зрение и слух должны угаснуть. Сохраниться должны лишь земные зрение и слух. В конечном итоге один только материальный земной мир непроницаемой каменной скрижалю должен предстать человеческой душе, отделяя ее от Бога, ввергая во грех и приводя к сознанию. Уделом древнего священства было не судить, а утешать.

По этой причине принцип древнего священства – завеса. Завеса в соломоновом Храме представляет собой базовый символ дохристианской духовной жизни. Все более плотный покров сгущается над мистериями духа. Изначальное откровение, дарованное человечеству до грехопадения на ярком свету, а затем, в качестве отзвука, данное ему, как провизия на дорогу, меркнет все больше и больше. Древнее зрение угасает. Однако также и покров, распростертый над Священным Писанием, делается все более плотным. Древнее непосредственное понимание первоисточников, доставшееся в удел человечеству от откровения духовного мира, все больше тускнеет. Остается лишь рассудочная теология, это изнурительное искусство истолкования. Повсюду люди оказываются перед запахнутой завесой. Буква – это труп слова, материя – труп духа. Остаются лишь буква и материя, слова на каменной табличке.

И тем не менее «должности, что убивает буквами и запечатлена на камне» (2-е Кор. 3, 7) была все же присуща «божественная ясность». Слово, которое Лютер переводит то как «слава», то как «ясность» или «честь» – поистине основное в этих главах: по-гречески *δόξα* (*doxa*), по-латински же *gloria*. Подразумевается им сверхчувственный свет, свет Откровения. Повсюду там, где древнее священство занималось своим делом, несмотря на то, что ему приходилось задергивать завесу, божественный свет, *gloria* все же блистала. Проявлялся духовный свет, происходящий из Рая. Лучи заходящего света пробиваются сквозь облачную пелену.

Так, о Моисее рассказывают, что когда он спустился с горы Синай и принес народу открытый ему закон, от его лица исходил яркий свет. Тот же самый свет, что в качестве космического блистания заполнил все вокруг, когда он находился на вершине, исходил теперь от него самого. Души людей израильского народа были все еще в состоянии воспринять это сияние, однако оно уже слепило их. Моисею пришлось «загородить свое лицо завесой» (2-е Кор. 3, 13).

Духу павлинистской образной теологии вполне соответствует такая формулировка, что на дохристианское священство была возложена миссия положения во гроб. Гробница – это телесно-материальный мир, а надгробие – буквализтика каменных скрижалей закона.

У нового священства новое направление деятельности. Благодаря космической силе Воскресения Христа оно выводит людей из гробницы мертвой материи. Завеса разодралась. Человеческие сердца являются ареной великого превращения. Завеса, «покров вокруг сердца» (2-е Кор. 3, 15) превратили в камень сами сердца. Теперь завеса отодвинута, настало время плотных сердец. Ныне божественная слава отражается в человеческом сердце с непокрытым лицом. Сердце становится новым органом созерцания. Прежде угасший свет откровения снова сияет. То блистание, что заронил в наши сердца божественный мир, не есть личное блаженство, но свет всего того цельного мира, который теперь вновь доступен познанию человека. «Слава» Моисея была заходящим солнцем; «слава», о которой возвещает Павел – солнце восходящее.

Перед священством стоят две главные задачи: возвешение Слова и осуществление пресуществления. В иудаизме над Священным Писанием был распростерт покров. Духу общемирового развития вполне соответствовало то, что появилась иудейская раввинистика, спекулятивная рассудочная экзегетика раввинов, ибо «вплоть до нынешнего дня, когда они

читают Моисея, их сердца окутаны завесой» (3, 15). Теперь, с точки зрения Павла, настало новое время для понимания божественного слова. Завеса с Ветхого и Нового Заветов совлечена. Необходимо пробудить отвагу для нового понимания Библии, когда ее не будут рассудочно толковать, но созерцать ее как море образов в свете духовного мира. Это переход от буквы – к духовно сущему. Действительно ли христианская теология осуществила этот переход, который был возложен на христианское священство?

Второй основной задачей священства является отправление причастия. Слава Божья неизменно блистала на алтаре. Перед Христом она оказалась закрыта покровом и продолжала все больше меркнуть в человеческих глазах. Однако дохристианские законы продолжают свое действие и в рамках христианской жизни. В греческой церкви пресуществление, само излучение славы в хлеб и вино, вплоть до сегодняшнего дня происходит за иконостасом, который выступает заместителем завесы. И в ходе римской мессы верующий, когда раздается сигнал к пресуществлению, обязан закрыть глаза и опуститься на пол. Ему не следует взирать на Свята святых, когда в нем начинает блистать слава. Закон о завесе сохранился, хотя завеса Храма разодралась. А отрицание реального процесса пресуществления в протестантизме – это, в конечном итоге, лишь наиболее радикальный способ повесить перед мистерией завесу. Это – завеса сомневающегося и отрицающего рассудка, которая повсюду отделяет человека от сферы подлинной жизни.

Тому христианскому священству, которое имеет правильное представление о самом себе, известно, что ему следует так поставить алтарное таинство перед человеческими душами, чтобы как раз от того света откровения, который вспыхивает здесь, в человеке зажглось новое духовное сознание. Возможность свободно и неограниченно видеть поднятые вверх при алтарном таинстве хлеб и вино вызывает в благочестивой душе солнечный восход. Делющийся в нем зримым лик Христа отражается в человеческом сердце, ведя его «от одной ясности к другой»³⁸⁸. «Свет в наших сердцах возблистал. Он вызывает просветление и пробуждает духопознание света откровения, исходящего от лика Христа» (4, 6).

Те мысли, что могут появляться перед задернутой завесой, напечатляют в человеческом существе, вплоть до его телесности, смертные силы: буква умерщвляет. Те мысли, что возможны перед открытым ликом духовного мира, напечатляют в человеческом существе, вплоть до его телесности, жизненные силы: дух оживляет. «Слава» наполняет не только сознание, но и бытие человека. Участие человека в Воскресении Христа становится здесь жизненной действительностью. Тело Воскресения Христа соткано из славы, из эфирного света. Человек в состоянии покрыться этим световым телом высшей жизни. Тем самым мы переходим к наиважнейшему моменту 5-й главы 2-го Послания к коринфянам, которое, в свою очередь, продолжает космический гимн Воскресения из 15-й главы 1-го Послания.

Здесь мы оказываемся перед лицом самого существенного момента теологии Павла. Но как раз здесь те краткие слова, которые только и могут быть произнесены в настоящих рамках, оказываются совершенно бессильными и недостаточными. Впрочем, мне хотелось бы думать, что многократное чтение перевода все же в конечном итоге сможет привести к пониманию того, что желает здесь нам открыть Павел.

Укажем теперь единственно лишь на окончание 5-й главы, с величественной определенностью продолжающее из 3-й главы ту тему, о которой здесь постоянно идет речь: смысл нового священства.

Стихи 18 и 19 5-й главы имеют у Лютера следующий вид: «Das alles von Gott, der uns mit ihm selber *versöhnt* hat durch Jesus Christus und das Amt gegeben, das die *Versöhnung* predigt. Denn Gott war in Christo und *versöhnte* die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu, und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der *Versöhnung*» (Все это от Бога, который *примирил* нас с собой через Иисуса Христа и дал нам службу – проповедовать *примирение*).

Ибо Бог был в Христе и *примирил* с собой мир, не причтя им их грехи, установив меж нами слово *примирения*).

Здесь Павел с величайшей выпуклостью выражает сущность христианского священства. Следует лишь правильно понять то греческое слово, которое Лютер, следуя за латинским *reconciliatio*, переводит как *Versöhnung* (примирение). Примирение – это процесс, имеющий место меж людьми; через это слово происходит обращение к душевной стихии. Греческое же слово *καταλλαγή* (*katallage*) обладает космическим значением, далеко выходящим за человеческие пределы. В совершенно общей форме оно означает «перемену в предыдущее состояние», «возврат к прежнему». Мы должны перевести его как *пресуществление* и тем самым оказываемся перед лицом центрального понятия во всем христианстве вообще.

Трансубстанциация, пресуществление – это, быть может, одна из величайших загадок для человеческого ума. Однако благочестивая догадка относительно выраженной этими словами мистерии все же оживает в нас, когда мы, основываясь именно на таких словах Павла, как сказанные им в 18-19-м стихах 5-й главы, пытаемся понять, что Воскресение Христа и пресуществление – одно и то же таинство. И в то время, как древнее священство сплетало перед духовным протосостоянием всего бытия все более плотную завесу, новое священство, опираясь на силу, воплотившуюся в земное существование благодаря Воскресению Христа, должно обратить все человеческое и земное существование вспять, обратить его к духовному истоку, причем так, что в новый духовный свет окажется вплетено то, что было добыто из темных глубин, – как сила свободы, сила Сына Божия. Пресуществление – само средоточие христианства: «Все это делается на основании божественного мира. Через Христа он вновь обратил нас в свою сущность и возложил на нас священнические обязанности по пресуществлению. Через Христа Бог-Отец снова обратил весь космос в свое существо. Он не взирает на заблуждения отдельных существ в космосе, он водружает меж ними общемировое слово пресуществления» (2-е Кор. 5, 18-19).

Сбор пожертвований

Не следует составлять себе неверное представление о том сборе пожертвований, о котором нередко говорит Павел в своих посланиях, например, в 16-й главе 1-го Послания и в 8-9-й главах 2-го Послания к коринфянам. Никакая это не «посильная лепта» в пользу «бедных христиан в Иерусалиме»³⁸⁹. Почему бедняки какой-то определенной общины должны иметь преимущество перед теми бедняками, которые наверняка имелись также и в прочих общинах? Здесь идет речь о сборе тех пожертвований, что стекались от отдельных общин к обществу в целом и на которые, вероятно, поддерживался Иерусалим как центр исходившей из него апостольской и священнической деятельности. Во времена зарождения существовали бедные общины, поддерживавшиеся за счет пожертвований общин более благополучных. Чем с большим реализмом представляем мы себе возникновение совокупности христианских церквей, тем ближе подходим также и к духовному смыслу этих на первый взгляд столь несущественных разделов посланий Павла. Общество в целом также обладает некой духовной реальностью, возвышающейся над теми, которыми располагают, в смысле духовной реальности, прочие общины. Мы видим, как Павел действует в качестве организатора, руководителя большого целого. Пускай даже он отчетливо ощущал и высказывал те духовные различия, что отделяли его от иерусалимских апостолов, прежде всего от Иакова, который был назначен епископом всего общества, все равно ему и в голову не приходила мысль основать что-то свое, отдельное. Нет, Павел все равно, словно речь идет о чем-то само собой разумеющемся, включается в общие рамки. Все величие

древнехристианского движения слышится в его словах: «Что делаете для них, то делаете для всех общин в целом» (2-е Кор. 8, 24).

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К ГАЛАТАМ

Место Послания к галатам в ряду прочих посланий Павла

Послание к галатам адресовано не отдельной, собравшейся в определенном городе общине, но группе общин целого края. Впрочем, общины эти должны были, вследствие особой судьбы обитавшего здесь народа, находиться друг с другом в тесной связи.

Галаты – это кельты, родственная группа племен протоевропейской ветви человечества, последние представители которых обитают сегодня в первую очередь в Ирландии, Шотландии, Уэльсе и на северо-западе Франции, в Бретани. Название «галаты» – не что иное, как вариант слова «галлы», как прежде именовали кельтов во Франции и Италии, а возможно, что происходит от «гэлов», как зовут потомков кельтской народности на Британских островах вплоть до нашего времени.

Первоначально кельты обитали в западной Европе, там, где она некогда граничила с погружившимся в морские глубины континентом Атлантидой. Наверняка кельты были в высшей степени преисполнены и одушевлены остатками атлантической духовности и связанности с природой. За несколько столетий до нашего летоисчисления кельтский мир древней западной Европы пришел в движение. Кельтские племена, носители высокой культуры прошлой эпохи, отправились из Испании и Галлии на восток, чтобы попытаться обрести свою долю в странах современной культурной эпохи – Италии, Греции, Передней Азии. В Италии они натолкнулись на сопротивление римлян, однако им удалось продвинуться в области Каринтии, Крайны, Штирии, Австрии, Венгрии, а также в местности к северу от Балканского полуострова, вплоть до Иллирии и Фракии.

Вскоре после возникновения империи Александра Великого огромное войско кельтов двинулось на Македонию и Грецию. В результате этого натиска кельты попали также и в Малую Азию, в области к югу от Черного моря, где они впоследствии обитали в определенных, отведенных им местах, образуя здесь, именно как галаты, острова кельтской жизни на Востоке. Непосредственные сведения о культурной и религиозной жизни галатов до нас не дошли. Однако мы можем попытаться составить представление о той духовности, которая изначально господствовала в их среде.

Должно быть, в отдаленном прошлом кельты западной Европы и их предшественники обладали возвышенными, космически ориентированными культурой и религией. Их жрецы, друиды, вероятно являлись посвященными тех божественных миров, которые пронизывают царства природы. Должно быть, они находились в тесной доверительной связи с духовно-эфирными солнечными силами космоса. Древнейшие мегалитические сооружения с менгирами и дольменами в Англии (например, Стонхендж) и Бретани (Карнак и др.), а также на севере Германии (возле Альхорна к юго-западу от Бремена), представляют собой величественные памятники начинавшегося в глубине веков кельтского и докельтского культа Солнца и Земли. То, что повествует история (уже более позднего времени) о друидах, показывает нам, с учетом того, что до конца исключить недоразумения здесь невозможно, последние упадочные стадии этого в прошлом высокого и благородного мира.

В христианскую эпоху в Ирландии и Шотландии последним потаенным течением древней солнечной мудрости кельтов удалось излиться непосредственно в христианство. Легенды повествуют нам, что друиды смогли издали, с помощью ясновидения, следить за

событиями, связанными с Христом, и потому кельтское христианство возникло еще прежде, чем известия из Палестины могли достичь Европы внешними путями.

Калдийское³⁹⁰ христианство, возникшее среди кельтов Ирландии и Шотландии, благодаря тому, что в нем соединились как кельтское, так и христианское начала, несло в себе совершенно особый космический оттенок, делавший его всецело отличным от римского христианства. Однако несмотря на то, что первые христианские миссионеры явились на север европейского континента не из Иерусалима или Рима, но из ирландско-шотландских монастырей, калдийство уже в очень скором времени оказалось ниспровергнуто римским духом. Его сила заключалась в нежных сплетениях и извивах древней мудрости, не способной противостоять грубым земным запросам солдатской культуры, которую нес собой Рим.

Не будет заблуждением, если мы станем усматривать в малоазиатских галатах носителей духовного наследия, восходящего к древним, подлинно друидским эпохам атлантичеко-европейского Запада. Да и почва, на которой оформился этот восточный остров кельтского духа, была избрана вовсе не случайно. В незапамятную мифологическую эпоху греческого духа эта область на Черном море была Колхидой, страной Золотого Руна, куда отправились аргонавты под предводительством Орфея. Они хотели завоевать для греческого народа Золотое Руно, древнюю солнечную святыню. Так что местность, где впоследствии обитали галаты, следует мыслить как место древних мистерий, которые, быть может, своими последними лучами слились с тем, что принесли сюда кельты с запада.

Теологи нередко задавались вопросом, кто все-таки основал христианские общины в Галатии: был ли их основателем Павел или же он соприкоснулся с ними, возникшими еще до того, в своих поездках. Со временем мы наверняка начнем со все большей отчетливостью понимать, что распространение христианства в первые века не следует возводить исключительно к определенным миссионерам. Хотя, разумеется, ни о чем другом даже и думать невозможно, если мы будем исходить из того, что между всем дохристианским и христианским пролегает непреодолимая граница. В будущем будут в большей мере принимать в расчет существование мистериальных центров, чисто духовным путем, без какого-либо внешнего толчка дораставших до христианства, так что у миссионеров, являвшихся затем, они черпали лишь удостоверение и оформление того, чем уже располагали сами. Как раз в областях, прилегавших к Черному морю, должно быть, имелись такие мистериальные течения, ставшие христианскими по собственному почину. Возможно, нечто в этом роде имело место и у галатов, подобно тому, как то же рассказывается о кельтах в Ирландии и на острове Иона.

В этих областях в первые века христианства разыгралось все еще совершенно необъяснимое, с исторической точки зрения, чудо: христианизация готы. Являвшиеся с севера готские народы оказывались всякий раз, стоило им только ступить на историческую арену, уже христианами. Это не могло быть результатом деятельности, которую вели среди них миссионеры. Должно быть, неподалеку от Черного моря они наткнулись на мистериальные центры, с руководителями которых их собственные вожди изначально смогли поладить вследствие созвучий в преданиях древности, культивировавшихся как у одних, так и у других. Возможно, в мирном принятии готами христианства сыграли роль и малоазиатские кельты.

В жизни Павла была еще одна тайна, которая также связана с изначальным кельтским фоном Европы. В Послании к римлянам говорится о намерении апостола отправиться в Испанию³⁹¹. Легендарные исторические повествования древнего христианства также утверждают, что за два года, проведенные Павлом в Риме в качестве заключенного, он действительно смог съездить в Испанию, чтобы проповедовать Евангелие. Испания была тогда кельтской страной, овевавшейся древней космической мудростью. И поскольку легенда

о Граале помещает Граальсбург на испанскую гору Монтсальвач, она свидетельствует о некогда осуществившемся в Испании соединении кельтского духа и духа христианства. Если бы Павлу довелось проповедовать в Испании, это означало бы, что он там, как и среди галатов, к которым обращено его письмо, явился апостолом кельтов. Как бы то ни было, его всеохватный дух был в состоянии понять изнутри и христианизировать также и кельтское начало – наряду с греческим, иудейским и римским.

В Послании к галатам мы наблюдаем Павла в гуще схватки. Он сражается за галатов – против людей, которые хотели бы их склонить от христианского Евангелия на сторону иудейского закона.

Противоположность кельтов иудеям – это дальнейшее обострение противоположности, существовавшей между иудеями и греками. Если «язычниками», то есть носителями направленного вовне космически-природного миронастроения, являлись уже греки, это тем более можно сказать про кельтов. Напротив того, евреи воплощают направленное внутрь течение «Я». В том виде душевности, что характерен для кельтов с греками, космически-сверхчувственное душевное богатство древности могло оставаться живым. Иудаизм представляет собой обедненную, отправившуюся в пустыню душу, остающуюся при одном только рассудке, вышколенном на законническом схематизме.

Приходя к «Я», человечество движется от богатства к бедности. Впрочем, следом за нищетой и одиночеством «Я» должно наступить новое душевное богатство, которое соотносится с древностью так, как сознание пробужденного взрослого с сознанием грезящего ребенка. Христианство и должно принести этот новый вид душевного богатства, основанный на свободе «Я». Хотя кельтский мир, иудаизм и христианство существовали друг подле друга, все же они представляют собой еще и три последовательных ступени великого пути развития сознания в человечестве.

С тех самых пор, как Павел стал апостолом Христа, он ведет борьбу за переход непосредственно от язычества (кельтства и эллинства) к христианству, то есть от древнего богатства – к новому. Он хотел бы сберечь то, что уцелело от древнего душевного наследия. Он не желает, чтобы *все* люди начали с прохождения через низшую точку крайнего обнищания. Крестная смерть Христа – это для него выкуп и замена великого распятия общечеловеческого сознания. Сам пройдя через иудаизм, причем в наиболее напряженной его форме, Павел хочет, насколько это возможно, избавить человечество от горестного следования по этой бесплодной и темной долине. Он ничем не желает противодействовать освобождению человеческого «Я», наступающему в ходе естественного развития лишь вследствие утраты древнего космического наследия. Однако он полагает, что само христианство обладает столь мощным личностным началом, что всякий, кто отыскивает в нем новое богатство, одновременно оказывается наполненным свободой «Я»-личности. Соумирая с Христом, человек уже в достаточной степени проделывает путь иудаизма. Своскресая с Христом, он достигает нового богатства.

Поддайся галаты убеждениям иудейских агитаторов, они, собственно говоря, лишь последовали бы инстинкту, побуждающему осуществить естественное течение событий с его последовательными ступенями. Галаты ощущали, что иудаизм с его рассудочным интеллектом и законничеством – это нечто совершенно иное, чуждое и противоположное их натуре, чем они поэтому ни в малой мере не располагают. Они видели, что здесь из своего космического природного пространства и наивно-хаотичной жизни собственной предыстории они вступят в пробужденную, упорядоченную культурную стихию. Они больше не могли уважать свое космическое наследие рядом с законнической стихией, которую воспринимали как нечто «современное». Зато навязываемая галатам законническая среда позволяла им продолжать опираться на собственный – направленный вовне – душевный тип,

поскольку многие частности внешнего жизнеустройства и связей человека с природой охватывались в этой среде в систему правил. Перед ними открылся путь, на котором они могли отыскивать духовный мир, следуя совокупности внешних правил, то есть применяя целый ряд внешних средств, от обрезания до соблюдения определенных лунных и солнечных периодов.

Процесс, аналогичный тому, который Павлу довелось с неудовольствием наблюдать у галатов, в наше время можно проследить, например, в Финляндии. Были основания полагать, что благодаря сохранявшемуся столь долгое время космически-мифологическому настрою финского народа переход к космическому христианству, какой возможен, к примеру, на основе антропософии, окажется здесь особенно легким. Вместо этого мы изначально наблюдаем усиленное насыщение Финляндии протестантизмом, этой наиболее отвлеченной, рассудочной и законнически-моральной формой современного христианства. Древнее космическое богатство больше не ценят и потому легко с ним расстаются. Оказывается упущенной возможность сохранить древнее богатство непосредственно в новом, и человеческая душевная стихия умирает окончательно.

Наконец, тот же самый процесс можно повстречать повсюду. Достаточно лишь вспомнить, как, например, то народное христианско-теософское направление, которое существовало (также на основе кельтского духа) в Швабии начиная с Крестьянской войны, вылилось в протестантский пиетизм, в узкой моралистической установке которого есть немалая толика ветхозаветного законничества.

Ныне все чаще приходится наблюдать спад древних импульсов благочестия. Все меньше остается сердечного благочестия прежних времен, наивной детской веры, которая сама была наследницей древнейшего, предшествовавшего пробуждению «Я» душевного богатства. Рассудочность (которая, впрочем, опирается ныне в меньшей степени на нравственный закон, нежели на занятие законами природы) утрачивает сердечность. Человечество – в религиозном смысле – движется по пустыне, и можно лишь надеяться, что благодаря обретенному в пустыне «Я» оно сможет пробиться к новой детскости и душевности. Выражаясь в духе Павла, следовало бы сказать так: верно понятое христианство наводит мост от древней горной вершины – к новой, так что человечеству нет необходимости еще больше оскудевать и умирать в ущелье «Я», что уже наблюдается ныне.

В этом – суть Послания к галатам. Здесь Павел хочет показать, что сила веры и сердечная (в христианском смысле) чувствительность – это возрождение древнего сверхчувственного сознания. То великое, что имелось в кельтском начале, может быть непосредственно, не прибегая к иудаизму, спасено и пресуществлено в христианстве. И в качестве дополнительного, чисто внутреннего заглавия, Послание к галатам можно было бы назвать так: «О сбережении и органическом преобразовании древних сил благочестия».

Петр и Павел

В Послании к галатам Павел больше, чем где бы то ни было еще, напирает на противоположность языческого христианства и христианства иудейского. С одной стороны, чтобы защитить языческо-христианскую жизнь от блюстителей иудаизма, он описывает здесь собственный путь становления, и прежде всего свои взаимоотношения с первоапостолами в Иерусалиме. С другой стороны, с той же самой целью он поступает элементами чрезвычайно многообразной эзотерической мудрости, когда говорит (в гл. 4) о противоположности двух горных вершин – Синая и Сиона.

Что до первоапостолов, Павел максимально резко подчеркивает свою независимость. Пускай Петр и остальные ссылаются на свою совместную жизнь с Христом: апостольское задание самого Павла также основывается непосредственно на встрече с Христом.

Действительно, Павел дает понять, что воспринимает свое переживание при Дамаске как вполне реальное поручение Христа – в противоположность заданию Двенадцати, которое ведь во всяком случае *также* представляет собой поручение Христа, то есть событие, разыгравшееся в земном мире среди людей. С дерзкой бесцеремонностью Павел описывает эпизод, в котором ему пришлось резко критиковать Петра за его непоследовательность.

Мнение Павла таково: путь к Христу от иудейского закона существует. Однако имеется совершенно полноценный путь к Христу также и от космического, завязанного на природу язычества. И Павел делается ходатаем язычников (кельтов, греков и др.), желая защитить их от того требования, что, мол, прежде, чем стать христианами, они должны сделаться иудеями. Павел рассказывает о достигнутой им в Иерусалиме договоренности с первоапостолами относительно распределения фронтов работ, согласно которой иерусалимские апостолы должны были отправиться к иудеям, а он – к язычникам, давая тем самым ясно понять, что также и из язычества имеется доступ к Христу, причем без иудейского закона.

В 4-й главе Павел прибегает к имажинативной эзотерике, противопоставляя двух сыновей Авраама: Измаила, сына рабыни Агари, и Исаака, сына свободной Сары. Через показываемые нам образы нашему взору открываются значительнейшие предания мудрости. Важно то, что как раз противопоставление двух гор, Синая и Сиона, как мест двоякого договора с Богом, находит полное или частичное выражение также и в Послании к евреям (гл. 12) и в конце Откровения Иоанна (гл. 21 и 22, где говорится о небесном Иерусалиме). Итак, Павел черпает здесь из сокровищницы духовных тайн, нашедших продолжение в сокрытых мистериальных течениях. Хотя Павел этого прямо и не говорит, однако позволяет читателю Послания самостоятельно сделать вывод о том, что изгнание Агари с ее сыном Измаилом должно повториться вновь. Агарь, говорит он, означает по-арабски то же, что и Синай: каменистая вершина. Так что, установив закон на Синае, Моисей тем самым привел Агарь вновь в среду народа Израиля.

Эта логика, представляющаяся на первый взгляд отвлеченно-аллегорической, способна многое разъяснить в истории человечества.

Именно, от Измаила, сына Агари, происходят арабские племена и народности. В Аврааме же израэлиты и измаилиты еще едины. Израэлитское течение извергает измаилитское из себя, как нечто себе чужеродное. Отныне арабский дух развивает в себе, в стороне от еврейства, острую, как бритва, мощь интеллекта. Сохрани еврейство арабский дух внутри себя, оно бы слишком рано впало в интеллектуализм и не смогло бы сделаться тем народом Божиим, которым ему так или иначе следовало стать.

Посредством Моисеева законодательства на Синае, на арабской почве и под арабско-мадианитским влиянием жреца-мудреца Иофора «арабство», изгнанное на материальном уровне в лице Агари и Измаила, вновь, уже духовно, возвращается в иудаизм. Законничество – это и есть «арабство» внутри иудаизма, по сути говоря, опять же чужеродное в иудаизме. Рабыню Агарь должны были бы вновь изгнать даже иудеи, уж не говоря о христианах, носителях Нового Завета: именно через преодоление законнической точки зрения.

Общечеловеческое значение этих образов можно проследить и дальше. Современное естествознание также можно назвать «арабством». Начать с того, что оно всецело основывается на достижениях мавританско-арабских ученых средневековья. А во-вторых, благодаря духовным исследованиям Рудольфа Штейнера нам известно, что многие из видных естествоиспытателей XIX в. посредством перевоплощения привнесли в современность арабские импульсы. Агарь возвратилась еще раз. Теперь это не Моисеевы нравственные и ритуальные законы, но законы природы.

Так что необходимое в наше время, в согласии с поступательным развитием павлинизма, новое изгнание Агари будет заключаться в преодолении материалистического способа

мышления естествознания, когда естествознание окажется дополненным реальной духовной наукой. Чем был павлинизм в древнем христианстве, а именно преодолением иудейского «арабства», тем оказывается в наше время антропософия, поскольку она преодолевает уже современное «арабство».

Пороки и добродетели

Во многих местах посланий Павла мы встречаем так называемые «списки пороков и добродетелей» (например, Римл. 13, 13; Колос. 3, 5 и др.). Нет сомнения в том, что эти места, и в первую очередь в их энергичной передаче в Лютеровой Библии на языке проповедников покаяния, внесли немалый вклад в обычное для протестантской эпохи отождествление морали и религии, являющееся по сути продолжением иудейского законничества. Религия выше и больше морали, она пребывает этажом выше, по другую сторону добра и зла. На поле морали созревают лишь плоды религиозного становления и устремления.

Если бы «списки пороков» у Павла (и прежде всего самый обширный и значительный в гл. 5 Послания к галатам) следовало понимать в смысле проповедников покаяния, то Павел, выступивший здесь против мира законничества, впал бы в противоречие сам с собой. Павел нисколько не был проповедником покаяния. Однако он указывает нам духовные пути, на которых имеются определенные ступени. И у каждой ступени прослеживаются свои отклонения и достижения. В результате мы получаем последовательность ступеней как низменных душевных побуждений, так и благих. Уже один тот факт, что у Павла перечисление никогда не совершается в произвольном порядке, но образует настоящие последовательности духовных ступеней, влечет признание, что мы имеем дело не просто с морализаторством, но со спиритуально-религиозным представлением. Чрезвычайно удобный случай это понаблюдать предоставляет именно 5-я глава Послания к галатам. Более обширному ряду грехов здесь противопоставлен отличающийся большей краткостью ряд добродетелей. Однако внутренняя последовательность ступеней – одна и та же, если только мы примем во внимание, что добродетели названы в обратном, сравнительно с пороками, порядке. Не желая обсуждать частности, приведем здесь лишь осмысленную структуру ступеней в их сопоставлении друг с другом. (Для простоты мы будем при этом пользоваться Лютеровыми оборотами.)

Ehebruch, Hurerei (прелюбодеяние, распутство)	– Keuschheit (целомудрие)	ἐγκράτεια (enkrateia)
Unreinigkeit, Unzucht (нечистота, блуд)	– Sanftmut (кротость)	πραΰτης (praÿtes)
Abgötterei, Zauberei (идолопоклонство, волшебство)	– Glaube (вера)	πίστις (pistis)
Feindschaft, Hader (вражда, ссора)	– Güte (добросердечие)	ἀγαθωσύνη (agathosyne)
Neid, Zorn (зависть, гнев)	– Freundlichkeit (доброжелательность)	χρηστότης (chrestotes)
Zank, Zwietracht (брань, раздор)	– Geduld (терпение)	μακροθυμία (makrothymia)
Rotten (сборища)	– Friede (мир)	εἰρήνη (eirene)
Haß, Mord (ненависть, убийство)	– Freude (радость)	χαρά (chara)

Saufen, Fressen
(пьянство, обжорство)

– Liebe
(любовь)

ἀγάπη (agape)

Чтобы уяснить, почему составились именно такие пары, необходимо кое-что обсудить. Кротость (Sanftmut) – неправильная передача греческого слова *πραΐτης*. То же несовершенство Лютерова текста заявляет о себе также и в благословениях Христа, там, где идет речь о «кротких». Собственно говоря, греческое слово означает «внутренняя отвага». Подразумевается способность привести к согласованию собственное внутреннее содержание. Греческое слово непосредственно связано с французским brave = «отважный, смелый» (слово brav³⁹² в немецком претерпело аналогичное смягчение и искажение смысла).

Идолопоклонство и волшебство, как извращения религиозного чувства, противостоят «вере», зрячести сердца как верному раскрытию чувства, обитающего в «чистом сердце».

«Терпение» также не передает значение греческого слова (*μακροθυμία*). Греческое слово, если передать его буквально, означает «душевную широту». Это и есть противоположность брани и раздору.

«Сборища» (греческое *αἵρέσεις*, hareseis) – это образование сект, формирование расколов. Отсюда же происходят слова «ересь» и «еретик». Этому заблуждению противостоит «мир». Так что всякий раскол происходит из внутреннего непокоя и слабости. «Мир» – это внутренняя сила, которая делает возможным взгляд на целое, широту формирования человеческих сообществ.

«Ненависть» и «убийство» передаются по-гречески словами, нередко стоящими в паре, как стандартная игра слов: *φθόνοι* – *φόνου* (phthonoi – phonoi). Противоположна им «радость». И действительно, в радости есть нечто порождающее жизнь (см. очерк о Послании к филиппийцам), безрадостность же обкрадывает жизнь и потому является несправедливостью в отношении других людей.

То, что «пьянство и обжорство» противоположны любви, станет понятным, если мы еще раз вспомним, что греческое слово *ἀγάπη* (agapē) означало также и христианскую Тайную вечерю, где собравшиеся вкушали хлеб и пили вино.

Можно попробовать вжиться в последовательность ступней, в первую очередь что касается «плодов Духа», привлекая уже и новый перевод. Здесь можно следовать в двух направлениях: либо *от целомудрия к любви* (тот порядок, в котором они приведены у нас, что соответствует порядку пороков) или же *от любви к целомудрию* (последовательность Послания к галатам). Первое направление подходит для личной нравственной устремленности к очищению. Двумя первыми ступенями здесь оказываются самообладание и чистота. Далее на почве очищения расцветает цветок зрячего сердца, цветок веры, оснащенной зрячестью сердца. А вслед за этим человек оказывается в состоянии излучать на других – вплоть до способности подлинной «любви», оказывающейся таинством и причастием одновременно.

Иное направление, каким его применяет Павел в своем перечислении, от любви к целомудрию – это религиозный путь. Он начинается с того, что человек помещает себя в благодать божественной любви. Прежде всего это делает для него возможным культ и таинство, Тайную вечерю как агапэ, как сделавшуюся реальной божественную любовь. И включающий в себя человека мир божественных сил и благодатных токов все более углубляется в своей личностной человечности, оборачиваясь уже нравственностью.

Избрав одно направление, человек начинает с нравственности и завершает религией. Следуя другим, которое, собственно, и подразумевал Павел, человек начинает с религии, а нравственность оказывается ее плодом. Быть может, многие смогут почувствовать, какой

чудесный материал для медитации содержит 22-й стих 5-й главы. Последовательно проходя через сферы

любви, радости, мира, великодушия, дружелюбия, доброты, зречести сердца, душевной гармонии, самообладания

душа может оживить в себе отблески этих духовных плодов и прилежно их возделывать.

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К ЭФЕСЯНАМ

Место Послания к эфесянам в ряду посланий Павла

Судьба сделала апостола Павла готовым проявить всеохватные общечеловеческие свойства, а тем самым в высшей степени подготовила также и к искусству индивидуализации. Он объединял в себе еврейскую, греческую и римскую натуры. При том, что Павел был евреем по рождению, да еще воспитанным в строжайшей фарисейской традиции, все же духовное его образование носило насквозь греческий характер. Слишком часто упускают из виду, что никакого иного языка Павла, помимо греческого, мы не знаем. Все его послания написаны на благозвучнейшем греческом, по ним мы можем заключить, что даже Священное Писание отцов, Ветхий Завет, еврей Павел носил в душе и цитировал не по-еврейски, но по-гречески. Однако эллинизированный еврей Павел был причастен также и гордому самосознанию и личностному миру римского гражданства, поскольку в последний период жизни его отправили в Рим: в ходе возбужденного против него судебного процесса Павел прибег к своему римскому гражданству и апеллировал к высшей инстанции, самому цезарю.

Случившееся перед Дамаском нимало не угасило в Павле его еврейской, греческой и римской натуры. Все они озарились высшим светом Христа и поступили на службу Христу: еврейское в качестве нравственной и мыслительной жизненной дисциплины; греческое – напоенной красотой мудрости; римское – в качестве утверждения человеческой личности. С этого момента Павел был апостолом народов. С евреями он мог быть евреем, с греками – греком. Ему были ведомы разные духовные течения человечества, потому что сам он соединил в себе наиболее важные из них. Ему не было нужды возвещать христианство в его односторонне-схематической форме. В каждую синагогу, в каждый центр греческих мистерий, в каждый римский город он приносил христианство в качестве исполнения тех духовных предвидений, которые именно здесь-то все время и обитали.

В посланиях Павла мы имеем отблеск этой его изумительной индивидуализирующей универсальности. Общины, которым адресованы его послания, отстоят друг от друга не только географически. Они являются представителями разных духовных течений. И как общины, так и обращенные к ним послания – это все индивидуальности, обладающие личностью существа, поэтому любое их нивелирование было бы ошибкой.

«Римляне» – люди личности. Так что всякому, кто желает исследовать таинства личного религиозного становления, следует обратиться к Посланию к римлянам. Коринф – город многих древних общественных культов. Так что если кто желает постигнуть таинства религиозной общественной жизни, пусть займется Посланием к коринфянам. Эфес же издревле был священным городом греческой мудрости. Так что тот, кому угодно, в христианском смысле, проникнуть в суть таинств сверхчувственного мира, должен читать Послание к эфесянам. В общем, первым предварительным условием для надлежащего понимания посланий Павла оказывается то, что при чтении каждого послания вы должны

внутренне сделаться представителем того духовного течения, к которому послание обращено. Послание к римлянам поймет тот, кто читает его как «римлянин». При чтении Послания к эфесянам мы должны стать «эфесянами».

Хотя нет сомнения в том, что сохранилась лишь небольшая часть посланий Павла, те, которыми мы располагаем, все же образуют осмысленно составленную группу и фигуру. Кроме посланий, обращенных к отдельным лицам, у нас имеются послания к семи общинам: римлянам, коринфянам, галатам, эфесянам, филиппийцам, колоссянам и фессалоникийцам. Позднее у нас еще будет случай убедиться, что композиция посланий Павла в канонической последовательности также вовсе не случайна. Здесь будет довольно следующего: как Солнце находится посреди семи основных планет (считая его самого), так и Послание к эфесянам находится в середине посланий Павла к общинам. Внутренняя соотнесенность с Солнцем характерна для Послания к эфесянам.

В начале семи посланий Откровения Иоанна значится послание общине Эфеса. Поскольку семь общин Апокалипсиса представляют собой великие периоды мирового развития, нам следует мыслить Эфес, в смысле Апокалипсиса, в качестве места древнейшей духовности человечества. Господствовавшая там духовность была все еще сродни райской, пребывая всецело в сверхчувственном и не погружаясь во тьму земного материального мира.

Для греческой древности Эфес был городом храма великой богини Артемиды. Там безраздельно властвовало настроение вечно-женского. То был центр дохристианского торжественного культа Мадонны, отправлявшегося жрицами. Богиня наделяла мудростью. В эфесском мире родилась греческая философия. Гераклит учил здесь об огне как о праматерии всего бытия. Во времена христианства Эфес был городом евангелиста Иоанна. Он трудился здесь вплоть до глубокой старости, уже после того, как написал Евангелие и Откровение. Здесь область деятельности Павла приходит в соприкосновение с областью деятельности Иоанна. Также и Павел проявляет здесь греческо-иоаннийский дух. Тем самым мы получили некоторое понятие о той сфере, к которой принадлежит Послание к эфесянам.

Композиция Послания к эфесянам

Для начала Послания к эфесянам характерна в высшей степени торжественная поглощенность божественной троичностью. Это придает первой же главе насыщенную литургическую весомость, которая по большей части ускользает от чисто рассудочного чтения. Завершение Послания – мощная картина человека, ставшего Божьим воином, облаченного в духовные доспехи. Так что дорога, которой следует Послание, ведет от духовного мира – к человеку.

Как раз Послание к эфесянам формулирует все новые слова для духовного человеческого идеала и тем самым устанавливает на его пути определенные этапы:

«Он пересоздал двоицу в единство *нового человека*» (2, 15)

«...чтобы вы могли отыскать в себе внутреннего человека» (3, 16)

«чтобы мы имели *перед собой* образ *посвященного человека*» (4, 13)

«вам надлежит совлечь с себя *старого человека*...

оденьтесь же в *нового человека*» (4, 22-24)

Путь, которым следует Послание к эфесянам – это рукоположение человека из отверстых небес Отцом, Сыном и Духом, посвящение человека в носители божественной полноты.

Содержание этого посвящения – множественное примирение двоицы в единице. Нас последовательно проводят через противоположности

язычества и иудейства
мужского и женского
отца и ребенка
господина и слуги.

Язычество и иудейство были двумя различными способами отыскать божественное: язычники искали божественное вовне, в мире чувств, иудеи же – в своем душевном нутре. Для того, чтобы охарактеризовать противоположность макрокосмического и микрокосмического путей, Павел прибегает к короткому энергичному выражению, заимствуя его из сокровищницы мистериального языка. Он именует язычников и иудеев *οἱ μακρὰν καὶ οἱ ἐγγύς* (hoi makran kai hoi engys, 2, 13 и 17) или, если дословно, люди «дали» и люди «близки»; в переводе это выглядит следующим образом: «которые отыскивают миры вдалеке и которые стремятся к близости с богом».

В Христе противоположность внешнего и внутреннего, языческого и иудейского оказалась примиренной и снятой. В силу вступают новые размерности мира. В Христе соединены ширина, длина, высота и глубина мира (3, 18).

Подобно тому, как односторонне следуя иудейскому принципу, мы приходим к окостенению и закоснению в фанатизме, так и продолжая ложное движение по некогда верному языческому пути, мы погрязаем в чувственности, в осквернении религиозной жизни. Как раз те места из посланий Павла, которые, как кажется, содержат просто нравственные увещания, зачастую следует толковать по преимуществу с точки зрения истории религии и культуры. Вот и в Послании к ефессянам Павел взирает на явления нравственного упадка как на вырождение языческой религии. Вживавшаяся во внешний чувственный мир природная религия греческой древности начинает заранивать в людей пороки и безнравственность, когда перестает замечать, что время ее жизни в мире истекло. На смену оскверненному культу древних богов приходит чистый культ Христа.

То, что говорится здесь о противоположностях мужского и женского, отца и ребенка, господина и слуги (гл. 5 и 6) не следует, как это обыкновенно бывает, относить исключительно к отношениям разных (во внешнем смысле) людей. Чисто внешнее понимание оказывается недостаточным, стоит нам принять во внимание культово-литургический характер Послания к ефессянам. Начать с того, что в городе, где были жрицы и почиталась богиня Артемида, у половых различий, помимо их естественного значения, должны были обнаруживаться еще и многообразные культовые аспекты. Противоположность мужского и женского имеет значение не только когда речь идет о двух разнополых людях; отдельный индивидуум также обнаруживает ее в себе, поскольку его душевное начало женственно, а духовное – мужественно. Перевод Лютера позволяет нам понять то, что сказано здесь о мужчине и женщине, только применительно к отношениям между двумя разнополыми людьми, между тем, как уже одно только развернутое и торжественно подчеркнутое сравнение с отношениями между Христом и его Церковью отсылает нас к более глубинным слоям. В нашем же переводе сознательно взят курс на другую односторонность, отличную от уже привычной. И если предлагаемый нами здесь перевод переносит противоположность мужского и женского преимущественно внутрь человека, это вовсе не исключает ее приложимости и к отношениям разнополых человеческих индивидуумов.

Противоположности отцов и детей, господ и слуг помогают нам обратить внимание на различия во внутреннем складе людей. Отцами оказываются все те, кто по своему внутреннему складу олицетворяют собой доставшееся от прошлого предание; дети – все те, кто, нимало не заботясь о прошлом, живут всецело обращенными навстречу новому и будущему. Господа – это вожди; слуги – люди свиты. Однако всякий должен учиться в

равной мере нести в себе существо как отца, так и ребенка, как господина, так и слуги. Разумеется, здесь нисколько не исключается приложимость Послания также и к внешним возрастным и сословным различиям, при том, что эта, по сути единственно известная, сторона Послания менее значима.

Послание к эфессянам, вновь и вновь утверждающее идеальный образ *человека как такового*, благодаря этому образу соединяет все противоположности. Не имеет значения, мужчина ты или женщина, отец или ребенок, господин или слуга: прежде всего ты – *человек*. Человеком ты быть можешь силой Христа. Если ты – человек, утвердившийся во Христе, твои душевные силы упорядочены, ты носишь в себе пра-образ социального благоустройства.

Если мы будем понимать те противоположности, что обсуждаются в Послании к эфессянам, в плане более внутреннем, слова Павла приобретут наисовременнейшее звучание. В эпоху движения за женское равноправие мы не в состоянии воспользоваться тем, что говорится о мужчине и женщине в имеющихся хождении переводах и толкованиях Послания к эфессянам. Если устоявшиеся представления о Послании верны, то эпоха молодежных движений должна отвергнуть то, что сказано здесь об отцах и детях. В период рабочего движения сильнейшее неприятие вызовут слова Лютерова перевода относительно господ и слуг. Более внутреннее, культовое понимание и перевод позволяют повсюду обнаружиться христианизированному человеку – как высшему единству противоположностей, что полностью отвечает наиглавнейшим чаяниям всех – женских, молодежных и рабочих – движений.

Некоторые языковые моменты Послания к эфессянам

Мистериальный характер Послания к эфессянам со всей очевидностью проявляется уже в его лексиконе. Эфес – город мистерий и город Иоанна. Уже само слово «мистерия» встречается неоднократно: 1, 9; 3, 3; 3, 4; 3, 9; 5, 32; 6, 19. Все Послание наполнено словами, выражающими сверхчувственное познание и созерцание:

<i>σοφία</i>	= софия, мудрость
<i>ἀποκάλυψις</i>	= апокалипсис, духовное раскрытие, Откровение
<i>γνώσις, ἐπίγνωσις</i>	= гнозис, сверхчувственное познание

Вот что часто звучит в словаре Послания к эфессянам. Говорится и о просветлении сердечного ока (1, 18) и приводится мистериальное выражение, происходящее не из Ветхого Завета, но, быть может, из эфесских мистерий:

Проснись, спящий,
воскресни из мертвых,
и Христос просветит тебя (5, 14).

Настроение Посланию к эфессянам сообщает *полнота* божественного мира со всеми ее существами. Древнее мистериальное слово *τὸ πλήρωμα* (pleroma) = плерома, божественная полнота, обозначающее по сути совокупность всех высших сущностей, встречается в форме существительного или глагола едва ли не в каждой части (например, 1, 10; 1, 23; 3, 19; 4, 10; 4, 13; 5, 18). Вновь и вновь говорится о богатстве Бога (*τὸ πλοῦτος*, plutos). Начиная с греческой архаической древности, Эфес наполняло ощущение божественной плеромы, изобразили же здесь, например, богиню Артемиду с множеством грудей.

В Послании к эфессянам неоднократно поименованы существа сверхчувственного мира. Приведем здесь разом названия всех девяти иерархий, как они перечислены в сочинениях Дионисия Ареопагита и какими описывает их в духовной науке Рудольф Штейнер³⁹³:

ἄγγελοι (angeloi) = ангелы

ἀρχάγγελοι (archangeloi) = архангелы

ἀρχαί (archai) = пра-силы, духи времени (начальства)

ἐξουσίαι (exusiai) = открыватели, духи формы, элохимы (власти)

δυνάμεις (dynameis) = общемировые силы, духи движения (силы)

κυριότητες (kuriotetes) = общемировые руководители, духи мудрости (господства)

θρόνοι (thronoi) = троны, духи воли (престолы)

χερουβίμ = херувимы

σεραφίμ = серафимы

Послание к эфессянам несколько раз называет эти иерархии по имени.

«Бог-Отец возвел Христа в повелители над всеми пра-силами (ἀρχή), всеми открывателями (ἐξουσία), всеми общемировыми силами (δύναμις) и всеми общемировыми руководителями (κυριότης)...» (1, 21). Здесь названы существа с 3-го по 6-й чин.

«Должен быть познан пра-силами (ἀρχαίς) и открывателями (ἐξουσίαις)...» (3, 10). Здесь названы 3-й и 4-й чины.

Помимо иерархий, служащих божественному началу, в Послании к эфессянам названы и вражьи силы, низвергнутые иерархии. Один раз он называет Люцифера, властителя воздушной сферы, «эксусией», существом, низвергнутым из царства открывателей (2, 2). А в 6-й главе, там, где Павел призывает людей облачиться в духовные доспехи и готовиться к борьбе с неприятельскими силами, в качестве противников названы прежде всего пра-силы и открыватели (архаи и эксусии). В данном случае наш перевод не ограничивается называнием имен, но (в согласии со следующими непосредственно здесь же раскованно-образными именованьями ариманических и люциферических существ) делает попытку расширить названия иерархий, выразив их фразами, что вполне соответствует общему торжественному стилю.

Два слова, обозначающие культово-литургическую жизнь древнего христианства, неоднократно встречаются как раз в Послании к эфессянам, имея здесь особую окраску: εὐχαριστία и ἀγάπη (евхаристия и агапэ). Евхаристия – это причащение хлебу и вину. Лютер переводит ее как «Danksagung» (благодарение, например, 5, 4). Агапэ же постоянно переводится просто как «любовь». Между тем в древнем христианстве словом агапэ называли также и «трапезу любви», Тайную вечерю, богослужебную трапезу. В виду имелась не человеческая любовь, но любовь божественная, которая во время причащения воспринималась людьми в качестве живой силы и субстанции. Как раз такие простые слова, почти стирающиеся в общепринятых переводах в качестве «благодарения» и «любви», указывают нам на реальные источники древнехристианской жизни и живое материнское лоно новозаветных сочинений. Поэтому в переводе нами сделана попытка дать читателю почувствовать подлинное, величественное значение этих слов.

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К ФИЛИППИЙЦАМ

Место Послания к филиппийцам в ряду посланий Павла

На первый взгляд, Послание к филиппийцам занимает среди прочих посланий Павла весьма незвучное место. Возникает впечатление, что оно едва ли может быть чем-то большим, нежели выражением особенно душевной личной связи между апостолом и общиной. Специфически «теологическое» содержание, более, чем в каких-либо иных посланиях Павла, отступает на задний план; нигде чисто человеческое не властвует с такой безраздельной силой, как здесь.

Каждому из посланий Павла присущ особый духовный тон, индивидуальная внутренняя постановка задачи; и в них находят выражение духовное своеобразие и индивидуальный лик той общины, к которой оно обращено. Так что нам следует исходить из того, что личная, крепкая духом человечность, задающая тон Послания к филиппийцам, отражает индивидуальный характер филиппийской общины.

Как кажется, история города Филиппы служит подтверждением того, что обитавшие там люди, ставшие христианами, привнесли в формирование своей общины врученную им судьбой гармонизированную человечность.

Изначально этот город на севере Греции, расположенный недалеко от фракийского побережья, был колонией Афин³⁹⁴, то есть рассадником любящей красоту греческой культуры среди грубого мира северных скал. От афинян город перешел под власть македонян, когда Филипп Македонский, завоеватель Греции и отец Александра Великого, захватил его в 358 до Р. Х. и превратил в свою столицу, названную отныне в его честь.

Афиняне, как предводители Греции эпохи Перикла, были в то же время предводителями также и всей Европы. На смену грекам периода расцвета в предводительстве Европой пришли македоняне, поскольку они задавали тон позднегреческой, эллинистической культуры. Еще в эпоху Александра римляне готовились к тому, чтобы стать вождями Европы. И прежде, чем при императоре Августе Филиппам стать римской колонией, судьба вписала название этого города в учебники римской истории. После смерти Юлия Цезаря здесь в 42 до Р. Х. произошла битва, в которой консулы Октавиан (впоследствии император Август) и Марк Антоний одержали верх над своими противниками Брутом и Кассием, бывшими также и врагами Юлия Цезаря. Вследствие победы при Филиппах восходящая к Юлию Цезарю линия римских цезарей пришла к власти, а тем самым началась история римского императорского времени.

Когда Август, первый сделавшийся цезарем, превратил Филиппы в римский город, пришла к завершению величественная линия, характерная для истории города. Афиняне, македоняне, римляне – эти ведущие народы завершавшейся древности и только восходившей Европы образовали ряд властителей Филипп. Обитатели города постоянно вбирали в себя импульсы ведущих европейских культур. Здесь наверняка ощущалось предчувствие европейской человечности. Здесь созрел в безмолвии *европейский человек*, выровнявший в себе все односторонности – греческую, северную и римскую.

Филиппы занимают в миссионерской деятельности Павла особое и весьма важное место как первый город на европейском континенте, где Павел начал действовать. Переход Павла от Азии к Европе означал резкий пограничный рубеж в его жизни. В жизненном восприятии людей прежней эпохи континенты очень резко отличались меж собой. Их воспринимали в качестве обиталищ совершенно разных семейств богов.

В 16-й главе Деяний апостолов рассказывается, как только сверхчувственное переживание заставило Павла пойти на то, чтобы перебраться из Азии в Европу и вступить в мир Афин и Рима. Павел был в Троаде, вблизи места, где когда-то находилась древняя Троя. Это здесь начались сумерки истории Азии, между тем как история Европы вышла из ночной тьмы на свет дня в тот момент, когда от дымящихся развалин азиатского жреческого города греки пустились в плавание на свою родину. «И было Павлу видение ночью; то был человек из Македонии, который встал перед ним и попросил: "Приезжай в Македонию и помоги

нам!" И когда увидел он это видение, мы тут же захотели отправиться в Македонию, уверенные, что это Господь призывает нас туда проповедовать Евангелие» (Деян. 16, 9-10).

Это сверхчувственное переживание, которое возвещает о самом же себе как о поручении Христа, будучи облечено в призыв европейского человека о помощи, смогло снять сильнейшее заклятие. Павел преодолевает границу, прежде представлявшуюся как бы обнесенной непреодолимой стеной. Новый мир, *действительно* новый, простирается перед ним. Филиппы – первый европейский город, в котором ему довелось действовать. И город этот должен был в выраженной степени (пускай даже исподволь и неявно) иметь европейский характер, свидетельством чего служила его история.

То, что в жизни Павла в этот момент наступил перелом, доводится до нашего сознания Лукой, составителем Деяний апостолов, уже через сам стиль повествования. Именно отсюда начинает он писать от лица «мы» (что будет нередко повторяться на протяжении второй половины Деяний): «*Мы* захотели отправиться в Македонию». Очевидно, Луку, греческого врача, который сам был носителем европейского духа и европейской человечности, перемещение в Европу, в котором он сопровождал Павла в качестве спутника, должно было привести в особенное воодушевление. Павел вступает в область личного человечества, в страну «человека» по преимуществу, после того, как прежде он трудился в областях богов пра-матери Азии. И это отражается кроме всего прочего еще и в том, что отныне его судьбы изображаются в более человечески-персональном стиле.

В столь важном поворотном моменте в жизни Павла не могло быть никаких случайностей. Вовсе не безразлично, какой европейский город он посетит первым и изберет в качестве арены своей деятельности. Не безразлично и то, где он впервые ступит на европейскую почву.

То изображение, которое дают нам Деяния апостолов относительно первых событий, имевших место в жизни Павла в Европе, отличается сжатостью, дельностью, неброскостью, – и тем не менее содержит факты, которые, будучи рассмотрены на фоне истории человечества в целом, излучают из себя всю мудрость провидения и уверенного руководства судьбы: «Мы отправились из Троады и прибыли напрямик на *Самофракию*, на следующий день – в Неаполь, а оттуда – в *Филиппы*, столицу этой области Македонии и вольный город» (16, 11-12).

Самофракия – это древний остров богов, с которого некогда пошла европейская духовная культура. Ныне это изъеденный шторами, позабытый и неприветливый скалистый остров, населенный пригоршней обитателей, которые скудно перебиваются в жизни, лишь изредка посещаемые людьми со стороны. Лишь в одном месте омываемого морским прибоем берега покоятся среди галечника развалины когда-то великолепного беломраморного храма, пробуждая в нас воспоминания о детстве Европы. Еще во времена Гёте название Самофракия несло в себе полновзвучный торжественный отзвук, который, однако, был впоследствии заглушен шумом естественно-научных десятилетий и оказался полностью позабыт. В 1815 Шеллинг опубликовал важную работу «*Die Gottheiten von Samothrake*» («Божества Самофракии»), в котором задался целью показать, каким образом почитавшиеся на Самофракии божества Кабиры сделались отправной точкой важнейших греческих представлений о богах. Вероятно, в мистериальных центрах этого древнего священного острова обрели свое посвящение полубоги легендарной греко-европейской архаики: Орфей, Геракл и др., как и великие мудрецы и философы, такие, как Пифагор, и, наконец, еще и отец Александра Великого, царь Македонии Филипп, в честь которого получил название город Филиппы*.

* Вальтер Эйдлиц³⁹⁵ в своем сборнике «*Die Gewaltigen*» («Властители») в художественной форме изобразил встречу родителей Александра на Самофракии.

Фактически Павел впервые ступил на европейскую почву как раз там, откуда начала свое духовное существование сама Европа, где, быть может, еще жили тогда последние жрецы мистерий, правившие в этой начальной точке европейской духовной жизни – постольку, поскольку от точки этой сохранялись хотя бы скудные остатки.

В крупных греческих городах Афинах и Коринфе, где действовал Павел, мистериальные центры находились на заднем плане – внешне они были невелики, однако обладали мощным излучением. Здесь духовные вожди, которым предстояло впоследствии работать на переднем культурном краю большого города, обретали свое образование, посвящение и призвание. За Афинами находится Элевсин, лежащий на море мистериальный центр Диониса. За Коринфом стоят Дельфы, расположенный среди гор храмовый центр Аполлона. В именах сотрудников, которые отыскали Павлу в Афинах и Коринфе, слышится отзвук стоявших здесь на заднем плане течений: Дионисий Ареопагит получил имя от дионисийского посвящения в Элевсине (Деян., гл. 17), Аполлос (1-е Кор. 3) – от аполлонического посвящения в Дельфах.

Подобно тому, как за Афинами и Коринфом находятся Элевсин и Дельфы – как их, так сказать, «матери», так за Филиппами пребывает Самофракия. Однако этот древний остров богов явился «матерью» для всей Европы, «матерью» для всего нового человечества. Отсюда взяло начало течение, содержанием которого было по сути *образование человека, радость от человека* – было и должно было становиться все в большей мере.

В духе города Филиппы и христианской общины в Филиппах можно усмотреть уменьшенное, но верное отражение этого европейского течения человечества и человечности. Как безмолвный знак господствующих в Провидении красоты и мудрости, в жизнеописание Павла включен переход с Самофракии в Филиппы – как начало нового большого отрезка. И Послание к филиппийцам, которое само, со своей стороны, оказывается отражением живущего теперь в свете Христа духа Филипп, как раз своей скромной невзрачностью и персонально-человеческой задушевностью выражает пра-идею богочеловечества.

Вочеловечение Христа и очеловечение человека

Центральным моментом Послания к филиппийцам оказывается та фраза из 1-й главы, которая имеет в Лютеровой Библии следующий вид: «Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war, welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch, und an Gebärden als ein Mensch erfunden; erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz...» (Мыслите так же, как Иисус Христос, который, хотя он и был в божественном обличье, не счел за грабеж³⁹⁶ свое равенство Богу, но изъялся из самого себя и принял рабский облик, уподобясь любому иному человеку, и по манерам стал подобен человеку; он принизил себя и покорился вплоть до смерти, и даже смерти на кресте... 2, 5-8).

Эти слова о вочеловечении Христа, хотя они и значатся в вообще-то столь нетеологическом по характеру Послании к филиппийцам, сыграли важную роль в истории теологических рассуждений. Они вытекают (что становится особенно очевидно по греческому тексту) из живого созерцания, для которого все еще было чем-то само собой разумеющимся то, что теологии со многими околичностями удалось определить как «предсуществование Христа». По сути нет и быть не может ничего более простого в своей возвышенности, чем эта картина вочеловечения существа Христа. Вначале Христос – высшее божественное существо в царствах иерархических сущностей. Уже из духовных миров он оказывает воздействие на историю творения и человечества. Далее, побуждаемый самоотверженной преданностью земному человечеству, нуждающемуся в спасении, он приносит в жертву свой божественный образ и воплощается в виде человека. Уже отсюда всякому, кто смог избавиться от внушений материалистической картины мира, тут же

открываются великие перспективы на отношение истории дохристианской и христианской, на отношение божественного существа Христа к человеку Иисусу и т. д.

Чем в большей степени христианская теология выливалась в эпохи чисто рассудочного мышления и все более сгущающегося с ходом столетий материализма, тем в большей мере утрачивались величественная простота и наглядность картины, нарисованной во 2-й главе Послания к филиппийцам, и слова Павла оказались низведены до отдельных доказательств догматических или же умозрительных положений. Теология эпохи, которая пробьется к духовной картине мира, вновь обретает павлинистское духовное созерцание во всей его озаряющей ясности.

2-я глава Послания к филиппийцам обрела решающее значение в истории немецкого духа как раз в тот момент, когда в середине XIX столетия обозначился прорыв к новой картине мира. В своей позитивной философии, начиная с 25-й лекции «Философии откровения», Шеллинг отталкивается от данного места из Павла для построения учения о потенциях, в котором он ставит целью создание такой философии Христа и христианства, которая разом покончит с прежней картиной мира. Эту философию зрелого Шеллинга принято несправедливо замалчивать и как что-то малозначительное отставлять в сторону. Живой павлинизм намеревался в ней вступить в нашу эпоху и отвоевать позиции у материализма. Тот прорыв, почву которого готовила теософия Шеллинга, получил завершение в антропософии Рудольфа Штейнера. Теперь воскресший павлинизм вырвался на простор. И как раз 2-я глава Послания к филиппийцам вновь возвращает нас к свету божественно-человеческого созерцательного знания.

Поговорим кратко об одном базовом теологическом понятии, которое ведет происхождение от слов из Послания к филиппийцам относительно вочеловечения Христа и сыграло важную роль в теологии раннего протестантизма. Там, где в Лютеровой Библии говорится: «er entäußerte sich selbst» (он отказался от самого себя), в греческом тексте стоит слово *ἐκένωσε*, *ekenosen* = он опустошил (сам себя). Из связанного с этим же корнем существительного *κένωσις* (*kenosis* = опустошение) было построено теологическое понятие «кеносис Христа»³⁹⁷. Стоит нам только избавиться данное понятие от абстрактно-теологической стихии и вернуть ему изначальную наглядную образность, как оно несомненно с изумительной отчетливостью выразит одну сторону мистерии Христа.

Чтобы низойти в тесный сосуд земного человеческого тела, существу Христа пришлось пожертвовать преизобильной полнотой космических силовых токов и всецело опустошиться. Жизнь Христа от крещения в Иордане и вплоть до крестной смерти есть не что иное, как последовательный кеносис, все более глубокое нисхождение в воплощение. А момент Голгофы – не что иное, как момент глубочайшего и последнего воплощения существа Христа в тело. Как признак нарастающего кеносиса можно рассматривать то, что с величайшими «чудодеяниями» Христа мы сталкиваемся не в конце, но в начале его земной жизни. В «чуде» на свадьбе в Кане нетрудно почувствовать то, как дает о себе знать пока еще далеко превосходящая тело и окружающая его со всех сторон полнота космических сил. Начиная с определенного момента чудодеяния вообще прекращаются, и их место заступают «ступени страстей».

Стоит только уяснить образное понятие кеносиса, как делается понятным также и возвышение, последовавшее за жертвенным самоунижением. Возвысившийся Христос – не тот же, каким он был до вочеловечения. Через кеносис, доведенный вплоть до крестной смерти, Христос обретает то, что может быть получено лишь в глубинах земной смерти, а именно форму «Я». То преимущество, которым до этого располагали смертные люди перед бессмертными богами: завершающееся в смерти оформление человеческого существа в «Я», – было обретено для духовных миров Христом на Голгофе. Поэтому, собственно говоря, лишь после Голгофы он становится личностью в полном смысле, Господином всего мира со

всеми его сферами. «Darum hat ihn auch Gott erhöht, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesus sich beugen sollen alle derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters» (За то и возвысил его Бог, и нарек ему имя превыше всех имен, так что перед именем Иисуса преклоняются все колени – и тех, что на небе, и тех, что на Земле, и тех, что под Землей, и все языки должны признать, что Иисус Христос – Господь во славу Бога-Отца; Лютерова Библия, 2, 9-11).

Слова о кеносисе и возвышении Христа употреблены в Послании к филиппийцам не в таком контексте, где целью было бы познание существа Христа и его постижение. Они находятся в связи с практическим жизненным вопросом. Здесь говорится, что то эмоциональное и умственное настроение, которое обнаружилось в вочеловечении Христа, должно являться образцом для человека, желающего стать человеком в полном смысле. Все мы люди, и все же только еще должны ими стать. Мы нуждаемся в вочеловечении. Жертвенная готовность, эмоциональный настрой на преданность всему стоящему ниже нас, душевное расположение умыть ноги другому: все это источник подлинной человечности. Это и является господствующей идеей и основной тональностью Послания к филиппийцам: вочеловечение человека вслед за вочеловечением Христа.

Трудных для понимания мест в Послании к филиппийцам немного. Однако Послание ставит целью пробудить задушевное ощущение человечности. И ощущение это обретает лишь тот, кто до конца проникнется тем настроением, в котором пребывает Павел в отношении общины филиппийцев: похвала, благодарность, готовность помочь, но в первую очередь *радость* – вот главные составляющие этого настроения. На протяжении всего Послания то и дело раздается призыв радоваться. В четырех его главах не менее 15-ти раз встречаются слова «радоваться» или «радость». Только радость и делает человека человеком. Кто живет, не зная радости, еще не человек. Ибо если он уже им является, пускай только еще в зародыше, у него уже есть повод для радости. А где есть повод для радости, человек обязан радоваться – обязан как перед самим собой, так и перед божественным миром. Подлинная радость в наиболее задушевном ее смысле – это, по сути, всегда «радость от человека». Однако это не значит, что нам следует радоваться низменному в человеке, но лишь подлинному человеку в человеке, а подлинный человек в нас совершенен постольку, поскольку в нас живет Христос. Божественное в нас, «Христос в нас» – вот основание для радости от человека. Так что продолжающееся в людях вочеловечение Христа – уже основание для радости. Подлинная радость – это служение Христу. Вот настроение Послания к филиппийцам и смысл, который оно старается до нас донести.

Греческое слово, означающее радость – это *χαρά* (chara). Слово это оказывается изумительным по содержательности и поучительности благодаря своему созвучию и родству со словом, которое означает благодать – *χάρις* (charis). В греческую эпоху слово «харис» вовсе не было отвлеченным понятием, но именем духовной сущности, которую было принято представлять в виде женской фигуры, обладающей величайшим очарованием. Хариты – богини красоты и привлекательности. Римляне называли их Грациями (латинское слово *gratia* тоже означает «благодать»). Так что благодать – это реальная сущность духовного начала, наделяющая красотой, она нисходит на человека и наполняет его: божественное соприкосновение с Духом. А «радость» – душевный отзвук «благодати»: «хара» откликается на «харис».

Разве историческое христианство не имело бы более светлого лика, будь в большей мере принят во внимание призыв, с которым обращается Павел к филиппийцам – повторяющийся снова и снова призыв радоваться? Радость должна все больше становиться отличительной чертой христианина.

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА К КОЛОССЯНАМ

Место Послания к колоссянам в ряду посланий Павла

Послание к колоссянам наполнено мягким и все же мощно изливающимся золотистым сиянием, что делает его одной из подлинных жемчужин в ряду прочих посланий Павла. Как ни одно другое из его посланий, оно являет собой чистое выражение укорененной в душе космической мудрости.

Более всего сходства у Послания к колоссянам можно найти с Посланием к эфессянам. Сходство это прослеживается вплоть до стиля и лексики, в ряде случаев Послания дословно друг с другом совпадают. И тем не менее, как кажется, особенно много будет зависеть здесь от того, удастся ли нам постичь разницу между этими двумя Посланиями. Различия между схожими вещами зачастую оказываются более поучительными и душеполезными, чем между предельно контрастирующими друг с другом. Не вдаваясь в философские и догматические соображения, попробуем проследить своеобразие обоих Посланий на наглядных моментах.

Среди семи общин, к которым обращены послания Откровения Иоанна, Эфес, город, в который адресовано первое из них, оказывается и единственным, к которому обращается с одним из дошедших до нас посланий также и Павел. Лишь в одном месте семь общин Апокалипсиса приходят в соприкосновение с семью адресатами посланий Павла:

Эфес, Смирна, Пергам, Фиатира, Сарды, Филадельфия, Лаодикея – Рим, Коринф, галаты, Эфес, Филиппы, Колоссы, Фессалоники.

Однако Колоссы находятся поблизости от седьмой из Иоанновых общин – Лаодикеи. А в конце Послания к колоссянам Павел призывает к тому, чтобы Послание это было прочитано также и в Лаодикее, а Послание к лаодикейцам (до нас не дошедшее) – и в Колоссах. Так вот, если мы примем во внимание, что в последовательности апокалиптических посланий находит выражение вполне определенный духовный порядок, то обнаружится, что оба Послания Павла к эфессянам и колоссянам находятся в очевидной связи с началом и концом апокалиптической семерки. Однако Колоссы – это все же не совсем то же, что Лаодикея, и соотношение между Посланиями к эфессянам и колоссянам не то же, что первой общины – к седьмой.

В географическом маршруте, пролегающем по семи общинам Апокалипсиса, делаются в какой-то мере наглядными этапы того внутреннего пути, на который желает нам указать их библейская последовательность. Эфес лежит на море, на западном берегу Малой Азии. Отправившись отсюда на север, мы попадаем в Смирну, которая также находится на море. Путь в Пергам, Фиатиру, Сарды, Филадельфию и Лаодикею ведет по кругу – вначале на север, а затем, загибаясь на восток и юг, в анатолийские горы. Колоссы находятся чуть дальше Лаодикеи. Чтобы добраться дотуда, нам пришлось бы отклониться еще немного к востоку³⁹⁸.

Восьмой тон в гамме оказывается повторением первого на более высоком уровне, это октава первого тона. И когда мы описываем географическое положение семи Иоанновых общин, которые – со своим судьбоносно-символическим расположением – описывают от моря в горы единый путь, подобный пространственной гамме, нам в голову может прийти вопрос: не соотносятся ли Колоссы с Эфесом так, как восьмой тон в гамме – с первым?

Глядя со стороны, невозможно придумать двух городов с более различным местоположением: Эфес – крупный приморский город, а Колоссы – маленький городок, затерявшийся высоко в горах Фригии. Однако внутренне эти города, вероятно, связывало

определенное духовное родство. Уже одно то, что имевшиеся здесь колоссальные сооружения наводили на мысль о дошедших от древности преданиях мудрости, окружает их обоих блестящим ореолом. В Эфесе воспоминания о древней мудрости города навевал прежде всего великолепный храм великой богини Артемиды; а согласно древним преданиям, название города Колоссы произошло от громадных высеченных из камня изображений богов (колоссов) при въезде в город.

Два Послания Павла находятся меж собой – по расположению и настроению мудрости – точно в том же соотношении, что и два города. Можно сказать, Послание к колоссянам – это октава по отношению к Посланию к эфессянам.

Настроение мудрости Послания к эфессянам в большей степени углубляется в широкие дали, открывающиеся на морских просторах при ярком солнечном свете. Настроение мудрости Послания к колоссянам более сдержанно и сокрыто от глаз. Свет, который от него струится, в меньшей степени исходит от Солнца. Скорее это – свет планеты мудрости Юпитера. Как Солнце соотносится с Юпитером, так же точно соотносятся друг с другом и два этих Послания.

Базовые понятия Послания к колоссянам

При чтении Послания к колоссянам мы сами должны сделаться колоссянами, то есть христианами мудрости. Торжественный язык Послания, высоко возносящийся над всем пошлым и чисто назидательным, обращен к нашим наиболее зрелым силам духовного разума. Как особые искры света в речевом потоке Послания выделяются такие слова, что выражают стихию мудрости в собственном смысле:

σοφία (sophia) = мудрость 1, 28; 2, 3; 2, 23; 3, 16; 4, 5

γνῶσις (gnosis) = духовное познание, «гнозис» 2, 3

ἐπίγνωσις (epignosis) = обзорное духовное познание 1, 9; 1, 11; 2, 2; 3, 10 (1, 6 – в глагольной форме)

σύνεσις πνευματικῆ (synesis pneumatike) = понимание духовного мира, основательная близость с духовным миром 1, 9; 2, 2

Надо прочувствовать всю грандиозную торжественность тех мест, где употреблены перечисленные выражения, например, 1, 9: «Пусть живет в вас полнота познания божественных мировых целей. Пусть она пребывает в вас как всеохватная мудрость и близость с духовным миром».

Или 2, 2-3: «...В стремлении ко всей изобильной полноте духовного понимания. Вы должны достигнуть созерцания и познания божественной мистерии, и это есть Христос. В нем сокрыты все сокровища мудрости и духовного познания».

Поскольку Павел желает привести колоссян ко всей добросердечной мудрости Христа, ему приходится оберегать и предостерегать их от заблуждений, связанных со стремлением к мудрости. Одним таким помрачением, на которое он указывает, является чисто головная, интеллектуально-рассудочная философия. Одно только головное мышление способно пробиться лишь к внешней стороне мира; у него не достанет силы на то, чтобы пробиться сквозь внешнюю оболочку и достичь сути и души бытия – Христа: *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν* (kata ta stoicheia tu kosmu kai u kata Christon) = «они достигают стихий внешней природы, но не Христа» (2, 8). «*Τὰ στοιχεῖα*» – понятие, многообразно использовавшееся в греческой философии по мере того, как из древнего

пронизанного духом созерцания мира она мало-помалу переходила к материалистическому взгляду на мир.

Другое заблуждение, связанное с устремленностью к мудрости, о котором предупреждает Павел – это аскетическое направление, стремящееся достичь духовных переживаний посредством поста и соблюдения определенных материальных предписаний. Павел не спорит с тем, что на пути аскетических упражнений можно добиться сверхчувственных переживаний. Однако он говорит, что происходят они, собственно, не из чисто духовного мира, но из бессознательного начала человеческой телесности. Такие переживания не укрепляют существа человека и не приводят его к более высокому самосознанию, но распыляют его, ослабляют и побуждают к гордости, наполняя обманчивым самоощущением. Христианское духовное устремление освобождает человека. Он становится всецело законодателем для самого себя и не склоняется ни перед Моисеевым законом, ни перед повелениями сводов аскетических правил. Он живет в такой стихии, которая возвышает его над любым догматом. Те же знания, которые происходят из аскетических упражнений – это неизменно лишь новые догматы, потому что их источник – не в свободном «Я», укрепляющемся в познании.

В качестве отличительного признака здорового стремления к мудрости Павел указывает на то, что пробужденное головное сознание никогда не уступает экстатическим, визионерским видениям, обеспечивая таким образом личностное согласование всего процесса познания и контроль за ним. «Так что пусть он держится головы, которая, подобно руководимому корифеем хору, удерживает вместе все тело в его суставах и членах» (2, 18-19).

Экстатически-аскетические духовные переживания как будто бы освобождают от телесного, на деле же, поскольку они не укрепляют свободного «Я», но ослабляют его, они приводят лишь к преобладанию материального начала. Кто бичует свое тело и желает его усмирить, упражняясь в посте, достигает по сути прямо противоположного, так как отводит телесному началу слишком много места в своем сознании. Павел недвусмысленно говорит об этом в завершающей фразе 2-й главы: «Все это никчемно и приводит к переоценке плотского начала» (*πρὸς πλῆσμονῆν τῆς σαρκός*, *pros plesmonen tes sarkos*).

Воззрение на Христа в Послании к колоссянам

Предметом истинной мудрости, которая в то же время возрастает со свободой человека, оказывается существо Христа.

Из Послания к колоссянам изливается особенно величественное и торжественное воззрение на Христа, подлинная «христософия». Однако в данном Послании – причем еще в меньшей степени, чем в прочих посланиях Павла – мы тщетно будем отыскивать полную христологию со всеми ее производными. Послание к колоссянам – это нисколько не трактат о Христе. Скорее оно уже предполагает всеобъемлющее, живое учение о Христе. Те немногие слова, которые говорятся здесь о Христе, дают ощутить, что целые миры уже стоят за ними (и целые же миры ими только еще предполагаются). Слова эти – вершина, которая может быть полностью постигнута лишь после того, как мучительный путь, ведущий вверх, так или иначе уже преодолен.

В Послании к колоссянам говорится о *космическом Христе*. Христос – «первенец из всех тварей», он «первенец всех тварных миров». Он творец мира, как земного чувственного мира, так и господствующих в сверхчувственном иерархических царств. «Ибо им и через него сотворено все возникшее на небе и на земле, зримый и незримый мир, а также существа престолов, управители мира, пра-силы и открыватели. В нем мироздание имеет свое происхождение и свою цель» (1, 15-16).

В Христе *обобщены все божественные миры*. Он несет в себе «плерому». Плерома – одно из самых мощных мистериальных слов гностическо-греческого лексикона. Оно означает «полноту», однако подразумевает полноту божественных существ, полноту иерархий. Христос как центральное, ведущее существо из иерархических царств несет в себе субстанцию и мощь всех божественных существ. Каких бы богов ни почитали дохристианские народы и культуры, все они оказываются по сути преодоленными и объединенными в Христе. В Послании к колоссянам усматривается подлинное отношение христианства к язычеству; нет никакой противоположности между Христом и богами более ранних, политеистических религий. Противоположность возникает лишь тогда, когда древние культы богов, некогда соответствовавшие духовным реалиям, уже после вочеловечения Христа просто продолжают дальше, без принятия в учет великого наступившего изменения. И если мы желаем почитать древних богов в том, в чем они теперь на самом деле пребывают, нам следует почитать Христа: «В нем воплотилась полнота божественности». «В Христе обитает и воплотилась вся полнота божественных существ, а через него также и вы можете носить в себе божественную полноту» (2, 9-10).

Весь размах мудрости, свойственной Посланию к колоссянам, можно оценить по тому, что здесь дается как наиболее совершенная формулировка космического Христа, так и *внутреннего Христа*.

В Послании к колоссянам говорится о мистерии, прежде культивировавшейся в скрытом виде, теперь же сделавшейся общедоступной и достижимой для всего человечества. Лютер переводит так: «Gott hat kundtun wollen, welcher da sei der herrliche Reichtum dieses Geheimnisses unter den Heiden, welches ist Christus in euch, der da ist die Hoffnung der Herrlichkeit» (Бог пожелал возвестить среди язычников великолепие богатства этой тайны, а именно что Христос в вас, а с ним и надежда на славу, 1, 27). Греческий текст поразителен по своей выразительности, поскольку в нем использовано выражение, явно знакомое всем в качестве культового приветствия: «Христос в вас!» «Отчая основа мира желала возвестить, каково богатство света откровения, уготованного в этой мистерии для всех народов мира. Это *Христос в вас*, несомненный будущий источник света откровения».

То, что следует из этого возвещения внутреннего Христа, воспринимается на наш слух как что-то вполне современное: отыскан принцип индивидуального христианства. Становится очевидно, что переживание Христа не уничтожает и даже не приглушает переживания «Я», но здесь только и происходит обоснование «Я»-человечности высшего порядка. Вслед за этим Послание к колоссянам выдвигает одну из классических сущностных формулировок: «Всякий человек должен быть приведен к своему посвящению во Христе» (1, 28). ...*πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ* (panta anthropon teleion en Christo). *Τέλειος* (teleios) означает не «совершенный» в нравственном значении, но «посвященный», и *τὰ τέλη* (ta tele) означает «посвящение», «инициация». Так что Послание к колоссянам выражает здесь понятие «человеческого посвящения», которое дает сегодня имя обновленному христианскому культовому действию. Вселение Христа в человека – это посвящение человека. Возвещение космического Христа – первая ступень обнародования сокрытых прежде мистерий. «Христос в нас» – продолжение этого обнародования. Ныне мистерии – это уже более не учения мудрости, которые сообщаются кругу избранных и посвященных, но силы и импульсы, которые могут начать действовать внутри каждого человека. Тот, кто действительно вправе сказать «Христос во мне», является посвященным нового типа, он прошел посвящение в настоящего человека.

В начале 3-й главы Павел касается таинства *Второго пришествия* Христа. Слова, которые он для этого использует, напоминают мантрически построенное мистериальное изречение. Это одно из тех выражений, которые в зародышевом состоянии скрывают в себе в крепчайшей душевной насыщенности целый мир и потому являются подлинными объектами

медитации. В медитативном погружении, культивируемом на протяжении длительного времени, постепенно раскрывается бесконечное содержание. В нашем переводе это изречение дается с опорой на перевод Рудольфа Штейнера, который придал ему следующую форму: «Вы умерли и ваше «Я» отделено от вас и в духовном мире соединено с Христом. Однако когда Христос, который несет ваше "Я", сам представится созерцанию, тогда также и вы откроетесь себе вместе с ним» (3, 3-4).

Настанет время, когда существо Христа станет в эфирной форме восприниматься теми людьми, которые настолько просветили собственное существо внутренней, присущей им силой Христа, что стали способны воспринимать, наряду с духовным светом собственного существа, еще и духовный свет раскрывающегося в эфирном царстве существа Христа. Светозарность человеческого существа, именуемая в других местах Нового Завета облачением в белые одежды (Откр. 3, 5), является отражением начинающего блистать в эфирном свете Откровения Христа, и одновременно душевный свет человека – это око и орган восприятия приходящего вновь Христа. Как и в других местах (например, 1-е Послание к фессалоникийцам, гл. 4), Павел, говоря о Втором пришествии Христа, упоминает о необходимом просветлении человеческого существа. После этого мистериального выражения почти вся 3-я глава посвящена наставлению по поводу этого просветления. Облачению в белые одежды, светозарности человеческого существа должно с необходимостью предшествовать просветление.

В одном загадочном месте Послания к колоссянам говорится о принесенном Христом таинстве *отпущения грехов* и *спасения*. В переводе Лютера оно звучит так: «Er hat uns geschenkt alle Sünden, und ausgetilgt die Handschrift, so wider uns war, welche durch Satzungen entstand und uns entgegen war, und hat sie aus dem Mittel getan und an das Kreuz geheftet» (Он даровал нам все грехи и изгладил свидетельство против нас, возникшее по заповеданию и направленное против нас, и изъял его из нашей среды и прикрепил к кресту» (2, 13-14). Павел черпает здесь из модной имажинативной христологии, теологии Христа, которая возникает из созерцания и выражается в образах. Это место не понять с помощью мелких понятий обычной назидательной теологии. Хотя именно здесь для понимания слов Павла потребовалось бы привлечение широкомасштабного изображения космической стороны отпущения грехов, все же попытаемся вкратце помочь хотя бы понять использованные здесь образы.

Естественный порядок вещей, всемирный закон, приводит к тому, что человеческие действия приводят к изменению не только существа самого человека, но и мира. Объективные следствия наших поступков напечатлеваются на мире. Мир подобен книге. Некогда он нисколько не был исписан людьми. Налиествовала райская прозрачность мира. Мир еще не высился преградой между человеком и божественным миром. После грехопадения человек начал выводить в книге мира темные письмена. Не только последствиями своих дурных деяний, но и вообще всей своей деятельностью, в которой ведь господствует первородный грех, человек затемнил мир. Против самого себя выписал человек долговое обязательство (такова была воля всемирного закона). Становившийся все более непроницаемым и материальным мир как раз и был этим долговым обязательством. Помрачение сознания, наступившее вследствие того, что записанная полностью книга мира отделила человека от мира Божия, как раз и было следствием человеческих деяний, совершенных на основании первородного греха.

Но что же теперь делает Христос? Согласно обычным представлениям, составленным людьми относительно прощения грехов и спасения, Христос просто изглаживает следствия человеческих грехов. Но это не так. Истину мы можем позаимствовать уже из древних выражений, только если правильно их поймем. Сказано: «Он даровал нам все наши грехи». Это следует понимать буквально: согласно всемирному закону, последствия наших грехов

находятся вне нас, они более недостижимы для нас, их невозможно обратить вспять. Однако Христос вновь дарует их нам. «Простить» (vergeben) – это по сути «вернуть» (zurückgeben). Когда человеку прощаются грехи, это не значит, что тем самым они изъяты из мира, нет: лишь тогда и начинается их внутренняя переработка в человеке. То, что от человека произошло, он оказывается теперь в состоянии вместить в собственное нутро и претворить в силу Христа. Прощение грехов – это не причина для успокоенности, но, наоборот, повод развить величайшую активность. Прощающее начало состоит в упразднении неизбежного рока, который всемирный закон накладывает на человека через последствия его поступков. Человек становится свободным и хозяином своей судьбы, включая также и уже миновавшую судьбу. Теперь мир снова может сделаться для него прозрачным. Помрачающее долговое обязательство больше не высится барьером между ним и Божьим миром.

Мы отдаем себе полный отчет в том, что выступаем здесь вразрез почти со всеми принятыми представлениями и потому, вероятно, не можем рассчитывать на полное понимание читателя и его немедленное согласие со сказанным. И все же кое-что из того образного языка, которым пользуется здесь Павел, становится понятным. Павел говорит, что Христос изъял долговую расписку и прикрепил ее к кресту. Разумеется, в первую очередь нам следует думать о Кресте на Голгофе. Вместе с Телом Христа грех был пригвожден к кресту, и трехязычная надпись, прикрепленная Пилатом к кресту, может служить символом долговой расписки, которую человек внес во всемирную книгу в собственное обвинение. Посредством Распятия оказывается основанным новое состояние мира. Мир снова становится пронизываемым для взгляда.

Однако Крест на Голгофе – это не некий предмет, возникший лишь однажды, чтобы больше не повторяться. Это общемировой знак. С драматическим величием выражает он то, что является формальным смыслом человеческого тела вообще. Сам человек со своим телом представляет собой крест. И поскольку долговая расписка оказывается прикрепленной к кресту человека, она оказывается возвращенной, «прощенной» как раз тому, кто согрешил. С тех пор, как Христос стал господином судьбы и желает вселиться в человеческое существо, мир в целом умирает и воскресает в человеке.

«Он милосердно вернул нам последствия наших заблуждений. И он изгладил те вписанные во всемирную книгу долговые обязательства, которыми против нас выдвигались обвинения в соответствии с общемировыми порядками. Он упразднил их, так что они больше не высятся преградой между нами и божьим миром, и прикрепил их к кресту» (2, 13-14).

Структура Послания к колоссянам

Структура Послания к колоссянам – это по сути священнодействие. Здесь сменяют друг друга настроения евангельского чтения, жертвоприношения, пресуществления и приобщения.

Настроением евангельского чтения наполнена 1-я глава вплоть до 23-го стиха. Здесь в нашем сознании пробуждается духовный мир – в качестве великого возвещения Бога. Свет мудрости изливается на нас отсюда. В центре этой мудрости – существо Христа. Вот причина, вследствие которой господствующий над нами мир Божий наделяет не только светом, но и силой.

В то время, как первый раздел возвещает космического Христа, второй (1, 24-2, 23), насыщенный настроением жертвоприношения, говорит о пребывании Христа в нас. Если Христос должен обитать в человеке, человек должен вместе с ним пройти по ступеням Страстей. Он должен бороться, в том числе и в своей устремленности к мудрости, против угрожающих ему заблуждений. Речь о том, чтобы превратить человека в настоящую жертвенную чашу, с тем чтобы он мог принять в себя существо Христа. В эту внутреннюю

жертвенность входит в том числе и обретение способности переживать себя в качестве креста, к которому и пригвождается сам грех.

Тон пресуществления задается мистериальным изречением о Втором пришествии. Через покровы внешнего мира пробивается свет откровения эфирного существа Христа, а через покровы земной человечности пробивается Христов свет откровения подлинного человеческого существа. Само же пресуществление – это просветление, сложение с себя ветхого человека, облачение в новые одежды (3, 1-13).

Все заключение письма (3, 14-4, 18), вплоть до приветов в конце, дышит настроением причастия и общности. В начале здесь читаем изумительные слова о любви. В Лютеровой Библии сказано так: «Die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit» (Любовь, которая является здесь узами совершенства). И вновь словом «совершенство» переведено то слово, которое по сути представляет собой обозначение инициации, цели посвящения (τελειότης, teleiotes). Слово агапэ, как и повсюду у Павла, необходимо переживать как великое сакраментальное слово. Где живет любовь, там присутствует нечто от дыхания евхаристии, биения пульса Тайной вечери и причастия, и в культовом праздновании Тайной вечери реальное присутствие божественной любви ощущается до такой степени, что древнее христианство именовало агапэ сам праздник Тайной вечери. Возрождение человека и его посвящение – процесс, противоположный его появлению на свет. В случае рождения человек покидает материнское лоно. Пуповина, поначалу все еще связывавшая его с его корнями, оказывается затем перерезанной. Новое же рождение вновь связывает человека с духовным миром, с материнским лоном бытия. Возрождение предшествует возникновению новой пуповины. Пуповина эта должна быть духовного рода. Смысл слов, именующих любовь, согласно Лютеровой Библии, узами совершенства, в том, что агапэ (будь то божественная любовь, обитающая в отдельном человеке, или же божественная любовь, связывающая людей в евхаристии) – это пуповина Возрождения. «Превыше всего пребывает общность божественной любви. Это узы, которым человек связан с целью своего посвящения» (3, 14).

Чудный внутренний мир, который пробуждается в душе через евхаристию, подымается ввысь. Сюда же относится также и медитация, как приобщение отдельной души духовному миру. Она должна иметь сакраментальный характер, нести в себе отзвук агапэ. Здесь не место приложению невероятных усилий, а должно происходить «внутреннее псалмопение, внутренние гимны и духовные песни» (3, 16).

Возникает сообщество. Силы упорядочиваются. Мужское, женское, ведущее и подчиненное – все отыскивает подходящее место*.

* К завершению 3-й и началу 4-й главы см. с. 914 сл.

Так что само чтение Послания к колоссянам есть осуществленное на словах священнодействие, причем в свете проясненной устремленности к мудрости.

ДВА ПОСЛАНИЯ ПАВЛА К ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ

Место Посланий к фессалоникийцам в ряду прочих посланий Павла

Нынешние Салоники, некогда именовавшиеся Фессалониками³⁹⁹ – один из любопытнейших городов Европы. Он расположен на фракийско-македонском побережье, заключенный в замкнутую отовсюду бухту. Если со стороны города бросить взгляд на море, то видишь, как на юге из сияющих голубизной волн вздымается снежная вершина благородных очертаний. Это Олимп, на котором древние отыскивали обители богов. Так что на юг от Салоник – Греция. На север простираются македонские горные области, откуда отец Александра Великого отправился на завоевание Греции, а он сам – на покорение мира.

В то же время здесь ощущаются также и мощные приливные волны с Востока. Хотя по итогам 1-й мировой войны Салоники перешли от Турции к Греции, еще и по сегодняшний день* на головах многих мужчин здесь можно видеть красные турецкие фески, с чем уже покончили даже в современной Турции. Улицы заполнены пестрой разноплеменной сутолокой. Деревенские костюмы болгарских и греческих крестьян смешиваются с восточными облачениями и современным европейским платьем. Возникает ощущение, что находишься на самом водоразделе двух континентов. Здесь соприкасаются друг с другом Европа и Азия, Запад и Восток. И не только это: вашему взгляду представляется многообразие приходящих в смешение народов.

* Впечатления эти возникли в результате поездки, предпринятой в 1926 г. См. также Эмиль Бок «Италия, Греция, Палестина – путевые дневники».

Карабкаясь по террасам, город поднимается по горному склону вверх. Как-то однажды мы с другом прошли по городу в вечерних сумерках – был как раз православный Великий Четверг. От припортовой суеты мы медленно восходили по узким улочкам вверх. Нашему взору представлялись причудливые картины, то и дело сменявшие одна другую. Наступала уже ночь, а деловая активность не затихала. Каждую покупку и сделку сопровождали чисто восточная непринужденность и обстоятельность. Неоднократно на нашем пути встречались маленькие церквушки, целиком погруженные в волшебное призрачное сияние. Громадные людские толпы не только наполняли церкви, но и заполняли все пространство вокруг, у каждого благочестивого православного христианина была в руке горящая свеча.

Вступив в более спокойный квартал, мы вдруг подумали, что перенеслись на старинные улицы Нюрнберга или какого-то волшебного города из сказки: дома, хотя и пребывавшие в упадке по недостатку ухода, несли все свои эркеры и крыши со всей широтой патрицианской гордости уходящего средневековья. Вокруг нас вдруг ожила эпоха, когда в Салониках властвовали венецианцы. Поднимавшаяся в небе луна привнесла в открывавшийся взору пейзаж нечто от венецианской романтики. Но совсем трудно стало дышать (так действовало на нас безмолвное очарование города) тогда, когда мы достигли стен городской крепости, увенчивающей вершину холма. Хотя стрелка часов отсчитала всего один час, мы стали свидетелями столетий, сменявших друг друга прямо у нас на глазах.

Когда на следующий день яркое македонское солнце снова появилось на небе, мы обнаружили, что по всему нижнему городу разбросаны турецкие мечети. Соседствовавшие с ними прежде минареты (теперь низвергнутые) в ряде случаев все еще громоздились по дворам кучами камней. В этой теперь рынок, в той – баня, еще одна служит пристанищем бесчисленным грекам из Малой Азии, так что нищета и грязь плятятся на вас из всех углов. Еще одна величественная мечеть была совершенно пустой, открывая нашему взгляду свои гордые развалины. Мальчишки указали нам путь, так что мы смогли забраться на крышу, с которой открывались широкие виды на сушу и море. Раскопки, проведенные в этой церкви, извлекли из забвения немало интересных вещей. Религии лежали здесь послойно, одна поверх другой. На небольшой площади, ограниченной церковным фундаментом, отыскивались божественные изображения и предметы культа, относящиеся к разным эпохам – греческой, римской, турецкой и христианской. Те впечатления, которые оставил в нашей душе город еще позднее, сделали картину более полной: то был город, в особой мере ощутивший сбивчивый пульс истории, город смешения эпох и племен, город человечества в полном смысле этого слова⁴⁰⁰.

Вовсе не лишены оснований попытки переходить от тех впечатлений, которые дают нам нынешние Салоники – назад, к Фессалоникам времен Павла, а также к той общине, к которой обращены два его Послания. Пестрый общемировой характер города уже тогда создавал в человеке настроения, которые хотя и предопределялись прошлым, были тем не менее всецело обращены навстречу будущему. Удары судьбы, смешения народов порождали в душе скорбь,

однако они же создавали и плодоносный, чреватый будущим хаос. Апокалиптическое настроение не возникает тогда, когда старинный порядок продолжает культивироваться с благожелательной безмятежностью, в русле единой традиции. Оно появляется лишь под грозными ударами судьбы. Апокалиптическое будущее рождается там, где противоположности наталкиваются друг на друга, где в реторте человечества под шипение и рев приходят в смешение стихии.

Так что не случайно то, что Павел пишет общине в Салониках о таинствах Второго пришествия Христа и о предшествующем ему хаосу. И судьба, которую изведal единственный город Салоники на протяжении столетий, в наше время все с большей отчетливостью будет становиться судьбой всего человечества. Покой, в котором можно было продолжать культивировать старинную традицию, остался позади. Старинные формы распадаются. Стихии проносятся одна через другую. Сегодня Послания к фессалоникийцам современны, как все более современным становится также и Откровение Иоанна.

Альфред Хейденрайх

Изображение Второго пришествия Христа в Посланиях к фессалоникийцам

4-я и 5-я главы 1-го Послания к фессалоникийцам и 1-я и 2-я главы 2-го Послания – это главнейшие у Павла места, трактующие Второе пришествие Христа.

Временные указания, даваемые Павлом относительно этих событий, не следует трактовать так, как это делается обыкновенно: Павел, мол, рассчитывал, что Второе пришествие Христа (которое к тому же зачастую приравнивают к концу света) наступит еще при его жизни. Следует принимать во внимание радикально отличное от нашего чувство времени, характерное для эпохи, из которой эти указания происходят. Возможно, без непосредственного сверхчувственного восприятия и вообще невозможно полностью погрузиться в жизненные ощущения столь давних времен. Однако некоторые шаги в данном направлении сделать все же можно.

Восприятие времени было тогда гораздо более органичным. Еще и сегодня в случае организма, например, цветка, мы можем с полной осмысленностью – по самой его сущности – заключить на основании наблюдения: цветок следует *непосредственно* за бутонem, независимо от того, сколько дней разделяют две эти стадии роста растения. Вот и Павел на основании своего созерцания существа Христа, пережитого им перед Дамаском, мог заключить: *непосредственно* за деянием Голгофы следует Второе пришествие. То есть Второе пришествие – это следующий органический этап в событиях, связанных с Христом. И сколько времени протечет между ними по внешности, имеет лишь второстепенное значение. Также и христианская община – это сущностный организм, о котором Павел рассуждает, как о «мы», никак не ограничивая ее в будущем рамками собственной жизни. А в организме этом (в качестве следующей ступени его развития) – и также *непосредственно* за деянием основания – наступает деяние Второго пришествия. Возможно, что и само время оказывалось для этих людей настолько органически-субстанциальным, что те духовные события, которые как правило могли свершиться к какому-либо чисто внешнему временному моменту в будущем, могли уже заранее переживаться ими как вот-вот предстоящие или даже одновременные уже происходящим. В начале 5-й главы 1-го Послания к фессалоникийцам Павел сам говорит, что нет нужды писать о том, каким временным промежуткам еще предстоит протечь и в какой именно момент событие должно наступить. Что для него важно – так это лишь дать изображение того, *каким* будет Второе пришествие: «Как вор среди ночи», говорит он здесь, намекая на неожиданность, а также на то, что оно не только не даст ничего тем, кто окажется не готов, но еще и что-то у них отберет.

И если, как наблюдаем мы в предлагаемом переводе, «день» Господа передается как «дни», это является дальнейшим вкладом в обновление и оживление наших временных представлений. Когда древний грек произносил слово «день» (*ἡμέρα, hēmera*), слово это, как и все остальные его слова, означало для него гораздо более широкий круг восприятий: мир материального дня, но также и дня духовного, рассвета, мир светлого как день сознания. Теперь мы как правило переживаем дневной свет, с помощью которого солнце позволяет нам видеть предметы вокруг. Однако настанет время, когда «дневной свет», которым Христос, как внутреннее Солнце, постепенно заливает нас изнутри, сделает зримым для нас также и внутреннее пространство мира. «Второе пришествие» заставляет Солнце взойти также и над пока еще темными просторами человеческого сознания. Это неожиданное зрелище до сих пор пребывавшего в потьмах внутреннего мира спровоцирует сильнейшее потрясение, так что «день Господень» ознаменует колоссальнейший поворотный пункт. Так что общемировой переворот, к которому поведет Второе пришествие Христа, не будет сопровождаться какими-то «внешними признаками», но будет совершаться исключительно «внутри нас самих».

Греческое слово *παρουσία* (*parusia*), к которому прибегает Павел, именуя «Второе пришествие», по самому своему смыслу имеет гораздо более внутренний характер, чем немецкое, так что его не могут вполне передать ни *Wiederkunft* (возвращение), ни *Zukunft* (приход) (Лютер) или *adventus* = прибытие (латинская Библия). Греческое же слово, напротив, охватывает четыре значения, которые могут быть выражены по-русски только особыми словами. Действительно, *παρουσία* означает *прибытие*, но в первую очередь оно означает просто *присутствие*. Еще оно означает *содействие*, а также имеет еще и четвертое значение, которое можно уяснить из следующего оборота: некто делает что-то *παρουσία ἀληθείας* (*parusia aletheias*) = через присутствие истины = благодаря пребывающей в нем истине. Так что, в-четвертых, слово «парусия» означает именно таки *обитание*. Лишь взяв все эти четыре слова разом, базовое значение среди которых остается за «присутствием»:

присутствие	= «Второе пришествие»
прибытие	
содействие	
обитание	

мы сможем составить представление относительно того, какой круг переживаний открывался греку, когда он слышал слово, обычно передаваемое по-русски как «Второе пришествие». В этом круге восприятий фактически присутствовало все то, что существенно для мистерии Второго пришествия. В нем слышится ощущение того, что после Голгофы Христос *присутствует*, что его скрытое присутствие переходит в акт⁴⁰¹, который переживается как новое *явление*. Происходит оно для содействия людям, причем так, что ныне Христос действительно желает *вселиться* в «Я» человека. (В предлагаемом переводе «парусия» переводится по большей части как *Geistesankunft*, прибытие духа, или *das geistige Kommen*, духовное явление).

Павел сам пережил «парусия» перед Дамаском: сокрытое реальное присутствие Христа на Земле открылось ему в виде обостренного переживания. Оказанные ему тем самым благодатная помощь и содействие в делах судьбы с неизбежностью навлекли на него кризис, результатом которого оказалось то, что в него вселился Христос, и он мог сказать: «Не я, но Христос во мне». Дамаск – это тип переживания «Второго пришествия», которое предстоит изведать человечеству. На это постоянно указывал Рудольф Штейнер.

Место, которое более всего наводит на мысль о том, что Павел рассчитывал на событие Второго пришествия уже при своей жизни – это 1-е Фесс. 4, 13-18, где в Лютеровом переводе

мы читаем: «Denn das sagen wir euch als ein Wort des Herrn, daß wir, die wir leben und überbleiben auf die Zukunft des Herrn, werden denen nicht zuvorkommen, die da schlafen» (Ибо мы говорим вам как слово самого Господа, что мы, которые живем и останемся в живых к приходу Господа, не опередим тех, что почивают там, стих 15). И 17-й стих: «Darnach wir, die wir leben und überbleiben, werden zugleich mit ihnen hingerückt werden...» (Вслед за этим мы, кто живет и остается в живых, будем унесены с ними вместе...).

Прежде всего следует с полной определенностью сказать, что нет никакой нужды отвергать возможность того, что Павел рассчитывал на повторение для отдельных людей (быть может, включая сюда также и его самого) или же для целых христианских общин переживания, изведенного им перед Дамаском. И тем не менее у нас нет совершенно никакого повода говорить о «наивных» эсхатологических ожиданиях Павла, ведь мы нигде не находим того, чтобы его представлениям о Втором пришествии был присущ грубый материализм, этот продукт неискренности позднейшей эпохи, хотя его вновь и вновь пытаются приписывать древнему христианству. В литературе Христианской общины нередко указывается, что, например, вроде бы уснащенная чувственно-материальными моментами картина Второго пришествия «на облаках» (1-е Фесс. 4, 17) представляет собой точное указание на сверхчувственную сферу, известную по мистериальной литературе и именуемую в антропософии эфирным миром. И когда непосредственно тут же говорится, что мы «auf den Wolken hingerückt werden dem Herrn entgegen in der Luft» (будем забраны навстречу Господу в воздух на облака, Лютер), здесь также содержатся чрезвычайно содержательные указания на Второе пришествие, если только не понимать их исключительно материально.

В глаза бросается сходство с изображением Вознесения. Тогда *Христос* был забран «на облаках» в небесное «воздушное царство». Вознесение и Второе пришествие – это события, из которых каждое поясняет другое. В случае Вознесения существо Воскресшего вступило в определенную духовную сферу, в сферу «воздушного» и «облачного» мира эфирного начала, которое пронизывает все земное и поддерживает всю жизнь. С этих пор Христос – «Господь сил небесных на Земле», как говорится в молитве символа веры, читаемой в ритуале освящения человека (Menschenweihehandlung). При духовном явлении Господа важной стороной всего круга событий оказывается то, что ныне уже *человеческие* души, если только они для этого раскрыты, отправляются навстречу Христу туда, куда ступил он сам при своем Вознесении. Явление Духа – это встреча Христа с человеческой душой. Однако люди отправляются навстречу Христу в «облачный мир» или «воздушное царство» применительно не к местопребыванию своих тел, но к местопребыванию своих душ. Ведь место души не зависит от того, где находится тело. Также и здесь все недоразумения восходят исключительно к огрубленным представлениям позднейших эпох, которые и сами все понимали в материальном смысле, и приписывали материалистические воззрения в данных вопросах древнему христианству.

Также и в другом отношении стихи 13-18 4-й главы не столь уж однозначны, как это представляется на первый взгляд, когда мы знакомимся с текстом Лютера.

Выражения, которые представляются здесь особенно важными – это пары противоположностей:

κοιμάω (koimao) = спать – γρηγορέω (gregoreo) = бодрствовать
καθεύδω (kathoudo)

νεκρός (nekros) = мертвый – ζάω (zaō) = жить.

Все они многозначны уже по-русски. А уж в греческом языке как восприятия, так и представления относительно *спать* и *почить* всецело переходят друг в друга, и также сюда

относится представление о состоянии «душевной смерти». Схожим образом и слова *бодрствовать* и *жить* неизменно воспринимаются в смысле *пробужденности* и *высшей жизни*. Если же привлечь сюда еще и третью пару противоположностей, названную в этой связи в 5-й главе:

$\mu\epsilon\theta\acute{\upsilon}\omega$ (methuo) = быть пьяным – $\nu\acute{\eta}\phi\omega$ (nerpho) = быть трезвым,

окажется вовсе не невероятным предположение, что здесь идет речь об изображении состояний сознания: людям душевно мертвым, спящим и пьяным противостоят духовно пробужденные, с живым духом и проясненным сознанием. При этом «опьянение» указывает не только на опьяненность во внешнем значении этого слова, но и на продолжающие существовать нездоровые атавистические состояния дурмана медиумического ясновидения, сивиллического предсказания будущего, которым противостоит проясненность сознания подлинной духовности.

Стоит нам только понять данные места именно так, и то, что Павел пишет фессалоникийцам, в точности совпадет со знаниями, полученными в ходе антропософских исследований: духовное явление Христа будет общечеловеческим событием, при котором те, кто оказались духовно пробужденными благодаря духовным упражнениям, не будут иметь никакого преимущества и «не опередят тех, что спят здесь». Они и вправду духовно пробуждены, и их внутренняя духовная живость сохранится также и при данном событии (они «останутся», *überbleiben* – Лютер) = $\pi\epsilon\rho\iota\lambda\epsilon\iota\pi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ (perileiptomenoi), однако именно в таком качестве они отступят на задний план и изведуют это переживание вместе с открытой частью *всего* человечества, которому оно предназначено. Этому нисколько не противоречит призыв Павла быть бодрыми и трезвыми. Тем самым он обращается к внутренней внимательности и открытости *каждого* человека. А кроме того, призыв к бодрости оказывается здесь особенно уместным по контрасту с сонной опьяненностью.

Естественно, что при таком представлении противоположность между душевно живыми и душевно мертвыми воспринимается еще и как повторение ситуации с живыми и мертвыми во внешнем смысле, то есть между воплощенными и развоплощенными, так что, например, в 4, 16 и 17 все-таки содержится утверждение, что мир мертвых примет участие в событии, причем еще *до* живых.

Ни для кого не секрет, что соображения эти вовсе не представляют собой какого-то окончательного «истолкования» Посланий к фессалоникийцам, но ставят целью несколько расширить наши суженные и неподвижные понятия, ориентированные на жесткую альтернативу, с тем чтобы в известной мере открыть путь в сознание мира Павла, откуда только и возможен новый, незашоренный взгляд на затронутые вопросы. Уже по самому переводу видно, что он оставляет простор для различных трактовок – точно так же, как это наблюдается и в греческом оригинале.

Большое значение для всего обсуждаемого здесь круга вопросов имеет то, что из антропософских исследований мы знаем, что каковы бы ни были многоразличные исторические предзнаменования события «парусия» Господа, которое Рудольф Штейнер именовал «восприятием эфирного Христа», начиная со второй трети нашего столетия восприятие это станет вполне *типичным*. Можно усмотреть здесь мнимое противоречие с тем утверждением, что сообщать о «времени и часе» нет нужды, а также и *возможности*. В этом затруднении нам вновь приходит на помощь стих 16 4-й главы. Христос является $\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\mu\alpha\tau\iota$ (en keleusmati) = со знаменем времени, «когда прозвучит сигнал о том, что настало время», $\acute{\epsilon}\nu\ \phi\omega\nu\eta\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon$ (en phone archangelu) = «с голосом архангела» (= вождя эпохи, духа времени), $\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\acute{\alpha}\lambda\pi\iota\gamma\gamma\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (en salpingi theu) = с трубой Бога, «с пением трубы

Духа». Так что здесь сказано, что Христос при своем нисхождении, прежде чем речь пойдет о живых и мертвых, которые его воспринимают, возвестит о себе в тройственном мире звуков.

Здесь нам приходят на память нередко упоминаемые три ступени высшего восприятия, описываемые в антропософии как имагинация (восприятие духовных образов), инспирация (восприятие духовных звуков) и интуиция (непосредственное соприкосновение с духовными существами). Христос, нисходя сверху вниз, одновременно проходит через этот трехступенчатый мир. Прежде, чем он представится созерцанию, его приближение может быть воспринято с помощью инспирации в мире духовных звучаний. Это наблюдается вот уже несколько десятилетий. Так что ныне мы можем говорить о «времени и часе». Ведь Второе пришествие уже начинается в непосредственно предшествующих ему подготовительных стадиях.

Если мы можем таким образом взирать на «парусиа» как на теперь уже действительно непосредственно предстоящую возможность духовного переживания (которое мы, впрочем, можем и проспять!), тем больший интерес приобретает описание тех событий, которые должны ему предшествовать. Прежде всего они нашли свое отражение в 2-м Фесс. 2, 1-12. Речь здесь прежде всего идет о базовых понятиях:

<i>ἄνομος</i> (anomos)	= Boshafte (злой)
<i>ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας</i> (anthropos tes anomias)	= der Mensch der Sünde (человек греха) текст Лютера
<i>μυστήριον τῆς ἀνομίας</i> (mysterion tes anomias)	= Geheimnis der Bosheit (таинство зла)

В предлагаемом переводе два первых выражения передаются как «магический разрушитель» и «человек, через которого действуют силы зла». Этим выражается как кульминация, так и обобщенный смысл того, что подразумевается здесь словом *ἄνομος* (anomos). Однако сюда включено также и все то, что еще только движется в данном направлении, вообще отделяется от мира закона (*νόμος*, nomos), узаконенного мирового порядка, естественного строя вещей и жизни – и направляется в противоположную сторону, в сторону хаоса. По сути вся современная городская культура – это *ἀνομία*. Древнее обетование «пока стоит Земля, не должны прекратиться сев и жатва, мороз и жара, лето и зима, день и ночь»⁴⁰² сделалось ничего не значащим для человека городской культуры. На заводах жатва идет без остановки. Если мы сравним себя с крестьянами в сельских условиях, мороз и жара для нас почти пустые звуки. Лето и зима ничего не меняют в наших занятиях: для городских профессий никаких времен года не существует; для нас совсем легко превратить день в ночь и т. д. Так что по отношению к всемирному промыслу человек стал «анархистом»⁴⁰³. И это отделение от гармонии мировых ритмов оказывается началом любых форм анархии в нравственной, общественной и культурной областях. Наконец это может пойти настолько далеко, что мы обоготворим принцип этих импульсов разобщения, станем его почитать как мистерию и справлять как таинство. Это и значит *τὸ μυστήριον ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας* (to mysterion ενεργεῖται tes anomias). Лютер говорит: «Es regt sich schon das Geheimnis der Bosheit» (таинство зла уже зашевелилось). В предлагаемом переводе сказано так: «Уже проходят мистерии хаоса». Вот и получается, что *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* (ho anthropos anomias) – это человек, через которого действуют силы хаоса (2, 3), а *ὁ ἄνομος* (ho anomos) – магический разрушитель (2, 8).

Интересно, что в противоположность «парусиа» Христа здесь говорится буквально о «парусиа» того *ἄνομος*, которая насылается Сатаной. Он действует «всевозможными лживыми силами, знаками и чудесами» (2-е Фесс. 2, 9). Где в Лютеровом переводе говорится «лживый», в греческом значится существительное *ψεύδος* (pseudos). Оно означает «ложь»,

причем в данном контексте это будет ложь как таковая, *просто* ложь. Но что такое ложь *как таковая*, заблуждение *как таковое*, помрачение *как таковое*? Это когда мы ставим мироустройство с ног на голову и говорим: материя не происходит из духа, но материя есть первое, а дух – ее продукт, ее, так сказать, испарение. Последовательный материализм как мировоззрение – это и есть заблуждение *как таковое*, *просто* ложь, *общемировая ложь*.

Однако общемировая ложь порождает любовь к материи, одушевленность всем материальным. В результате мы познаем материю, учимся овладевать ее силами, приходим к машине и технике. Материя создает «силы, знаки и чудеса», которыми мы все гордимся. Во всем это нет ничего страшного – до тех пор, пока машина не выйдет из-под нашей власти. Но когда мы начинаем не только привлекать ее себе на службу, но и *верить в нее*, она вызывает «аномию», ибо эти знаки и чудеса есть порождения общемировой лжи. Это состояние в обобщенном виде выглядит как ἀπώλεια (apoleia) = гибель, бездна (2, 3) и ἀποστασία (apostasias) = отпадение, «великое отделение от духовного мира» (2, 3).

В таких условиях «парусия» Господа вызовет жесточайший кризис. Это находит отражение прежде всего в 1-й главе 2-го Послания к фессалоникийцам. Перевод Лютера представляет Христа как ужасного судию, который производит неумолимую расплату с безбожниками, «которые претерпят муку, вечное изничтожение перед лицом Господа» (1, 9). По причине этого данная глава также дала повод для представления, что Второе пришествие можно приравнять концу света.

Обновление и оправдание такого представления может основываться в первую очередь на обороте, который Лютер переводит как «вечный»: αἰώνιος (aionios). Он происходит от существительного αἰών (aion) = эон, который принято переводить как «временной отрезок», «период времени», «круг времен»⁴⁰⁴. Известно, однако, что древние представляли себе эон также и в виде личности – как существо, вызывающее смену времен. В первую очередь в греческой поэзии он изображается то с мужскими, то с женскими атрибутами, из чего можно заключить, что различались как мужские, так и женские эоны. Так вот, в дошедших до нас древних философских учениях дается подчас подробное изображение того, как мыслилось людям возникновение мира из духовной пра-основы – с прохождением многочисленных ступеней отдельных эонов. Так что эоны – это вовсе не что-то изображающее вечную пра-основу бытия, они связаны с развитием в области зримого, с прохождением развития по кругам времен. И когда кого-то постигает ὄλεθρος αἰώνιος (olethros aionios), что Лютер переводит как «вечное изничтожение» (1, 9), это означает как раз не изничтожение вечной части, но уничтожение того, чем сделался человек в ходе развития во времени, начиная с сотворения мира. Это означает уничтожение ни на что более не годного результата развития; такому человеку приходится начинать заново. Поэтому в предлагаемом переводе и сказано, что он переживает явление духа «исключительно как гибель круга времен».

Один момент в изображении спровоцированного Вторым пришествием кризиса имеет особое значение для нас, а именно слова πρόσωπον τοῦ κυρίου (prosopon tu kyriou) = лицо Господа (1, 9). Это духовное имя архангела Михаила. Шествуя впереди Господа, он-то как раз и приводит к принятию решения. Поэтому мы и видим его с весами правосудия на многих изображениях. Архангел Михаил – страж, которого необходимо преодолеть, идя навстречу являющемуся Христу. Он есть «существо лика Христа».

Однако усилия проложить дорогу более внутреннему представлению о Втором пришествии никак не должны умалять серьезности того решения, которое с этим событием связано. Впрочем, этого мы не видим; напротив, как раз внутреннее представление о Втором пришествии только и делает возможным вновь серьезно подойти к этим «эсхатологическим» местам. Такое представление, как это, пожалуй, делается ясным из перевода, наделяет нас способностью усматривать духовные реалии в подробном изображении сопутствующих

обстоятельств в рассматриваемой главе. Также и морализаторские побочные факты, изображенные в 6-7-м стихах, лишаются своего труднодостижимого ограниченного характера мстительности, стоит нам понять, что речь здесь не о Судном дне, выносящем приговор возмездия, не подлежащего обжалованию. На деле же явление Духа доставляет человеку возможность проникнуть в закон судьбы (или «карму», как именует его индийская мудрость), который, как и всякое исполненное решение, даже когда оно с разрушительной силой обнаруживает никчемность результатов развития отдельных человеческих душ, в конечном итоге действует все-таки во *спасение* человека.

Современный человек, вообще говоря, испытывает антипатию к рассмотрению эсхатологических мест Библии. Это предубеждение возникло вполне обоснованно, поскольку данные места при их материалистическом понимании зачастую делались предметом таких изложений, в которых можно было тут же подметить умышленное желание поразить. Второе пришествие Христа – весьма излюбленная тема сектантствующих течений, вследствие чего у любого здравомыслящего человека пропадает охота иметь с ней что-то общее. Отсюда возникает опасность того, что библейские откровения, столь актуальные прежде всего для нашего времени, канут без следа. Потому-то так и важно вновь расчистить путь к этим библейским местам с помощью их сообразного духу рассмотрения, и таким образом сделать их доступными для современного человека.

ПАСТЫРСКИЕ ПОСЛАНИЯ ПАВЛА

Тимофей, Тит и Филемон

Четыре послания, которые мы находим в ряду канонических книг Нового Завета в конце писаний Павла, в отличие от прочих его сочинений, адресованы не общинам, но отдельным лицам.

Тимофей и Тит были выдающимися личностями древнехристианского мира. Среди прочих сотрудников Павла они помещаются в самом первом ряду. Легендарные предания повествуют о них, как и о евангелисте Луке, который ведь также был попутчиком Павла в его поездках и его сотрудником, что они принадлежали к более широкому кругу учеников Христа, а именно входили в число Семидесяти.

Тимофей известен нам по Деяниям апостолов, в то время как Тит здесь не упоминается. Незадолго до того, как ступить на европейскую почву*, Павел повстречал в малоазиатском городе Листре юношу Тимофея, сына грека и еврейки, ставшей христианкой. Вот какими словами предваряют Деяния апостолов появление Тимофея: «И вот, был там юноша по имени Тимофей» (16, 1). Именование его «учеником» (*μαθητής*, *mathetes*) указывает на то, что в Листре Тимофей принадлежал к определенной духовной среде. Он был «храмовым учеником», «мистериальным учеником».

* См. «Послание Павла к филиппийцам».

Когда Павел с Варнавой появились в Листре в первый раз, горожане приняли их за богов. Они решили, что в образе Варнавы на Землю низошел Зевс (Юпитер), а в образе Павла – Гермес (Меркурий). Жрец храма Юпитера привел украшенных венками быков, чтобы принести их в жертву богам (Деян. 14). Должно быть, юный грек Тимофей находился в тесной связи с этим мгновенно возгорающимся переживанием богов, характерным для греков древности и все еще жившим в Листре.

Когда Павел выступил с благовествованием на афинском Ареопаге, он приобрел здесь в качестве ученика и сотрудника Дионисия Ареопагита. В лице Дионисия греческий посвященный и учитель получил доступ к должностям христианского учителя и священника.

Обретение Тимофея в Листре в чем-то подобно обретению Дионисия в Афинах. Разница лишь в том, что в духовной жизни Элевсина и Афин Дионисию Ареопагиту принадлежала роль одного из ведущих лиц, в то время как Тимофей в Листре был еще только учеником мистерий. О том, что, несмотря на свои молодость и ученичество, он приобрел уже большой вес, говорят нам Деяния апостолов, повествуя о том, что он пользовался глубоким уважением в кругу христиан, хотя сам еще христианином не стал. Должно быть, люди чувствовали его духовную весомость и уже отводили ему определенную руководящую роль. Совместная деятельность двух происходящих из эллинства сотрудников Павла, Дионисия Ареопагита и Тимофея, нашла прекрасное выражение в дошедших до нас произведениях древнехристианской литературы, а именно в посланиях по поводу событий, окружавших смерть Павла, которые помещаются среди сочинений Дионисия Ареопагита под заглавием «Послания Дионисия Тимофею».

Из ученика греческих мистерий Тимофей стал христианским апостольским учеником. Его учителем был Павел. Позднее, когда Тимофей уже давно перестал быть учеником, но сделался сотрудником и последователем Павла, которого тот отряжал для исполнения важнейших заданий, он, согласно древнехристианской традиции, стал учеником еще и Иоанна. Греческие Деяния Тимофея рассказывают следующее: Павел назначил Тимофея первым епископом Эфеса, причем произошло это уже в конце жизни самого Павла, когда уже вовсю шли Нероновы гонения на христиан, жертвой которых пал и сам Павел. Когда Тимофей уже был епископом Эфеса, сюда прибыл евангелист Иоанн, избравший Эфес в качестве центра собственной деятельности. Тимофей стал доверенным учеником апостола. Затем цезари ввергли Иоанна в заключение, его отправили на остров Патмос. На этот-то момент и пришлась мученическая смерть Тимофея, которого, как рассказывают, побили камнями в Эфесе, когда он выступил против излишеств, сопровождавших одно из великих празднеств в честь греческих богов. Затем, после возвращения с Патмоса (так повествует предание), уже Иоанн вступил на пост епископа в Эфесе и оставался им до самой своей смерти в весьма преклонном возрасте.

Известия о Тимофее, которыми мы располагаем из библейских сочинений, очень скудны. В Деяниях апостолов Тимофей предстает перед нами в качестве спутника Павла в его поездках, его посланца в наиболее крупные общины. Так, в Деяниях апостолов и посланиях Павла мы видим, что Павел отряжал его в Коринф, Фессалоники и др. Важная роль, которую играл Тимофей в качестве сотрудника Павла, особенно ярко выявляется из того факта, что в большом числе посланий мы встречаемся с ним в качестве их соавтора. Во 2-м Послании к коринфянам, в 1-м и 2-м Посланиях к фессалоникийцам, а также в Послании к Филемону Тимофей назван в качестве отправителя наряду с Павлом.

В завершении Послания к евреям назван Тимофей. Составитель Послания говорит, что Тимофей снова на свободе (вероятно, он был взят под стражу в ходе гонений на христиан) и что вместе с ним они двое, как только он снова будет здесь, намерены нанести визит адресату Послания (13, 23). В сопроводительном тексте к Посланию к евреям мы еще покажем, что это сочинение вводит нас в круг апостола Иоанна в Эфесе и что оно находится в тесной связи с Откровением Иоанна. Так что приписка в конце Послания к евреям позволяет нам заглянуть во второй период деятельности Тимофея, когда он, как некогда с Павлом, оказывается теперь связанным с Иоанном.

О *Tite* нам известно гораздо меньше, чем о Тимофее. Тит – грек, происходивший, возможно, из Коринфа. Мы не знаем, при каких обстоятельствах он сошелся с Павлом и стал христианином. Из посланий Павла он предстает перед нами в качестве его спутника и посланника, на которого Павел возлагал большие надежды. Тит был посланником Павла и его представителем в Коринфе, где Тимофею перед этим, надо полагать, не удалось

полностью совладать с возникшими осложнениями. Но прежде всего нам известно, что Тит сопровождал Павла на важнейший собор в Иерусалиме (так называемый апостольский), где тот обсуждал с прото-апостолами Петром и Иаковом вопрос о том, в какой мере должны следовать иудейскому ритуалу те люди, которые пришли к христианству в качестве неиудеев. Павел как ходатай от неиудеев настаивал на равных правах эллинства с иудейством в том, что касается приготовления к христианству. Ему удалось добиться, чтобы от греков, примыкавших к христианским общинам, больше не требовали совершать иудейское обрезание.

В отчете об иерусалимских переговорах, который дается Павлом в Послании к галатам, его спутник Тит приведен в качестве примера грека, который сделался христианином, при том, что обрезаться его не принуждали.

Относительно Тимофея в Деяниях апостолов говорится, что прежде, чем сделать его своим попутчиком, Павел в Листре озаботился тем, чтобы он совершил обрезание. По времени это обрезание Тимофея пришлось уже на период после иерусалимского собора. Нередко здесь усматривали непоследовательность Павла в отношении Тимофея, между тем как в отношении Тита его поведение оставалось строго последовательным. Однако различие между двумя сотрудниками Павла в том, что Тит – чистокровный грек, между тем как Тимофей – грек только наполовину, поскольку в нем течет еврейская кровь матери Эвники. Переживание, изведенное Павлом перед Дамаском, не сделало его абстрактным противником обрезания. Он настаивал лишь на том, что у грека ровно столько же оснований хранить верность своему пути в христианство, что и у иудея. Тит отыскал путь к христианству на чисто греческом пути, как это произойдет также и с Дионисием Ареопагитом и с Аполлосом. Тимофей же, подобно самому Павлу, самым ходом своей судьбы в юности объединил как греческий, так и иудейский пути. Так что со стороны Павла обрезание Тимофея вовсе не было проявлением слабой непоследовательности «из оглядки на иудеев». Мы усматриваем в его различном поведении по отношению к Тимофею и Титу лишь его всеохватную индивидуальную методичку и искусство вести всякого тем путем, который соответствует именно его персональной судьбе и сущности. В то же время разнообразие в поведении Павла позволяет углядеть то характерное отличие, которое просматривается повсюду между вождями древнего христианства и сотрудниками Павла. Люди вокруг Павла не скроены по какому-то одному шаблону: подобно двенадцати апостолам в круге Христа, они являются представителями различных ветвей и направлений человечества.

Между тем, как Тимофей был еще молод даже тогда, когда Павел уже возложил на него обязанности епископа (1-е Тим. 4, 12), Тита нам следовало бы, пожалуй, представлять себе как пожилого человека. И если в тех сведениях, которыми мы располагаем, Тит в большей мере отступает на задний план, тем не менее он, сравнительно с Тимофеем, играет возле Павла более самостоятельную роль. Не будучи учеником Павла, Тит, подобно Аполлосу и Варнаве, стоит рядом с ним в качестве союзного «соапостола», сделавшись провозвестником Евангелия на своем собственном пути. Изредка мы видим его в качестве спутника Павла (также и среди соавторов посланий мы его не встречаем), чаще же он – по собственной инициативе и на свое усмотрение – предпринимает самостоятельные апостольские путешествия. Присутствие Тита на апостольском соборе, пришедшемся на начало поездок Павла (Тимофей тогда еще не появился в поле зрения Павла), следует считать обстоятельством первоочередной важности.

О том, какое значение придавал Павел Титу, можно судить по первым главам 2-го Послания к коринфянам. Павел рассказывает здесь, как приехал в Троаду, полный нетерпения как можно скорее услышать рассказ Тита о его поездке в Коринф, и разочарованный тем, что Тита здесь не оказалось, тут же отправился дальше в Македонию – навстречу возвращавшемуся из своей поездки Титу.

Из Послания к Титу мы узнаем, что Павел поставил Тита епископом на острове Крит, подобно Тимофею в Эфесе. Подобно тому, как Тимофей по своей сущности подходил для Эфеса, города древней мистериальной мудрости, так и Тит соответствовал Криту, этому обиталищу древней культуры царей и героев, с его развалинами колоссальных дворцов правителей глубокой древности. Быть может, Тита следует представлять в качестве волевого апостола, действующего с помощью энергии своей духовной личности, предназначенного для работы среди таких людей, для которых характерны как большой размах былого духовного величия, так и теперешнего вырождения. Тимофей же, напротив, оказался, вероятно, в большей степени учителем, способным претворять древнюю мудрость – в новую христианскую сердечную мудрость.

Как бы то ни было, Тит еще гораздо более Тимофея заставляет нас предполагать, что в ближайшем окружении Павла действовал целый ряд неведомых нам великих людей. Последние посвященные греческо-малоазиатского мистериального мира стали первыми вождями древнехристианской жизни, распространившейся по целым обширным регионам. Нередко высказывалась догадка, что Тит – это и есть Сила⁴⁰⁵, один из таких представителей богатой древнехристианской духовной жизни в окружении Павла. Необходимо, однако, освоиться с той мыслью, что в древнем христианстве действовало гораздо больше значительных людей, чем известно по письменным свидетельствам, и что про тех людей, которых мы знаем лишь по имени, можно было бы рассказать еще много такого, чего не говорится в сохранившихся памятниках.

Очевидно, Тит был при Павле в Риме и присутствовал там при его мученической смерти. Должно быть, Тит и Лука шли справа и слева от Павла, когда его вели на Трефонтане, чтобы там обезглавить⁴⁰⁶. И вот между Титом и Лукой Павел, должно быть, и являлся на месте своей мученической смерти в следующие за казнью дни своим палачам – в виде духовного образа⁴⁰⁷. Как раз эти сведения мы и находим в письмах Дионисия Ареопагита Тимофею. Должно быть, Тит дожил до возраста далеко за 90 лет.

О *Филемоне*, адресате краткого Послания к Филемону, нам известно крайне мало. Помимо данного направленного ему Послания он больше нигде не упоминается. Мы можем лишь предполагать, что он был видным членом общины в Колоссах. Ведь Архип, к которому также обращено Послание к Филемону, как следует из Послания к колоссянам, занимал важную должность в здешней общине. Кроме того, на основании Послания к колоссянам мы можем заключить, что Онисим, судьбе которого и посвящено Послание к Филемону и который должен передать его как своего рода рекомендательное письмо, был родом из Колосса и теперь туда возвращается. Наконец, по именам, которые названы в заключительных приветствиях, можно заключить, что Послание к Филемону было отправлено заодно с Посланием к колоссянам и потому, возможно, его адресат также находился здесь.

Таким образом, главным лицом этого краткого Послания оказывается вовсе не Филемон, а *Онисим*. Согласно распространенным предположениям, Онисим – раб, бежавший от своего господина Филемона, а затем явившийся к Павлу и обращенный им в христианскую веру. И вот теперь Павел в своем Послании просит Филемона, чтобы он с любовью принял Онисима и не только освободил его от сурового наказания, полагавшегося беглому рабу, но рассматривал его впредь в качестве не раба, но брата.

В соответствии с этими пояснениями Послание к Филемону оказывается не чем иным, как частным посланием по конкретному поводу, не имеющим напрямую ничего общего с жизнью общины. Это то и дело побуждало комментаторов задаваться вопросом, почему же все-таки Послание к Филемону включили в число библейских канонических книг. Определенный ориентир, который мог бы помочь нам ответить на этот вопрос, можно усматривать в том, что Павел придает Онисиму значение, далеко превосходящее то, каким

тот располагал бы, будь он просто обращенным в христианство рабом. В Послании к колоссянам Павел говорит об Онисиме вместе с Тихиком именно как о специально отряженных посланцах, к голосу которых должна прислушаться община. Так что если верно предположение, что Послания к колоссянам и к Филемону были отправлены в Колоссы одновременно – одно к общине, другое к одному из ее членов, некоторое ситуационное несоответствие с обычными представлениями все же дает о себе знать, что позволяет в этих представлениях усомниться. О значении Онисима как сотрудника Павла и одной из руководящих фигур древнего христианства можно судить также и на основании традиции, которая утверждает, что впоследствии Онисим стал епископом Верии⁴⁰⁸. Ниже мы еще попробуем дать намек на то, в каком направлении следует отыскивать подлинный характер Послания к Филемону. А уж отсюда станет понятно само собой, почему оно было включено в состав новозаветных сочинений.

Сущность «Пастырских посланий» и их подлинность

Занимающаяся библейской критикой теология употребила особенно много сил и изощренности ума на послания Павла отдельным лицам, прежде всего Тимофею и Титу. На всем протяжении XIX в., начиная с Шлейермахера, подлинность этих посланий ставилась под сомнение.

И в самом деле, стиль и лексика Посланий к Тимофею и Титу столь разительно отличается от прочих посланий Павла, что сама собой приходит мысль, что они вообще написаны кем-то другим. Те, кто все же не сомневались в их подлинности, объясняли несходство этих двух групп посланий разницей в возрасте апостола. Утверждали, что Послания к Тимофею и Титу, которые в меньшей степени, чем послания к общинам, происходят из боговдохновенного потока, а были внушены преимущественно абстрактно-теоретическим элементом – это уже старческие писания апостола, возникшие в последний период его жизни, во время заключения в Риме, то есть незадолго до мученической кончины. Хотя то, что послания сотрудникам возникли на этом последнем этапе жизни Павла, вполне может быть истиной, все же это никак не объясняет громадных отличий в стилистике и лексике, поскольку разрыв между временем, когда были написаны прочие послания, и последним римским этапом жизни Павла вовсе не велик, так что думать о внезапном старении и одряхлении апостола никаких оснований нет. Представляется, что люди, исходя из таких предположений, слишком мало принимают в расчет, что в эпоху древнего христианства старению, в особенности у таких укорененных в духовном людей, как Павел, несколько не были присущи такие отрицательные и безрадостные моменты, как это в большинстве случаев наблюдается сегодня.

Кто никак не желает согласиться с тем, что Послания к Тимофею и к Титу написаны Павлом, вновь и вновь выслушивает такой контрдовод, что послания эти содержат целый букет мелких деталей, носящих несомненный характер подлинности, как например, просьба Тимофею захватить оставленный плащ (2-е Тим. 4, 13) и т. д. Наконец, нам вообще не удастся так легко отделаться от библейских писаний, просто утверждая, что они не восходят к тому автору, под именем которого дошли. Если их составителем был не он, то был кто-то другой; и в любом случае они, как часть Библии, явились источником для многих потоков и ручейков, протекших по истории христианства.

Однако от всех сомнений в подлинности посланий, адресованных отдельным лицам, не остается камня на камне, стоит нам последовательно обратить внимание на их своеобразный характер. Как раз Шлейермахер дал прекрасную характеристику этому своеобразию, назвав эти четыре послания «пастырскими». Они адресованы не общинам, но священникам, причем таким, которым приходится руководить не отдельными общинами, но целыми их группами.

Ясно, что представление о магическом различии между клириками и мирянами возникло под римским влиянием лишь после смерти древнего христианства, причем оно было доведено до крайности, вызвавшей впоследствии обоснованный протест со стороны протестантизма. Однако у нас так же мало оснований переносить на эпоху древнего христианства магические понятия римского католицизма, как и бледные и безразличные к духовным предметам представления протестантизма. Если в древнем христианстве не было еще юридически-политического различия между священниками и мирянами, которым злоупотребляло духовенство для удовлетворения своих властных амбиций, то все же имелось четкое духовное знание реальности священнического посвящения и необычности задач, связанных с пастырским служением. Эти реальные спиритуальные сведения, перенятые древним христианством у древней мудрости человечества, которыми как чем-то само собой разумеющимся обладала мистериальная мудрость, и приводят к тому, что Павел обращается к священникам иначе, чем к мирянам.

Как раз в двух местах Посланий к Тимофею особенно четко выражена спиритуальная реальность священнического посвящения. В Лютеровой Библии тексты имеют следующий вид: «Laß nicht aus der Acht die Gabe, die dir gegeben ist, durch die Weissagung mit der Handauflegung der Ältesten» (Не пренебрегай тем даром, что дан тебе через пророчество и наложение рук старшего, I, 4, 14). «Ich erinnere dich, daß du erweckest die Gabe Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände» (Напоминаю тебе, что ты пробуждаешь дар Божий, который в тебе через наложение моих рук, II, 1, 6). Там, где Лютер применяет слово «дар», в греческом тексте значится *χάρισμα* (charisma), то есть доставшаяся людям живая духовная сила, «возбужденная сила духа», которая сообщается им через связанное с наложением рук посвящение в священнослужители. Оба этих стиха заняли важное место в исторических ритуалах священнического рукоположения. Важную роль играют они и в Христианской общине при отправлении новоиспеченных священников к месту служения. В предлагаемом переводе они передаются следующим образом: «Не упускай из своего сознания ожившую в твоей душе духовную силу, которая влилась в тебя через указывающие на будущее слова Духа и через священническое рукоположение». «Побуждаю тебя вновь и вновь поддерживать негасимым огонь возбужденной силы Духа, которую ты воспринял, когда я осуществил над тобой рукоположение».

Мы можем ощутить исходящие от Пастырских посланий сердечность и теплоту, если только повнимательнее подойдем к пронизывающему их настроению священнического посвящения и священнического долга. Это настоящая напутственная книжечка священника, «золотые правила», которыми он призван руководствоваться в своей деятельности, и потому они важны не только для того, кто сделал своей профессией труд священнослужителя, но и для тех, кто хотел бы осуществлять полезную деятельность в смысле взаимного священства среди людей.

Так что различным предназначением двух этих групп посланий, адресованных к общинам и пастырских, и объясняется столь разительное несходство их стиля и лексики.

Протестантская теология XIX и XX вв., все сильнее убеждавшая себя в неподлинности Пастырских посланий, постоянно подвергалась опасности подменить религию теологией (и зачастую опасность эта становилась таки реальностью). Рассуждать теологически означает говорить *о* религии, рассуждать религиозно означает говорить *исходя из* религии. Ничего плохого не было в том, что теология и религия существовали одна подле другой. Скверно стало, когда теология принялась все в большей степени вытеснять религию, так что рассуждения *о* религии стали в конце концов считаться проявлением религиозности. Никто больше не замечает, что людям, жаждущим душевной пищи, предлагается рассудочная теология, им дают камни вместо хлеба, поваренные книги – вместо еды и питья. Во времена, когда теология утратила способность улавливать разницу между собой и религиозной

жизнью, перестали быть понятными также и стилистические различия между посланиями Павла к общинам и его Пастырскими посланиями. Лишь очень постепенно мы привыкли к тому, что обращение профессора теологии к будущим теологам ничем не отличается от выступления теолога с проповедью к общине.

Особенно принимая во внимание культовое предназначение посланий к общинам, литургическое чтение которых происходило в ходе торжественных богослужений, нам уже наперед следовало ожидать совершенно иного стиля от Пастырских посланий, служащих руководством в священнической деятельности.

К общине Павел обращается исходя из религии, живо черпая из Духа, подвигая читателя к великим душевным движениям и душевному взлету. К священникам Павел говорит о религии, и хотя здесь он также черпает из Духа, однако при этом трезво дает директивы в отношении искусства духовника и руководителя общины, ставя реальные задачи перед теми, кто, со своей стороны, призван назначать священников и других лиц для отправления общинных должностей и обеспечивать органическое взаимодействие внутри общины.

Уже многократно обращалось внимание на то, что в Пастырских посланиях часты такие слова, которые вообще не встречаются в прочих посланиях Павла. Характерным примером этого является слово *εὐσέβεια* (eusebeia) = благочестие. В Пастырских посланиях оно употреблено с торжественным подчеркиванием десять раз, между тем как в прочих посланиях его нет нигде. Схожим образом обстоит дело и с оборотом *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (hygiainusa didaskalia) = душеполезное учение⁴⁰⁹.

По употреблению таких слов и выражений не следует делать ни того вывода, что здесь мы имеем дело уже с другим автором – не пламенным апостолом, но профессиональным теоретиком, ни что через них к нам обращается состарившийся Павел, в котором уже охладел огонь изначального энтузиазма. Эти слова и выражения следует понимать просто исходя из того, что с ними Павел обращается не к общине, которая может ожидать реального благочестия и душеполезного наставления без всяких теоретических рассуждений, но к священникам и старшинам священников, задача которых в том, чтобы пробуждать и культивировать благочестие, уча людей так, чтобы на них изливалась душеполезная энергия. Священникам и старшинам священников должна быть отчетливо понятна сущность благочестия, а также те воздействия, которые вызывает наставник той или иной манерой обращения к слушателям. Они обязаны рассуждать и мыслить о религии, дабы быть в состоянии действовать и рассуждать перед лицом общины исходя из религии.

В соответствии с таким пониманием существа Пастырских посланий мы будем вполне последовательны, если постараемся изъять их из круга общезначимых нравственных правил и перенести в сферу душепопечительного руководства общинами. Сюда относится также и то, на что следовало обратить внимание уже в связи с посланиями Павла к общинам (Послания к эфесянам и к колоссянам): что названия, относящиеся на первый взгляд к частным или же семейным связям следует понимать в большей или меньшей степени в качестве именовании определенных должностей, чинов и функций в общинной жизни. Отцы и дети – это вовсе не отцы и дети в традиционном смысле, но духовно-душевные различия, подобно тому, как Павел именуется самим собой отцом, а Тита или Онисима – сыном или ребенком. Вдовы – это не просто женщины, лишившиеся мужей. В древнехристианских общинах, вероятно, имелся своего рода разряд вдов, и под «вдовой» в данном случае понималось что-то аналогичное древнему мистериальному выражению, обозначающему посвященных: «сыны вдовы». То обстоятельство, что в чин вдов в общинах несомненно попадали такие женщины, которые были вдовами также и во внешнем смысле этого слова, не должно заграждать пути нашему пониманию того, что когда в библейских посланиях говорится о вдовах, это подразумевает нечто более сердечное, духовно-душевное. Особенно

же явной становится нужда перейти от расхожего внешнего значения слова к тому, что оно приобретало внутри общины, когда мы приступаем к слову *πρεσβύτερος* (*presbyteros*). Буквально оно значит «старший», «старейший». Однако «пресвитер» – это греческое слово, непосредственно перешедшее в немецкий язык – как *Priester* (священник). Так что не следует полагать, что греческое слово означает «старый человек». Поэтому и могла идти речь также и о «молодых пресвитерах».

Нам очень мало известно о конкретных подробностях культовой общинной жизни древнего христианства. Зная мы больше, с задачей перевода, например, Пастырских посланий было бы легче справиться. Нам приходится медленно вчувствоваться в общинный смысл слов, известных нам в иных случаях как обозначения внешних свойств.

Это обращение к внутренней стороне должно иметь место прежде всего там, где Павел именует сам себя *δέσμιος* (*desmios*) = узник, скованный, кандалник или же *δοῦλος* (*dulos*) = раб Христа. Прежде такие выражения понимались исключительно во внешне-биографическом смысле и связывались с внешним пребыванием в заключении, которое Павлу довелось неоднократно изведать. Однако как доказали Рейценштейн и другие, эти слова – обозначения духовных разрядов или ступеней, имена культовых качеств и функций. Несомненно, что Павел и правда особенно остро воспринимал себя в качестве *δέσμιος* и *δοῦλος* именно тогда, когда находился в заключении и оковах также и в материальном значении. Сквозь его внешнюю судьбу тогда хорошо просматривалась судьба душевная. Однако в посланиях неизменно важно как раз внутреннее отношение, а не внешние биографические обстоятельства.

Исследователи употребили много сил и изворотливости ума на то, чтобы с максимальной точностью соотнести отдельные послания Павла с определенными датами его жизни. При этом, например, Послания к колоссянам, ефесянам и к Филемону попали в одну группу «посланий из темницы». В таком случае еще одной группой посланий, написанных Павлом из заключения, были бы как раз Пастырские послания.

Мы не желали бы здесь просто закрывать глаза на биографические соображения и датировки, относящиеся к посланиям Павла. Однако они не имеют для нас того первостепенного значения, как для протестантской теологии, поскольку мы ведь вновь отыскивали дорогу к тому, чтобы осознавать также и послания Павла как ведущие свое происхождение из духовного мира, то есть из сверхличных источников. И там, где нашему взору открываются определенные связи внешней жизни Павла, нам необходимо пробиться к кроющимся за ними духовно-душевным обстоятельствам, важным для культовой жизни общин.

Как применительно к самому Павлу, так и к тем местам его посланий, где еще встречается слово *δοῦλος*, необходимо ощущать, помимо внешней рабской сущности, еще и нечто иное. Быть может, в общинах был как раз такой чин, на который возлагали определенные задачи и именовали *δοῦλος* = слуга, раб. Достаточно будет указать на грандиозные культовые звучания, которые содержатся в соответствующем еврейском слове в Ветхом Завете, прежде всего в связи с именем Яхве: эбед Яхве, раб Яхве⁴¹⁰. Это именование посвященного, а далее – еще и Мессии. Оковы – это испытания, которые посвящаемый должен преодолеть.

Я хотел бы оставить открытым вопрос о том, следует ли понимать слово «раб» в первых стихах 6-й главы 1-го Послания к Тимофею в одном только культовом или также и во внешне-социальном значении. Как бы то ни было, для Пастырских посланий еще важнее, чем для других, ни на мгновение не упускать из виду и ощущать вполне конкретный общинный оттенок попечения о душе.

Здесь необходимо сказать еще несколько слов о Послании к Филемону, которое также принадлежит к Пастырским посланиям, при том, что, как уже говорилось, в хронологическом и пространственном отношении оно тесно связано с Посланиями к колоссянам и к ефессянам и относится к гораздо более раннему этапу в жизни Павла, нежели Послания к Тимофею и к Титу.

Я не склонен думать, что Онисим был не более, чем беглым рабом Филемона, за которого теперь замолвливает слово Павел. Зачем тогда ему было адресовать свое письмо, помимо Филемона, еще и другим членам общины в Колоссах? Если даже Онисим и был рабом Филемона, нам следует, прозревая сквозь эти внешние обстоятельства, догадываться и о его более внутреннем, культовом, относящемся к общинной жизни значении. Отношения между Онисимом и Филемоном носят характер, как-то отражающийся на жизни общины в целом. На Филемона возложено отправление определенной должности внутри общины. Теперь от него потребуется самоотверженность, чтобы подчиниться, как носителю более высокого достоинства, другому, исполняющему задание апостола, человеку – при том, что еще недавно человек этот стоял в обществе несравненно ниже него, да еще несправедливо с ним обошелся.

С помощью таких намеков, к сожалению пока еще чрезвычайно общих, мы хотели бы показать: Послание к Филемону – это никакое не частное письмо и не послание по случаю, но пастырское, священническое послание. Апостол дает указания в отношении душевспасительной деятельности во вполне конкретном случае.

Надо попытаться, пользуясь тем ключом, который нами указан здесь для общего случая, все глубже проникать в суть Пастырских посланий. Уже вскоре они распрощаются со своей мнимой сухостью и необычностью – и окажутся настоящей кладовой душевспасительной мудрости, вновь и вновь указывая на факт Христа, как на средоточие и эпицентр деятельности священника. Кроме того, нередко здесь можно встретить прозорливые апокалиптические предсказания относительно предстоящего переворота в человеческом сознании, наступления бессердечной головной рассудочности, которая вызовет на свет целые полчища враждебных христианству существ. Пастырю следует быть посвященным в тайны зла. Если он желает целить людские души, он должен не просто морализаторски осуждать людские заблуждения, но видеть в них признаки грядущей смены эпох и переворота в сознании.

Приняв все это во внимание, мы откажемся от мнения, что здесь Павел предлагает своим сотрудникам всего лишь изображение одного-двух современных ему еретиков. Мы обнаружим, насколько современными и животрепещущими оказываются как раз теперь разделы Пастырских посланий, посвященные «лжеучителям». То, на неспешное наступление чего указывает Павел, душевные заблуждения «последних дней», завершение великого периода истории человечества, сделалось сегодня апокалиптическим настоящим.

СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ

Место так называемых «Соборных посланий» в Новом Завете в целом

Новый Завет, так же, как и Ветхий, делится на три больших группы книг, явно отличающихся одна от другой. Первая группа образована Евангелиями и Деяниями апостолов; она соответствует историческим книгам Ветхого Завета. Среднюю группу составляют послания; в Ветхом Завете она соответствует поэтическим книгам (Псалмы и др.). Третья группа представлена одной книгой: Откровением Иоанна. Здесь Ветхий Завет располагает целым рядом пророческих книг.

Как в Ветхом, так и в Новом Завете расположение книг и последовательность трех основных групп отвечает четко прослеживаемому духовному закону. Троица групп в обоих случаях оказывается изумительным отражением общемировой троичной тайны. Первая группа с исполненной божественной энергии мощью памяти взирает на прошлое, третья группа разворачивает перед нами открывающиеся взгляду пророков картины будущего, а средняя группа принадлежит настоящему – непрерывно пульсирующей в современности жизни общин и их служению Богу. Можно было бы говорить о писаниях Отца, Сына и Духа в Ветхом и Новом Завете.

В трех этих группах, однако, воплощаются три ступени сверхчувственного познания. На первой ступени господствует характер *образности*; это ступень «имагинации». Повествуется о том, что происходило; ряд событий предстает погруженной в воспоминания душе в виде картин. На второй ступени определяющим оказывается *слово*. Мы на ступени «инспирации». Здесь уместно учение, проповедь, возвещаемое или воспеваемое в ходе богослужения слово. На третьей ступени пребывает *сущность*. Это ступень «интуиции». Правда, как пророки, так и ясновидец Иоанн изъясняются и образами, и словами. Однако более важной, чем образы и слова, оказывается та спиритуальная сущностная энергия, которой они, так сказать, заряжены. О себе возвещает мистерия духовного присутствия, динамика сверхчувственных сил. На этой ступени слушатель или читатель погружается непосредственно в сверхчувственную стихию.

В Новом Завете средняя группа опять-таки явно распадается на две части. В начале находятся послания Павла, обращенные к отдельным общинам и предводителям общин. За ними идут послания, обращенные не к определенным общинам, но к христианскому человечеству в целом, и потому уже на очень раннем этапе названные «соборными»⁴¹¹.

Число посланий, надо думать, отнюдь не случайно. В сущности, Послание к евреям не принадлежит ни к одной из групп. Мы еще увидим, что по самой внутренней своей сути оно уже теснейшим образом связано с Откровением Иоанна. Если бы перед нами возникла необходимость причислить его к одной из двух групп, на первых порах мы склонились бы к тому, чтобы включить его в Соборные послания, так как оно написано не Павлом и традиционно почти всегда помещается среди соборных посланий или в их конце. Впрочем, уже своим внешним заглавием оно отличается от Соборных посланий, поскольку названо не по отправителю, но, подобно посланиям Павла, по получателям. Кажется, те люди, которые придавали новозаветному канону окончательный вид и одновременно встраивали в него самые разные числовые секреты, склонны были причислять Послание к евреям к посланиям Павла. Всего мы располагаем 21-м посланием, то есть три раза по 7. Если мы включим в первую группу, помимо посланий Павла, еще и Послание к евреям, она будет насчитывать 14 посланий, то есть два раза по семь. Вторая группа, которую обыкновенно именуют Соборными посланиями, состоит из семи посланий: двух Петра, одного Иакова, одного Иуды и трех Иоанна.

Бросим для начала взгляд на место, которое занимают в структуре Нового Завета послания Петра, Иакова и Иуды. Можно предположить, что если послания вообще – это переход от Евангелий к Апокалипсису, то данные послания, уже в специальном смысле, служат мостиком от посланий Павла к своеобразию Апокалипсиса. На самом деле так оно и есть. В Соборных посланиях уже ощущается апокалиптическое дыхание, особенно во 2-м Послании Петра и в Послании Иуды. Согласившись с этим, мы уже располагаем ключом к пониманию данных посланий, а кроме того, знаем путь, следуя которым, сможем избавиться от всех сомнений, высказанных на их счет протестантской теологией, начиная с Лютера.

Обширные разделы этих посланий понимают так, будто они направлены против определенных лжеучителей в древнехристианских общинах. При этом полагают, что эти лжеучители и их последователи вносили в общины, помимо ложных идей, еще и целые

течения нравственного вырождения. В сущности, такое представление чрезвычайно удобно. Если оно верно (а такая мысль сама собой напрашивается при знакомстве с распространенными переводами и истолкованиями), нам нет никакой необходимости применять большие разделы этих посланий к себе самим. Можно их рассматривать «исторически». Можно говорить себе: «Должно быть, в эпоху древнего христианства попадались ужасные люди. Но эти времена давно миновали. Конечно, мы тоже небезгрешны, но наши грехи все-таки совсем другие».

Впрочем, этот способ рассмотрения, на котором сегодня сходятся практически все теологические школы, может показаться сомнительным, стоит нам припомнить, что Соборные послания предназначались вовсе не отдельным общинам. И уж наверняка никто не примет всерьез возможности того, что когда бы то ни было в эпоху древнего христианства столь ярко описанные лжеучения вместе с возникавшей на их основе распущенностью приобретали характер общераспространенного явления.

Представляется, что многое в новозаветных посланиях имеет моральную направленность, как, например, предупреждения относительно определенных пороков и пр. Однако более верное понимание соответствующих разделов возникнет лишь тогда, когда на место *моральной* интерпретации заступит, с одной стороны, *культовое*, а с другой – *апокалиптическое* воззрение на эти места. Насчет культового воззрения мы уже говорили при рассмотрении посланий Павла, в частности, Посланий к коринфянам. Мы указывали на то, что многие извращения, например, сексуального характера, о которых упоминает Павел, были результатом культа Исида-Афродиты. Поскольку Павел энергично отграничивает божественную любовь от земной любви с ее извращениями, он выражается не просто как нравственный проповедник, но обособляет христианский культ от упадочных греческо-азиатских культов.

В случае Соборных посланий более уместным оказывается уже не культовое, но апокалиптическое воззрение. Само собой разумеется, не следует исключать того, что авторы посланий отталкивались от конкретных, имевших место внутри общин пороков, которые им тогда доводилось наблюдать. Однако то, что ими говорится, не ограничивается сиюминутными отношениями внутри общин. Взору автора послания представляется будущность развития сознания человечества. Они наблюдают приближение таких эпох, в которые люди будут в своем сознании все больше отделяться от духовного мира, в которые для сознания людей, в конечном итоге, будет характерно одно только земное содержание. Пророчески-апокалиптическому взору апостолов отчетливо представлялись будущие перевороты в сознании, наличествовавшие в зародыше уже во времена древнего христианства, однако проявившиеся явно лишь начиная с XV или XVI вв. Они видят наступление нового Всемирного потопа, на сей раз не материального, но душевного характера. Процесс поступательного грехопадения человеческого сознания разворачивается перед их душами в ряде апокалиптических картин.

Отдельные люди не несут вины за этот переворот в сознании. Он необходим в системе мироздания точно так же, как за весной и летом неизбежно следует зима. И в самом деле, будущее сознание, которое предвидели апостолы своей зрячей душой, можно сравнить с великой душевной осенью или зимой.

Если верным оказывается то, что перед внутренним взором авторов Соборных посланий стоял человек будущего, то и нынешняя актуальность этих посланий чрезвычайно велика, поскольку то, что было будущим тогда, сделалось между тем настоящим. Так что следует наконец прочитать эти послания именно в плане их актуальности. Они могут служить настоящим зеркалом сегодняшнего сознания человечества, определяемого исключительно интеллектуализмом. Если традиционная теология склонна признавать за Соборными посланиями лишь историческое значение, то на основании обрисованных здесь

представлений напрашивается вопрос, а не подходим ли мы (причем лишь теперь) к верному и жгучему пониманию этих посланий?

Чтобы не возникло никаких недоразумений, я должен со всей определенностью сказать, что такой апокалиптический характер в самой явной форме подчас заявляет о себе уже в посланиях Павла, к примеру, в Посланиях к фессалоникийцам. Послания Павла пронизаны мощным дыханием прозрения в будущее, что делает их более близкими по духу к миру Апокалипсиса, нежели к евангельскому. Однако в случае Соборных посланий дело и вообще обстоит таким образом, что, не ощутив здесь явной близости Апокалипсиса, мы просто обречены на неверное их понимание. Близость эта ощущается так, как усиление жара при приближении к костру.

Если, например, в Послании Иуды и во 2-м Послании Петра говорится, что в конце эоны появятся люди с насмешливым умом, которые будут руководствоваться в своих действиях одними лишь желаниями своего естества, то ключ к такому предсказанию мы получим, правильно поняв господствующий ныне тип умонастроения. Сегодня нам приходится слишком явственно наблюдать, как человек, более ничем не связанный с духовной жизнью, за исключением разве что собственного рассудочного интеллекта, под конец утрачивает и чувство благочестия и становится циником, изливая на все и вся остроумные отрицательные суждения и насмешки. А неизбежным нравственным следствием интеллектуализма становится полная распушенность в сфере чисто персональной чувственности. Как для полноценного мышления, так и для верного, достойного человека поведения, мы нуждаемся в ощущении реальности сверхчувственного мира и его постоянного присутствия в нашей душе. Человек может быть достаточно ловок и не переживая высшего мира. Однако ловкачей мы уж никак не назовем лучшими людьми.

Так что мы могли бы читать Соборные послания, в первую очередь 2-е Послание Петра и Послание Иуды, вплоть до мельчайших подробностей, именно как апокалипсис, рассказывающий об исчезновении в человечестве благочестия и о том сознании, которое формируется у людей, когда сверхчувственному миру в их душах более не отыскивается места.

Так что пространственная близость, в которой находятся Соборные послания по отношению к Апокалипсису, вовсе не случайна, но оказывается ключом для их понимания.

Вопрос авторства и времени возникновения

К немногим мнениям, по которым в новейшей теологии существует практически полное единодушие, относится то, что первые четыре Соборных послания «неподлинны». Имеется в виду то, что Послания Петра не могли быть написаны им, а Послания Иакова и Иуды – соответственно апостолами, носившими эти имена. И в самом деле, такое мнение может быть подкреплено многими доводами. По крайней мере Послание Иакова и 2-е Послание Петра обнаруживаются в древнехристианском предании только очень поздно, причем как весьма спорные сочинения. Кроме того, Послания Петра написаны на необычайно изысканном греческом и цитируют Ветхий Завет в чтении греческой Септуагинты, а не еврейских редакций, между тем как древнехристианские писатели рассказывают, что поскольку Петр недостаточно владел греческим языком, он брал с собой в поездки греческого переводчика. И таких аргументов немало.

Но прежде всего «неподлинность» этих Посланий обосновывается тем, что в них предполагается такое состояние христианских общин, которое еще не могло иметь места во времена апостолов. С одной стороны, говорят критики, в посланиях уже предполагается наличие четко очерченных церковных рамок, в которые сгруппировались общины, а, с

другой стороны, послания ополчаются уже против таких признаков вырождения, которые могли проявиться лишь с течением времени.

Что до последнего возражения против подлинности и раннего возникновения Соборных посланий, оно оказывается несостоятельным, стоит нам прийти к обозначенному ранее апокалиптическому воззрению на них.

Чтобы подготовить почву для ответа на вопрос об авторстве посланий, необходимо еще кое-что сказать о характере и каноническом составе библейских сочинений в целом.

Тезис неподлинности навлекает на современную протестантскую теологию немало затруднений. Дело ведь обстоит не так, что, например, Послания Петра – это религиозные руководства, соотнесенные с именем Петра просто из-за своего заглавия. Заголовок ведь могли по той или иной причине приписать позднее. Однако мы находим четкие персональные высказывания в самом тексте посланий. Так, например, во 2-м Послании Петра говорится, что он чувствует приближение смерти, но желает обращаться к своим приверженцам и за порогом смерти. Так вот, если Петр не писал это письмо, то настоящий его автор, в сущности, совершил подлог. Лишь с величайшими затруднениями удастся теологам затушевать неблагоприятное положение, в котором они оказываются на основании своего утверждения. Так, в одном наиболее широко распространенном комментарии мы читаем: «Найдется немало людей, которые будут огорчены и опечалены тем обстоятельством, что в данном случае некий христианин столь энергично выдает себя за Петра. Однако в те времена, и это нам необходимо усвоить, на вещи такого рода смотрели совсем не так, как теперь. Пребывавшие в жестоком кризисе церковники II в. нуждались в определяющем авторитете. И поскольку сами они таковым не обладали, его пришлось позаимствовать. А кто лучше всего подходил на эту роль, как не знаменитый первоапостол?» Чтобы внести в вопрос ясность, здесь, по сути, сказано: тогда благочестивый подлог еще не воспринимался так уж трагически.

Еще нам может оказаться полезным надлежащее проникновение в архитектуру Библии в целом, ведь ее части расположены не хаотически, но осмысленно, в соответствии с прозрением в глубокие духовные законы. Послания Павла отдельным общинам выстроены отнюдь не как попало. Семь общин, к которым обращены дошедшие до нас послания Павла, необходимо мыслить расположенными по кругу. Уже само число «семь» оказывается в связи с этим не случайным. Ни одна из семи общин не оказывается простым повторением другой, точно так же, как и в октаве один тон не равен другому, и ни один из дней недели своим характером не походит на другой. Как каждая из семи общин, так и всякое послание Павла представляет собой духовную личность и, подобно некоему созвездию, занимает на небосклоне Библии свое, строго определенное место.

А вот во второй группе новозаветных посланий хоровод духовных личностей образован не адресатами, будь то общины или отдельные лица, но отправителями. И круг, который возникает теперь на наших глазах во всей своей космической закономерности и четкой закругленности, является не чем иным, как кругом 12-ти апостолов, которых собрал вокруг себя сам Христос. Правда, семь Соборных посланий доносят до нас только четыре имени апостолов: Петра, Иакова, Иуды, Иоанна. Однако не иначе обстоит дело и с двенадцатью знаками зодиака на звездном небе. Также и среди них над горизонтом постоянно находится лишь какое-то ограниченное число. Прочие тоже имеются в наличии и оказывают свое действие, даже тогда, когда остаются невидимыми для глаза в данное время года.

Каждое из Соборных посланий проливает свет на иной из двенадцати престолов, расположенных по кругу с Христом-Солнцем в центре. И даже если бы оказалось, что послания не написаны теми апостолами, чье имя им присвоено, все равно они принадлежали бы им духовно, потому что их звучание доносится всякий раз именно от того из двенадцати космических направлений, которое носит имя соответствующего апостола.

Как только факт благоустроенной библейской архитектуры и библейской географии проясняется до конца, вопрос об авторстве выходит на другой уровень. Кроме того, нашему взору теперь представляется целая гамма новых возможностей. Приведем лишь один элементарный пример. Отталкиваясь от ходячего взгляда на вещи, невозможно не признать пять книг Моисея в Ветхом Завете за отчасти «неподлинны». Ибо по крайней мере рассказ о смерти самого Моисея, надо полагать, не мог быть составлен самим Моисеем. Само собой разумеется, чтобы это понять, достанет ума у каждого, и все же люди объявили эти книги, в полном их объеме, книгами Моисея. В соответствии с древним духовно-реальным пониманием, чтобы признать книгу написанной Моисеем, вовсе не было нужды, чтобы Моисей лично выводил пером ее строки. Его дух мог произвести книгу на свет и тогда, когда уже более не располагал инструментом своего земного тела. В прежние времена такая возможность была чем-то само собой разумеющимся, поскольку в расчет принималось и инспирирующее воздействие учителя в душе ученика. Представлять себе Моисея продолжающим действовать в качестве писателя и после смерти было в порядке вещей.

Тем самым мы указали лишь на одну из многих возможностей того, как прежде духовное авторство признавалось также и в тех случаях, когда о внешнем «составительстве» не могло идти и речи.

Но когда речь идет о новозаветных сочинениях, с чем мы, с точки зрения древнехристианских убеждений, в любом случае должны считаться, так это духовное авторство того, чье имя носит соответствующее сочинение. Внешнее материальное составительство, то есть вопрос о том, кто же фактически держал перо при первой записи книги, был для древнехристианского мышления чем-то второстепенным и снова станет таковым в будущем. Кроме того, будет в высшей степени затруднительно достичь сколь-нибудь надежных результатов относительно внешнего составительства, и уж во всяком случае здесь мы не будем претендовать на то, чтобы произнести в этой связи что-то окончательное. Следует лишь сказать, что те доводы, что приводятся против подлинности библейских сочинений, по большей части оказываются совершенно несостоятельными, стоит лишь нам вновь ступить на спиритуальную почву библейских исследований. Сомневаться в подлинности, к примеру, Соборных посланий нет больше никаких оснований, хотя вполне возможно, что рукой Петра не написано ни одного слова в Посланиях Петра. В первом из двух писем составитель даже говорит, что пишет его через Силуана.

Но что это за фигуры, под чьими именами дошли до нас четыре первых Соборных послания и чье духовное авторство в любом случае должно рассматриваться в качестве надежно установленного?

Никаких вопросов относительно *Петра* на первых порах как будто не имеется. Его личность знакома нам лучше, чем кого-то еще из круга Двенадцати. И все же тот образ, который возникает у нас в отношении Петра на основании Евангелий, оказывается недостаточным, когда речь идет о том, чтобы представить себе Петра в качестве автора Посланий Петра (будь то в духовном или также еще и материальном смысле). В апокрифической древнехристианской литературе имеется целый ряд сочинений разных жанров (дошедших подчас лишь во фрагментах), носящих имя Петра: Евангелие Петра, Апокалипсис Петра и др. Когда речь заходит об этих сочинениях, евангельский образ Петра оказывается тем более недостаточным.

Петр – человек величайших переворотов в сознании. Глядя изнутри, Петр был одним перед Гефсиманией и совершенно другим – после, как поменялся он опять и после Пятидесятницы. Он является носителем человеческого, темпераментного сознания Гефсимании. В Гефсимании он впадает в глубочайшее помрачение сознания, которое только и может объяснить его отречение. Сумерки сознания оставляют Петра только на

Пятидесятницу. И сознание, которое теперь его наполняет, не равно тому, что одушевляло его до Гефсимании. Теперь в нем оживило возвышенное, инспирированное сознание. Похоже на то, что теперь ему дан высший проводник, тот «иной, который препояшет тебя и поведет». Совместная деятельность Петра и Иоанна, о которой так много говорится в первых главах Деяний апостолов, представляется указанием на новый инспирированный род духа, что пребывает теперь в Петре. Он сделался сопричастным духовным силам, которые вдохновляют Иоанна; теперь он причастен Иоаннову духу, он, кто прежде был в определенном отношении полным антиподом Иоанна в кругу учеников. Составитель Посланий Петра – это не Петр Евангелия, но Петр после Пятидесятницы, тот самый, кто был поставлен вождем христианства на определенный период исторического развития и потому в качестве духовной силы оказался способным действовать и за пределами материальной смерти.

Только взглядевшись пристально в Петра после Пятидесятницы, мы сможем признать его в Петре Посланий Петра. Здесь вещает Петр, овеваемый духовным дыханием Иоанна, Петр, пробудившийся до ступени пророка. Близость Петра к Иоанну делает понятной также и двойственность Посланий Петра, которые столь разнятся по характеру, как только могут разниться два письма. Между двумя Посланиями Петра наблюдается та же сущностная разница, что и между Евангелием Иоанна и его Откровением. 1-е Послание Петра исполнено бесконечного добродушия и умиротворения, с которым мы сталкиваемся также и в Евангелии Иоанна. 2-е Послание Петра одушевлено пророческой одержимостью будущим, которая изливается на нас также и из Апокалипсиса Иоанна.

Что за апостольская фигура кроется за *Посланием Иакова*? Традиции известен не один Иаков. Уже в кругу Двенадцати мы обнаруживаем Иакова Старшего и Иакова Младшего. Как полагают многие, Иаков Младший и Иаков, брат Господа – два разных персонажа, так что уже в ближайшем окружении Иисуса мы имеем дело с тремя Иаковами*. Последнее предположение основывается главным образом на том, что об Иакове Младшем говорится как о «сыне Алфея». Изначально принято полагать, что такие выражения, как «брат Господа», «сын Зеведея», «сын Алфея» отражают отношения внешнего родства, в силу чего, дабы привести все к взаимному согласованию, приходится исходить из большего числа одноименных лиц. Между тем старая церковная традиция отождествляет Иакова, сына Алфея, с братом Господа.

* В ходе дальнейших исследований Евангелия сам Эмиль Бок пришел к убеждению, что всего было три лица по имени Иаков. См. в этой связи главу «Иаков, брат Господа» в книге «Три года» («Die drei Jahre»).

Так о каком же Иакове нам следует думать в связи с *Посланием Иакова*? Иаков Старший был первым мучеником среди двенадцати апостолов. Уже вскоре после распятия Христа он был обезглавлен в Иерусалиме. Уже по этой причине никто не предполагал в нем автора Послания. Хотя мы не можем полностью исключить возможности духовного авторства Иакова Старшего, даже в случае, если письмо было написано много времени после событий, произошедших в Иерусалиме и на Голгофе, однако оставим этот вопрос открытым.

Неоднократно утверждалось, что *Послание Иакова* – это иудейское сочинение, указывая при этом на преобладание в нем морализаторства и чрезвычайно редкое употребление имени Христа. И в самом деле, мы можем подтвердить, что *Посланию Иакова* присущ иудейский характер, а частично согласиться и с тем, что его вполне можно себе представить появившимся на свет до христианства – совершенно в том же виде. Однако в том месте Нового Завета, в котором оно находится, оно тем не менее означает нечто совершенно иное. Живущая в нем стихия иудаизма обретает свою октаву.

Есть во всем этом нечто аналогичное тому, что происходит с четвертым прошением «Отче наш», когда эту молитву употребляют в рамках христианской евхаристии. Просьба хлеба насущного, когда «Отче наш» взят в обособлении – это просто мольба о внешних благах, хотя первые три прошения уже озаряют четвертое более возвышенным и облагороженным светом. Когда же мы сталкиваемся с «Отче наш» в таинстве освящения человека (*Menschenweihehandlung*), уже после пресуществления, то прошению о хлебе насущном предшествует прошение о претворении хлеба в Тело Христа. Так что по отношению к хлебу мы достигаем здесь уже более высокого уровня, на котором также и прошение «Отче наш» уже не остается просто молитвой о внешних благах. Прощение «Отче наш» обрело свою октаву.

Рассмотренное в обособленности, Послание Иакова – это по преимуществу иудейское сочинение, «соломенное письмо», как отозвался о нем Лютер. После предшествовавших ему Евангелий и посланий Павла, в предвкушении вот-вот наступающего Апокалипсиса, оно само и разлитый по нему дух морализаторства выходят уже на новый уровень. Преодоление же иудейского закона фактически предполагается и изумительнейшим образом закреплено в словах Иакова о «посвятительном законе свободы»⁴¹².

Но кто был составителем *Послания Иуды*? Сам автор именуется братом Иакова. И действительно, не может быть сомнения в том, что за Посланием Иуды стоит один из двух апостолов, носивших это имя, не Иуда Искариот, но Иуда, брат Иакова (в Библии Лютера говорится «сын Иакова»⁴¹³), который еще носит в Евангелиях имя Фаддей.

В Послании Иуды речь держит один из апостолов, которые хранят в Евангелии молчание. Здесь мы видим, что также и безмолвные, «мирные земли»⁴¹⁴, имеют голос. И Иуда, при всей краткости письма, вещает в величественном апокалиптическом стиле. Здесь говорит тот, кому по силе возвещать глубочайшие эзотерические тайны.

Относительно времени возникновения Соборных посланий достаточно будет сказать то, что в свете начатого нами здесь способа рассмотрения больше нет никаких оснований исходить из поздней их датировки. Возможно, мы вправе думать о седьмом десятилетии христианской эры как о приблизительном времени их создания.

Относительно духовных личностей авторов, а тем самым – и самих посланий мы можем строить лишь самые осторожные предположения. Да будет нам позволено сделать один гипотетический намек, обставленный всеми мыслимыми и немыслимыми оговорками. Тем самым мы хотим всего только проиллюстрировать сказанное относительно духовного местоположения отдельных библейских книг.

Книги Нового Завета группируются в число двенадцать, если только мы объединим послания, принадлежащие одному автору. Это число воспроизводит двенадцать созвездий зодиака. Несомненно, существует множество вариантов построения соответствий в зависимости от того, под каким углом зрения приступаем мы к рассмотрению. Однако в данном случае попробуем обрисовать следующее распределение, не особенно вдаваясь в подробности. Древнехристианская традиция подразделила Евангелия по четырем противолежащим созвездиям, поскольку каждому евангелисту достался в удел определенный образ животного.

Евангелие Луки: Телец

Евангелие Марка: Лев

Евангелие Иоанна: Скорпион (Орел)

Евангелие Матфея: Водолей (Человек)

Эти четыре созвездия образуют крест. Четыре раза по два промежуточных созвездия перенимают по порядку прочие новозаветные сочинения.

Деяния апостолов: Овен
Послания Павла: Близнецы
Послания Петра: Рак
Послания Иоанна: Дева
Послание к евреям: Весы
Послание Иакова: Стрелец
Послание Иуды: Козерог
Апокалипсис: Рыбы

Всякий, кому доступен такой способ рассмотрения, может сам продумать возникающие в этой связи аспекты. Он может, например, обратить внимание на то, Павел и его ученик Лука соседствуют друг с другом, поскольку сочинения Луки (Евангелие и Деяния апостолов) указывают на знак посланий Павла (Овен, Телец, Близнецы) и т. д.

Скажем здесь лишь кое-что относительно четырех первых Соборных посланий. Рак проливает свет на характерную двойственность и разнообразие посланий Петра. Рак – это знак поворота, прошлое в нем переходит в будущее. И действительно, два Послания Петра относятся одно к другому как две дуги, из которых традиционно принято составлять знак Рака⁴¹⁵, так что одна из них выражает то, что приходит из прошлого, а другая – эволюцию, обращенную в будущее. В оппозиции посланиям Петра находится Послание Иуды (Рак и Козерог). Это проливает свет на бросающееся в глаза родство 2-го Послания Петра и Послания Иуды. Теологи полагают, что одно письмо было списано с другого. И действительно, сходство между ними поразительно, подчас они дословно совпадают. Однако их подобие друг другу напоминает сходство между Евангелиями Матфея и Марка, которые в зодиаке также находятся в оппозиции. Внешнее сходство может сопровождаться величайшей внутренней противоположностью.

Послание Иакова – в оппозиции посланиям Павла. То, какими полярными друг другу оказываются, например, Послание к римлянам и Послание Иакова, постоянно бросается в глаза. Павел говорит: «Человек оправдывается без дел, исключительно верой». Иаков говорит: «Человек не оправдывается одной лишь верой без дел». Оба поясняют сказанное ссылкой на Авраама. Нередко высказывали даже такое предположение, что Послание Иакова – это не что иное, как полемическое сочинение против Послания к римлянам. Однако с различием между Иаковом и Павлом дело обстоит точно так же, как со сходством Петра и Иуды. Здесь идет речь о плодотворных полярностях. Павел и Иаков противоположны друг другу не больше и не меньше, чем знаки Близнецов и Стрельца или месяцы июнь и декабрь.

Много чего можно было бы сказать в этой связи. Однако придется ограничиться этими краткими намеками. Довольно будет уже одного только возникновения ощущения того, какие бесконечные перспективы открываются, если отнестись серьезно к структуре и архитектуре Библии и привлечь также и их в целях понимания отдельных книг.

Некоторые соображения по поводу отдельных посланий

Послание Иакова вводит в Новый Завет ту самую образную афористическую мудрость, что живет в поэтических книгах Ветхого Завета. Во многих местах Послание производит впечатление бессвязности, будто изречения и житейские правила громоздятся друг на друга. Однако есть в нем чрезвычайно изящная и уверенно проведенная внутренняя линия, которую мы могли бы назвать так: вочеловечение Логоса в душевной жизни человека, в первую

очередь в человеческую речь. Язык⁴¹⁶ человека означает для этого внутреннего вочеловечения Логоса то же самое, что для великого вочеловечения Логоса – тело Иисуса. Поэтому ему присуща такая великая роль. Нравственность – это более не что-то формальное, она представляет собой воплощение веры, инкарнацию христианского благочестия, само собой разумеющуюся, однако еще и непременную внешнюю сторону христианской внутренней жизни. Здесь нет никакого противоречия с Павлом. Нравственность, о которой здесь идет речь, следует понимать не в смысле Моисеева закона, но в смысле «посвятительного закона свободы». Это не та нравственность, что делает из человека безупречного фарисея, но та, которая раскрывает его как «друга Божия» (2, 23).

Нередко приходится сталкиваться с мыслью о том, что *1-е Послание Петра* вполне мог бы написать Павел или во всяком случае кто-то из его учеников. И действительно, как говорит в конце письма сам Петр, Силуан придал ему внешнюю форму. А Силуан был одним из сотрудников Павла. Однако в то же самое время в Послании этом господствует та стихия, которую мы могли бы с наибольшей выпуклостью вообразить воплотившейся в состарившемся Иоанне в Эфесе, который только и делал, что говорил людям: «Детки, любите друг друга». В 4-й главе 1-го Послания мы находим упоминание «христианина». Христианин – это человек, в котором оформился сам Христос. Тема Послания – непосредственно изливающаяся христианская человечность. Христиане, и прежде всего женщины, должны склонять мир на сторону христианства и опровергать клевету противников уже просто своим существованием, убранством своего внутреннего человека. Люди, несущие в себе эту сущность, являются живыми камнями храма Божия, поскольку они действуют своим устойчивым бытием. Есть нечто в высшей степени значительное и прекрасное в том, что как раз от Петра, скалы, мы слышим эти слова о живых камнях храмовой конструкции.

Сущностная вохристовленность с ее исполненной покоя утвержденностью в самом себе находит завершение в созерцании Бога. Петр говорит, что видел эфирного Христа, которого некогда будут лицезреть христиане будущего, и этому зрелищу позавидуют ангелы.

А сущностное изливание, которое христианин может воспринять от Христа, нигде не предстает перед нами с такой очевидностью, как в его «Сошествии в Ад», которое означает не что иное, как то, что даже в дни своего пребывания во гробе между Великой пятницей и Пасхой Христос обладал такой излучающей силой, что смог просветить ею царство мертвых, а также и царство низвергнутых ангельских существ.

2-е Послание Петра – подлинная жемчужина эзотерического христианства. Оно черпает свои апокалиптически-пророческие мощь и мудрость из переживания Преображения: «Когда мы были на Святой горе». Из этого источника притекает знание о восходе «светоноса» (по-гречески: «фосфор»; по-латински: *lucifer*; Лютер переводит: *Morgenstern* – утренняя звезда⁴¹⁷). Христос – подлинный Люцифер, приносящий новый духовный восход Солнца.

Все пронизано апокалиптическим дыханием. Перед нашим взором предстают великие космические катастрофы: низвержение ангелов в Тартар, Всемирный потоп, гибель Содома и Гоморры. Каково придется в будущем утратившему благочестие человечеству? Есть духовные существа, которые могли бы наказать нечестие. Однако все происходит в расчете на дальнюю перспективу, все оказывается зародышем великих переворотов и решений, имеющих свершиться в отдаленном будущем.

Многие ждут Второго пришествия Христа и теряют терпение, так как связывают с ним поверхностные представления. Петр дает намек: подобно тому, как в глубокой древности происходили великие космические перевороты, когда водная Земля сгустилась в плотную Землю, так колоссальные, простирающиеся на целые эпохи процессы изменения стоят и позади Второго пришествия Христа. Взгляд устремляется в космическую даль. Видение новой Земли и нового неба связывается с ожиданиями Второго пришествия и придает ему величие и мощь.

Послание Иуды состоит из одной-единственной главы; его обороты нередко очень схожи со 2-й главой 2-го Послания Петра. Лексическое сходство следует объяснять не литературной зависимостью, но общностью сверхчувственного источника. Чем то и дело ссылаться на схожесть этих посланий, следовало бы обратить внимание на поразительно тонкие различия между ними. Если один из авторов посланий просто списывал у другого, то просто немислимо, как ему все же удалось самостоятельно добраться до столь изумительных, интимно-задушевных высей. Для Послания Иуды таким высшим достижением является пассаж о борьбе за тело Моисея, которую архангелу Михаилу пришлось выдержать с сатанинскими силами. Это не труп Моисея, так как греческое слово *σῶμα* (soma) указывает не на материальное, но на эфирное тело человека. Итак, после смерти Моисея его жизненными и духовными энергиями злоупотребляли дьявольские силы. Архангел Михаил был в состоянии заклясть эти зловердные силы одним-единственным духовным словом. Однако также и он должен был следовать закону: «Не противьтесь злу, не предвосхищайте Страшного суда!» Он может сражаться лишь тем, что будет вдохновлять своих сторонников, чтобы они, со своей стороны, стремились овладеть жизненными и духовными энергиями Моисея. Правомочные и самозванные наследники великого вождя должны сражаться между собой. Боги должны предоставить людей их судьбе. И так обстоит дело по всему ходу истории человечества. Божественное руководство миром позволяет нечестию и отчуждению от духа занять место в человечестве. Так Земля постепенно развивается в том направлении, чтобы сделаться ареной апокалиптической схватки. Лишь через это может исполниться смысл бытия.

И действительно, во 2-м Послании Петра и в Послании Иуды близость Апокалипсиса ощущается чрезвычайно сильно.

ТРИ ПОСЛАНИЯ ИОАННА

Послания Иоанна и прочие его сочинения

Именно три Послания Иоанна открывают перед нами совершенно новый мир среди всех новозаветных посланий. Послания Петра, Иакова и Иуды, в которых также уже содержится много переходов к Откровению Иоанна, по стилю, содержанию и внутренней энергетике все-таки близки к посланиям Павла. Послания же Иоанна своим стилем и душевным строем резко от них отличны. Они относятся к прочим новозаветным посланиям так же, как Евангелие Иоанна – к трем первым Евангелиям. Сфера Иоаннова существа открывается перед нами в чистых и проникнутых теплотой миролюбия тонах.

В Новом Завете присутствуют сочинения Иоанна трех разных родов. Каждый из этих трех родов представляет собой особый мир. Ни один из деятелей, оставивших нам новозаветные сочинения, не обнаружил такого фундаментального разнообразия, как Иоанн. От Павла до нас дошло много посланий. И все же ничего другого, кроме посланий, мы от него не имеем. Послания эти чрезвычайно разнопланово индивидуализированы, смотря по особенностям общины или лица, которым они адресованы. И тем не менее вместе все они образуют цельную группу. Павла можно было бы сравнить с писателем, от которого у нас имеются сочинения лишь какого-то определенного жанра: например, он писал только стихотворения и никаких романов и пьес. Лука, ученик Павла, написал как Евангелие, так и Деяния апостолов. Хотя Евангелия и Деяния апостолов совершенно различны по характеру, однако вместе они образуют, так же, как и послания, один род сочинений. Лука подобен писателю, от которого имеются лишь романы и никаких стихотворений и пьес. Напротив того, Иоанн обращается к нам в Новом Завете посредством четвертого Евангелия, трех

посланий и Откровения. Это три различных жанра сочинений. Иоанн подобен писателю, который обращается к нам как в форме романа, так и стихотворения и драмы.

Среди сочинений Иоанна, в троичности их жанров, Евангелие и послания приближаются друг к другу благодаря пронизывающей их стихии доброжелательной зрелости и прогретой солнечными лучами широты. Напротив этого, Апокалипсис наполняет всемирно-драматическое величие и напряжение надземных браней и побед. Величайшее божественное умиротворение в Евангелии и посланиях, напряженнейшая божественная битва в Апокалипсисе.

Вопрос об этих отличиях нередко оказывал влияние на проблему личности Иоанна, возникавшую в Новое время все чаще и чаще. Чем усерднее пыталась, в своей манере, подойти к этим проблемам теология, тем больше распадалось единство образа, жившего в древней традиции. В конце концов исследователи оказались вынуждены исходить из целого ряда персонажей по имени Иоанн. Считалось необходимым полагать, что ученик Иоанн, о котором говорится в Евангелиях – это не тот Иоанн, что написал Евангелие Иоанна, а Апокалипсис опять-таки принадлежит еще одному Иоанну.

И в самом деле, во всем Евангелии Иоанна ученик Иоанн ни разу не назван по имени. Всегда говорится лишь об ученике, «которого любил Иисус». Вот и в Посланиях Иоанна автор вовсе не называет себя Иоанном. Он рекомендуется «пресвитером», что означает «священник» или же «старший». Однако же составитель Апокалипсиса Иоанном себя именуется.

В любом случае очевидно (и в рамках теологической проблематики это никогда не ставилось под сомнение), что четвертое Евангелие и три послания Иоанна принадлежат одному лицу. Это проявляется в том числе и в стиле, и в лексике. Так и возник (в качестве надежного и непоколебимого воззрения) образ «пресвитера Иоанна», который, живя в Эфесе, написал Евангелие Иоанна и Послания Иоанна. Напротив, всячески отрицалось, что этот пресвитер Иоанн идентичен с учеником Иоанном, с одной стороны, и с составителем Апокалипсиса – с другой.

Древнехристианское предание также создает отчетливый и яркий образ пресвитера Иоанна. Это о нем рассказывают, что он до глубочайшей старости (а прожил он более ста лет) жил и действовал в Эфесе – пока единственными словами, с которыми он продолжал обращаться к людям, не остались лишь эти: «Детки, любите друг друга!» Однако, согласно легенде, эти немногие вновь и вновь повторявшиеся слова произносились на основе столь чистой спиритуальности и с такой, осязаемой въеве, благословляющей мощью, что от них исходило куда более сильное воздействие, чем от сколь угодно пространной и бурной проповеди. Существует еще рассказ о пресвитере Иоанне, который воспроизведен в стихотворении Геддера «Спасенный юноша»⁴¹⁸. Здесь мы видим преданную и не останавливающуюся ни перед какими жертвами любовь, которая подвигает престарелого учителя на борьбу за душу одного-единственного ученика.

Все, что знаем мы из истории и легенд относительно образа эфесского старца, пресвитера Иоанна, исполнено торжественной широты и зрелого, благодатного совершенства. Так, апокрифические Деяния Иоанна повествуют о деталях кончины престарелого пресвитера. Он умер не мученической смертью. Ощувив в преклонном возрасте приближение смерти, он велел приготовить себе могилу и сам улегся в нее на глазах у благочестивой общины, чтобы в ней почить⁴¹⁹. Два апостола не стали мучениками, но сами предали себя смерти: Иуда и Иоанн. Однако вся противоположная сущность одного и другого открывается в глубоком различии их смерти.

Возникновение Откровения Иоанна, как следует из самого текста и из древнехристианского предания, теснейшим образом связано с островом Патмос. Так что если Эфес – место возникновения Евангелия и Посланий Иоанна⁴²⁰, то во всяком случае места, где

увидели свет все новозаветные сочинения Иоанна, располагаются невдалеке друг от друга, поскольку Патмос находится вблизи от берегов Малой Азии, недалеко от Эфеса, все еще в сфере действия эфесских мистерий⁴²¹.

Как кажется, вследствие принципиального различия в стиле между Евангелием Иоанна и Откровением Иоанна, сама собой напрашивается мысль о разных их авторах. И все же мы склонны полагать, что древняя традиция права, когда возводит все сочинения Иоанна в Новом Завете к одному и тому же лицу. Ведь мысль о разделениях и разъединениях приходит на ум только тем, кто, по сути, способен допустить лишь человеческое происхождение библейских книг. Если писания Иоанна – это лишь литературная продукция и ничего больше, мы с необходимостью должны ошибочно видеть в их создателях разных писателей. Если же мы учтем сверхчувственный и сверхчеловеческий источник этих книг, если будем в достаточной степени считаться с высшим сознанием, которое превращало их автора в восприемника и посредника сверхчувственных слов и образов, пускай даже он придавал им отпечаток собственной души, то перед нами откроется дорога к единому образу Иоанна, который стоит за всеми сочинениями Иоанна.

Сферы духовного мира, из которых проистекли отдельные сочинения, различны. Потому различны и душевный настрой составителя при написании каждого из них. Черпая из различных духовных океанов, душа Иоанна обрела такую широту, что может создаваться впечатление, что к нам всякий раз обращается другой человек.

Пожалуй, мы и впредь можем оставаться при убеждении, что при написании разных сочинений Иоанн находился в разном возрасте. Вероятно, Откровение восприняло свою окраску и выразительность из души еще молодого Иоанна. Напротив того, Евангелие – зрелый плод долгого жизненного пути. А три послания, связанных непосредственно с Евангелием, дают нам возможность заглянуть также и в деятельность Иоанна как духовника и священника.

Итак, мы полагаем, на вопрос о том, тождественны ли евангелист и апокалиптик ученику Иоанну, следует ответить положительно в смысле древнехристианской традиции. То, что новейшая теология оспаривает это отождествление, происходит от того, что от нее ускользнула, а потому осталась недоступной для рассмотрения, важная тайна образа Иоанна. Желая себе представить ученика Иоанна, исследователи обращали взоры исключительно на того Иоанна, которого первые три Евангелия именуют сыном Зеведея и братом Иакова. А исходя из этого они лишь с очень большой нерешительностью вовлекали в сферу внимания те черты, которыми Евангелие Иоанна наделяет ученика, «которого любил Иисус». Однако еще в 1902 году Рудольф Штейнер в книге «Христианство как мистический факт» указал на то, что этот ученик тождествен Лазарю, о котором также говорится, что Господь его любил. В ученике Иоанне, изображенном в Евангелии Иоанна без указания имени, легко признать евангелиста и апокалиптика. Его воспламенившаяся от Христа судьба, известная нам как воскресение Лазаря, сообщила его душе широту инспирированного сознания, благодаря которому она сделалась посредницей Евангелия и Апокалипсиса.

То, что говорится об Иоанне, сыне Зеведея, в синоптических Евангелиях, ни в коей мере не дает ощутить величие Лазаря-Иоанна как посвященного, каким он предстает перед нами в четвертом Евангелии. Это может быть связано с тем, что взгляд первых трех евангелистов не был в такой мере привлечен к существу Иоанна, как это имело место в четвертом случае. Но возможно и то, что, говоря о сыне Зеведея, первые Евангелия вообще имели в виду другое лицо, чем то, что именуется в последнем Евангелии Лазарем и учеником, которого любил Иисус. Мы не должны полностью закрывать глаза и на такую возможность, что было два ученика по имени Иоанн: Лазарь-Иоанн, который фактически занимает имя Иоанна в круге Двенадцати, и Иоанн, сын Зеведея, который нередко заступает на место держащегося по

большей части на заднем плане Лазаря-Иоанна и потому назван вместо него в первых трех Евангелиях.

Что бы мы желали рассматривать в качестве наверняка установленного, так это тождество ученика Лазаря-Иоанна и евангелиста и апокалиптика Иоанна, который был также составителем трех Посланий Иоанна.

Евангелист Иоанн неизменно изображается с орлом. Действительно, в стиле Евангелия Иоанна можно подметить нечто от полета орла, который прочерчивает свои круги в высоте. По существу, Евангелие не движется вперед по прямой. В его внутреннем движении присутствует нечто кружащее, что дает о себе знать вплоть до построения фраз. Особенно характерен этот возвышенный кружащий стиль для посланий Иоанна. Мы неверно понимаем эти послания, когда усматриваем в них теологические выводы и тезисы или воспринимаем их в качестве нравственно-религиозных правил. Лишь тогда мы начинаем всерьез осваиваться с миром этих посланий, когда как следует прочувствуем в них кружащиеся и закругляющиеся сущностные сферы, которые раскрывают свои благодатные потоки энергий через звуки заключенных в них слов.

Если уже послания Павла можно правильно понять лишь учитывая их культовый характер и предназначенность для торжественного чтения на богослужбных сходах, то уж тем более это справедливо для посланий Иоанна.

В новейшей теологии, прежде всего усилиями Адольфа Дейсмана, указывалось, что во многих важных местах (в частности, в Евангелии Иоанна) явственно ощущается их культово-литургический характер. Так, например, то и дело повторяющиеся в 6-й главе слова «это ниспосланный с неба хлеб» следует мыслить как произносимые у алтаря в момент возношения («элевации», лат. *elevatio*) гостии⁴²² при пресуществлении. Точно то же самое следует проследить и в 1-м Послании Иоанна. Правда, внешне слова здесь не сопровождают никакого культового действия. Скорее они сопровождают духовные процессы – которые можно ощутить реально, а не присутствуя при них лично. Гостия, при возношении которой они произносятся, состоит не из хлеба; но нам следует себе представлять, как при этом «Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldnen Eimer reichen» (силы Неба вверх и вниз снуют и золотые ведра подают)⁴²³. Высшее духовное существо человека, нисходящее к земному человеку, когда до него достигают благочестивые телесно-жертвенные восприятия – это и есть незримая гостия, при возношении которой звучат слова Послания. И когда здесь, к примеру, то и дело приходится слышать «И в этом мы узнаем...», слова эти не следует понимать рассудочно. Они являются выражением интуитивного процесса познания, проходящего в ходе чтения вслух. И когда наталкиваешься вновь и вновь на слова «вот сущность любви...» или «возлюбим друг друга...», за этим не стоит никакого нравственного увещания. Скорее здесь в словах выражено то, что действительно разыгрывается в душах при чтении Послания вслух и при его прослушивании. 1-е Послание Иоанна вызывает и описывает изумительное по своей задушевности, излучающее из себя свет душевное причастие, о котором явно идет речь в 1-й главе. Еще и в наше время при надлежащем, торжественном чтении вслух этого Послания, находящегося всецело вне логических и моральных понятий, может быть воспринято нисходящее на нас облако благословляющей энергии, которое создает из внимающих ему духовную общину.

К кружащему стилю посланий относится и то, что последующая фраза нередко подхватывает слова предыдущей. Тем самым предложения обретают песенный, гимнический характер. По всему тексту распространяется внутренняя стихия рифмы и ритма, которая одушевляет его поэзией высшего порядка, хотя по внешним признакам это прозаический текст. Послание возвышается до литургического псалма, возглашаемого в ходе сверхземного богослужения между душевным и духовным мирами.

Характерным для стиля 1-го Послания Иоанна оказывается, далее, то, что следом за фразой зачастую следует ее перевертывание. Так, в 6-м стихе 3-й главы в переводе Лютера сказано: «Wer in ihm bleibt, der sündigt nicht, und wer sündigt, der hat ihn nicht gesehen noch erkannt» (Кто остается в нем, тот не грешит, а кто грешит, тот его не видел и не познал). Логический способ понимания оказывается здесь просто ни на что не пригодным, если только не исходить из какого-то чудовищного превратного понимания смысла слов. Ведь не может же утверждаться, что всякий человек, связанный с божественным началом, вообще больше не способен грешить, а тому, кто грешит, на все предстоящее время отказано в переживании божественного. Такое предложение скорее следовало бы сравнить с дароносицей⁴²⁴, которую поднимают вверх и показывают общине один раз спереди, а другой – сзади. Фраза эта обращена к высшему существу человека, которое присутствует над головой земного человека, когда он принимает участие в молебне и духовном приобщении общины. Разумеется, высшее «Я» изъято из сферы греховного недуга. Что способно впасть в грех – не есть высшее «Я». В созерцании и ощущении близости собственного высшего существа и состоит духовное причащение, которое должно переживаться вновь и вновь в торжественном оглашении Послания вслух.

Так Иоанновы послания позволяют нам составить представление о богослужбных празднествах, должно быть осуществлявшихся в качестве мистерий Логоса на месте древних эфесских мистерий, в ходе которых торжественно возглашавшиеся слова влекли за собой окормление. Слушавший приобщается Св. Даров, причем не в форме хлеба и вина, но в образе одухотворенного слова.

Жизнь иоанновых общин

Как становится нам известно из Посланий Иоанна, помимо павловых общин в Малой Азии существовали еще и иоанновы, центром которых была община Эфеса. Здесь нам нет нужды исследовать вопрос о том, насколько тождественны между собой были павловы и иоанновы общины, или по крайней мере насколько они пронизывали друг друга и находились в сношениях между собой. Община Иоанна в Эфесе – та самая, которая в качестве ступени развития человечества просматривается в первом из семи апокалиптических посланий. Та же ли это община, к которой адресовано и Послание Павла к эфессянам, или нет, в любом случае Послание Павла по своей литургической торжественности подходит ближе к иоанновой сфере, чем любое другое из посланий Павла.

Очевидно, Иоанн, находясь в Эфесе, работал с рядом общин, поддерживая связь между ними благодатной силой своего любовного благовествования. 2-е и 3-е Послания – это краткие документы из числа тех, посредством которых он и общался с ними. Однако благодатную силу Иоаннова существа можно почувствовать и по этим письмам. Должно быть, между различными общинами существовала некоего рода связь, которая поддерживалась группами гонцов, ходившими взад и вперед, возможно, чтобы возвещать определенные переживания одной общины другим, дабы они принесли пользу и им. В 3-м Послании Иоанн просит, чтобы этих гонцов и их группы принимали должным образом.

Послания не позволяют нам составить более точное представление о жизни в общинах и отношениях между ними. Однако из них на нас изливается великая, исполненная покоя сердечность, свойственная данной области древнехристианской жизни. Эта высшая душевная стихия, которую мы могли бы назвать мирной энергией, вовсе не дрябла. Она пронизана молниенными проблесками духовных браней. Некие отзвуки битв духов, изображенных нам Откровением Иоанна, слышатся и в мирной сфере посланий Иоанна. Антихристианский дух в общинах пробуждается, отыскивая здесь своих посланцев и орудия. С неумолимой ясностью и резкостью вскрывает автор подлинное обличье противников Христа. Скрытый яд

антихристианского мышления он усматривает прежде всего в одном определенном вероучении.

Иоанн ополчается против ложной разновидности *гнозиса*, происходившей, очевидно, из ориентально-эллинистической традиции духовной жизни и начавшей тогда завоевывать почву в малоазиатских общинах. Этот гнозис базировался на сверхчувственных восприятии и познании; поскольку, однако, сверхчувственные знания воспринимались им с позиций, чуждых Земле, он не приводил их к согласованию с действительностью земного плана. Возникла некая люциферическая односторонность, которая была чревата величайшей опасностью для самого воззрения на Христа.

Мы располагаем обильными сведениями относительно этого гнозиса, пускай лишь в форме цитат из тех авторов, которые вели с ним борьбу. Повсюду мы сталкиваемся здесь с люциферической односторонностью, против которой ополчается и Иоанн в своих посланиях. Существо Христа здесь не отрицают. Однако его ищут все еще в духовном мире, не находя к нему доступа в его материальном воплощении на земле, уж не говоря о том, чтобы получить доступ к тому новому способу существования и действия, который возник в результате смерти и Воскресения. Люди объявляли себя приверженцами Христа, но не его инкарнации, не его воплощения в Иисуса из Назарета. Исторический гнозис попытался выработать соответствующее своим представлениям понятие о связи между Христом и Иисусом, утверждая, что настоящего материального тела у Иисуса не было, а лишь видимость тела (докетизм).

Для Иоанна самым основным в истинном воззрении на Христа является постижение вочеловечения Логоса, инкарнации Христа в Иисусе. Не зря уже в прологе Евангелия Иоанна центральным моментом оказывается фраза: «И Слово стало плотью». Ополчаясь против докетического гнозиса, Иоанн борется не за некий абстрактный догмат. Явление существа Христа в материальном воплощении представляется ему определяющей основой христианства. Осуществившаяся в вочеловечении Христа связь Неба и Земли, завоеванное в результате него равновесие высшего и низшего мира были для него отправными моментами нового творения. Тот, кто отрицает этот момент, является для него орудием противников Христа, даже если рассуждает о Христе как сверхчувственном существе.

В иоанновых общинах царит возвышенная, просветленная человечность. Человеческие отношения и именованья людей поднимаются здесь на возвышенную ступень. Возникает впечатление, что 2-е Послание адресовано женщине и ее детям («Старейшей избранной женщине и ее детям...», ст. 1). На деле же слово *κυρία* (куриа) = госпожа подразумевает душу общины, относящуюся к отдельным ее членам так же, как руководящая мать – к своим детям.

В 1-м Послании Иоанн обращается к трем группам людей: детям, отцам и юношам. Однако не люди разных возрастов подразумеваются здесь. В посланиях Павла мы также неоднократно наталкивались на такие обозначения людских групп. Речь идет о людях различного душевного склада, людях, которые, находясь внутри одной и той же общины, двигаются разными духовными путями. В отцах обитает первый троичный принцип, принцип Отца. Он возвещает о себе зрелостью, укорененностью в изначальном прошлом человечества. Юноши – носители стихии Сына. В них живет творческая, боевая энергия «Я». Благодаря этой энергии они оказываются воинами Божьими и победителями сил зла. Дети – это те, в ком нежно и сердечно открывается чудо возрождения. Высший человек в них – все равно как новорожденный ребенок. Присущее их душам божественное начало переживается как благодеяние, спасение и умиротворение. В качестве высшего «Я» в них начинает проглядывать стихия Святого Духа.

Итак, мы видим, что обитающее в иоанновых общинах духовное сообщество вовсе не единообразно и лишено схематичности. Парящий над ними духовный мир с его пестро варьирующимся многообразием находит отражение в общинах. Троичное существо

божественного, различные существа ангельских иерархий отображаются в человеческих душах.

Иоаннова алхимия

В 5-й главе 1-го Послания Иоанна есть место, в отношении которого отчужденная от природы и бескультовая теология проявляет полную беспомощность, между тем как для средневекового розенкрейцерства, вплоть до Якоба Бёме, это было одно из главнейших мест Нового Завета в целом. В Лютеровой Библии это место звучит так: «Dieser ist es, der da kommt mit Wasser und Blut, Jesus Christus; nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut; und der Geist ist's, der da zeuget; denn der Geist ist die Wahrheit. Denn drei sind, die da zeugen, der Geist, das Wasser und das Blut und die drei sind eins» (Это он, Иисус Христос, является здесь с водой и кровью; не с одной лишь водой, но с водой и кровью; и это Дух свидетельствует здесь; ведь Дух есть истина. Ибо трое свидетельствуют здесь: дух, вода и кровь, так как эти трое едины, 1-е Иоан. 5, 6-8). В более поздние времена, быть может, по инициативе розенкрейцерско-теософских кругов приближавшегося к концу средневековья, непосредственно в библейский текст внесли еще одну фразу. В старинных изданиях Библии мы находим добавление, которое отсутствует в первоначальной редакции и у Лютера: «Трое тех, кто свидетельствует на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и эти трое суть одно»⁴²⁵.

Здесь мы видим в первоначальном тексте земную Троицу «духа, воды и крови», а в позднейшей вставке Троица небесная – Отец, Сын и Дух – названа по именам.

В земной Троице отражается небесная. Однако для того, чтобы понять земную Троицу такой, как она подразумевается здесь, требуется нечто большее, чем просто благочестивые чувства. Слова Библии требуют здесь спиритуального созерцания природы, алхимического учения об элементах. Все мышление, проистекающее из материалистического естествознания, неизбежно терпит здесь неудачу.

Из четырех элементов – земли, воды, воздуха и огня здесь упомянуты три высших. Под водой подразумевается вовсе не то, что называют H_2O современные химики, но водянистый, меркуриальный элемент, к которому принадлежит все текучее. Греческое слово, обозначающее дух – *πνεῦμα* (пневма). Это одно из слов, во множестве встречающихся в древних языках, где им на удивление легко удается оставаться в подвешенном состоянии между материально-земным и духовно-сверхземным началами. Пневма – это одновременно и воздушное дуновение, и воздушная стихия, и духовное начало, сущее как раз в воздушной стихии: в дыхании и в слове. Здесь подразумевается скорее элементно-земное значение этого слова, нежели сверхчувственное. Третий элемент обозначен здесь как «кровь». Однако это не материальная химическая жидкость, но кровь живого человеческого тела как носитель внутренней теплоты и огненного элемента. Там, где в Лютеровой Библии говорится: дух, вода и кровь, на самом деле затронуты три высших элемента воздух, вода и огонь – как священное отражение небесного триединства.

Те тайны, на которые мы здесь указали, поистине неисчерпаемы. Мы можем лишь попытаться подойти к троичной тайне царства стихий с одной весьма особенной стороны, на что и указывает Иоанн.

В евхаристии постоянно осуществляется алхимическое таинство. Местом, где оно свершается, оказывается чаша. Когда вода и вино смешиваются в чаше, происходит встреча элементов воды и огня. Вино, как и кровь, не следует понимать просто химически-материально. С точки зрения древнего воззрения на элементы, вино, как и кровь, не что иное, как «вода». В ходе евхаристии вино играет роль носителя ароматически-сульфурического начала, которое сопровождает процесс горения. Поэтому, в алхимическом смысле, смешивание воды и вина равнозначно смешению воды и огня.

Когда это смешение производит священник, оно уже никогда не бывает полным. В качестве третьего элемента сюда добавляется еще евхаристическое слово священника. Лишь священное слово, произнесенное над чашей, делает то, что происходит в чаше, пресуществлением. Так утверждает древняя теология евхаристии: *accedit verbum et fit sacramentum* (через присоединение слова свершается священнодействие)⁴²⁶. Слово живет в воздушной стихии. Греческое слово «пневма» как раз и подразумевает наполненную словом воздушную стихию, несомое воздухом слово.

При сопровождаемом словами священника смешивании воды и вина в евхаристической чаше встречаются друг с другом три элемента, которые обозначены в 1-м Послании Иоанна как земное отображение небесной троичности. Иоанн выразил алхимическое таинство чаши. Вино, сопровождаемое водным и воздушным элементами, превращается в чаше в кровь Христа: Христос открывается благочестиво участвующей в евхаристии душе через троицу высших элементов.

Разумеется, мы совершили бы насилие над этим местом из 1-го Послания Иоанна, если бы пожелали свести его исключительно к процессу в чаше при евхаристии. Христос приближается к человеку в трех стихиях не только при пресуществлении вина в кровь Христа. В словах Иоанна содержатся космические тайны необозримой важности, указывающие на эфирное Второе пришествие Христа (водный элемент – это образ эфирного), которое должно быть пережито «Я» человека («Я» обитает в тепловом элементе крови) при помощи духовного слова (слово обитает в воздушном элементе). Однако через процесс, протекающий в чаше, внутреннее таинство Христа оказывается обобщенным.

Это алхимическое место из 5-й главы 1-го Послания Иоанна в словесной форме воспроизводит то же, что начиная с древнего христианства вновь и вновь находило выражение в образной форме. Мы нередко видим Иоанна, изображенного с чашей, откуда, извиваясь, выползает змея. Иоанн – это подлинный носитель чаши, поскольку чаша олицетворяет таинство внутреннего Христа, обитающего в человеческом «Я», который и одолевает силу зла, присущую низшему «Я», претворяя ее в энергию высшего «Я».

Всецело в духе содержащейся в 5-й главе Иоанновой алхимии и слова из 1-й главы: «Кровь Иисуса Христа... очищает нас от всякого греха» (1, 7). Именно эта фраза следует за словами о пережитом в общине причастии: «Мы ходим в свете так, как и он на свету, так что мы имеем между собой общение, и кровь Христа очищает нас от всякого греха».

Во все века люди немало рассуждали и ломали головы насчет теологии крови. Как нам следует представлять спасительное воздействие крови Христа?

Можно не сомневаться: окончательно этот вопрос не решится никогда. Однако, опираясь на чашу, мы действительно подходим к ответу на него. В чаше вода и вино сочетаются со словом, делаясь носителями таинства крови Христа. Чаша предлагается общине и сообщает отдельным душам энергию внутреннего существа Христа, высшего «Я». Кровь Христа, воспринятая в причастии чаше, окормляет и укрепляет высшего человека, свободного от греха.

То, на что мы проливаем здесь свет, может быть лишь догадками. Однако Иоаннова мистерия чаши начинает оживать перед нами. Мы понимаем, почему ученик Иоанн возлежал на груди Христа, когда Христос раскрыл в кругу Двенадцати мистерию чаши, мистерию чаши Грааля.

Базовое слово Иоанна

В Евангелии Иоанна и в его посланиях вновь и вновь повторяется одно слово, приобретающее фундаментальное значение. Мы говорим о греческом слове *μένειν* (*menein*), которое Лютер переводит как «bleiben» (оставаться): «Der bleibet in ihm und er in ihm...» (он

пребывает в нем, а тот – в нем)⁴²⁷. Это слово спиритуальное, так что мы почти не способны передать его на наших новых языках. Та же последовательность звуков и в древнем восточном слове «манас», которое означает высший душевный элемент (мир, покой), и в ветхозаветном слове «манна», которое означает духовную пищу, а в конечном итоге и в немецких словах *meinen* (= *minnen*, думать) и *Mensch* (человек). Где обитает духовное и телесно-душевное, всему преходящему сообщается длительность. Тайна вселения высшего «Я» в земное существо – в этом смысл греческого слова *μένειν*. Частое звучание этого слова в сочинениях Иоанна придает им прозрачность для божественного слова. В замирающем человеческом слове становится слышно непреходящее божественное слово. Власть слова также причастна к таинству духовного вселения.

Исходя из этого слова, нам следует понимать и всю вообще Иоаннову теологию. Сферы пронизывают друг друга. Низшая сфера – это сфера преходящего. Оставшись одна, она повсюду выльется в смерть. Недуг греха приводит к смерти. Верхняя сфера – это сфера длительности. В ней обитает жизнь. Однако жизнь открывается как единящая души божественная любовь. Любовь – это лекарство от недуга греха. Если сфера длительности и сфера преходящего пронизают друг друга, будет заложен фундамент нового мира. Основание этого взаимного пронизывания, этого вселения заложил Христос, и явственнейшим знаком и залогом этого пронизывания и исцеления оказывается чаша Тайной вечери. Эта чаша изливает энергию сохранения, стойкости, одоления смерти.

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ

Назначение и возникновение Послания

Послание к евреям занимает в Новом Завете совершенно особое место. Относясь по форме, сколько можно судить, к посланиям, оно выделяется в Новом Завете не меньше, чем Откровение Иоанна.

Что до вопроса авторства и адресата, нет в Новом Завете сочинения, насчет которого в истории христианства наблюдалась бы такая неуверенность, как в отношении данного Послания. Уже в эпоху древнего христианства на этот счет существовали самые разные мнения. Многие приписывали Послание апостолу Павлу, другие возводили его появление к какому-то члену кружка Павла, как, например, Варнаве или (что отстаивал в недавнем прошлом Гарнак) Акиле и Присцилле⁴²⁸. Однако практически никого не посещала мысль о том, не могло ли это послание происходить из какого-то иного, не Павлова окружения.

Быть может, однако, сама изначальная постановка вопроса была такой, что след окончательно изгладился. Вообще говоря, все послания Нового Завета числились по одному литературному жанру. Различия между отдельными посланиями усматривали лишь в плане географических различий между общинами, которым они были адресованы. Вот и Послание к евреям мыслилось направленным определенной общине.

Однако лишь уразумев, что Послание к евреям адресовано не общине, но вполне определенной духовной группе людей, мы решим его загадку. Название «еврей» не обозначает принадлежности к какому-то особому народу или племени. Скорее оно обозначает людей определенного духовного образования, людей, которые, так сказать, достигли ранга «еврея». Эту группу людей нам следует искать среди израэлитского священства, то есть среди тех, кому приходилось использовать еврейский язык в качестве священного культового языка. Послание к евреям предполагает в рамках древнего христианства одну или несколько групп людей, которые стремились отыскать переход непосредственно от израэлитского священства в священство христианское. Не имеет

значения, была ли группа, к которой обращено Послание, сосредоточена в одном месте или же простиралась по обширной территории. Будь даже Послание адресовано группе с определенным местоположением, его можно было бы применить к аналогичным группам в других местах.

Мы уже говорили о необходимости обращать внимание на качественные различия между библейскими книгами, которые определяются различиями между людьми, к которым они обращены. Так, мы пытались показать, насколько по-разному следует читать слова и притчи Иисуса в зависимости от того, говорятся ли они ученикам или же народу. Также и в случае посланий Павла мы подчеркивали разницу между посланиями к общинам и Пастырскими посланиями. Послание к евреям предполагает дальнейшее дифференцированное проведение этих различий. Это отнюдь не послание к общине; не является оно и пастырским посланием. Ибо пастырские послания также непрямым образом адресуются к общинам, будучи обращены к руководителям общин по поводу того, как те в своих общинах действуют. Послание к евреям – это пастырское послание к таким священникам, которые не принимают участия в общинной деятельности, но зато должны произвести особенно важный, судьбоносный переворот в собственной жизни. Так что мы могли бы сказать, что Послание к евреям – это, в особом смысле, теологический трактат Нового Завета. Однако никакой отвлеченной теологии в нем нет, поскольку оно обращено не к новичкам в том, что касается деятельности священника. Однажды ее читатели уже прошли священническую выучку, в силу которой освоились с жизнью в эзотерических областях. Это предыдущее теологическое образование сделало из них евреев. Теперь, после того, как они обрели доступ к христианству, им необходимо переучиться из старого священства в новое. Происходя из одного культового мира, они стремятся войти в иной. Собственно говоря, это группа людей, с особой остротой переживающих движение часовой стрелки на часах человечества как целого. Они проходят через великий поворотный пункт человечества и в собственной жизни реализуют великое, коренное изменение формы, которое нигде не проявляется с большей очевидностью, чем в переходе от дохристианского к христианскому культу. Так что мы можем сказать, что содержание Послания к евреям – это эзотерическая теология, или, говоря точнее, эзотерическая теология священнодействия.

Если мы попытаемся прояснить загадку Послания таким образом, что будем исходить из его адресата, нас посетят поразительные догадки также и относительно отправителя или отправителей, от которых Послание исходило.

Здесь я должен рассказать о разговоре, состоявшемся у меня однажды по поводу Послания к евреям с Рудольфом Штейнером и сделавшемся для меня отправной точкой тех представлений, которые я пытаюсь здесь обозначить. На мой вопрос о том, что бы он мог сказать по поводу Послания к евреям исходя из своих духовных исследований, Рудольф Штейнер ответил, что речь здесь идет о послании Иоанна. Еще он прибавил, что не хочет этим сказать, что апостол Иоанн написал Послание лично, но в любом случае оно происходит из круга Иоанна. Поначалу этот ответ совершенно меня ошеломил. Казалось, он противоречит всему, что было высказано насчет Послания к евреям в христианской традиции и теологии. Чтобы пояснить сказанное, Рудольф Штейнер прибавил еще несколько указаний, которые с течением времени раскрыли для меня громадную плодотворность его утверждения, которое я поначалу мог воспринимать исключительно в качестве гипотезы. Он сказал (весь наш разговор продолжался не больше трех-четырёх минут), что следовало бы когда-нибудь исследовать связи между Посланием к евреям и Откровением Иоанна. Послание к евреям – это своего рода преддверие к Апокалипсису, и в нем можно отыскать соответствия всему, что имеется там.

И действительно, чем больше углубляешься в вопрос, тем живее становятся эти взаимосвязи и соответствия. Их не обнаружишь внешними сравнениями, хотя во многих

местах соответствие прослеживается вплоть до внешних моментов. В качестве примера укажем лишь на то, которое прослеживается между 12-й главой Послания к евреям и двумя последними главами Апокалипсиса: и там, и там говорится о небесном Иерусалиме. Важным обстоятельством для отыскания внутренней взаимосвязи оказывается другой момент, на котором мы здесь не можем останавливаться подробно: собственное пребывание в гуще священнически-культурной деятельности.

Если рассмотреть Откровение Иоанна содержательно, изнутри, в рамках Нового Завета оно по сути является «Книгой священнослужителя». И, надо сказать, оно уже было таким руководством во все эпохи развития христианства. Однако, быть может, только наша эпоха способна его в полном смысле оценить в этом качестве. Конечно, мы несколько не претендуем на то, чтобы Откровение Иоанна монополизировали профессиональные священники. Само собой разумеется, книга эта доступна каждому. И все же с течением времени будет все явственнее обнаруживаться, что внутренняя плодотворность и суть Апокалипсиса способны раскрыться непосредственнее всего, будучи влиты в отправление культа и священническое руководство общиной. Такие книги, как Откровение Иоанна – это заповедные писания, которые, впрочем, более не подлежат внешнему сокрытию, а скорее продолжают осуществлять такое сокрытие изнутри, из самих себя. Они сотканы из таких образов, которые раскрываются, смотря по тому, кто и в рамках какой профессиональной деятельности к ним обращается. Должно быть, уже во времена древнего христианства Откровение Иоанна было, по сути говоря, руководством священнослужителя. Послание же к евреям – это соответствующий ему школьный учебник священнослужителя, и он обнаружит свою величайшую плодотворность тогда, когда его будут читать именно в качестве такового, причем именно в условиях, когда это будет диктоваться подлинными обстоятельствами судьбы данного лица.

Излагаемое здесь воззрение на Послание к евреям, которое должно показаться ошеломляющим и необычным прежде всего теологам, можно рассматривать на первых порах просто в качестве гипотезы, плодотворность которой обнаружится лишь постепенно. Само Послание содержит немало указаний, с первого же взгляда подтверждающих такое воззрение. Прежде всего укажем на 12-й стих 5-й главы, где мы читаем в переводе Лютера: «Die ihr solltet längst Meister sein, bedürftet wiederum, daß man euch die ersten Buchstaben der göttlichen Worte lehre, und daß man euch Milch gebe und nicht starke Speise» (Вы, которые сами уже давно учителя, вновь нуждаетесь в том, чтобы вам преподали первые буквы божественных слов и чтобы вам давали молоко, а не твердую пищу). С расхожей точки зрения, такой стих может лишь означать, что те, кто, так сказать, утратил завоеванное, должен начать заново. Для нас же как раз из такого стиха становится видно, о каком всемирно-историческом перевороте в душах тех, кому адресовано Послание, идет речь. Они уже были учителями, посвященными в мистерии отеческой религии, носителями священнического посвящения и миссии священника. Действительность их священства никуда не девается. И тем не менее им предстоит прибавить к уже проделанному пути посвящения еще новый, на котором они снова должны ощутить себя детьми и начинающими. В мире утвердился новый принцип, применительно к которому все человечество должно начать свой путь заново.

По стилю Послание к евреям можно было бы поместить неподалеку от сочинений Павла, пускай даже их стили не совсем похожие. Послание к евреям чрезвычайно торжественно и нередко переходит в ритмизированные стихотворные стопы, при том, что над ним витает настроение теологической шлифовки понятий и соответствующего последовательного развития мыслей. Послания Павла также возносятся (например, в Посланиях к ефессянам и колоссянам) до величайшей литургической торжественности; однако эта богослужебная торжественность происходит оттого, что послания были предназначены для литургического чтения перед общиной. Торжественность же Послания к евреям, как бы ни походила она на

ту, с которой мы имеем дело в посланиях Павла, все-таки совершенно иная. Разговор здесь ведется не *в рамках* культа и не *ради* культа, но *о* культе. И в речи о культе вливается торжественность эзотерики, искушенности в мистериях.

Как кажется, прежде всего в качестве довода против отнесения Послания к евреям к группе сочинений Иоанна можно указать на абсолютное стилистическое несходство, которое отделяет мир Евангелия Иоанна от мира Послания к евреям. Однако даже отвлекаясь от того, что, возможно, Послание это действительно писала не та же рука, что сочинения Иоанна, мы все же придвигаемся на шагок ближе к «иоанническому» характеру Послания, если вспомним ту громадную разницу в стиле, которая несомненно существует между Евангелием Иоанна и его Откровением. Стиль Послания к евреям оказывается где-то посередине между сверхчеловечески-зрелым стилем Евангелия Иоанна и божественно-героическим стилем Откровения Иоанна.

В любом случае великая значимость и внутренняя глубина Послания к евреям начинают проявляться с большей отчетливостью, стоит только нам однажды поместить его совсем рядом с Апокалипсисом, последним писанием Нового Завета⁴²⁹. Изобилием приведенных ветхозаветных цитат Послание к евреям тесно прилегает к Ветхому Завету, этой корневой системе, из которой произрастает Новый Завет. С другой стороны, своей близостью к Апокалипсису оно уже сопричастно к тому бурному веянию, что проходит через высочайшую вершину этого дерева.

Послание к евреям дает чрезвычайно мало зацепок для выяснения конкретного круга людей, из которого оно происходит. Чуть ли не единственной является упоминание Тимофея в самых последних стихах. Здесь сказано, что Тимофей вновь на свободе; еще автор письма говорит, что вместе с ним они собираются посетить адресата. Как кажется, то, что здесь назван Тимофей, указывает на его близость к окружению Павла, ведь тот Тимофей, которого мы видим в двух Посланиях к Тимофею, был его сотрудником.

Однако уже в сопроводительных текстах к Посланиям к Тимофею мы указывали на то, что судьба в равной степени связала Тимофея с Павлом и Иоанном. Местом его деятельности был Эфес – после того, как его поставили здесь епископом. А это как раз тот город, в котором мир Павла соприкасается с миром Иоанна. И в самом деле, древнехристианское предание рассказывает нам о совместной деятельности Иоанна и Тимофея в Эфесе. И сотрудничество это осуществляется прежде всего после смерти Павла.

Так что как раз упоминание Тимофея может сделаться подтверждением представления о круге иудейских священнослужителей, посвящаемых в христианское священство в сфере влияния иоаннической жизни в Эфесе.

Древнее и новое священство Священство по чину Мелхиседека

Послание к евреям так соприкасается с ветхозаветными храмовыми тайнами, как мы этого не находим даже в самом Ветхом Завете. Ветхий Завет сурово сдержан повсюду, в том числе и там, где идет речь о Храме, о священстве и об образе Мелхиседека. Ветхий Завет сверхусерден в следовании эзотерическому стилю. Послание же к евреям пользуется здесь такой лексикой, что чуть не каждое слово позволяет заглянуть вглубь какой-то тайны. Оно эзотерически рассуждает о храмовых таинствах. Наталкиваемся мы в нем и на такие факты, указания на которые напрасно ищем в Ветхом Завете, хотя они и принадлежат к окружению ветхозаветного культа. Так, например, относительно царя-жреца Мелхиседека мы узнаем куда больше из Послания к евреям, чем из Ветхого Завета. Там он упомянут на протяжении всего трех стихов 1-й книги Моисея: Мелхиседек, священник высшего Бога, наделяет Авраама хлебом и вином, благословляет его и за это в качестве пожертвования получает от

Авраама десятину (Быт. 14, 18-20). Помимо этого, лишь в 109-м Псалме мы находим высказывание: «Ты навек священник по образу Мелхиседека». Надо полагать, эта фраза указывает на тот ритуал и наставление в среде иудейского священства, которые не засвидетельствованы в Ветхом Завете, но как раз в эту-то сферу, окруженную молчанием в Ветхом Завете, и позволяет нам заглянуть Послание к евреям.

Образ Мелхиседека предстает здесь окруженным ослепительным сиянием величайших таинств. Он больше, чем человек, ибо стоит по ту сторону рождения и смерти. Он лишен отца и матери и не принадлежит к последовательности человеческих поколений. В нем мы увидим величайшее существо, которое показывается в человеческом образе лишь в определенные значительные моменты развития человечества. В Мелхиседеке перед нами раскрывается духовное водительство солнечной мистерии, центр которой – на месте возникшего впоследствии Иерусалима; по сути, это ради нее предпринял свое странствие в Палестину Авраам*.

* В том же самом году (1932), что и данный очерк о Послании к евреям, в свет вышла книга «Древняя история» (Urgeschichte) – в качестве первого тома серии «Beiträge zur Geistesgeschichte der Menschheit» (Очерки по духовной истории человечества), где имеется глава «Мелхиседек – потайная солнечная мистерия» (Melchisedek – Das verborgene Sonnen-Mysterium).

Причина, по которой Послание к евреям отсылает нас к фигуре Мелхиседека, состоит в следующем. Люди, к которым адресовано Послание, происходили из иудейского священства. И если теперь им предстояло стать носителями нового священства, они должны были озаботиться вопросом различных священнических преемств. Они вышли из кругов, которые по необходимости должны были связывать священническую деятельность с исполнением легитимного посвящения в священники, проистекающего от упорядоченного левитского преемства, учрежденного Моисеем во время странствования по пустыне. Однако учреждение это не было первым: оно явилось лишь обновлением того священнического течения, которое возникло среди израэлитских племен уже с Авраама. И все же правильная передача священнического посвящения была важна вплоть до эпохи возникновения христианства. Точно так же, как в последовательности телесных поколений существовало точное и строго упорядоченное течение наследственной преемственности, так и в порядке следования поколений священников имела строго упорядоченная передача посвящения. Существенно важной для левитского священнического преемства была уже его безусловная опора на телесное, физическое наследование, при котором священниками становились лишь те, кто также и по плоти в рамках колена левитов происходил от Аарона и других назначенных Моисеем священников.

Итак, вполне очевидно, что внутри тех кругов древнего христианства, которые вышли из иудаизма, лишь с очень большими затруднениями могли проявить понимание того, что отныне культовые действия на совершенно законных основаниях могли отправлять люди, не происходившие из левитского преемства. Следовало повести борьбу с сомнениями в действительности того священнического посвящения, которое не проистекало из древнего русла посвящательного преемства.

И в самом деле, в ходе совместной жизни апостолов с Христом было учреждено новое направление посвящения. Пусть даже за свой земной путь Христос явно не совершил с апостолами ритуального священнического посвящения, тем не менее его общение с ними, его беседы и то апостольское задание, которое он им дал, являлись реальным переходом посвящательных сил в духовно-душевное существо учеников. Да Христу и не было нужды в явном учреждении христианского культа, поскольку всякое преломление хлеба в кругу учеников уже было евхаристическим действием, так что никакой потребности в наделении учеников явным священническим посвящением не возникало. Впрочем, в учреждении

Тайной вечери ученики должны были не только почувствовать переход ритуального обращения и апостольской миссии на новый уровень, но и прямо-таки специальное учреждение христианского священства и христианского рукоположения в священники. Но в первую очередь реальность нового течения священнического посвящения должна была дойти до их сознания благодаря переживаниям, изведенным ими в период с Пасхи по Пятидесятницу, когда из сверхчувственной области они воспринимали наставления Христа и непосредственно соприкасались с ним вплоть до великого переживания своей миссии на Пятидесятницу.

С духовной точки зрения, получила свое обоснование реальность их преемства, пришедшая на смену преемству левитскому. Появилась сила, которая, начиная с апостолов и дальше, могла через рукоположение передавать священническое посвящение от поколения к поколению. Теперь следовало заручиться еще и общественным признанием этого заново основанного священнического преемства.

Как представляется, действуя среди приверженцев иудаизма, апостолы сами проявляли большую осмотрительность при опоре на древнее священническое преемство. Так, епископом Иерусалима поставили вовсе не Петра, но Иакова*. То, что на этот пост избрали его, древнее предание обосновывает наличием у него священнического посвящения. Легендарная традиция утверждает даже, что он достиг ранга первосвященника и имел право входить в Святая святых. Об Иакове говорится как о первом, кто совершал христианскую евхаристию⁴³⁰. Быть может, желая некоторым образом оправдать свою священническую миссию в глазах традиционалистов, ученики и в самом деле отправляли определенные церемонии, чтобы распространить также и на прочих права, которыми располагали на древнее преемство благодаря Иакову.

* См. прим. на с. 974.

Послание к евреям задается целью пролить свет на весь этот круг проблем, занимавший также и древнее христианство. Послание обращается к тому факту, что наряду и свыше левитского священства существует еще и иное: чин Мелхиседека, о котором идет речь в 109-м Псалме. Вот и левитское священство должно было некогда начаться. Тогда оно не могло заимствовать оправдание в земной традиции, но должно было ощутить свою обоснованность из духовного мира. Значит, следовало когда-то отыскаться человеку, которому благодаря встрече с существом высшего порядка достало мужества основать культовое направление, не имевшее никакого исторического оправдания, зримого в материальной области. Первое основание того, что было впоследствии названо левитским священством, имело место при встрече Мелхиседека с Авраамом. Поскольку Авраам отвечает на поднесение ему хлеба и вина жертвой десятины, иудейское жертвоприношение обретает существование.

В соответствии с тем, что хочет сказать Послание к евреям, в Христе это первооснование повторяется на более высоком уровне. То существо, которое могло обнаружить себя в Мелхиседеке лишь издали, как догадку, был, в сущности, сам Христос, который обитал теперь на Земле как человек. Он сам и является тем существом, из которого берут начало все священнические действия во все эпохи. Он носитель и учредитель вечного священства. Восхитительно звучащие по-гречески фразы Послания к евреям указывают на связь Мелхиседека с Христом. В позднейших теологических обсуждениях возник вопрос о подобосущности и сущностном тождестве Сына с Отцом. Чтобы указать на подобосущность и сущностное тождество Мелхиседека и Христа, Послание к евреям прибегает к тем же самым словам, которые сгустились впоследствии до теологических догматов. Мелхиседек так же относится к Христу, как Христос – к Богу-Отцу.

Те, кто основал Христианскую общину как движение, ориентированное на отправление культа, воспринимают все, что говорит Послание к евреям о старом и новом священстве, как что-то особенно понятное и живое. Уже в наши дни они ощутили, что судьба ставит перед

ними задачу набраться мужества для основания нового священнического преемства, между тем как в кругах, которые вообще имеют представление о реальности священнического посвящения, в качестве легитимного рассматривается лишь апостольское преемство, как оно культивируется прежде всего в католической церкви. Скажем вполне определенно, что Христианская община никогда не помышляла и не будет помышлять о том, чтобы основывать действительность своего священнического посвящения на Послании к евреям. Действительность эта должна выказать сама себя, да она уже себя и выказала. Однако для представителей Христианской общины дело обстоит так, что в Послании к евреям они видят средство для лучшего уяснения своего положения, а через собственное положение, как им кажется, способны лучше понять Послание к евреям.

Послание к евреям ничуть не оспаривает действительности левитского священства, так же, как и Христианская община нисколько не отрицает реальности апостольского преемства. Однако она должна была признать, что в наше время необходимо присоединить сюда еще новую реальность. Нужно сделать еще шаг в осуществлении чистого течения Мелхиседека. Апостольское преемство – это преемство *Иисуса*, поскольку оно основано на материальной связи учеников с Иисусом из Назарета. В наследование священнического посвящения замешался материальный элемент, который обосновывает родство с левитским священством, поскольку это последнее придает такое большое значение физическому происхождению и наследственности. Но если теперь угодно вступить в бытие некоему священству, которое должно ощущать свою обоснованность непосредственно в духовном мире, то его представители должны воспринимать в качестве требования к себе все более чистое ощущение подлинного преемства *Христа*. При этом каждый отдельно взятый священник должен осуществлять свое посвящение на основе непосредственного соединения с существом самого Христа, а во внешнем отправлении священнического посвящения видеть лишь подтверждение и социальное закрепление этого внутреннего священнического посвящения. Все в большей мере должно проявляться то, что Послание к евреям описывает в качестве сущности Мелхиседека: без отца, без матери и вне принадлежности к земной последовательности поколений.

Священство обязано возвыситься над своим традиционалистским характером, который связывает его исключительно с прошлым, – через характер обетования, который позволяет ему заглянуть в будущее, ощущая себя предвестником и пионером Второго пришествия Христа. Те, кто принадлежал к Ветхому Завету, знали, что такое обетование. Однако дело не обстоит таким образом, чтобы теперь христианство оказалось просто исполнением этого обетования; нет, оно – вечно длящееся исполнение этого обетования. И деятельность христианского священства должна стоять на службе этого вечного продвижения вперед. Христианство, верно понимающее само себя, никогда не может усматривать свою важную опору в традиционализме, оно должно свободно парить в сфере обетования. Послание к евреям (даже вне зависимости от того, что слово «обетование» повторяется в нем чрезвычайно часто) всецело наполнено настроением обетованного будущего.

Эзотерическая философия священнодействия

В сущности, Послание к евреям должно было бы занять видное место в истории философии. Хотя все новозаветные книги с величайшей, поистине божественной непринужденностью черпают свое содержание из мировоззрения, охватывающего в том числе и сверхчувственное бытие, нет среди них ни одной, которая бы приступала к различению земного и сверхчувственного с такой философской четкостью, как делает это Послание к евреям. Можно говорить о том, что Послание к евреям пронизано чудесным платонизмом. Оно взирает на сферу духовных пра-образов, лишь несовершенными

отображениями которых могут быть частности культовой жизни. Отправляется сверхчувственный культ, а тот, что осуществляет священник на Земле, является тенью и земным отображением того неземного культа. В некоторых местах этот платонизм находит особенно отчетливое и изящное выражение. Так, например, в 8-й главе идет речь о том, что приносимые священниками дары служат «образцу и тени небесного», соответствуя тем откровениям, на основании которых оформил культ Моисей, которому «был дан божественный ответ, когда он собирался завершить скинию: "Смотри, делай все по тому образцу, что был показан тебе на горе"». В таких местах особенно резко ощущаешь недостаточность Лютерова перевода. А прозрачный духовно-художественный характер греческого языка нигде не выступает с большей выпуклостью, чем здесь. И действительно, греческий язык сам по себе находится ближе к миру пра-образов и пра-феноменов, нежели к миру земных отображений и явлений. Явно ближе придвинулся затем к сфере отображений латинский язык; наконец, полную и окончательную неудачу, когда речь идет о том, чтобы выразить существо пра-образов, терпит язык Лютера.

В начале 10-й главы говорится, что закон Ветхого Завета есть не что иное, как отброшенная вперед тень «будущих благ...». Здесь нам вспоминается одно выражение Откровения Иоанна о вечном Евангелии, *Evangelium Aeternum*⁴³¹. Мы должны представить себе, что в сверхчувственном мире имеется великое Евангелие, и лишь затемненные его отражения могут существовать на Земле. Так что Новый Завет – это уже более просветленное откровение того, что покрывалось густой тенью в Ветхом Завете. А ветхозаветное храмовое служение – это пока еще темная отброшенная вперед тень того, что впоследствии, исполненным сияния, откроется в христианской евхаристии, с течением времени отыскивая себе все более новые и прозрачные формы откровения.

Нечто от основного настроения Послания ощущается повсюду, где говорится о различии между скинией, построенной руками, и скинией нерукотворной. Нерукотворную скинию, в которую вступил Христос как первосвященник, нет нужды сразу представлять себе так, что ее следует отыскивать за пределами чувственно воспринимаемого мира. Земные порождения представляют собой нерукотворное здание уже среди всего произрожденного самой природой. Например, дерево отличается от дома, лес – от города, огни звездного неба – от средств освещения, используемых на Земле, тем, что деревьям и звездам не присуще ничего изготовленного, что в них нет никакого иного формирующего начала помимо духовного пра-образа, чистое отображение которого само собой вылепливается из земной материи. В основе же всего рукотворного лежат человеческие идеи, которые неизменно представляют собой затемнение и искажение чистых идей и пра-феноменов.

Христианский платонизм Послания к евреям распространяет световые лучи по самым разным направлениям. Освещает он и внутренние области души. Классической здесь является 11-я глава, в которой трактуется *вера*. В ней адресаты Послания получают наставление относительно сердечных энергий, которые ожили уже в великих фигурах Ветхого Завета, однако по сути обретают подлинное содержание только благодаря Христу. Перечислена долгая духовная череда поколений от Авеля и Эноха до блудницы Рахавы, а затем далее до пророков. Это люди, в которых вера не могла быть чем-то иным, кроме как душевным органом восприятия того спасения, которое пока еще скрывалось в лоне времени, того культа Христа, который пока еще парил высоко над Землей и только позже мог вступить из царства пра-образов в мир отображений. Как особое величие подвижников веры Ветхого Завета превозносится то, что в своей душе они обращались к таким духовным реалиям, к которым еще не в состоянии были приобщиться сами. В Послании к евреям говорится, что они издали созерцали и приветствовали эти реалии, от которых к ним устремлялись священные обетования (11, 13), между тем как сами они озирались по сторонам в поисках утраченного царства подлинной духовной отчизны. Теперь, после явления Христа, вера уже

не является просто органом восприятия чего-то лежащего в отдаленном будущем; это орган восприятия будущего, являющегося одновременно и настоящим, духовной действительности, уже явившейся в бытии, пускай даже она будет постигнута лишь в бесконечном будущем развитии. И здесь нам предстают чудесные стихи начала 11-й главы, которые, однако, вне применения платонического способа мышления толкуются неизменно неверно. Лютеровская Библия воспроизводит эти стихи так: «Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht siehet... Durch den Glauben merken wir, daß die Welt durch Gottes Wort fertig ist; daß alles, was man sieht, aus Nichts geworden ist» (Вера же есть надежная уверенность в том, на что надеешься и отсутствие сомнений в том, чего не видишь... Верой мы замечаем то, что мир был создан словом Бога; что все, что мы видим, возникло из ничего, 11, 1 и 3). При том, что эти стихи сделались столь важны для многих христиан именно в данной форме, необходимо все же признать, что здесь они в высшей степени искажены. Там, где у Лютера говорится «eine gewisse Zuversicht» (надежная уверенность), в греческом тексте стоит слово *ὑπόστασις* (hypostasis). Также и в латинском тексте мы имеем соответствующее слово: *substantia*. Латинское и греческое слова точно выражают «духовно основополагающее». Так что здесь имеется в виду духовная реальность, надежда на которую представляет собой восприятие душой и в то же время уже и начинающееся осуществление. То, что Лютер называет «Nichtzweifeln an dem, das man nicht siehet» (отсутствие сомнений в том, чего не видишь), звучит по-гречески *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (elegchos ou blepomenon), а по-латински *argumentum non apparentium*. Вообще в Лютеровой редакции здесь повсюду прибавлены отсутствующие в оригинале действующие субъекты: *hoffet, siehet* («надеется», «видит»). Но греческий текст не дает для этого никаких оснований; он держится исключительно духовных реалий. Вторую часть фразы можно было бы, с опорой на латинский, перевести так: «Вера есть доказательство незримых вещей». Третий стих доводит искажение уже до невыносимых размеров. Здесь нигде не утверждается, чтобы зримое творение возникло из ничего. О «ничто» вообще нет речи. Латинский текст довольно точно соответствует греческому и имеет следующий вид: *ut ex invisilibus visibilia fierent* (что из незримого возникло видимое). Непосредственное соответствие философски-платонической формулировке греческого текста будет наблюдаться, если мы переведем примерно так: «Что из царства пра-феноменов возникло видимое». В данном стихе говорится, что вера – душевный орган восприятия духовного в материальном, пра-феноменов в их земном отражении, того духовного первоисточника, который как субстанция содержится во всех видимых вещах. В нашем переводе мы попытались передать все в целом следующим образом: «Вера – это надежный духовный зародыш того, на что существует надежда в будущем, внутреннее восприятие и несомненность незримого мира... Благодаря вере наш дух воспринимает, что земные сферы упорядочены словесными деяниями Бога и все видимое имеет свое происхождение в незримом»*.

* В редакции 1950 этот текст имеет следующий вид: «Вера – это сущностное упреждающее действие того, на что мы надеемся, доказательство и внутреннее восприятие того, что незримо покоится в лоне будущего... Благодаря вере наш дух воспринимает то, что круги всемирного становления сопряжены словесными деяниями Бога, так что из сверхчувственного возникло все чувственно воспринимаемое».

Исходя из этого, становятся доступными для понимания и те слова, которые имеют у Лютера следующий вид: «Jesus ist der Anfänger und Vollender unseres Glaubens» (Иисус – основатель и завершитель нашей веры, 12, 2). Подразумевается здесь то, что верой Христос воспринимается как духовный источник и духовная цель всего бытия. Вера является в одно и то же время зачаточным органом как духовной ретроспективы, так и духовного узрения будущего. Так что мы пытаемся воспроизвести стих следующим образом: «Пускай наш взор

будет направлен на того, кто от пра-начала и до цели посвящения является руководителем нашей веры»*.

* 1950: «Пускай наш взор будет направлен на того, кто является источником и целью, творцом и завершителем нашей веры».

В рамках этого христианского платонизма священнодействия оживает вся красочность культовой символики, как она раскрывается в Послании к евреям. Перед нами проступают из тьмы наиболее потайные составляющие израэлитской храмовой практики. Говорится о разнице между двумя храмовыми скиниями, отделенными друг от друга завесой, просто священной и Святая святых. Перед нашим взором предстает храмовая утварь перед завесой и после нее. Невозможно читать 9-ю главу, не погружаясь прямо-таки в самую суть храмового настроения древнего Израиля. Ведь здесь говорится и о трех святынях, которые сохранялись внутри алтаря. В самом Ветхом Завете ничего не сказано о роли этих святынь в храмовой практике. Внутри алтаря находились кувшин с манной, зеленеющий посох Аарона и каменные скрижали закона. В соответствии с общим настроением Послания к евреям, нетрудно постигнуть глубокий смысл трех этих символов. Достаточно соотнести их с внутренней сущностью человека, как мы увидим в них запечатляющуюся в земном человеке высшую троицу, называемую в антропософии манас, будхи и атман, они же «самодух», «жизненный дух» и «духовный человек». Кувшин с манной указывает на таинство внутридушевного питания, обозначая то, что просвечивает в качестве духовного в душевном теле человека. Зеленеющий посох Аарона изображает высшие жизненные силы, которые вносят из духа новый рост в засыхающее природное жизненное тело человека. А каменные скрижали закона указывают на то таинство, что даже в земной материи дух напечатлется на физическое тело – подобно тому, как слова Откровения были записаны на каменных досках. Через три этих символа, заключенных в таинстве скинии, священнослужение Ветхого Завета располагало эзотерическим пророчеством относительно внутричеловеческого божественного начала, «Христа в нас», которое могло обрести реализацию лишь с началом нового отрезка мировой истории.

Важный раздел Послания к евреям относится к мистерии субботы как центральному таинству израэлитского культа. Праздничным днем у иудеев был день Сатурна, наполненный серьезным, строгим настроением древнеминувшего. Иудаизм справлял субботу в подлинном смысле перед задернутой завесой. Весь материально-земной мир – это плотный занавес, в незапамятной древности сотканный Отцом, которого греки именовали Кроносом, а римляне – Сатурном. Иудаизм мог лишь догадываться о находящейся за занавесом божественной сфере, обители мира и покоя, но не вступать в нее. Прочитанное в Послании к евреям Божье проклятие, которое затворило людям доступ в божественный мир покоя (гл. 3 и 4) следует понимать не в моральном, но в космическом смысле. Отделение от божественного покоя произошло не по причине нравственных прегрешений, но вследствие неизбежного обращенного к Земле развития бытия и человеческого сознания. Божественный гнев и недовольство – это раздражение, подобное тому, которое наблюдается в душевной жизни человека и ведет к акту наказания; это космическая сила, которая и вообще ведет мир к земному сгущению и затвердению как следствию грехопадения.

Через Христа завеса оказывается разодранной. Раскрывается сфера позади завесы, а тем самым человеческие души получают доступ в божественный мир покоя. Здесь обнаруживается высший смысл субботы. Это выражается в том, что на место иудейского дня Сатурна заступает христианский день Солнца. Тот, кто стоит перед задернутым занавесом, переживает древнеминувшие события Сатурна, темное лоно, в которое низошло все живое. Покой иудейской субботы – это покой смерти, покой могилы. Над иудейской субботой нависает трепет божественной серьезности и божественного гнева. Однако через

разодранную завесу устремляется свет солнечной сферы, в котором струится жизнь современности и будущего. Покой, который льется из этой сферы – это не застой, но покой текущей жизни, покой внутреннего богатства.

Если в иудейском законе говорится в связи с учреждением субботы, что в седьмой день Божество отдыхало от трудов творения, это не следует понимать в человеческом смысле. Ведь когда человек отдыхает от трудов, он все-таки по большей части остается в той же самой сфере, в которой трудился. Ощущение таинства, на которое еще и сегодня намекает слово «выходной»⁴³², в наши дни оказалось почти полностью утраченным, люди позабыли, что сон означает отдых от бодрствования лишь потому, что переводит душу в иной мир. Содержание божественного субботнего отдыха всецело сводится к переходу в иное состояние мира, и это должны понимать люди, которые желали бы освятить праздник в христианском смысле. Отдых от трудов связан с вступлением в божественный мир покоя лишь тогда, когда это – выход из мира дел вообще. То, что этим подразумевается, лучше всего выразить на павлинистский лад: в сферу за завесой человек вступает не «через дела закона», но исключительно «через веру». Из мира дел, в котором правит закон, он должен перейти в тот мир, который открывает ему вера как внутренний орган восприятия, и в мире этом царствует свобода. По ту сторону завесы человек отдыхает от справедливости дел, которая сообщает внешней жизни ее характер, и вступает в сферу божественной справедливости.

В одном месте символика содержащейся в Послании к евреям философии священнодействия особенно явно бросается в глаза. В 20-м стихе 10-й главы говорится, что завеса, через которую теперь проложен путь – это есть то материальное тело, которое носил на себе Христос в качестве человека. В рамках отвлеченной, погрязающей в подробностях, по преимуществу аллегорической символики этого не понять. В нашем же контексте это поддается пониманию. По мере развития Земли весь материальный мир сделался непроницаемой завесой. В одном месте завеса эта становится прозрачной: в материальном теле Христа. В этом фрагменте материального мира свершается пресуществление. Возникновение тела Воскресения – не что иное, как транссубстанциация распятого тела. Когда ученики созерцали воскресшего Христа в его духовной телесности, они смотрели сквозь разрыв в завесе. В тех пределах священного ритуала, которые предполагаются Посланием к евреям, эта тайна обнаруживается вновь в общечеловеческой форме. Хлеб в евхаристии – это тело Христа. Поскольку через пресуществление хлебу сообщается аура духовного света, он становится той точкой материального мира, в которой взгляд проникает через завесу. Христианский культ отправляется перед распахнутой завесой.

Сюда же относятся многие торжественные высказывания, прилагаемые в Послании к евреям к царю-жрецу Мелхиседеку. Здесь говорится, что имя Мелхиседек означает «царь справедливости», «царь высшего бытия» и что кроме того Мелхиседек носит имя «царь Салема», то есть «царь мира». «Мир» в христианском смысле – это та одухотворенность души, которая называется в антропософии «манас». Справедливость в том смысле, который связывает с ней Новый Завет – это то, что в антропософии называется «будхи»: одухотворенный эфирный мир. Вохристовленный эфирный мир начинает испускать свет в хлебе, который становится Телом Христа. Царство Мелхиседека раскрывается, и исполняется все предсказанное хлебом и вином в руках Мелхиседека.

Послание к евреям и Откровение Иоанна обозначают державу царя Салема как небесный Иерусалим. 12-я глава Послания к евреям, подобно 4-й главе Послания к галатам, противопоставляет две Божьих горы – гору Синай и гору Сион. Первая – это гора законодательства; на ней Божество являет себя со всеми своими ужасами, указывая человеку на его скверну и увлекая его все глубже в земную инкарнацию. Человек не должен вступать на эту гору, пока в нем имеется хоть какое несовершенство. Здесь он оказывается перед

завесой со всей ее неумолимостью. Другая гора – это, напротив, гора милости и свободы. Она приглашает человека взойти на свою вершину, она приводит его из мира непокоя в мир спокойствия, в державу царя мира и согласия, в общество высших духов.

Исходя из этого, становится понятной тема, которая рассматривалась уже в первых главах Послания к евреям. Там говорилось, что Христос стоит выше всех ангелов и что через Христа человек поставлен над всеми ангельскими иерархиями. Тем самым мы должны понимать, что в соответствии со старинными воззрениями всякая священническая деятельность – это по сути деятельность ангела. Через отправляющего культовое действие священника, как полагали люди, действуют ангелы. Еще в Откровении Иоанна письма адресуются ангелам общин, что, если смотреть на дело с внешней стороны, подразумевало священников общин. И во многих христианских общинах (например, у ирвингиан⁴³³) еще и сегодня принято именовать священников «ангелами». Также и деятельность иудейских священнослужителей была действиями ангелов. Однако подобно тому, как задача ангелов состоит в том, чтобы сопровождать души людей в земную инкарнацию, так задачей дохристианской деятельности священников было вовлекать человечество в великий процесс воплощения. Следовало возвести здание, возвести храм. Сооружение скинии Моисеем (гл. 3-я) и возведение Храма Соломона – это лишь символические формы выражения проходящего через всю историю евреев воплощения, которая наконец увенчалась возникновением такого земного тела, в которое вочеловечился Христос. И вот с Христом было положено начало высшему принципу в существовании Земли. Возведение здания завершено, явился сам его обитатель. Направление деятельности священника, которая до сих пор должна была приводить к Земле и дошла до жестких скрижалей закона, меняется на противоположное. До христианства путь лежал сверху вниз – через иерархические миры вплоть до ангелов и наконец до земного человека, который стоит ниже ангелов. Вплоть до своей крестной смерти также и сам Христос должен был встать «ниже ангелов». Отныне, однако, путь лежит снизу вверх. Человек, который воспринимает в себя Христа, обрел зародыш божественной свободы, которое не только делает его господином всего творения, но и возвышает над всеми ангельскими иерархиями. На смену культу воплощения, в котором господствует закон, приходит культ пресуществления, в котором возникает свобода. И культ пресуществления изливается из более высоких областей, нежели царство ангелов.

Магия крови

Фраза Послания к евреям, вокруг которой все и вращается, это 12-й стих 7-й главы: «Если священство претерпевает изменение, неизбежно меняется и закон». Пресуществление закона состоит в том, что из внешнего он претворяется во внутренний. Закон Ветхого Завета записан на каменных скрижалях, которые были предъявлены человеку извне, напоминая ему о его отделенности от духовного мира. Новый закон с его свободным усмотрением написан на скрижалях сердца человека (8, 10 и 10, 16). Во времена Ветхого Завета отвердение мира и человека зашло так далеко, что каменными сделались даже сердца людей. Благодаря внутреннему закону, который именуется в Послании Иакова законом свободы, это отвердение мало-помалу размягчается. Старый закон утратил свою посвятельную силу. Его сила заключалась в том, чтобы глубже погружать людей в воплощение. Таков точный смысл места в начале 10-й главы, где в соответствии с переводом Лютера говорится: закон не может сделать совершенными тех, кто приносит здесь жертву. «Сделать совершенными» – перевод греческого слова, которое означает «освятить» и «посвятить». Лишь внутренний закон обнаруживает посвятельную силу, которая вновь упраздняет отвердение сердца. Старый закон опирался на приносимые внешним образом жертвы, наиболее важной из которых была

кровавая жертва. Внутренний закон опирается на однократную жертву Христа и на силу крови Христа.

Здесь мы подходим к такому моменту, в котором теологии никогда не удавалось обойтись без определенного теософского уклона. Чтобы постигнуть магию крови, всегда приходится изыскивать иные источники познания, нежели чувственное восприятие и рассудочное мышление. Укажем одно сочинение Франца Баадера «Теория жертвы или культа»* в качестве примера теософской литературы, которая всегда существовала внутри теологии или за ее пределами, будучи направлена на понимание культового таинства крови.

* «Die Theorie des Opfers oder des Kultus». См. *Sämtliche Werke*, hrsg. von Franz Hoffmann. Aalen, 1963.

Кровавая жертва Ветхого Завета, причем не только в иудаизме, но и во всех прочих дохристианских религиях, была основана на воздействии, которое оказывает на души людей кровь только что забитых животных. Вследствие этого воздействия души неизменно впадали в состояние экстатической отрешенности, связываясь с высвобождающимся душевным элементом принесенных в жертву животных. Кровь внутри нашего тела является местопребыванием нашего душевного существа и нашего «Я». Свежая кровь вне нашего тела вытягивает наше душевное начало и наше «Я» из тела. Это нетрудно понять, когда речь идет о собственной крови, вытекающей из раны. Но справедливо это и в отношении чужой крови, с которой соприкасается человек. На этом основаны все церемонии окропления кровью жертвенных животных. Кровавые жертвы дохристианских эпох были призваны соединить душу с божественным началом вне тела. Однако с течением времени древние экстатические культы все больше вырождались. За всяким достижением отрешенности следовала тем более сильная обратная реакция, тем более глубокое нисхождение в материальную телесность, пока наконец для достижения экстаза вообще не осталось средств, за исключением насильственных в самой грубой форме.

В образе Мелхиседека человечество с седой древности располагало олицетворенным пророчеством нового принципа жертвы. Мелхиседек несет хлеб и вино. Тем самым кровавой жертве противопоставлена жертва бескровная – по крайней мере в виде предварительной догадки. Своего полного осуществления эта бескровная жертва достигает в христианском культе. Хлеб и вино как вохристовленные субстанции вызывают в человеке, который воспринял их в качестве пищи и питья, нечто противоположное экстазу: вселение божественного в него самого. Теперь уже не душа отрешается от тела, чтобы соединиться с божественным началом, но божественное пронизывает душу, а с ней и тело человека, впечатлевая на человеческом теле духовно-телесный принцип.

Относительно избавляющей силы крови Христа велось немало рассуждений в стиле теологических выкладок и проповеднических возвещений. В результате, как обычно, создавалось впечатление чудеснического магического процесса, который может быть выражен исключительно в форме догмата. Все завершилось так, как и должно было завершиться: эпоха интеллектуализма и так называемая либеральная теология отвергли и оспорили этот процесс. Впрочем, теперь, в рамках сообразного духу мировоззрения, все отчетливее постигается космическое значение крови, пролитой на Голгофе. Однако в любом случае здоровой отправной точкой для такого постижения остается почва философии священнодействия. Подобно тому, как отождествление Тела Христа с завесой Храма лучше всего можно понять исходя из просфоры, которая делается телом, так и спасительную силу, исходящую от крови Христа, лучше всего осмысливать исходя из чаши евхаристии, в которой вино претворяется в кровь Христа. При причащении человек воспринимает вино. Пронизывая телесно-душевное начало причащающегося, вино это в полном смысле приобретает характер Крови Христа. Вино в евхаристии – это кровавая жертва, совершающаяся внутри человека. Оно отчетливо обнаруживает противоположность

христианского культа жертвенному служению дохристианской эпохи, которая в столь значительной части состояла в кровавых жертвоприношениях.

Глубокая космическая тайна затрагивается в 9-й главе, где указано, что завещание неизменно вступает в силу вследствие смерти того, кто его сделал. Как позади Ветхого Завета, так и позади Нового Завета кроется жертвенная смерть. Тем, кто принял смерть в Ветхом Завете, был сам Бог-Отец. Смерть пронизывает творение, чем дальше заходит процесс воплощения во Вселенной. Все жертвы Ветхого Завета сопровождают это великое умирание духа в материю. Жертвенная смерть Нового Завета – это смерть Христа на кресте. Однако эта жертвенная смерть, которая дает вступить в силу новому договору с Богом, обращает общемировое развитие вспять и через таинство пресуществления снова ведет нас вверх, к Духу.

Внутреннее воздействие несущей избавление Крови Христа должно всецело захватить также и человеческое сознание. Пока оно подвержено помрачению, началом которого послужило грехопадение, его центр все в большей мере сосредоточивается в человеческой голове. Когда затем в сердце возникает новый центр сознания (а вера представляет собой пробуждение сердечного органа и его активизацию), на место помрачения вновь заступает ясность. Эти тайны в полной мере, пускай подспудно, присутствуют в Послании к евреям, вот только обычные переводы максимально затрудняют их постижение. В 9-й главе говорится, что часть скинии, лежащая перед завесой, является выражением современного сознания человечества. Святая святых указывает на ту сферу, на которую расширится человеческое сознание благодаря просветлению. Здесь в тексте Лютера говорится, что приношения и жертвы Ветхого Завета «können nicht vollkommen machen nach dem Gewissen den, der den Gottesdienst tut» (не могут сделать совершенными по совести того, кто отправляет богослужение» (9, 9). На месте Gewissen (совести) в греческом тексте значится слово *συνείδησις* (syneidesis). При обсуждении 1-го Послания к коринфянам я уже обращал внимание на то, что это слово означает на деле «сознание». В этом стихе говорится, что старый культ больше не властен привести сознание человека к посвящению, то есть просветлить его. Двумя стихами прежде в переводе Лютера говорится, что жертва первосвященника приносилась «für des Volkes Versehen» (за недосмотр народа). В латинском тексте здесь стоит слово *ignorantia*, что означает неведение, помрачение сознания (9, 7). Так что Послание к евреям базируется на том воззрении, что и в самом деле христианский культ благодаря силе Крови Христа приводит человека к посвящению сердца, которое должно сказаться также в духовном просвещении человеческого мышления и сознания. Поэтому 12-я глава выдвигает также требование довериться божественному наставлению. Тот, кто более всего сподобляется ощутить божественное наставление, должен также более всего увериться и в божественной любви. В этом, до некоторой степени, и состоит внутренняя сторона христианского культа, что всякое приобщение Святых Даров – это в то же время и своего рода Страшный суд для человеческой души, поскольку она оживляет вохристовленное начало человеческого существа на фоне начала невохристовленного.

Последняя глава Послания содержит обзорный взгляд на общинную жизнь, которая отныне должна полностью основываться на таинстве евхаристии. Знаменитое библейское изречение «благотворения же и общения не забывайте», если его правильно понимать, содержит непосредственное требование культивирования и попечения евхаристии. То, что переведено у Лютера как «Mitteilen» (общение), есть не что иное, как греческое слово, обозначающее евхаристию (*κοινωνία*, *κοινωνία*). Как в случае посланий Павла, так и здесь следует обращать внимание на то, чтобы не понимать в качестве индивидуальных правил нравственности то, что призвано являться определяющей директивой священнически-духовнической жизни. Когда, например, здесь выставлено требование гостеприимства, тем самым подразумевается, что священники и члены христианских общин должны с полной

открытостью принимать тех, кто не принадлежит к общине. Когда же далее говорится, что благодаря гостеприимству люди, сами того не зная, давали приют ангелам, это указывает на тех трех ангелов, посещения которых удостоился Авраам в роще Мамре. Однако как раз эта картина должна служить первообразом священнической деятельности как таковой для всех тех, кто вышел из иудейского священства. Открытость по отношению к людям, развитие надлежащего евхаристического устроения и всего того, что в Послании к евреям и в Откровении Иоанна именуется «филадельфией»⁴³⁴, братской любовью, раскрывает человека также и для ангельских миров. И, наконец, пожелание, которое должно лежать в основе всей вообще священнической деятельности: служение должно привлекать к алтарям не одних людей, но и ангелов.

ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Место Апокалипсиса в Новом Завете и его отношение к прочим Апокалипсисам

Следует вновь и вновь обращать внимание на то, что место, которое занимает библейская книга в Библии в целом, необычайно важно для ее понимания. Не случайно Откровение Иоанна помещено в конце Библии. Оно является вершиной, а все прочее – предпосылка для его понимания. Пока что это непосредственное значение Апокалипсиса для Библии в целом должным образом не оценено. Эта книга не обрела своего места в церковной истории и в истории теологии. Ее ценили лишь в побочных течениях и сектах, неизменно стоявших в определенной революционной оппозиции официальным церковным направлениям. Однако и здесь она чаще всего становилась жертвой ложных фантастических и материалистических толкований, что только утверждало официальное направление в его недооценке книги.

В наше время возможно восстановить справедливость в отношении этой последней книги Библии. Во-первых, сама судьба может сложиться так, что все исторически ставшее будет потрясено великим критическим пробуждением. С другой, в антропософии может наступить новое спиритуальное мировоззрение. Все острее будет ощущаться, что эта книга сильнее всех прочих заряжена сверхчувственными энергиями, которые и образуют душу Библии. Уже в скором времени одно существование этой книги, даже при том, что ее частности останутся неизвестными или непонятными, будет вернейшим ручательством существования сверхчувственного мира и его драматического воздействия. Именно через Откровение Иоанна немало людей получит наиболее легкий доступ к тому, что можно было бы назвать «аурой Библии».

Среди книг Нового Завета Апокалипсис образует особую группу. Первая группа состоит из Евангелий и Деяний апостолов, вторая – из всех посланий, в третью же входит только Откровение Иоанна. Порядок следования так называемых исторических, учительных и пророческих книг вовсе не случаен. Здесь и в самом деле прослеживается последовательность, отражающая порядок трех родов сверхчувственного познания, о которых мы уже неоднократно имели случай говорить в предыдущих очерках. В первой группе благодаря повествовательной стихии господствует образный характер *имагинации*. Вторая, вследствие своего литургического предназначения, всецело во власти словесного характера *инспирации*, а Откровение Иоанна следует понимать таким образом, что читатель или слушатель будет тут же во всем ощущать реальное духовное прикосновение *интуиции*. Это вовсе не означает, что в Евангелиях не присутствует также еще и инспиративная или интуитивная составляющая, а в посланиях – интуитивная. Евангелия, в первую очередь Евангелия Луки и Иоанна, очень тесно соприкасаются со словесной сферой инспирации. В этой связи достаточно будет вспомнить прощальные речи Христа в Евангелии Иоанна. А во

многих местах Евангелия Иоанна уже отчетливо сказывается дыхание интуиции. Это проявляется прежде всего там, где возникает определенное ощущение мистической связи между Христом и любимым учеником, а также в повествованиях о явлениях Воскресшего. Однако было бы весьма поучительно сравнить ту интуитивную составляющую, которая исподволь дает о себе знать в Евангелии Иоанна, с интуитивной стихией Апокалипсиса. При этом мы наталкиваемся на столь принципиальное различие двух этих книг, что оно даже наводит нас на мысль о невозможности написания Иоанном их обеих. И все же обе книги объединяет одна и та же субстанция, которая дает о себе знать там, где в дело вступает интуиция. В Евангелии Иоанна интуиция присутствует в форме легкого, бесконечно благотворного воздушного дуновения, представляющегося подобным весеннему ветерку. В Откровении Иоанна интуиция обитает в форме необузданнейших осенних и зимних бурь. Здесь волнение духовной воздушной стихии господствует на протяжении всей книги, между тем как в Евангелии оно дает о себе знать лишь в немногих местах, словно на горной вершине.

Новозаветные послания, несущие в себе главным образом словесный характер инспирации, во многих местах достигают также и сферы интуиции. Это наблюдается во всех тех случаях, где по ним проходит апокалиптическое веяние. Так, например, в Посланиях Павла к фессалоникийцам, но также и в Посланиях Петра и Иуды ощущается чрезвычайная близость к Апокалипсису. Здесь слышится некий отзвук трубного гласа третьей духовной ступени переживания. Иначе достигается духовная близость с Откровением Иоанна в Послании к евреям, как это было подробно показано в сопроводительном тексте к нему. Апокалиптическая стихия здесь чувствуется, однако она как бы приглушена и пронизана безмолвно вызревающим, летним началом.

Книги Ветхого Завета, как и книги Нового, делятся на три группы, следующие друг за другом в соответствии с тем же духовным принципом. Исторические книги, которые начинаются книгами Моисея, соответствуют Евангелиям и представляют ступень имажинации. Так называемые учительные книги, к которым относятся, например, Псалмы и книга Иова, соответствуют посланиям Нового Завета и представляют ступень инспирации. Третья ступень представлена в Ветхом Завете целой россыпью пророческих сочинений, которые должны обозначать сферу интуиции. Нетрудно заметить, что между пророческими книгами Ветхого Завета и Откровением Иоанна имеется большое внутреннее родство. Прежде всего книга Даниила в некоторых своих разделах непосредственно достигает до того же самого мира, который раскрывается в Откровении Иоанна. Сходство между ними прослеживается вплоть до дословных совпадений. Но такие совпадения разрастаются прямо-таки до поразительных масштабов, если мы прибавим к пророческим книгам Нового Завета еще и многочисленные апокрифические апокалипсисы, возникшие в окружении Ветхого Завета. Для примера достаточно будет назвать две книги Эноха, Апокалипсис Баруха и четыре Апокалипсиса Эздры. Нет сомнения в том, что существовало гораздо больше апокалиптических книг, произошедших из пророческой ветви иудаизма, нежели дошло до нас.

Приступив к сравнению по внешним признакам, мы приходим к выводу, что и на самом деле в Апокалипсисе едва ли можно отыскать такие образы и слова, которым не нашлось бы тех или иных параллелей в этих иудейских апокалипсисах. В конце концов это привело теологию к такому воззрению, что и вообще Откровение Иоанна – не что иное, как иудейское сочинение, переработанное в христианском духе. Опираясь на работу базельского исследователя Эберхарда Фишера⁴³⁵, протестантский теолог Адольф фон Гарнак имел обыкновение иллюстрировать данную гипотезу, зачитывая целые куски из Апокалипсиса. Тем самым он хотел показать, что слова, относящиеся к Агнцу, уже в силу одного диссонанса

следует признать элементарными вставками. Так, например, в 7-й главе говорится: «И вот великая толпа, которую никто не смог бы исчислить, стоящая перед престолом *и перед Агнцем*... и они громко воскликнули, говоря: "Слава тому, кто восседает на престоле, нашему Богу *и Агнцу*"». Это должно было продемонстрировать, что христианская переработка изначально иудейской книги состояла главным образом лишь в том, чтобы вставить повсюду образ Агнца. Подобного рода воззрения на Откровение Иоанна широко распространены в протестантской теологии. Понятно само собой, что такие воззрения избавляют нас от обязанности уделять данной книге так уж много внимания.

Разумеется, доходящее до буквальных совпадений и отдельных образов сходство между Откровением Иоанна и ветхозаветными пророческими сочинениями, а также внебиблейскими иудейскими апокалипсисами – чрезвычайно важный момент, и следует как-то его истолковать. Наша позиция по этому вопросу в значительной степени зависит от мировоззрения. Ясно само собой, что в рамках материалистического мировоззрения, где немислимы точные сверхчувственные восприятия, всякое совпадение будет следствием прямого или опосредованного заимствования. Придется исходить из того, что, мол, некогда была написана книга, а впоследствии ее со всевозможными вариациями вновь и вновь переписывали, расширяли и изменяли. В пределах же мировоззрения, признающего существование сверхчувственного мира и возможность его точного восприятия, совпадения объясняются отнюдь не литературной зависимостью. Если несколько людей в чувственно воспринимаемом мире независимо друг от друга посетят какую-то страну, их рассказы о ней могут совпадать, потому что они видели одно и то же. Точно так же и пророческие книги могут совпадать друг с другом, потому что душевным органам провидцев открывались одни и те же сферы сверхчувственного мира и им являлись одинаковые реалии сверхчувственной жизни. Пока, например, поднимающиеся из бездны звери, какими их изображает Апокалипсис, являются порождениями фантазии, было бы в высшей степени удивительно, если бы сразу у нескольких человек, прибежавших к фантазии, в итоге получился один и тот же образ. Если же образы этих зверей с точностью указывают на определенные существа, обитающие в области сверхчувственного, совпадающие друг с другом изображения этих существ в самых разных апокалиптических сочинениях больше никого не должны удивлять. Разумеется, мы вовсе не хотим сказать, что все дошедшие до нас апокалиптические сочинения имеют всецело подлинный характер, то есть обязаны своим возникновением созерцанию и сверхчувственным переживаниям тех, кто их написал. Вполне возможно, что существовала целая апокалиптическая писательская традиция, опиравшаяся на подлинные Апокалипсисы, и в ее рамках переписчики создавали варианты подлинных книг. Однако в любом случае нет никакого смысла признавать действительную религиозную жизнь, не признавая одновременно факта существования сверхчувственного мира, возможности откровения, а тем самым – и подлинных апокалиптических сочинений. И если среди всех сохранившихся апокалипсисов какой-то один восходит к реальным сверхчувственным восприятиям, то это как раз Откровение Иоанна. Мы будем признавать это уже по мере все большего углубления в изумительную и точную архитектуру книги, о которой еще будет подробно говориться также и в данном очерке.

Можно еще услышать мнение, что ценность Откровения Иоанна для христианства не может быть так уж велика вследствие того, что подобные книги в большом количестве существовали уже в иудаизме. Возразим на это следующее: не Апокалипсис являет собой иудейское начало в христианстве, но наоборот – апокалиптическая литература в Ветхом Завете и его ближайшем окружении уже является христианским началом в иудаизме. Собственно иудейская сущность находит отражение преимущественно с Моисеевой стороны Ветхого Завета в исторических писаниях и в законе. Представленная пророческими книгами Илийная сторона поднимается над иудаизмом. Пророческое начало взламывает границы

иудаизма; оно взирает в будущее и воспринимает в духовном мире те реалии и существа, что группируются вокруг существа Христа. Мессианские высказывания в пророческих книгах вовсе не являются какими-то случайно занесенными сюда частностями. В них воплотилась душа всей этой литературы. Взгляд провидца достигает существа Христа, пускай даже тот еще не снизошел к своему вочеловечению на Земле. В пророческих же образах душам пророков уже представляли многие из тех сокровенных общемировых преобразований, которые были вызваны вочеловечением этого существа Христа. В Откровении Иоанна вся пророческая литература Библии достигает своего завершения. Без него все библейские и пророческие апокалипсисы остались бы пустым вопрошанием.

Помимо этого, Откровение Иоанна не следует соотносить исключительно с апокалиптической литературой иудаизма. Установив его совпадения с более древними апокалиптическими сочинениями, необходимо последовательно продолжать двигаться дальше, и тогда мы натолкнемся на точные совпадения с апокалиптическими свидетельствами всех прочих дохристианских религий. Если такие совпадения не удастся признать тут же, то лишь потому, что иными оказываются средства выражения и способы именования.

Привлечем вновь в качестве примера двух поднимающихся из бездны зверей, о которых четче всего сказано в 13-й главе Откровения. Знание о двойственной природе зла, которое принимает здесь такую образную форму, имелось уже не только в иудаизме, где два этих зверя носят имена Левиафана и Бегемота (например, в заключении книги Иова и в великой книге Эноха). Греческий миф об Одиссее, как и миф о Геракле, в форме героически-человеческих приключений изображает путь души, что во многих эпизодах роднит его с Откровением Иоанна. Так вот, двойственность зла описывается в мифе об Одиссее там, где говорится о Сцилле и Харибде, меж которыми должен проплыть корабль. В германской мифологии, которая также ведет свое происхождение из дохристианских времен (пускай даже зафиксирована она была лишь позднее), два этих зверя опять-таки известны – как змея Мидгарда и волк Фенрис⁴³⁶. Вот и в песнях Эдды чрезвычайно велико родство с миром Откровения Иоанна. Если когда-нибудь Апокалипсис в большей степени выйдет на передний план христианской жизни, то обнаружится, что между германским началом и христианством больше нет той несовместимости, которую так рано утвердило и практиковало римское христианство. Так, например, важная провидческая песнь Эдды о гибели богов (Вёлуспа⁴³⁷ = песнь пророчицы) имеет точные параллели в 11-й и 12-й главах Апокалипсиса. Эдда описывает борьбу размахивающего молотом Тора со змеей Мидгарда. Их поединок завершается тем, что противники убивают друг друга. Их кровь зажигает мировой пожар. За этим следует борьба Одина с волком Фенрисом, которая завершается смертью отца богов. Затем молчаливый ас Видар, носитель высшего божественного принципа, мстит за отца, одолевает Фенриса и открывает путь к новой Земле и новому небу. Образы Тора и Одина выступают в Откровении Иоанна как два свидетеля – Илия и Моисей, чья борьба с Антихристом изображена в 11-й главе. От древневерхненемецкой эпохи дошел фрагмент раннегерманско-христианской поэзии, образующий связующее звено между Эддой и Апокалипсисом: в отрывке «Муспилли» изображается мировой пожар, возникающий от борьбы Илии с Антихристом. Победа Видара над Фенрисом соответствует изображенной в 12-й главе Откровения победе архангела Михаила над драконом.

Чем больше и задушевней будем мы прослеживать такие апокалиптические совпадения в религиозно-исторической литературе человечества, тем дальше уйдем от теологии литературной зависимости и уясним, что Откровение Иоанна – это не только кульминация и венец Нового Завета, но и последнее исполнение Ветхого Завета и всех вообще апокалиптических сочинений, созданных человечеством через своих провидцев и пророков.

Язык Апокалипсиса

Каждая книга Нового Завета обладает собственным стилем. Однако стиль этот не есть что-то формальное; он представляет собой жизненное выражение частной души, в котором ощущается биение вполне реальных сил и которое становится в высшей степени властным как раз тогда, когда мы пытаемся перевести изначальный текст на современный язык. Каждая книга ставит переводчика лицом к лицу с новыми внутренними задачами. Хотя переводить мы пытаемся все с того же греческого на один и тот же современный язык, тем не менее создается впечатление, что в каждом случае приходится внимать новому языку – и отыскивать ему новое соответствие. Это в полном смысле верно как раз тогда, когда попыткам перевода еще не удастся придать этой всякий раз иной языковой душе соответствующее выражение. С наиболее своеобразной и непреклонной индивидуальной душой сталкиваемся мы в Откровении Иоанна. Дело здесь обстоит так, словно греческие слова, которые вообще-то повсюду столь проницаемы для света и настолько сродни вершинам, а потому напрашиваются на отыскание более богатых немецких соответствий, вдруг перестают быть греческими. По ним проходит некое торжественное пра-звучание. Нам кажется, что мы внимаем храмовому языку, доносящемуся из египетских и иных, более древних храмов. Греческие форма и окраска слов становятся (больше, чем где-то еще в Новом Завете) всего только внешним обличьем. К этому добавляется еще и то нередкое впечатление, что язык греческого Апокалипсиса сродни еврейскому языку и непосредственно ему подражает. Однако то, чему мы внимаем через посредство греческих слов – опять-таки не еврейский язык. Это обладающий колоссальной внутренней однозначностью и принудительностью пра-храмовый язык, лишь позднейшим односторонним отблеском которого оказывается еврейский язык с его сакральными пра-тонами. При переводе все это дает о себе знать в том обстоятельстве, что оригинал непреклонно противится тому более полному и обогащенному переводу, который оказывается совершенно неизбежным, например, в случае посланий Павла. Все выглядит так, словно слова Апокалипсиса отлиты из некой духовной бронзы. Поскольку этот язык – менее человеческий, нежели язык прочего Нового Завета, в его случае не возникает вопроса о том, чтобы перенести его от звучаний более ранних времен – к тем, что соответствуют нынешнему духу времени. Перевод оказывается не в состоянии быть чем-либо еще помимо передачи слов, во всей их сжатости и загадочности, передачи дословной, слово за слово, такой, словно слова эти как бы от века начертаны на небосводе литерами, отлитыми из духовной бронзы. Приходится просто закрыть глаза и смириться с различием между греческим и немецким языками, с большей бедностью современных слов в сравнении со словами древнего спиритуального культового языка. Обычный во всех прочих случаях метод (доказавший свою полную непригодность в случае перевода, например, посланий Нового Завета), когда переводишь текст слово за словом, сверяясь в словаре, оказывается здесь тем, чем приходится ограничиться, желаем мы того или нет.

Отсюда и получается, что предлагаемый здесь пробный перевод (при том, что, надеюсь, его осовремененность будет заметна) содержит отголоски перевода, сделанного Лютером, в гораздо большей мере, чем то имело место в случае прочих новозаветных переводов. Вообще говоря, это выглядит тем более необычно, что отношение самого Лютера к Откровению Иоанна никак не назвать вполне положительным. В предисловии Лютер открыто говорит, что не смог понять эту книгу, а потому не был способен и высоко ее оценить. Хотелся спросить: как, в таком случае, ему все-таки удалось эти книгу перевести? Ответ в том, что и на самом деле тексту Апокалипсиса присуща та вневременная обронзовелая однозначность, благодаря которой правильный смысл обнаруживается сам собой в результате буквального перевода, вне зависимости от понимания переводчика.

Позиция Лютера в отношении этой книги настолько важна, что нам хотелось бы воспроизвести здесь предисловие, предпосланное ей ему в 1522 г.

«Что касается книги Откровения Иоанна, я допускаю, чтобы всякий понимал ее по-своему. Не хотелось бы, чтобы мое мнение или оценка связывали кого-то: я говорю лишь то, что ощущаю сам. Мне многого недостает в этой книге, так что я не считаю ее ни апостольской, ни пророческой. Начать с того, что в первую голову апостолы не носят так с образами, но прорицают ясно и сухо, подобно Петру, Павлу и также самому Христу в Евангелии. Ведь это вполне соответствует апостольской должности – говорить о Христе и его делах четко, без всяких образов и картин. Кроме того, во всем Ветхом Завете, не говоря о Новом, нет ни одного пророка, который бы всецело, с начала и до конца, вещал лишь картинами и образами, так что лично мне книга эта кажется во всем подобной 4-й книге Эздры: я не способен почувствовать того, чтобы она была составлена Святым Духом. ... Так что блаженны те, кто способны вместить то, что здесь имеется, ведь совершенно никто не знает, что это такое, уж не говоря о том, чтобы это вместить. Так что, будь по мне, книги этой вполне могло и не быть...»

Наконец, всякий получает от книги то, что позволяет ему его дух. Мой дух не в состоянии сообразоваться с этой книгой. Достаточным основанием для того, чтобы не давать ей высокой оценки, является то, что Христос не учил по этой книге и ее не признавал, между тем, как первый долг апостола – наставлять в Христе... Потому я остаюсь при тех книгах, которые предлагают мне Христа в ясном и незамутненном виде.»

Это радикальное неприятие должно нас поражать тем больше, что во времена Лютера Апокалипсис был в высшей степени народной книгой. Уже в 1498 г. Альбрехт Дюрер создал свою серию «*Apocalipsis cum figuris*»⁴³⁸ из 16-ти гравюр на дереве, которые являются свидетельством живого знакомства с этой книгой и получили широкое распространение. Кроме того, Апокалипсис был тогда Священным Писанием спиритуального движения среди крестьян. Движению этому, разразившемуся впоследствии крестьянскими войнами, вовсе не была присуща прежде всего социальная составляющая. Оно определялось прежде всего визионерскими переживаниями, подобными внезапно налетевшей буре, которые изведывало в те времена сельское население всей Европы, до некоторой степени в качестве последних мощных отблесков древнего созерцания, дремлющего в глубинах народной души. Среди прочего, это привело также и к основанию Небесного Иерусалима анабаптистами в Мюнстере⁴³⁹. Поскольку люди еще не располагали интеллектуальной пробужденностью, необходимой для гносеологически упорядоченного и контролируемого проникновения в собственные визионерские созерцания, в качестве фона и опоры собственных видений они избирали видения провидца Иоанна. Естественно, что последним при этом давались зачастую ложные, чрезвычайно земные толкования.

Итак, мы видим перед собой то в высшей степени своеобразное обстоятельство, что между тем, как и в гуманизме, и в крестьянстве отношение к Откровению Иоанна еще несколько не утратило живости, Лютер выказал применительно к нему полную беспомощность, при том, что, переводя Библию, все же не мог обойти его стороной. В неуемной душе Мартина Лютера все еще жило нечто от мощи древнего созерцания, каким оно воспламенилось тогда в крестьянстве еще раз. Это проявляется, например, в его склонности к наглядности и образности, но прежде всего тогда, когда в его душе оживает холерическое возбуждение, направленное против тех или иных людей и течений. Как-то в одной из лекций Рудольф Штейнер* указал, что ругательства, которые встречаются у Лютера, заимствуют образность из отголосков древнего видения, и что отсюда же ведут происхождение также и его переживания в Вартбурге, связанные с чертом⁴⁴⁰. Однако лишь изредка эти начала в душе Лютера приводятся в возбуждение бессознательным. Его сознание наполняет уже один интеллектуализм, который не просто не пропускает сверхчувственного,

но всецело его исключает. То, что дух Лютера был, как выразился Конрад Фердинанд Майер, «полюс брани двух эпох»⁴⁴¹, отражается в двойственности его сознательной и бессознательной душевной жизни. Его собственное сознание побуждает его отвергнуть мир провидца Иоанна, поскольку сам он более не имеет в себе этих провидческих свойств. Лютер был одним из первых представителей сознания Нового времени, которое должно было на некоторое время замкнуться от сверхчувственного мира. Он признает в Библии лишь то, что соответствует возможностям его собственного сознания и потому полагает, что ни Христос, ни апостолы не могли говорить и писать на основе созерцаний. Как раз это дает нам сегодня основание утверждать, что, к примеру, мир Павла в его подлинной сути Лютер понять не мог. Разве что в его отношении он не ощущал той беспомощности, которую испытывал применительно к Апокалипсису. Он все еще мог полагать, что вполне понимает Павла. В том, что Лютер способен утверждать, что Откровение Иоанна не обладает никаким хриstopознанием и не сообщает его нам, проявляется то, что собственно говоря, он носил в своем сознании исключительно человеческий образ Иисуса, который и отыскивал в Библии. Христос как космическое божественное существо, которое образует душу и само дыхание Апокалипсиса с первого и до последнего слова, полностью остается вне сознания Лютера. Апокалипсис Иоанна – это и в самом деле та книга, в которой больше ничего не говорится о человеке Иисусе, но лишь о возвышенном космическом существе Христа.

* «Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten. Das Karma des Materialismus», лекция от 11 сентября 1917, GA 176.

Точно так же, как относился к Откровению Иоанна Лютер, относились к нему по сути и все люди прошлого века, если только в силу принадлежности к той или иной секте они не получали к нему определенного доступа, исходя из того визионерского переживания, которое и привело к основанию секты. В наше время все бессознательные остатки древнего созерцания, подымавшегося из глубин народной души, истрачены без остатка. Иссякли источники, на основании которых могли утверждать Откровение Иоанна крестьянство эпохи Лютера и иные сектантские течения. Ныне свою беспомощность в отношении Апокалипсиса человек может и должен преодолеть в сфере сознания, он обязан развить в себе чутье на словообраз, изливающийся из сверхчувственного мира. Тем самым мы подходим к другому важному отличительному моменту языка Апокалипсиса, который опять-таки ставит нас перед загадкой сверхчеловеческого и вневременного словоупотребления.

В Апокалипсисе речь идет о книге с семью печатями. Можно даже сказать, что сам Апокалипсис – книга с семью печатями. Она представляет собой зашифрованное послание. Но как следует нам представлять себе ее распечатывание? Применительно к печати у нас теперь по большей части бытует представление, восходящее к материальной области, и оно препятствует правильному пониманию. Дело представляют так, что для того, чтобы быть в состоянии прочесть запечатанную книгу, вначале необходимо удалить печати, а затем раскрыть книгу, которая была доньше замкнута печатями. Однако мы в большей мере приблизимся к настоящему смыслу печати, если вспомним об обыкновении оттискивать на печати определенный знак, будь то герб или имя. Благодаря этому обыкновению получивший запечатанное письмо даже без распечатывания способен воспринять из него нечто существенно важное. По печати он может что-то узнать о сущности того, кто шлет ему письмо – в случае, если ему знакома его печать. В области же духовного дело именно так и обстоит, что сама печать несет в себе содержание того, что ею запечатано. Распечатывание сводится не к удалению печати, но к пониманию знаков, которые содержит печать. Печати – это образы, как бы буквы высшего языка, и в языке этом читатель неизменно понимает ровно столько, сколько внутренней работы он проделал. Там, где речь идет о семи печатях, латинская Библия в нескольких случаях употребляет не обычное слово *sigillum*, но слово *signaculum*⁴⁴². Тем самым указывается на знаковый характер печати.

Апокалипсис запечатан тем знаковым письмом, в котором он предстает перед нами. Это никакое не внешнее опечатывание, но внутреннее. Сами слова книги – это печать, и потому возможно лишь внутреннее распечатывание. Также и в истории христианской церкви никогда не наблюдалось какого-либо внешнего утаивания Откровения Иоанна. То же, что Откровение Иоанна само засекречивало себя, можно наблюдать уже из одного отношения к нему Мартина Лютера и людей прошлого века. Они не располагали к нему ключом, потому что одного интеллекта не доставало для понимания того, что превышает интеллект и для выражения чего отвлеченное интеллектуальное понятие должно перейти в наглядное образное понятие.

Собственно говоря, во все эпохи настоящие потаенные книги сами обеспечивали сохранение тайны и едва ли испытывали нужду во внешнем утаивании даже в тех случаях, когда оно имело место. Рудольф Штейнер назвал одну из своих основополагающих книг «Тайная наука в кратком очерке». Стандартным упреком, подчас высказывавшимся против антропософии, был тот, что она является тайным учением. Рудольф Штейнер мог возразить на это, что хотя он и назвал свою книгу «Тайной наукой», но она-то как раз опубликована для сведения публики. Как можно, чтобы книга представляла собой тайную науку – и одновременно была публичной и доступной каждому? А возможно это так, что она обеспечивает непереносимое сохранение тайны благодаря своему содержанию и самому языку, что она уклоняется от чисто интеллектуального понимания и предполагает углубление и воспитание душевной жизни в том объеме, в котором книга эта должна раскрыться для понимания.

В образном языке Апокалипсиса чисто интеллектуальное понимание испытывает катарсис. Как раз в образном характере слова и заключается та вневременность и внепространственность, о которых мы вели речь. Бронзовые литеры, начертанные на небосводе – это, в сущности, не абстрактные буквы, но образы. Эти иероглифы сверхчувственной сферы противостоят разлагающим влияниям абстрагированного языка современности. Понятиям Павла присущ в большей степени философско-умозрительный характер, вследствие чего они предоставляют нам много возможностей для перевода. Фундаментальные понятия Апокалипсиса – это образы, заимствованные вроде бы из чувственно воспринимаемого мира, однако лишь потому, что то, с чем мы имеем дело в этом мире, есть в то же самое время подобие мира высшего. Эти образы таковы, какими они являются; они высются там с той же неколебимостью, как и представляющиеся нашим чувствам стихии земного творения. Вот причина, по которой, с одной стороны, перевод Лютера, несмотря на внутреннее неприятие им книги, все же передает текст таким, каков он есть, а, с другой стороны, в будущем, на всем его протяжении, пускай даже внутреннее распечатывание Апокалипсиса будет продвигаться все дальше, переводу Апокалипсиса на другие языки будут положены указанные границы.

Внутренний путь Апокалипсиса

Со строжайшим следованием форме, о котором мы вели речь, связано то, что Апокалипсис – наиболее архитектурно выстроенная книга Нового Завета; его внутреннее членение и фигура представляется взгляду с наибольшей явственностью. В связи с этим мы могли привлекать композицию Апокалипсиса для пояснений еще прежде, когда заходила речь о композиции Евангелий и прочих новозаветных сочинений. Учет композиции библейских сочинений – вот источник нового понимания Библии. Такое понимание исходит из целостного взгляда на всю книгу целиком. Мы перестаем читать просто отдельные стихи и начинаем смотреть на соответствующую книгу, как на географическую карту, так что отдельные фрагменты и стихи отыскиваются на ней уже как горы, реки и города.

С одной стороны, в случае Апокалипсиса оказывается особенно легко отталкиваться именно от такого способа рассмотрения целого. С другой стороны, Откровению Иоанна, как ни одной другой библейской книге, рекомендован именно такой способ рассмотрения. В сущности, все прежние изложения Апокалипсиса страдали той или иной односторонностью, связанной с тем, что в качестве отправной точки избиралось соотнесение отдельных образов и слов с частностями материального существования, будь то исторические события или психологические моменты. Если же мы обратим внимание на архитектуру книги, то обнаружим в ней выражение великих духовных закономерностей, которые определяют внутреннюю структуру мирового целого во всех его жизненных проявлениях. Мы получаем возможность заглянуть в сферу действия высших природных законов, господствующих в равной мере как в последовательной смене исторических эпох, так и во внутреннем развитии души. Мы начинаем прозревать относительно циклических тайн, которые лежат в основе всех событий в мире и благодаря которым мы мало-помалу учимся видеть большие и малые круги и окружности хода времени в их высшей закономерности. Апокалипсис становится для нас мистериальной драмой, героем которой оказывается не отдельное существо, но мировое целое. Он является космической мистериальной драмой, изображающей вызванные существом Христа всемирные изменения и конфликты сверхчувственных миров.

Собственно говоря, Апокалипсис уходит от всякого чисто теоретически-теологического истолкования. Понять его, в сущности, можно лишь в той мере, в какой сам ощутишь себя в гуще актуальных апокалиптических свершений. При этом не следует все сводить к тому, чтобы соотнести частности Апокалипсиса с современностью. Согласно закону больших и малых кругов, во всякий момент времени, в котором динамика всемирных свершений дает о себе знать, имеет место, до некоторой степени, взаимопересечение всех сфер истории. К чему нам следует при этом стремиться, так это актуальное истолкование, при котором мы будем одновременно наблюдать как собственную погруженную во время судьбу, так и Откровение Иоанна как целое.

Естественно, что в настоящих рамках нам не следует стремиться к детальному истолкованию*. Здесь следует лишь попытаться сделать внутренний план и композицию книги прозрачными настолько, чтобы в дальнейшем всякий мог самостоятельно все больше погружаться в тайны Апокалипсиса.

* См. в этой связи Э. Бок «Апокалипсис. Размышления над Откровением Иоанна» (Apokalypse. Betrachtungen über die Offenbarung des Johannes. Stuttgart, 1951).

Основная структура книги определяется тем, что четыре семерки следуют в ней одна за другой: семь посланий во 2-й и 3-й главах, семь печатей в главах с 6-й по 8-ю, семь труб в главах с 8-й по 15-ю и семь чаш гнева в 16-й главе. Точнее говоря, семь печатей, семь труб и семь чаш гнева образуют вместе единство более высокого порядка. Оказывается, далее, что помимо четырех семерок, мы имеем прелюдию в 1-й главе книги, а в главах с 17-й по 22-ю – великую заключительную драму. Кроме того, 4-я и 5-я главы образуют своего рода интерлюдию с участием семи посланий и семи печатей.

У Апокалипсиса колоссальные композиционные рамки. В какой-то степени мы можем это ощутить, когда примем во внимание то, как прелюдия в 1-й главе переходит в образ человека меж семью золотыми светильниками, и как великий эпилог выливается в видение города с двенадцатью воротами, небесного Иерусалима. В начале мы видим фигуру отдельного человека, в завершении – образ человеческого сообщества. В начале к нам обращается тайна семи, в конце – тайна двенадцати. Расширение, выраженное здесь, является результатом внутреннего пути, по которому намерена пройти книга с ее различными этапами. Семерка господствует во внутреннем мире и в мире течения времени; двенадцать – во внешнем мире, это число космического пространства. В Апокалипсисе в целом мир семи

постепенно переходит в мир двенадцати. Внутреннее делается внешним, микрокосм расширяется до макрокосма, время становится пространством.

Закономерности, подобные тем, что заполняют последнюю книгу Библии, можно отыскать и в первой ее книге, впрочем, отчасти в человеческом обличье. Ведь и вообще Бытие, 1-я книга Моисея, обнаруживает чрезвычайно много структурного сходства с Апокалипсисом. От семерки дней творения Бытие ведет нас к дюжине колен человечества. Здесь мы, до некоторой степени, наблюдаем в рамках сходства перевертывание того, что изображает Апокалипсис. От космической семерки нас переводят здесь к человеческой дюжине. Общемировое развитие вначале должно низойти с вершин в глубины, чтобы позднее оказаться в состоянии вновь подняться до космических далей. Поэтому также и первое творение изображено в образе сада, где все потребное человеку произрастает само собой. Напротив того, новое творение, вознесение новой Земли и нового неба, ознаменовано образом города, в котором все, из чего он состоит, еще должно быть возведено человеком.

Основной раздел Апокалипсиса образован тремя семерками печатей, труб и чаш гнева. Эти три великих акта всей пьесы разыгрываются вначале исключительно в сверхчувственном мире, между тем как он беспрестанно воздействует также и на материальный мир, поскольку содержит пра-образы всего свершающегося на Земле. Ранее уже неоднократно указывалось на то, что в лекциях об Апокалипсисе, прочитанных Рудольфом Штейнером в Нюрнберге в 1908 г.*, дан принципиальный ключ к пониманию Библии. Именно, там было показано, что последовательность печатей, труб и чаш гнева отражает три ступени сверхчувственного переживания – имажинации, инспирации и интуиции. Печати – это духовные восприятия, трубы – переживание духовных слов и звуков, а чаши гнева указывают на непосредственное сущностное соприкосновение со звуком. Образ, слово и сущность переживаются последовательно друг за другом.

* «Die Apokalypse des Johannes», GA 104.

Но прежде, чем вознестись до этих трех сфер сверхчувственного переживания, Апокалипсис подготавливает читателя: с помощью вступления в 1-й главе, семи посланий в двух следующих главах и интерлюдии в 4-й и 5-й главах. Эти подготовительные разделы опять-таки представляют собой некую обособленную цельность. В первую очередь чем-то вроде прелюдии оказываются семь посланий: в них уже получают отражение все мотивы, которые будут подробно разработаны в дальнейшем. В 6-м послании возникает даже образ небесного Иерусалима. Однако абрис книги в целом намечен также и в 1-й главе: еще прежде, чем заговорить о прозрениях, выпавших ему на острове Патмос, Иоанн запекает гимн Христу, который переходит от благодатных импульсов вознесенного Христа к потрясающим мир воздействию Христа во Втором пришествии. Действительно, в Апокалипсисе говорится не о человеке Иисусе: содержанием всего Откровения оказывается именно вознесшийся и являющийся вновь Христос. Апокалипсис вполне можно назвать книгой о Втором пришествии Христа. Все грандиозные схватки духов, изображенные здесь – лишь предвестия и последствия того нового великого Откровения Христа, что подготавливается и разыгрывается в космосе. В 1-й главе явно говорится о приходе Христа в области облаков, что подразумевает мир эфирных строящих сил. Однако и там, где в ходе последующего развития действия о явлении Христа не говорится в явной форме, тем не менее неизменно изображаются вызванные его явлением космические бури в мировом эфире. Поэтому одно из первых предварительных условий верного понимания Откровения Иоанна – это обретение нового, более величественного воззрения на существо Христа. Эту книгу не в состоянии понять тот, кто ничего не ведает о космическом Христе.

Если вступление 1-й главы выливается в зрительное переживание Сына человеческого в окружении семи золотых светильников, оно тем самым предвосхищает образ человека, каким он может сделаться лишь через пронизывание существом Христа. Вохристовленный человек

– это космический человек. Если его понижает существо Христа, тем самым его понижают и девять иерархий ангельских миров. Это находит отражение в девятеричном изображении Сына человеческого.

Семь посланий семи общинам исходят всякий раз из иного отличительного признака вохристовленного человека. Каждое из них призвано изображать особую сторону космоса человечества; в каждом из них отражается одна из семи эпох, которые следуют одна за другой в великих и малых кругооборотах хода истории. Даже опираясь на вроде бы второстепенные подробности, из посланий общинам можно почерпнуть немало тайн смены времен. В каждом из посланий повторяется фраза: «У кого есть уши, пусть слышит, что говорит Дух общине!» Кроме того, в каждом из посланий изображается, что достается в удел победителю, тому, кто выдержал испытание. В первых трех посланиях то, что говорится о победителе, следует за фразой о слышании. Начиная с 4-го послания порядок меняется, и фраза о слышании становится завершающей. Первые три общины олицетворяют три круга современного человечества, оставшиеся ко времени возникновения Апокалипсиса уже в прошлом, 4-я же община представляет современную на тот момент эпоху, львиная часть которой еще предстояла в будущем. В последних трех посланиях выражены тайны эпох, которые тогда всецело принадлежали будущему. В качестве указания на это соотношение мы и могли бы понимать такую перестановку фраз, начиная с 4-го послания. В указанных лекциях Рудольфа Штейнера говорится о связи семи общин с семью послееатлантическими культурными периодами. Община Эфеса живет в отзвуках древнеиндийской культуры, община Смирны несет в себе нечто от характера древнеперсидской культуры, община Пергама повторяет нечто от закономерностей египетско-вавилонской культуры, община Фиатиры, как средняя, представляет собой по существу современную общину, поскольку олицетворяет греческо-римскую культуру. Наша современная эпоха, как 5-я послееатлантическая, может ощущать, что послание к общине Сард обращено прежде всего именно к ней, между тем как общины в Филадельфии и Лаодикее все еще овеяны тайнами будущего.

Семь посланий – это своего рода земное приготовление к надматериальным сферам, в которые мы вступаем с печатями, трубами и чашами гнева. 4-я и 5-я главы образуют здесь чрезвычайно важный переход. В 4-й главе изображены существа, собравшиеся вокруг божественного престола. Уже здесь появляются числа, связанные с числом двенадцать. Мы видим образы 24-х старцев и четырех животных. Уже образ четверки живых существ – льва, орла, тельца и человека, с которым мы встречаемся повсюду также и в дохристианской и каббалистической апокалиптике, может дать нам ключ к той сфере, которая образует переход от посланий к печатям.

Важное общемировое выражение находит четверица животных на звездном небе. Двенадцать знаков зодиака, обозначения которых происходят не из внешнего расположения звезд, но из созерцания сверхчувственных оснований, подобно поясу, замыкают в кольцо все звездное небо. Среди двенадцати знаков зодиака в первую очередь выделяются те четыре, которые образуют крест: Телец, Лев, Скорпион и Водолей. Четырех животных Апокалипсиса нам как раз и следует мыслить стоящими позади этих четырех фигур звездного неба. Осуществить такое представление в случае льва, тельца и человека вовсе не трудно. То, что вместо Скорпиона появляется орел, связано с общемировой тайной: орел – это измененный скорпион. Среди древних храмовых скульптур, в которых можно отыскать многое в отношении тайн четверки животных, нередко приходится сталкиваться со сфинксоподобными фигурами, являющимися одновременно орлами и скорпионами. Такие фигуры можно видеть, например, в музее Тель-Халаф в Берлине.

Итак, 4-я глава Апокалипсиса возносит нас в сферу звездного неба, как в сферу, выводящую из чувственно-материального мира в мир сверхчувственный. (Множество глаз,

которыми покрыты животные, также могут пробудить в памяти картину звездного неба.) Это может оказаться ключом ко многим соотношениям, которые используются христианской традицией в связи с четверкой животных. Когда, например, в древнем христианстве каждому из четырех евангелистов было сопоставлено одно из животных, это, между прочим, служило указанием на то, что местом, откуда евангелисты почерпнули свои Евангелия, была сфера звезд.

В 5-й главе к четырем животным присоединяется еще пятое: Агнец. В сущности, Агнец представляет собой обобщение четверки животных, и здесь есть намек на то, что это через льва четверка животных преобразуется в образ Агнца⁴⁴³. Агнец несет книгу с семью печатями. Книга эта – сам сверхчувственный мир, к которому мы должны взойти через промежуточную сферу звездного неба. Потрясающим образом выражено в 5-й главе то обстоятельство, что человечество утратило какой-либо подлинный доступ к сверхчувственному миру. Ни одно существо во всем мироздании не в состоянии снять печати с книги, в конечном итоге силой, необходимой для этого, располагает лишь Агнец. Это должно означать, что лишь жертва Христа вновь откроет доступ к сверхчувственному миру, и что впредь вновь открывшийся доступ к высшим сферам мы будем отыскивать только через внутреннее соединение с жертвенным настроением Христа.

Книга с семью печатями – это одновременно и Книга жизни, и распознавание духов⁴⁴⁴, которое становится все более явным вследствие происходящих в Апокалипсисе драматических событий, отделяя людей, чьи имена значатся в Книге жизни, от других, чьи имен там нет. Если мы представим себе, что Книга жизни – это сфера, начинающаяся над звездами, тогда этим оказывается намечена стоящая перед человеком задача: придать своим духовным устремлениям такую форму, чтобы вознестись со своим существом выше звезд. Между тем имя всякого, кто отдается судорожной и закоснелой стихии чисто земных существ, не будет занесено в Книгу мира, который начинается над звездами.

При попытке сформировать совокупное представление о трех основных ступенях в средней части книги – печатях, трубах и чашах гнева, нам первым делом бросается в глаза неравное распределение места между отдельными ступенями. Больше его уделено трубам, и прежде всего пятой трубе. Семь печатей сменяют друг друга со стремительной сжатостью. Первые четыре печати содержат аналогичные изображения, поскольку всякий раз повторяется образ коня. Хотя 5-я печать получает совершенно новое содержание, ей уделено почти столько же места, сколько каждой из четырех предшествующих. Лишь с 6-й печатью в Откровении появляется новый элемент, требующий для своего развития также и большего объема. В общем и целом следует сказать, что эта перемена в череде печатей наступает вследствие ощущающегося приближения трубных звуков. Содержание 6-й печати уже сродни трубам. Мир труб с его динамизмом пробивается уже на эту ступень. У следующей 7-й печати вообще больше нет никакого содержания, кроме семи труб, которые, прежде чем быть воспринятыми на ступени звучащего слова, созерцаются в виде образа на ступени печати.

Подобно тому, что наблюдалось в случае печатей, также и у труб первые четыре преодолеваются краткими, стремительными шагами, последние же три можно одновременно расценивать как великие сетования. Уже в пятой сказывается мощь, которая могла бы создать целую драму из одного-единственного образа. Два последних трубных звука образуются затем в качестве последовательности разных сцен и простираются в каждом случае на несколько глав. Апокалипсис оказывается здесь в сфере, наиболее характерной именно для него. Можно даже сказать, что в трубных звуках он ощущает себя вполне естественно. Особенно это касается последних трубных звуков, которые выливаются в полноценные драмы: эти-то звуки и сообщают всей книге ее характер.

В трубных звуках обретает выражение духовная сторона солнечного существа. В хоре гармонии сфер, где каждому светилу выделен собственный инструмент, трубы отводятся Солнцу. «Die Sonne tönt nach alter Weise...»⁴⁴⁵ (На старый лад звучанье Солнца...) Сквозь Гётева «Фауста» просвечивает эта тайна трубного звучания. Прежде всего при изображении восхода Солнца во 2-й части: «Tönend wird für Geistesohren schon der neue Tag geboren... Welch Getöse bringt das Licht! Es trommetet, es posaunet...» (Слышный лишь духовному слуху, рождается новый день... Что за шум приносит свет! Стучат барабаны, и трубы звучат...) Те трубные звуки, благодаря которым Иисус Навин завоевал Иерихон, также являются выражением действенности духовных солнечных энергий. Иисус – солнечный герой, который понимает, как действовать с опорой на эти силы.

Сущность солнечного героизма определяет те разделы Апокалипсиса, которые можно было бы назвать его душой в полном смысле этого слова. Ведь с началом 7-й трубы возникает образ жены в солнечном облачении, перед которой архангел Солнца, Михаил, одерживает победу над драконом. Архангел Михаил, принадлежащий к окружению Солнца, не будучи назван по имени, неоднократно выступает в качестве действующего лица в мистериальной драме Апокалипсиса и в других местах. Но здесь, когда Апокалипсис прямо его называет, это оказывается кульминацией всей книги. Ведь тем самым Апокалипсис выражает также и часть собственного существа. Поскольку это – михаэлическая книга, с последними звуками трубы она в наибольшей степени переходит к раскрытию себя.

Излияние семи чаш гнева, которое начинается по завершении звучания 7-й трубы, ограничено тесными пределами одной-единственной главы. Одна грандиозная сцена сменяет другую с величайшей сжатостью, без наступления какой-либо перемены или увеличения масштаба начиная с 5-й или 6-й чаши (как это наблюдалось в случае печатей и труб). Можно еще сказать, что последняя ступень, которая выражается через излияние чаш гнева, не вполне покидает сферу действия трубных звуков. Это обнаруживается вплоть до сходства в образах, пускай даже образы (как это наблюдалось уже с трубами и уж точно имело место с чашами гнева) – лишь оболочка и средство выражения для внутреннего сущностного излияния энергии.

Но каков тот внутренний путь, который мы проходим, продвигаясь через печати, трубы и чаши гнева? Вплоть до момента, когда речь пойдет о печатях, в том, кто вступает на путь к Апокалипсису, должен (до некоторой степени) господствовать погруженный в материальное рассудок; затем, однако, отвлеченные, интеллектуальные понятия должны расширяться, преобразоваться в понятия образные и наглядные. Необходимо отыскать переход от идей к имажинации. Начинается созерцание в собственном смысле этого слова. А для этого интеллект следует возвысить и укрепить. Первое, что открывают тогда созерцанию печати – это ход развития самого интеллекта. Это все равно как рассматривать сверху лестницу, по которой взбирался. Первые четыре печати с образами коней – белого, огненного, черного и бледного – вскрывают сущность интеллекта. Изначально мысли в человеке дарованы ему Богом и потому наполнены небесным светом: это белый конь. Затем сила мышления проникла внутрь человека, смешалась с побуждениями крови, началась эпоха войн: конь огненный. По мере того, как сила мышления все глубже погружалась в лишенную окон горницу материальной телесности, она обосновала расчетливое сознание торговца и других носителей внешней культурной деятельности. В третьей печати слышны возгласы египетского базара: черный конь. Наконец, наступает эпоха абстракции; сила мышления настолько далеко отошла от реального духа, стала такой земной, что человек больше уже не связывает с ней все свое существо целиком. Мышление становится бесцветным и бессильным, его наполняют силы смерти: бледный конь. В образе алтаря 5-я печать указывает на сферу, в которой интеллект исцеляется от грехопадения и может вновь возвыситься до реального органа переживания духа. Наконец, образ белого коня повторяется

в 19-й главе, когда печати, трубы и чаши гнева находят завершение в исполинском видении Второго пришествия Христа.

6-я печать с ее сходством с трубами указывает на тот внутренний аспект мира, который наступает, когда человеческое познание становится всецело земным. Не надо думать, что в образах потемневшего Солнца, кроваво-красной Луны и рушащихся на Землю звезд следует усматривать указания на какие бы то ни было чрезвычайные внешние события. Во времена, когда человечество расстается с последними остатками своей сверхчувственной жизни, природа оказывается обезбоженной. Хотя человек и полагает, что все еще видит солнечный свет, однако на деле Солнце с его духовным существом уже померкло. Человечество обитает в недрах великого оползня: горы и скалы уже обрушились на него.

Наглядные образы, которые раскрываются перед нами в сфере печатей, достигают души пока еще, так сказать, снаружи. С 7-й печатью, там, где начинается образ семи труб, наблюдается смена направления взгляда. На это указывает, наряду с прочим, и образ ангела, который стоит с кадильницей у алтаря, а затем наполняет эту кадильницу небесным огнем и швыряет на Землю. Ладан указывает снаружи внутрь, он раскрывает сферу задушевности. Подобно тому, как и в таинстве освящения человека (*Menschenweihehandlung*) христианской общины курение ладана имеет место, когда за чтением Евангелия следует жертвоприношение, так и Апокалипсис показывает его нам там, где созерцание печатей переходит во внимание трубам. Содержание печатей – это как бы высшее наставление, которое, однако, приходит к нам извне. Трубные звуки проникают к нам внутрь. Внутренняя жертва предполагается и усиливается ими.

То, что изображают первые трубы, следует мыслить в качестве внутреннего свершения, проходящего в человеческом существе. Почти все, что вершат трубы, содержит также и претворение воды в кровь. Уже в вызванных Моисеем египетских казнях превращение воды в кровь не означает никакого чудеснического внешнего процесса. Это изменение сознания египтян, которое одновременно представляется их душе еще и в видении – так, словно это внешний процесс. Такое изменение сознания представляет собой по сути становление «Я» в человеке. Дотоле он пребывал во всеобщей космической стихии, что и отражается в созерцании образа воды. Теперь ему предстоит низойти в свое собственное существо, он должен воплотиться со своим «Я» в своей собственной крови. Такие процессы становления «Я», которые могут быть куплены лишь ценой того, что часть человеческого существа отомрет, изображаются в первых трубных звуках, где при этом всякий раз говорится о том, что треть мира и людей должны пасть жертвой. От троицы телесного, душевного и духовного остается лишь двоица телесного и душевного, зато человек становится существом «Я». Меж потрясений трубных звуков заранивается росток свободы.

Это становление «Я», одновременно оказывающееся также и последовательным отделением от духовного, доходит до опасности определенной демонизации. Если человек все больше замыкается от высшего духовного начала, то низшее духовное в конце концов получит доступ к его существу. Это отражает 5-я труба в наказании саранчой, которая появляется из мглы и чада преисподней. Становление «Я», поскольку оно все еще связано с отделением от духовного, ведет лишь к мнимому «Я», а мнимое «Я» так же пожирает человеческое существо, как саранча – все живое на Земле.

Начиная с 6-й трубы в картины бедствия все отчетливее вплетаются картины спасения. Земное становление «Я» можно перевести в пронизывание высшим «Я», что означает новое присоединение к реальному духовному миру. Начиная с этого момента в Апокалипсисе выступают самые разные двоицы. Появляется исполинский ангел, которого можно узнать, среди прочего, по ногам, подобным огненным столпам. Один из огненных столпов стоит на море, другой – на суше. В 11-й главе тема двоицы продолжается в образе двух свидетелей, Илии и Моисея, которые именуется здесь двумя маслинами и горящими светильниками.

Один образ постоянно возникает из другого, и мы не ошибемся, если скажем, что фигуры двух свидетелей происходят из двух огненных столпов, которыми ангел опирается на море и на сушу. Море и суша – это образы душевно-сверхчувственного и чувственно-материального. Илия – вождь человечества во всем том, что находит выражение в образе моря. Моисей – вождь во всем том, что выражается в суше.

Двум свидетелям приходится вступить в схватку со зверем из бездны. Этот зверь также двойствен. Четверке небесных животных, получающей обобщение в образе Агнца, противостоит поднимающееся из бездны двоякое животное, обобщающееся в образе дракона (гл. 13). Из моря подымается семиглавый и десятирогий зверь, люциферическая сила: это противник Илии. Из суши выползает двурогий зверь, ариманическая сила: это противник Моисея. Два этих зверя вступают в чрезвычайно важное взаимодействие. Второй зверь выступает агитатором в пользу первого. Это вполне понятно в наше время, когда пресыщенность рассудка, сделавшегося ариманическим, вызывает неудовлетворенность мыслящим познанием и тем самым приводит к безграничному высвобождению инстинктов и страстей.

В конце трубных звуков после победы Михаила над драконом становятся зримыми такие картины, что содержат уже нечто от человечества с высшим «Я». На вершине горы вокруг Агнца собираются 144000 людей: возвысившееся до космичности человечество, в многообразной форме несущее в себе тайну двенадцати, космическую ширь.

Излияние чаш гнева, при той сжатости, с которой оно изображается, ставит перед нами загадку совсем особого рода. Здесь нам понадобится, опираясь на все предыдущее, полностью отделаться от излишне человеческих представлений о Боге. Божественный гнев – это не душевный порыв существа, которому присуще лучшее расположение духа во все прочие времена. Сущностное содержание божественного мира, с которым должна особым образом соприкоснуться душа, проходя через эти семь последних ступеней, неизменно равно самому себе. Скорее всего мы могли бы сравнить это сущностное содержание с огнем в сфере чувственного. Однако этот огонь должен оказывать различное воздействие в зависимости от душевного состояния тех, кто с этим огнем соприкасается. Просветленный человек переживает огонь божественной любви, непросветленный – пламя божественного гнева, но все это один и тот же огонь. Эту тайну всецело отражает язык Апокалипсиса. Собственно говоря, при излиянии семи чаш речь даже не идет о гневе: вместо *ὀργή* (*orge*) мы читаем здесь *θυμός* (*thymos*), что выражает душевное возбуждение как таковое, так что открытым остается вопрос, склоняется ли это душевное возбуждение в большей степени в направлении любви или же гнева.

После излияния чаш гнева наступает величайшая двойственность в грандиозной драме, образующей финал книги. Два города, Вавилон и Иерусалим, противостоят друг другу. Вавилон, великий земной город, в конце низвергающийся в бездну, именуется блудницей. Иерусалим, нисходящий из высей, именуется невестой. Так что два этих города представляют собой разные способы осуществления общечеловеческого любовного побуждения. Любовное побуждение толкает Вавилон исключительно на стремление к власти, пускай даже сокрытое под облачениями любви. В 17-й главе говорится, что вавилонская блудница восседает на семи головах первого зверя. А семь голов – это семь гор. Это место часто истолковывалось в том смысле, что под вавилонской блудницей подразумевается Рим, город семи холмов, местопребывание цезаря и папы. Все подобные толкования, желающие отождествить тот или иной апокалиптический образ с определенной частностью земного плана, в конечном итоге приводят истолкователя к самоуспокоению. Те, кто отстаивает такие толкования, способны поверить, что уж их натура совершенно свободна от того, на что указывает Апокалипсис вавилонской блудницей. Семь гор – это семь препятствий между материальным и духовным мирами. Уже в сказке о Белоснежке семь гор обозначают

пограничную область между посюсторонней и потусторонней сферами. Вавилонская блудница – сила, которая преграждает путь к сверхчувственному миру, восседая на семи горах. В ней находят обобщенное выражение все те силы, против которых обращены строгие слова Христа: «Горе вам, законники, вы забрали ключ познания. И сами не входите внутрь, и тем, кто желает войти, не даете». (11, 52). Всякое стремление к власти – это страх духовного мира; и, наоборот, любовь – это жизнь исходя из духовного мира. Это почерпание из высших сил изображено в картине нисходящего с небес Иерусалима. Вавилон оказывается блудницей потому, что вместо чистого соединения души с духом он приводит к нечистому соединению души с материальным. Небесный Иерусалим именуется украшенной невестой, потому что он является образом чистого бракосочетания души с духовным миром.

Под конец приведем образ, который является характеристикой небесного Иерусалима и в то же время позволяет уяснить то, что Апокалипсис неизменно изъясняется мистическими фигурами. Нисходящий с небес город изображается так, что это уже не имеет ничего общего с тем видом, который открывается внешним чувствам при взгляде на город. Здесь говорится, что город имеет форму громадного куба, так как у него равные ширина, глубина и высота. Образ куба, правильного тела с прямоугольными гранями, выражает величайшее земное воплощение духовного идеала. Апокалипсис никак не назовешь книгой, духовность которой отчуждена от Земли. Во всех своих разделах он является таким христианским документом, который, возводя нас к величайшим духовным вершинам, в то же время источает реальный земной аромат и призывает нас пронизывать материально-земное начало силами духа.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Хронологическая таблица

Очерки, помеченные звездочкой (*), не вошли в переиздание 1950-52 г., вышедшее под заглавием «Das Evangelium, Betrachtungen und Übersetzungen», так как автор включил их в переработанном виде в книги, вышедшие за предшествовавший период. Не содержатся они и в данном собрании, предлагаемом вниманию читателя. Кроме того, сюда не включены два очерка из издания 1950-52 г.: «Das Hohelied Salomonis» и «Die Leidensgeschichte».

Порядок отдельных глав в настоящей книге не соответствует последовательности, в которой они создавались, что можно увидеть из приводимых дат.

ЕВАНГЕЛЬСКИЕ КОММЕНТАРИИ

Инспирация и композиция

Сентябрь 1927

В 1950-52 включено заново

«Die Wiedergewinnung des Inspirationsgedankens» (Лекция по случаю открытия семинарии в Штутгарте 14.5.1933, опубликована в качестве приложения к «Seminar-Nachrichten», Heft 1)

Тайны списка родословия

Октябрь 1927

1950-52

Евангелист Матфей

Ноябрь 1927

Иоанн Креститель и Иисус из Назарета

Декабрь 1927
1950-52

«Чудеса» в Евангелии
Январь 1928
1950-52

«Личное христианство» в Евангелии
Февраль 1928
1950-52

Чудо насыщения
Март 1928
1950-52

* Притчи в Евангелии
Апрель 1928
Переработано в «Die drei Jahre» (1946)

Нагорная проповедь I
Май 1928
1950-52

Нагорная проповедь II
Июнь 1928
1950-52

* Das Judas Drama
Июль 1928
Переработано в «Cäsaren und Apostel» (1937)

Апостол Петр
Август 1928
1950-52

* Симон Киренский и Иосиф Аримафейский
Август 1928
Переработано в «Die drei Jahre» (1946)

* Путь в Иерусалим и Гефсимания
Ноябрь 1928
В 1950-52 частично заимствовано в «Тайны Голгофы»

Петр и Иоанн
Январь 1929
1950-52

Эзотерическое в кругу учеников
Февраль 1929

1950-52

Второе пришествие Христа и эсхатология Евангелия

Март 1929

1950-52

Своеобразие Евангелия Луки

Апрель 1929

В 1950-52 расширено главой «Язык и стиль Евангелия Луки» из сопроводительного текста к Евангелию Луки (апрель 1933)

Композиция Евангелия Луки

Май 1929

В 1950-52 расширено главами «К хронологии сцен Благовещения и Рождества», «Ступени драмы Марии», «Галилея и Иудея в Евангелиях» из сопроводительного текста к Евангелию Луки (апрель 1933)

Ступени просветления души в Евангелии Луки

Июнь 1929

В 1950-52 расширено главой «Мотив света» из сопроводительного текста к Евангелию Луки (апрель 1933)

От веры к гнозису – Путь Луки

Июль 1929

В 1950-52 расширено главой «Притчи у Луки» из «Die drei Jahre»

Новое заглавие: Путь Луки: от веры к созерцанию

Тайны Голгофы

Июль 1929

В 1950-52 расширено главой «Вход в Иерусалим и проклятие смоковницы» из очерка «Путь в Иерусалим и Гефсиманию» (Ноябрь 1928)

От Яхве ко Христу

Август 1929

В 1950-52 расширено главами «Ослица и осленок при входе в Иерусалим», «Притча о фарисее и мытаре» aus der Betrachtung из очерка «Путь в Иерусалим и Гефсиманию» (Ноябрь 1928)

* Мистерия детства Иисуса (Два мальчика Иисуса)

Сентябрь 1929

Переработано в «Kindheit und Jugend Jesu» (1939)

Евангельская мудрость древнего христианства: Климент Александрийский и Ориген

Октябрь 1929

В 1950-52 под заглавием «Евангельская мудрость древнего христианства и ее возрождение в современную эпоху»

Впервые в издании 1950-52:

Пасхальные повествования в четырех Евангелиях

(Переработанные конспекты четырех лекций, прочитанных в 1938/1939 в Штутгарте, Гамбурге и Берлине)

ДОПОЛНЕНИЯ К ПЕРЕВОДАМ НОВОГО ЗАВЕТА

Послание Павла к эфессянам
Май 1930

Послание Павла к римлянам
Июнь 1930 и сентябрь 1930

Послание Павла к колоссянам
Октябрь 1930

Послания Павла к фессалоникийцам
Альфред Хейденрайх, Изображение Второго пришествия Христа в Посланиях к фессалоникийцам
Ноябрь 1930

Послание Павла к филиппийцам
Январь 1931

Послание Павла к галатам
Февраль 1931

1-е Послание Павла к коринфянам
Апрель 1931
1984 вновь включено «Крещение "над мертвым"» из «Die Christengemeinschaft», февраль 1941

2-е Послание Павла к коринфянам
Июнь 1931

Пастырские послания Павла
Август 1931

Соборные послания
Октябрь 1931

Три послания Иоанна
Январь 1932

Послание к евреям
Февраль 1932

Откровение Иоанна
Март 1932

Евангелие Матфея
Август 1932

* Евангелие Луки

Апрель 1933

1950 части из него были использованы:

«Язык и стиль Евангелия Луки» в «Своеобразии Евангелия Луки»

«К хронологии сцен Благовещения и Рождества», «Ступени драмы Марии», «Галилея и Иудея в Евангелиях» в «Композиция Евангелия Луки»

Евангелие Марка

Июль 1933

Июль 1950 в переработанной форме под заглавием «Своеобразии Евангелия Марка»

Деяния апостолов

Сентябрь 1933

Евангелие Иоанна

Декабрь 1933

Комментарии

¹ Приводим в переводе с немецкого краткую биографию Эмиля Бока, заимствованную из Википедии в Интернете (см. http://de.wikipedia.org/wiki/Emil_Bock). Эмиль Бок родился в Вуппертале 19 мая 1895 г. Получив аттестат зрелости в 1914, в том же году приступил к изучению теологии в Боннском университете. Добровольцем отправился на фронт и уже 31 октября 1914 был ранен во Фландрии. Получив возможность вернуться к учебе, защитился в Берлинском университете 2 августа 1921. В июне того же года вместе с рядом единомышленников встретился в Штутгарте с Рудольфом Штейнером. После второй встречи, произошедшей в «Гётеануме» под Базелем в сентябре, вместе с Фридрихом Риттельмайером приступил к основанию Христианской общины. Из более чем сотни участников движения к началу сентября 1922 остались, по словам самого Бока, лишь «4 по 12», которые и собрались в Брайтбрунне на Аммерзее (под Мюнхеном), чтобы основать Христианскую общину. 16 сентября в «Гётеануме» в присутствии Рудольфа Штейнера было впервые отправлено «таинство освящения человека» (*Menschweihehandlung*, ср. ниже прим. 41), и эта дата считается официальной датой основания Христианской общины. 13 ноября того же года женился в Штутгарте на Грете Зоймер (Seumer), которая родила ему четверых детей. Риттельмейер был первым руководителем общины, а на Бока возложили руководство семинарией в Штутгарте. Когда 23 марта 1938 Риттельмейер умер, Бок сделался его преемником, оставаясь на этом посту до своей смерти. 12 августа 1939 жена Грета, родив четвертого ребенка, умерла. 11 июня 1941 в ходе кампании унификации идеологии в Германии и роспуска чуждых организаций Христианская община была запрещена, а Бока как ее главу арестовали и отправили в концлагерь Вельцхайм (под Штутгартом). 5 февраля 1942 его освободили под подписку, но надзор за ним сохранялся до 1945. Сразу по окончании войны Бок занялся отысканием единомышленников и основанием общины вновь. До самой смерти он был чрезвычайно деятелен как писатель и глава общины. Умер в Штутгарте 6 декабря 1959 г. Рудольф Фрилинг (1901-1986) стал его преемником. Основные сочинения Бока (последние издания, вышедшие в Urachhaus, Stuttgart):

1. Апокалисис. Очерки Откровения Иоанна (*Apokalypse. Betrachtungen über die Offenbarung des Johannes*), 1997

Серия «К духовной истории человечества»:

2. Древняя история (Urgeschichte), 2005.
 3. Моисей и его эпоха (Moses und sein Zeitalter), 1996.
 4. Цари и пророки (Könige und Propheten), 1997.
 5. Цезари и апостолы (Cäsaren und Apostel), 1999.
 6. Kindheit und Jugend Jesu, 1994 (есть русское издание: *Бок Э. Детство и юность Иисуса.* М., 1996).
 6. Три года (Die drei Jahre), 1992.
 7. Paulus, 1997.
 8. Das Evangelium. Betrachtungen zum Neuen Testament, 1995 (вероятно, сокр. издание).
 9. Новый Завет. Перевод в первоначальной редакции (Das Neue Testament. Übersetzung in der Originalfassung), 1998 (есть русское издание, вероятно, другого варианта текста с комментариями Г. А. Бондарева: «Священное Писание в свете духовной науки», М., 1998).
 10. Время Михаила. Человечество перед совестью эпохи (Michaelisches Zeitalter. Die Menschheit vor dem Zeitgewissen), 1995.
 11. Рудольф Штейнер. Очерки его жизни и дел (Rudolf Steiner. Studien zu seinem Lebensgang und Lebenswerk), 1990 (Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart).
 12. Повторные земные жизни. Идея реинкарнации в немецкой духовной истории (Wiederholte Erdenleben. Die Wiederverkörperungsidee in der deutschen Geistesgeschichte), 1996.
- Подробное жизнеописание Эмиля Бока составлено его дочерью: см. *Kačer-Bock, Gunhild Emil Bock. Leben und Werk.* Urachhaus, [Stuttgart], 1993

² Читатель убедится, что таких мест чрезвычайно мало. Скорее постоянно ощущается, что автор мог бы сказать еще очень многое, но вынужден себя сдерживать по соображениям объема, о чем нередко упоминает сам.

³ Речь идет об осуществленном Мартином Лютером переводе Библии, явившемся важным вкладом как в формирование протестантизма, так и в становление современного немецкого языка. Первые переводы псалмов были предприняты Лютером еще в 1517. В самом конце 1521 он взялся за перевод Нового Завета, а уже 21 сентября 1522 его печатание было завершено (т. н. «Сентябрьский Новый Завет», Septembertestament). Затем Лютер приступил к переводу Ветхого Завета, и уже летом 1523 издал Пятикнижие, а в течение следующего 1524 – исторические и поэтические книги, куда, правда, не вошли пророки, поскольку их перевод тормозился значительными языковыми трудностями. Работа, осложнявшаяся как препятствиями личного характера (интенсивная общественная деятельность и болезни), так и политической ситуацией (Крестьянская война, угроза турецкого нашествия), продолжалась и дальше, пока осенью 1534 не вышел полный текст Виттенбергской Библии. Сам Лютер продолжал работу над текстом и дальше (уже переиздание Нового Завета в декабре 1522, т. н. «Декабрьский Новый Завет», Dezembertestament, содержал сотни поправок), советуясь с ближайшими сподвижниками, прежде всего с Филиппом Меланхтоном. После смерти Лютера поправки вплоть до XX в. носили в основном орфографический характер, пока в 1957-84 не была предпринята новая переработка перевода – вполне естественная, так как тексты оригиналов, которыми пользовался Лютер, были с тех пор несравненно превзойдены. Хотя немецкая Библия – пусть в весьма несовершенном виде – существовала и до Лютера, а новые попытки перевода (в частности, в научных и католических кругах) делались прежде и продолжают делаться постоянно, по популярности ни один из них не идет ни в какое сравнение с Лютеровым.

⁴ См. прим. 18 о словах erleben, Erlebnis.

⁵ Дочь Эмиля Бока, автор подробной его биографии, см. прим. 1.

⁶ От лат. septuaginta (семьдесят), перевод Ветхого Завета на греческий язык, сделанный в III-II вв. до Р. Х., для утрачивавшей знание древнееврейского языка иудейской общины в Египте.

Название Септуагинта восходит к преданию (т. н. Посланию Аристея, якобы начальника стражи Птолемея Филадельфа, правившего в 282-246 до Р. Х.), согласно которому запертые в отдельных кельях на острове Фарос 72 переводчика, по 6 от каждого колена Израиля, независимо друг от друга создали за 72 дня совпавшие до единой буквы тексты перевода. Поэтому Септуагинту называют еще переводом «Семидесяти толковников». Вначале иудеи одобрили Септуагинту. Но с возникновением христианства она стала ассоциироваться в первую очередь с ним, и тогда они отвергли ее и сделали другие переводы на греческий язык. В Новом Завете большинство ветхозаветных цитат приводятся по Септуагинте. В III в. по Р. Х. Ориген попытался выработать единый текст Септуагинты, учтя множество разных греческих переводов. Результатом его усилий явились громадные по объему Гексаплы (от греч. слова «шесть»), где параллельными столбцами были собраны 6 вариантов библейского текста: оригинальный текст на древнееврейском; тот же текст, записанный греческими буквами; текст Септуагинты, и три более поздних перевода Библии на греческий язык, сделанных евреями после Септуагинты. Гексаплы должны были стать основой для дальнейших переводов Библии на другие языки.

⁷ Микон – небольшой (ок. 75 км²) остров в центре Кикладского архипелага. К юго-западу от него – знаменитый Делос. Поговорка «всё под один Микон» (*πάνθ' ὑπὸ μίαν Μίκονον*), происхождение которой затруднялись объяснить уже в античности, применялась к неразборчивому сваливанию в кучу всего, даже самого разнородного, к «стрижке под одну гребенку».

⁸ Как уже упоминалось, вторым столбцом после оригинального древнееврейского текста в Гексапле шла его транскрипция греческими буквами.

⁹ См. Откр. 14, 6. В средневековой теологии активная разработка понятия происходила начиная с Иоахима Флорского (ок. 1130-1202), у которого оно подразумевало не однократное вознесение Евангелия, но постоянное творческое его нисхождение.

¹⁰ Поскольку в наиболее полном виде сочинение Оригена «О началах» дошло до нас в латинском переводе Руфина, наблюдается определенный разнобой в указании глав и параграфов. Данное место нам удалось разыскать для сверки в издании *The Ante-Nicene Fathers* (ed. Alexander Roberts, D.D., and James Donaldson, LL.D), vol. IV. Edinburgh – Grand Rapids. «De principiis» Book III. Chapter III. On Threefold Wisdom, § 4.

¹¹ Здесь Ориген цитируется по греческой реконструкции, пагинация соответствует изданию *Origenes De principiis*, ed. H. Görgemanns and H. Karpp, *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

¹² В русском языке слова «душа» и «дух», «душевный» и «духовный» часто воспринимаются как синонимы (может быть, мы действительно не достигли стадии духовности, а пребываем еще в душевности – ср. 1-е Кор. 2, 14?). Однако для Запада вообще и антропософии в частности между этими понятиями принципиальная разница (как видим – ср. нижеследующую цитату из Оригена – эта традиция идет еще от древней мудрости). По-немецки «дух» – Geist, «душа» – Seele (производные прилагательные соответственно *geistig* и *seelisch*), что приходится строго соблюдать в переводе. Ср., например, упоминание «душевных и духовных опытов» уже в предисловии издателя (перед рассказом о поездке Э. Бока в Палестину) или данное место с выстраиванием строгой иерархии телесности, душевности и духовности. Так что мы переводим повсюду «душевные представления», «душевное просветление», «душевное стремление», «душевное зрение» и т. д., хотя по-русски в этих случаях привычнее было бы «духовные представления», «духовное просветление» и пр. Слово «душевный» вызывает у нас нежелательную ассоциацию с искренностью, «задушевностью», уютom, а сама душа не представляется вычлененной до субъектности (чтобы обладать, скажем, зрением, хотя о «зрячей душе» мы говорить можем). В то же время перевод соответствующих мест с помощью термина «психический» неизбежно

переводит разговор в плоскость «психологии», что также нежелательно, хотя, возможно, непривычным будет только на первых порах.

¹³ И. А. Бенгель (Bengel, 1687-1752) и Ф. Х. Этингер (Oetinger, 6.05.1702-10.02.1782) – видные немецкие теологи, проповедники и педагоги, являвшиеся ведущими фигурами т. н. «Швабского пиетизма».

¹⁴ К. А. Ауберлен (Auberlen, 19.11.1824-2.05.1864) – протестантский теолог, с 1851 профессор в Базеле.

¹⁵ Термин «фигура» нередко применяется Э. Боком в специальном значении. Для него это порядок и закономерность (можно было бы сказать: структура), невидимые при обычном рассмотрении и обнаруживающиеся лишь при отвлечении от обычных, засоряющих наблюдение деталей и подробностей. Нередко для обнаружения настоящей фигуры необходимо бывает обратиться и к сверхчувственным источникам познания. В этом случае «фигура» может быть образована самыми неожиданными, представляющимися на первый взгляд разнородными предметами и событиями. Возникает своеобразная «геометрия сверхчувственного». Понять это яснее помогает уже следующий абзац, а также предпоследний абзац настоящего раздела. См. также очерк «Композиция Евангелия Луки», раздел «Пролог».

¹⁶ К. Л. Шмидт (Schmidt, 05.02.1891-10.01.1956) – теолог, исследователь Нового Завета, в 1935-53 профессор в Базеле. Работа «Der Rahmen der Geschichte Jesu» (Канва истории Иисуса) опубликована в 1919.

¹⁷ По мысли автора, семь общин – это семь состояний человечества в разные периоды его истории, причем две последние общины указывают на еще только предстоящее будущее (см. очерк «Откровение Иоанна», где об этом будет говориться специально).

¹⁸ Оговоримся о передаче немецких слов *erleben*, *Erlebnis*. Казалось бы, им очень удачно, вплоть до состава слова, соответствуют русские «переживать», «переживание» («*er-leben*» – «про-жить», почти что «пере-жить»). Однако между ними – непреодолимое различие. Возьмем достаточно простую фразу из автобиографии Рудольфа Штейнера «*Mein Lebensgang*» (§ XIX, конец): *Und der alte, leibe Großherzog... hatte als Knabe noch Goethe erlebt*. При переводе *erleben* как «пережить» выходит полная нелепость (не говоря даже о двусмысленности русского глагола): «Старый, любезный великий герцог... пережил мальчиком Гёте». На самом деле речь здесь идет о том, что великий герцог мальчиком удостоился лицезрения (и, возможно, общения) с Гёте, и это произвело на него глубочайшее впечатление, наложившее отпечаток на всю последующую жизнь. «*Erlebnis*», «*erleben*» никуда от своего корня не ушли, они описывают «проживание с переживанием», приблизительно то, что называется жизненным или личным опытом. Прекрасное определение этого слова дает словарь W. T. Krugs «*Encyklopädisches Lexikon in bezug auf die neuste Literatur und Geschichte der Philosophie*» (3-е изд., 1838): «*Erlebnis* есть все то, что было пережито (*erlebt*) самим человеком (все, что было им воспринято, видно, продумано, что он волил, совершал или чему позволял совершаться). Такие *Erlebnisse*, в случае, если человек оказывается в состоянии сделать из них надлежащие выводы, оказываются основой собственного опыта». В «переживании» же предмет, послуживший для него поводом, тут же забывается, все сосредотачивается на самом «переживании», т. е. на том, что в результате происходит в субъекте. И стоит «переживанию» кончиться, как исчезает вообще все, в том числе и сама эмоция (разве что мы после о ней вспомним и «запереживаем» снова). Конечно, в русском языке есть еще слово «опыт», однако опыт может быть совершенно безличным (как научный опыт), «*Erlebnis*» же исключительно персонален и эмоционален. В некоторых случаях можно переводить «*Erlebnis*» словом «восприятие», однако оно опять-таки, как и «переживание», слишком субъективно – уже не эмоционально, но гносеологически: воспринимая, мы оказываемся отрезанными от того, что нами воспринято, и кроме этого

«восприятия» у нас нет больше ничего. Сверх того, если «переживание» излишне эмоционально, то «восприятие» всецело равнодушно, оно является, так сказать, внутренним «научным опытом». «Erlebnis» же не забывает как об объекте, так и о субъекте, это есть «переживание» в душе человека, однако «переживание» того, что ему реально дано и, что еще важнее, – того, в чем он активно участвует (пускай только душевно, хотя возможно и деятельное участие). Слово «впечатление» также, пожалуй, чем-то приближается к смыслу немецких слов *erleben*, *Erlebnis*, однако оно статично, лишено живости, присутствующей в немецких словах уже в силу присутствия основы «*leb-*». Ближе всего по смыслу к «*Erlebnis*», пожалуй, «пережитое», однако из-за однозначной отнесенности к прошлому использовать его в переводе чаще всего оказывается невозможно. Все сказанное следует принимать во внимание во всех тех случаях, где в книге будет упоминаться «переживание», «переживать» (как мы почти везде переводим все же «*Erlebnis*» и «*erleben*»). В немецкую философскую литературу понятие «*Erlebnis*» ввел Герман Лотце. Им много занимались Вильгельм Дильтей (см., например, сборник его исследований по немецкой литературе «*Das Erlebnis und die Dichtung*» – «Переживание и поэзия»: прекрасно видно, насколько неадекватен русский перевод, или, в русском переводе, «Описательную психологию», М., 1924; переиздание – СПб., 1996, с. 27, 59, 109) и Эдмунд Гуссерль (т. н. «интенциональное переживание», один из краеугольных камней феноменологии). В первой трети нашего века это было чрезвычайно модное в философии, психологии и литературоведении понятие. Замечательную статью о нем, с указанием литературы, см. в «*Historisches Wörterbuch der Philosophie*», В. 2, Sp. 702–711. Подробный экскурс в историю термина и его разбор имеются в «Истине и методе» Ганса-Георга Гадамера (русский перевод – М., 1988, с. 104–116).

¹⁹ Буквально «разделение духов»; просто по-русски речь всегда идет исключительно о «спасении души» (ср. наше примечание о передаче «духа» и «души» в переводе). В обыденной жизни о *Geister-Scheidung* или *Scheidung der Geister* обычно говорится в смысле глубокого, принципиального размежевания, раскола («разброд в умонастроениях»). В теологии термин «*Scheidung der Geister*», понимаемый как процесс отделения «овец от козлищ», связывается именно со Страшным судом. Э. Бок чаще применяет эти понятия к духовной области, и только во вторую очередь говорит о последствиях такого разделения для материального мира (ср. ниже наше прим. 64 об *Unterscheidung der Geister*).

²⁰ Символ розенкрейцерского общества (с обложки издания «*Theosophische Gesellschaft. München, 1907*»; здесь роз восемь) см. на рис. 1. Истолкование символа см. ниже в очерке «Пасхальные повествования в четырех Евангелиях», раздел «Образ юноши» из главы «Пасхальная весть по Марку». Вот что пишет о нем же Рудольф Штейнер: «Представим себе черный крест. Пусть это будет *символ* уничтоженной низшей стороны порывов и страстей. А там, где брусья креста пересекаются, представим по кругу семь красных лучащихся роз. Эти розы пусть будут *символом* крови, выражением просветленных, очищенных страстей и порывов» («Очерк тайноведения», глава «Познание высших Миров. О посвящении или инициации»). На рис. 2 показан еще один распространенный вариант символа розенкрейцеров (из книги *Fludd, Robert Summum bonum, 1629*). Возле собора в Аахене в марте 2006 г. я приобрел крест, также сопровождаемый мотивом розы (см. рис. 3). О розенкрейцерах см. прим. 55.

²¹ Речь идет о боговдохновенности Священного Писания: по-латински «вдохновение» – *inspiratio*, то есть та же «инспирация», но в более специальном смысле (охватывающем все три ступени познания – имагинацию, инспирацию и интуицию). Ср. ниже наше примечание к разделу «Повторное обретение идеи вдохновенности» и то, что говорится в самом тексте книги там же.

²² Ср. об этом ниже, в очерке «Пасхальные повествования в четырех Евангелиях», раздел IV (параграф «Мария Магдалина и Фома неверующий»).

²³ В данном случае Э. Бок говорит о «переводе Лютера» в обобщенном смысле: самому Лютеру еще не было понятно, что такое «лежать за столом» (на греческий манер), поэтому у него за столом сидят (*der zu tische sass an der brust Jhesu*, 13, 23 по изд. 1545 г.), речь о «возлежании» идет только в позднейших отредактированных изданиях. Но смысл возражения остается неизменным: в одном случае слово переведено как *Brust*, в другом – как *Schoß*.

²⁴ В оригинале *Station* (лат. *statio*), букв. «остановка», «станция» – одно из 14-ти мест остановки паломников, последовательно проходящих путь Христа на Голгофу, с припоминанием соответствующего эпизода на Крестном пути и погружением в молитвенное благоговение. Практика таких остановок изначально связана с паломничеством в Святую землю и прохождением по реальному Крестному пути (Скорбный путь, лат. *via dolorosa*) в Иерусалиме (где станций было значительно меньше и они были отмечены специально вмурованными камнями), в результате чего сложился особый культ, получивший отражение и в искусстве. Поскольку паломничества стали почти невозможны из-за частых войн с Османской империей, примерно с XV в. (более ранние сведения отсутствуют) местные Крестные пути (лат. *via Crucis*, *via Calvariae*) стали устраивать и в Европе. Обычно они пролегли по горным отрогам, проходя через станции с соответствующими изображениями. Заканчивался Крестный путь у Распятия на горе, получавшей название Кальварии (*Calvaria*, «лобное место» – латинское название Голгофы). В Европе было немало таких Крестных путей, некоторые из них сохраняют свое культовое значение. В частности, 14 станций было на одном из самых известных Крестных путей в Лувене (Бельгия), известном с 1505 г. Францисканцы, на которых была с XIV в. возложена ответственность за поддержание в порядке Гроба Господня и соответственно иерусалимского Крестного пути, со временем пошли навстречу европейской практике и устроили в XVIII в. 14 станций также и здесь. Вот эти станции: (1) Иисуса приговаривают к смерти, (2) его заставляют нести крест, (3) он падает в первый раз, (4) он встречается со своей матерью, (5) крест заставляют нести Симона из Кирены, (6) Вероника вытирает лицо Иисуса, (7) он падает во второй раз, (8) иерусалимские женщины оплакивают Иисуса, (9) он падает в третий раз, (10) с него срывают одежду, (11) его пригвозждают к кресту, (12) он умирает на кресте, (13) его снимают с креста и (14) кладут в гробницу. Как видим, между станциями и Страстями Господними имеются пересечения, на некоторых произведениях изобразительного искусства они вообще объединены. Кроме того, по крайней мере в 30-и средневековых готических соборах полы выложены особыми каменными дорожками, по которым верующие должны ползти на коленях, предаваясь благоговейному созерцанию и делая остановки. По-французски они называются «*Chemin à Jérusalem*» (Путь в Иерусалим) и имеют подчас весьма причудливую форму лабиринта. На рис. 4 показана схема лабиринта на полу Шартрского собора. Православный крестный ход, как следует уже из названия, тоже происходит от Крестного пути Христа, хотя в обиходе это как-то стерлось, по крайней мере пока нам не удалось разыскать упоминаний о такой связи. Вот что, в частности, писал в конце XIX в. словарь Брокгауза-Ефрона: «Крестный ход – торжественное церковное шествие из одного храма в другой или к какому-либо назначенному месту, с иконами, хоругвями и другими святынями храма, а главным образом с большим крестом (запрестольным или выносным), *от которого и самое шествие получило свое название*» (курсив наш; перепечатано с небольшими изменениями в: «Христианство. Энциклопедический словарь в 3 томах», М., 1993, т. 1, с. 837). Э. Бок широко использует слово *Station*, указывая на определенные важные вехи на пути развития и становления человека и его души. В таких случаях мы чаще всего переводим это слово как «этап», «ступень», «веха», но иногда его можно передавать просто «остановкой».

²⁵ Ф. Риттельмайер (*Rittelmeyer*, 1872-1938), протестантский священник и богослов (в 1902-16 в Нюрнберге, в 1916-22 в Берлине), один из основателей Христианской общины в 1922 и

первый ее глава. Среди работ можно выделить: «Бог и душа» (Gott und die Seele, 1906, переизд. 1922), «Жизнь из Бога» (Leben aus Gott, 1911 и 1912 (обе совместно с Христианом Гейером, Geyer, 1862-1929), «Иисус» (Jesus, 1912, переизд. 1920), «Христианин и война» (Christ und Krieg, 1916), «Моя встреча с Рудольфом Штейнером» (Meine Lebensbegegnung mit R. Steiner, 1928, переизд. 1953), «Медитация» (Meditation, 1929, переизд. 1959), «Христос» (Christus, 1936, переизд. 1950), «Из моей жизни» (Aus meinem Leben, 1937), «Письма о Евангелии Иоанна» (Briefe über das Johannes-Evangelium, 1938, переизд. 1954).

²⁶ В связи с этой притчей мы почему-то все время говорим о «талантах», но, что удивительно, в самих Евангелиях при пересказе данной притчи речь идет как о талантах (в данном месте), так и о минах (также единица веса, Лук. 19, 13-24). Лютер перевел «таланты», стоявшие в оригинале, «центнерами» (Zentner), а мины у Луки – «фунтами» (Pfund). И вот в немецкий язык в качестве того, что называется «талантом» у нас, вошел «фунт», так что немцы говорят, например, sein Pfund vergraben, букв. «зарыть свой фунт в землю», в совершенно том же значении, в каком мы говорим о «зарывании своего таланта». Итак, не будет большим прегрешением против оригинала употребить здесь вслед за Э. Боком слово «фунт», тем более, что фунт по весу близок как раз мине (ок. 431 г).

²⁷ Необходимо напомнить еще раз, что вдохновение, вдохновенность – это и есть инспирация (inspiratio), но когда речь идет о «боговдохновенности» Священного Писания, нелепо было бы пользоваться иноязычным термином с его производными (тем более, что они уводят мысль в область совсем иных, иногда неуместных коннотаций) – «инспирировать», «инспирированный» и др., когда здесь имеется достаточно долгая и устойчивая традиция отечественного богословия. См., в частности, о боговдохновенности достаточно подробную дореволюционную статью П. И. Лепорского (1871-?) в «Христианство. Энциклопедический словарь в 3 томах», М., 1995, т. 3, с. 342-348. Вот ради сохранения этой преемственности нам и приходится идти на некоторые ухищрения, то оставляя слово Inspiration без перевода и передавая его «инспирацией», то переводя его как «вдохновение», «вдохновенность». Не следует только забывать о дополнительных оттенках, сообщаемых всем этим словам и данной теме вообще содержанием настоящей книги.

²⁸ А. Дайсман (Deißmann, 1866-1937), теолог, исследователь Нового Завета, профессор в Гейдельберге (1897-1908) и Берлине (1908-34). Первым понял значение папирусных находок в Египте для понимания библейского греческого. В 1926-28 участвовал в раскопках в Эфесе, проводившихся Австрийским археологическим институтом. Принимал деятельное участие в экуменическом движении. Автор множества работ по библеистике, в т. ч. «Языковые исследования греческой Библии» (1898), «Евангелие и древнее христианство» (1903), «Древнее христианство и социальные низы» (1908), «Свет с Востока» (1908), «История древнего христианства в аспекте языкознания» (1910), «Павел. Этюды по истории культуры и религии» (1911, 2-е изд. 1925), «Религия Иисуса и вера Павла» (1923), «Новый Завет в свете современных исследований» (по-англ., 1929).

²⁹ Так в оригинале. См. наше прим. 10 к данной цитате, приводившейся выше.

³⁰ «Stirb und Werde» (стихотворение Gёte Selige Sehnsucht, «Блаженное томление»).

³¹ См. об этом подробнее ниже, раздел «Три креста на Голгофе» из очерка «Гайны Голгофы».

³² Подробнее об этом см. в очерке «Композиция Евангелия Луки», раздел «Пролог».

³³ См. выше прим. 24 о «станциях».

³⁴ См. также об искушениях ниже, в очерке «Иоанн Креститель и Иисус из Назарета», раздел «Тройное искушение в пустыне».

³⁵ См. «Братья Карамазовы», часть вторая, книга пятая, гл. V.

³⁶ «К тем большей славе Бога» (обычно переводят «К вящей славе Божией»), девиз иезуитского ордена (лат.). Полностью изречение имеет вид: «Ad maiorem Dei gloriam vivit pietas» (Благочестие одержало победу к тем большей славе Бога). Источник цитаты –

Григорий Великий, *Dialogorum libri IV, de vita et miraculis patrum italicorum* (Migne PL, t. 77, p. 160). В русском переводе: св. Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. М., 1996, с. 17-18. В этом же сочинении в кн. IV, гл. 3 (с. 218-219 рус. перевода) имеется любопытное рассуждение о трех родах духов: бессмертных и бесплотных (ангелах), бессмертных, но связанных с плотью (людях), и смертных, погруженных в плоть (животных).

³⁷ И. Вайс (Weiß, 13.12.1863 – 24.8.1914), исследователь Нового Завета, с 1895 профессор в Марбурге, с 1908 – в Гейдельберге.

³⁸ См. 6, 21.

³⁹ В связи с десятым подвигом – похищением коров Гериона.

⁴⁰ Цикл «Северное море».

⁴¹ «Чин освящения человека» (*Menschenweihehandlung*) – одно из семи таинств Христианской общины. (Шесть прочих – крещение, конфирмация, исповедь, венчание, рукоположение, соборование).

⁴² Речь идет о расширительном понимании *offertorium* (буквально «приношение», как и именуется та же часть православной литургии), одной из частей мессы, при которой совершается жертвоприношение хлеба-гостии (тонкая облатка, используемая на Западе в качестве просфоры) с произнесением слов: «*Suscipe, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus, hanc immaculatam Hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi, Deo meo vivo et vero etc.*» (Прими, Святый Отче, всемогущий вечный Бог, эту непорочную гостию, которую я, недостойный твой слуга, предлагаю тебе, Богу живому и истинному и т. д.).

⁴³ *Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht* («Торквато Тассо», акт I, 1-е явление, слова Леоноры). Фраза полностью:

Блажен тот край, где добрый человек

Явился: там во внуках век спустя

Слова его с делами сохраняются.

⁴⁴ В западных церквах дароносица (нем. *Monstranz*, срвнм. *monstranz(e)*, лат. *monstrantia*, от лат. *monstrare* – показывать) имеет причудливую, часто башневидную форму, с изображением Солнца наверху. Отполированная до блеска, она испускает яркое сияние, что очень важно при ее возношении в ходе мессы (см. прим. 422).

⁴⁵ В западной теологии принято выделять в древнем христианстве два противоборствующих течения – петринизм и павлинизм (по апостолам Петру и Павлу). Первый отличался ригоризмом, склонностью к обрядовости (и тяготением к иудаизму), второй оставлял больше свободы, исповедовал спасение верой. Учение о петринизме (по-нем. *petrinische Christentum*) и павлинизме (*paulinische Christentum, Paulinismus*) было сформировано главным образом трудами немецкого теолога, основоположника тюрбингенской школы, Ф. Х. Баура (Baur, 1792-1860). См. «Христианство. Энциклопедический словарь в 3 томах», М., 1993, т. 1, с. 167-168, т. 3, с. 45-46. Этими понятиями (и производными от них прилагательными «петринистский» и «павлинистский») широко пользуется в настоящей книге автор, хотя его понятие об этих терминах, естественно, отличается от принятого в тюрбингенской школе.

⁴⁶ В деятельности Илии и Елисея плащ вообще играет чрезвычайно важную роль. Илия закрывает лицо плащом, готовясь к встрече с Богом (3-я Цар. 19, 13), а избирая Елисея в ученики, набрасывает на него свой плащ (19, 19). Ударив плащом по водам Иордана, он заставляет их расступиться (4-я Цар. 2, 8), а затем то же повторяет Елисей с плащом Илии, упавшим при его вознесении (2, 13-14). Перед этим (2, 12) Елисей раздирает все, что на нем было, сверху донизу. Вообще разрывание одежды – характерный, с глубоким смыслом жест отчаяния и самоотречения, часто встречающийся в Ветхом Завете (ср. Быт. 37, 29, 34; 44, 13; Числа 14, 6; Суд. 11, 35; 2-я Цар. 1, 11; 3, 31; 3-я Цар. 21, 27; 4-я Цар. 6, 30; 18, 37; Нав. 7, 6; Иов 1, 20; 2, 12; Эздра 9, 3 и особенно 2-я Парал. 34, 27). Дважды встречаем его и в Новом

Завете (Матф. 26, 65; Марк 14, 63; Деян. 14, 14). Так что слова поэта о «русском» разрывании рубах на груди вполне приложимы и к древним евреям. Между прочим, для этого требовалась кроме всего и большая физическая сила. Упоминания о разрывании одежд часты также у античных авторов, и Амфортас (см. прим. 73) в конце «Парсифаля» у Вагнера также раздирает одежды на себе.

⁴⁷ То же рассказывается у св. Георгия Двоеслова о юности св. Бонифация, епископа Ферентинского: «Часто он возвращался домой без плаща, а нередко даже и без рубахи» (кн. I, гл. 10, ук. соч., с. 50).

⁴⁸ Цитируется по памяти, а потому не вполне точно, в том числе и по атрибуции: слова «Проповедовать мораль настолько же легко, насколько трудно мораль обосновать» (Moral predigen ebenso leicht als Moral begründen schwer ist) принадлежат Ницше («Несвоевременные размышления», § 7).

⁴⁹ По-нем. *Vußprediger*, лат. *praedicator poenitentiae*. Распространенная на Западе, прежде всего в средневековье, категория проповедников. Нередко оказывали сильнейшее воздействие на паству, живописуя адские муки и грозя близостью Страшного суда. Часто вели кочевую жизнь, переезжая из города в город; популярных проповедников покаяния сопровождали поклонники. Многие проповедники покаяния причислены к лику святых. В качестве характерных примеров можно указать св. Бернардина Сиенского (1380-1444) и св. Иоанна Капистрано (1386-1456), а также Джироламо Савонаролу (1452-1498). См. о них подробнее: *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М., 1996. Среди наших пастырей мы поставили бы в этот ряд прежде всего св. Иоанна Кронштадтского.

⁵⁰ Подробнее об этом см. ниже, в очерке «"Личное христианство" в Евангелии», разделы «Призвание первых учеников» и «Три исцеления: сын сотника, расслабленный, дочь Иаира».

⁵¹ См. Матф. 5, 21-22. 27-28. 31-34. 38-39. 43-44.

⁵² Подробнее о них см. в очерке «Пасхальные повествования в четырех Евангелиях», разделы «Явления ангелов на гробнице» и «Импульс обновления».

⁵³ Здесь, как и во многих других местах, Э. Бок предлагает уже собственный вариант перевода, отличный от Лютерова. Однако это еще не тот (также неокончательный, а собранный из отдельных выпусков, см. предисловие издателя к настоящей книге) вариант перевода Нового Завета, который вышел впоследствии, много лет спустя после смерти Э. Бока, отдельной книгой: *Das Neue Testament. In der Übersetzung von Emil Bock.* Stuttgart, [1980] (русский перевод: Священное Писание в свете духовной науки. М., 1998). В частности, в этом последнем варианте говорится не об «исступлении» (*geriet... außer sich*), как здесь, но о «сильнейшем возбуждении» (*ungeheure Erregung*). Повторим еще раз вслед за автором: Э. Бок не считал никакой перевод Евангелия окончательным, как и не считал вообще возможным до конца понять Евангелие. В этой связи довольно неразумной представляется раздраженная критика перевода Э. Бока, содержащаяся, напр., в Интернете у Вольфганга Дейле (*Auszug aus Kommentaren Dr. Deyhle zu den Evangelien-Übersetzungen von Emil Bock*).

⁵⁴ *Μάκαρ* (производным от которого является *μακάριος*) – одно из редких слов греческого языка, оставшихся без какой-либо этимологической справки в наиболее авторитетных словарях греческой этимологии Фриска (Н. Frisk) и Шантрена (Р. Chantraine). Хотя соответствующие статьи здесь имеются, все сводится к обсуждению разных форм и их производных: *pas d'étymologie, ohne Etymologie* («никакой этимологии»), пишут Шантрен и Фриск.

⁵⁵ С розенкрейцерами можно подробно ознакомиться по книге *Андрез, Иоганн Валентин* Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. М., 2003. Здесь же помещена статья о розенкрейцерах Рудольфа Штейнера (с. 168-213), а также статьи и комментарии Евгения Головина (с. 215-235) и Дмитрия Харитоновича (с. 237-294). В 2000 г. вышел в свет еще один, не столь солидно изданный перевод того же сочинения (*Андреа, Валентин* Химическая

свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. М., 2000) с минимальными примечаниями. Иоганн Валентин Андреэ (Andreae или Andreä, 1586-1654), видный протестантский деятель и теолог, оставил ряд сочинений, с которых и начинается история розенкрейцерства: «Химическая свадьба Христиана Розенкрейца» (1616), «Славное Братство» и «Устав Братства» (Fama Fraternitas, 1616; Confessio Fraternitatis, 1619). Они стали программными документами ордена розенкрейцеров. О розенкрейцерах см. также сочинения Макса Генделя (существуют русские переводы его «Мистерий розенкрейцеров» и «Космогонической концепции розенкрейцеров») и Энциклопедия оккультизма, том 1 и 2. М., 1992. Розенкрейцерами «второй волны» считают направление Станислава де Гуайта (тж. Гвайта, Гюайта, Stanislas de Guaita, 1862-1897), ряд сочинений которого вышел в русском переводе.

⁵⁶ Следует оговориться относительно этого «смотри же». Так мы пытаемся передать греческую указательную частицу ἰδοὺ. Она очень часто встречается в Новом Завете, особенно у Матфея, Луки и в Откровении Иоанна (точная статистика такова: Матф. – 62, Марк – 7, Лук. – 57, Деян. – 23, Откр. – 23 раза, в посланиях довольно редко: лишь 2-е Кор. – 6, Евр. – 4, Иак. – 6 раз, и по разу еще в пяти посланиях). Хотя в Новом Завете она имеет достаточно слабую смысловую нагрузку, однако придает тексту немало живости. В древнегреческой литературе ἰδοὺ ранее всего зафиксирована у Софокла. Новозаветное ἰδοὺ, пожалуй, ближе всего можно было бы передать просторечным «гля» («глянь»), особенно ввиду того, что частица эта и восходит-то к ἰδοὺ, повелительной форме глагола «видеть», отличаясь от нее лишь ударением (а поскольку ударения на письме появились в древнегреческом языке достаточно поздно, можно сказать, вообще не отличаясь). Нередко (в цитатах из Ветхого Завета, например, Матф. 11, 10) сама частица ἰδοὺ является передачей еврейской указательной частицы הִנֵּן. В переводах ἰδοὺ вообще нередко игнорируют, Лютер и Э. Бок передают ее как «siehe» (смотри). В ряде случаев мы переводим ее вводными «вот», «и вот». Один из случаев, когда переводчик ощущает полное свое бессилие, особенно учитывая, что Новом Завете имеется еще одна схожая частица «вот»: ἴδε (Матф. – 4, Марк – 9, Откр. – 19 раз), употребляемая примерно в тех же случаях, что и ἰδοὺ. В западных библейских словарях этим частицам посвящены пространные статьи с указанием соответствующей литературы.

⁵⁷ Чрезвычайно многозначное слово немецкого языка. Приведем словарную статью о нем: *Brav прил.* 1) добрый, славный; честный, порядочный; du bist ein braver Kerl! – молодец! es ist brav von dir, daß... – хорошо [правильно], что ты... 2) хороший, дельный; усердный, работающий 3) хороший, послушный (*о ребёнке*) 4) храбрый, бравый.

⁵⁸ Следует подчеркнуть, что «душа разумная и душа характера» (Verstandes- und Gemütsseele) – один и тот же член человеческого существа (Рудольф Штейнер называл ее еще Verstandes- oder Gemütsseele, то есть «душа разумная или характера», см. GA 266 (2)). Кроме того, хотя «душа сознательная» достаточно укоренилась в русской антропософии как термин, все же лучше, быть может, говорить здесь о «душе самосознающей».

⁵⁹ Гёте «Фауст». Часть первая, «Ночь».

⁶⁰ «Годы странствий Вильгельма Мейстера», кн. I, гл. 10.

⁶¹ В синодальном переводе читаем как раз «миротворцы». Примечательно, что и Лютер в примечании к своему переводу говорит: «Миролюбивые (friedfertige) – это больше, чем просто "мирные", а именно это те, кто устанавливает мир, требуют его и его поддерживают среди других. Подобно тому, как Христос примирил нас с Богом».

⁶² См. подробнее очерк «Послание Павла к римлянам», раздел «Закон и грех (к гл. 7)».

⁶³ В новейших изданиях слова «древним» во втором случае (из трех) выпущены (в синодальном переводе это не учтено, что отчасти оправдано, поскольку за таким чтением тоже стоит весьма солидная традиция).

⁶⁴ Различение духов (нем. Unterscheidung der Geister, греч. διακρίσεις πνευμάτων, лат. discretio spirituum) – понятие, вводимое апостолом Павлом в 1-м Послании к коринфянам (12, 10) там, где он рассуждает о духовных дарах (близкая мысль об «испытании духов» – в 1-м Послании Иоанна 4, 1). Активно разрабатывалось в средневековой теологии, а затем – Игнатием Лойолой, основателем ордена иезуитов, создавшим целую систему правил распознавания духов. Различение духов – дар, необходимый всем людям, но прежде всего лицам духовного сана. В некоторых случаях, сколько можно судить, Э. Бок употребляет термины Unterscheidung der Geister и Scheidung der Geister (разделение духов, см. наше примечание об этом термине) как близкие, основания для чего дает уже само греческое выражение: διάκρισις (ед. число) означает как «разделение», так и «различение». Впрочем, ниже (в разделе «Христианская выучка: слова о просьбе, поиске и стуке в дверь») он просто их объединяет, говоря о «Fähigkeit der Unterscheidung und der Scheidung der Geister» (способности распознавать духов и отделять одних из них от других) или об «Unterscheidung der Geister in euch» (распознавании духов в себе).

⁶⁵ Варвар (греки говорили «барбарос», βάρβαρος) – древнее (зафиксировано также в древнеиндийском и шумерском языках) звукоподражательное слово, первоначально означавшее чужака, речь которого сливается в ряд бессмысленных звуков (ср. русское «балаболить», «балакать»).

⁶⁶ См. Исх. 7, 20. Истолкование превращения воды в кровь см. ниже в очерке «Откровение Иоанна», раздел «Внутренний путь Апокалипсиса».

⁶⁷ В связи с порчей соли (Матф. 5, 13; Лук. 14, 34) в оригинале употреблен глагол *μωραίνω*, что довольно необычно, поскольку в классическом языке он означает «быть глупым», «безумствовать». Им же воспользовался апостол Павел (1-е Кор. 1, 20) там, где говорится о посрамлении Богом «мудрости нынешнего времени». Кроме того, однокоренное слово *μωρία* (буквально означает «глупость», «безумие»), но может пониматься и как тщета с суетой) 5 раз встречается в этом же Послании (1, 18. 21. 23; 2, 14; 3, 19, «орудство» или «безумие» в синодальном переводе).

⁶⁸ Подробнее о том, как соотносятся слова «кризис» и «суд» см. ниже, раздел «Вохристовленное преобразование жизни...».

⁶⁹ Ф. Верфель (Werfel, 1890-1945), крупный австрийский писатель, лирик и драматург. Экспрессионист в начальный период, в зрелые годы постепенно перешел на христианские позиции. С 1940 в США, где и умер. Цитированный роман переведен, см.: «Верди. Роман оперы» М., 1962. Эмиль Бок еще несколько раз будет ссылаться и на другие произведения писателя.

⁷⁰ Матф. 5, 29-30.

⁷¹ Более подробное рассуждение об этом см. в очерке «Композиция Евангелия Луки», раздел «Благословения у Луки».

⁷² Г. Фосен (Vosen, 9.07.1815-12.05.1871), священник кёльнского епископата. С 1844 преподавал в гимназии. Основал в Кёльне «Мариенгоспиталь». Автор краткого введения в древнееврейский язык, выдержавшего множество изданий (1-е вышло в 1853, 24-е – в 1931). Работа «Христианское учение и возражения его оппонентов» (Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner) вышла во Фрайбурге в 1861 (5-е изд. – 1905).

⁷³ Амфортас (или Анфортас) – страдающий от раны много лет король Грааля, которому обещано исцеление, если приезжий рыцарь спросит его о причине мучений. Спросивший, в свою очередь, станет королем Грааля (см. «Средневековый роман и повесть». М., 1974, с. 372-378, 568-569).

⁷⁴ См. Матф. 19, 24; Марк 10, 25; Лук. 18, 25.

⁷⁵ Галат. 2, 20.

⁷⁶ Порожденное богом Локи и великаншей Ангрбодой чудовище, раскрытая пасть которого достаёт сразу до неба и Земли. Асам удалось его сковать волшебной цепью Глейпнер лишь ценой потери правой руки Тора, с тех пор однорукого. Однако закованным Фенрис остается лишь до Рагнарёка, то есть конца света, и тогда в борьбе с ним погибает Один, однако прабожество Альвадур (в ином варианте – сын Одина Видар) наступает ногами на нижнюю челюсть Фенриса и раздирает его надвое. Великанша Гюге рождает Фенрису двух сыновей, Скола и Гате, и при Рагнарёке Скол преследует Солнце, а Гате проглатывает Луну.

⁷⁷ Ср. прим. 64 об *Unterscheidung der Geister*, что относится и к «способности распознавать духов и отделять одних от других» в случае завета «остерегаться».

⁷⁸ Иоан. 10, 9.

⁷⁹ См. Гёте «Фауст». Часть первая, «Перед воротами» и «Рабочая комната Фауста».

⁸⁰ В Германии период с 1871 до примерно 1890, последовавший сразу за ее объединением.

⁸¹ Центральное знание (*Zentralerkenntnis*) или, иначе «центральное видение» (*Zentralschau*) – достигаемая на путях эзотерического познания способность проникать в суть вещей, понятия философии Этингера.

⁸² Его звали Феликс Когуцки (*Koguzki*, 1833-1909).

⁸³ См. Матф. 16, 24; Марк 8, 34; Лук 9, 23.

⁸⁴ Лук 2, 19.

⁸⁵ «Золотая легенда» (*лат.*) – составленное св. Иаковом Ворагинским (итал. *Jacopo da Varazze*, *Jacobus de Voragine*, ок. 1229-1298), доминиканским монахом и архиепископом Генуи, собрание житий святых, чрезвычайно популярное в Средние века. В Интернете имеется старинный английский перевод (изд. 1483 г.), к которому я иногда прибегал при сверке цитат.

⁸⁶ Античные авторы (Плиний Старший, Иосиф Флавий, Птолемей) локализовали Вифсаиду Юлию близ впадения Иордана в Генисаретское (Тивериадское) озеро, на восточном его берегу. Тетрарх Филипп перестроил его из селения Вифсаида (возможно, перенес его от озера вглубь суши) и превратил в город, названный им Юлией в честь дочери Августа. Это произошло прежде 2 г. по Р. Х., поскольку в тот год Юлия навлекла на себя опалу отца и была сослана на остров Пандатерию (ныне Вентотене). Но поскольку в Евангелиях говорится о «переправе» от Генисарета на восточном берегу к Вифсаиде и обратно (Марк 6, 45. 53; ср. Матф. 14, 34), исследователи Нового Завета стали предполагать существование селения с таким названием еще и на западном берегу озера. Как говорит Э. Бок, это вполне соответствует местной традиции. Действительно, что мешало людям называть сколько угодно деревень именами, сулящими удачу и изобилие, такими, как «дом рыбы»? Так, уже при поверхностном экскурсе в российскую топонимику нашлось по крайней мере 10 поселений с названием «Рыбное», одному из них (под Рязанью) с 1961 присвоен статус города (можно вспомнить Вифсаиду Юлию). Более того, Иоанн подчеркивает, что Филипп был родом из Вифсаиды Галилейской (12, 21), а значит, была и другая Вифсаида, отличная от Юлии (как мы говорим: Ростов и Ростов Ярославский, ныне менее известный, а Петропавловск Камчатский называется так даже официально). Помимо прочего, это избавило бы современных исследователей от необходимости рассуждать о «размытости» понятия Галилеи, распространяя его таким образом и на восточный берег Иордана.

⁸⁷ См. Псалтирь 34, 20. По-нем. *Stille im Lande* (Лютер). Трудное место (евр. *רגע-ארץ*), оставшееся без перевода в Вульгате и Септуагинте (а следом за ней и в церковнославянской Библии). Интересно, что Лютер с ним справился, а значит ему все-таки доводилось отходить от Вульгаты (конечно, не надо забывать, что у него были хорошие консультанты). К слову *Stille* он даже сделал примечание: «Те, кто стремятся к миру». Другой немецкий перевод (т. н. Эльберфельдерская Библия) следует здесь за Лютером. Большинство английских переводов дают «quiet in the land» (спокойные земли), итальянский – «gli umili della terra» (скромные

земли), французские – «les gens tranquilles du pays» (спокойные страны, перевод Louis Segond) или «les gens paisibles du pays» (мирные страны, перевод Библейского общества), испанские «los mansos de la tierra» (кроткие земли, переводы Casiodoro de Reina и Fuster-Colunga).

⁸⁸ Букв. «Вечное Евангелие», см. прим. 9.

⁸⁹ Матф. 8, 20; Лук. 9, 58.

⁹⁰ Дионис один из наиболее разноликих богов греческого пантеона. Загрей мог рассматриваться и в качестве самостоятельного божества (причем одного из древнейших), и как одна из ипостасей Диониса (первый, или хтонический, то есть подземный Дионис). Его считали, в частности, сыном Зевса от Деметры или Персефоны. Титаны растерзали Загрея и пожрали его, но Зевс его воскресил. В другом варианте мифа Зевс растворил спасенное сердце Загрея и дал его выпить Семеле, от чего та забеременела и, хотя погибла сама от молний Зевса, дала жизнь новому Дионису. Загрея почитали орфики. Иакха древние греки почитали на аттическом празднике Ленеи и в ходе элевсинских мистерий. Древние авторы называют его то сыном Деметры, то Персефоны, то Диониса. Некоторые приравнивали его Дионису, другие отличали от него. Этимология имен Загрей и Иакх остается невыясненной.

⁹¹ Слово גלגל (galgal) означает «колесо», в некоторых случаях – «вихрь» (Псалмы 76, 19, где синодальный перевод с его «кругом небесным» скорее всего ошибается; 82, 14, между тем как «вихрь» синодального перевода в ст. 16 – уже другое слово в оригинале). Оно восходит к глагольному корню גלל (galal), означающему «вращаться», «крутиться», «катиться» (с ним же связана и Галилея). Впрочем, там, где в Ветхом Завете говорится о «колесе», в оригинале чаще все-таки стоит слово עוֹפָן (owfan). Например, Иезекииль, особенно много говорящий о колесах, чаще употребляет именно его. Но в 10-й главе Иезекииля оба этих слова чередуются, почему в 13-м стихе «галгал» (как Γελυελ) и остался без перевода в Септуагинте (а следом – и в православных Библиях; западные Библии трактуют его здесь как «крутящееся колесо»). Как географическое название Галгал (его трактуют обычно как «круг камней») многократно встречается в Ветхом Завете, особенно в книге Иисуса Навина (4, 19. 20; 5, 9. 10; 9, 6; 10, 6. 7. 9. 15. 43; 12, 23; 14, 6) и 1-й книге Царств (7, 16; 10, 8; 11, 14. 15; 13, 4. 8. 12. 15; 15, 12. 33), а также у пророков Осии (4, 15), Амоса (4, 4; 5, 5), Михея (6, 5). Первый раз упоминается во Второзаконии (11, 30). В «Гагале» или в связи с ним свершаются многие важнейшие и многоплановые по смыслу ветхозаветные события: это то место, куда вышли евреи, перейдя через Иордан посуху (и вступив таким образом в Обетованную Землю), после чего они воздвигли здесь 12 камней, взятых со дна Иордана. В «Гагале» совершается повторное обрезание евреев, первое празднование Пасхи в Земле Обетованной с вкушением плодов земли (после чего манна перестала появляться). Здесь «вождь воинства Божия» явился Иисусу Навину, превратившему Галгал в опорный пункт для завоевания Земли Обетованной. Здесь же свершилось помазание Саула в цари и связанные с этим коллизии. Из «Галгала», далее, вышли Илия с Елисеем перед тем, как Илия вознесся на небо, и сюда же потом вернулся Елисей. Впрочем, пророки Амос и Осия упоминают Галгал уже скорее в отрицательном смысле, но это связано, вероятно, с иссяканием духовности в еврейском народе.

⁹² Древнее название Палестины, встречающееся в клинописных, египетских и финикийских документах примерно с XV в. до Р. Х. В Ветхом Завете страна, в которую отправляется Фарра (Быт. 11, 31), но поселяется здесь только его сын Авраам (12, 5), причем Бог обещает отдать его потомкам всю эту землю (это и есть Земля Обетованная). Вероятно, название Ханаан относилось только к западному берегу Иордана (см. Числ. 33, 51; об иссякании манны при входе в Ханаан – Исх. 16, 35; Навин 5, 10-12). Позднее это название употребляется в Библии по отношению как к отдельным частям страны, так и к земле филистимлян, поскольку она составляла часть Земли Обетованной. Жителей Финикии, Тира, Сидона и других также называли хананеями (ср. Матф. 15, 22). Можно полагать, что хананеи – это

преимущественно жители равнин в отличие от аморреев, живших в горах. Что касается связи Каны с Ханааном, должны сказать, не отрицая определенного звукового родства между ними, что по-еврейски они пишутся и произносятся по-разному: Кана – קנָה, а Ханаан – חנָה.

⁹³ См. Матф. 20, 29-34; Марк 10, 46-52; Лук. 18, 35-43.

⁹⁴ Это вне всякого сомнения так (см. Иоан. 2, 4), несмотря на ухищрения современных комментаторов подать буквальное понимание данных слов как соответствующее тогдашним представлениям о вежливости (особенно в отношении родителей!). Примечательно, что другие комментаторы настаивают, что именно так, грубо и бескомпромиссно, и пристало говорить Христу.

⁹⁵ Еще один случай – Марк 5, 7 (тот же случай с бесноватым в Гадаре, что и Лук. 8, 28).

⁹⁶ Имеется русский перевод: Бок Э. Детство и юность Иисуса. М., 1996.

⁹⁷ В греческом тексте сказано буквально «мальчик» (*παῖς*), что может означать как сына, так и слугу (ср. Матф. 12, 18), хотя большинство современных переводов избирают второй вариант. Синодальный перевод несколько упрощает дело, давая «слуга» и в ст. 6 и 8, и в ст. 9, хотя в последнем случае употреблено другое слово (*δοῦλος*), означающее «раб». Кстати, это наводит на мысль, не следует ли скорее понимать *παῖς* как «сын» и в ст. 6 и 8: уж очень четко отделяет сотник *παῖς* от *δοῦλος* (как всецело подвластного себе существа), хотя вполне логично было сказать: «Говорю воину – и он делает, говорю мальчику-слуге – и он подчиняется». Несомненно о сыне идет речь в случае исцеления «сына царского чиновника» (болевшего также в Капернауме, хотя сам Христос был тогда в Кане, см. Иоан. 4, 46-53), поскольку там вначале говорится *υἱός* (сын, ст. 46-47), но затем употреблено и то же слово «мальчик» (ст. 51, в уменьшительной форме *παιδίον* – ст. 49). Вообще из дальнейшего становится видно, что Э. Бок (возможно, намеренно, следуя своей концепции) смешивает два этих случая: царский чиновник, в отличие от сотника, не говорил, что недостойн принять Христа под свой кров (хотя Христос не пошел и к нему, но действовал издалека), сотников же «мальчик» страдает не от горячки, о которой говорится у автора, а от «расслабления». (Это же касается и следующего чуда: исцеления расслабленного у Матфея, 9, 1-8 и больного у купальни Вифезда у Иоанна, 9, 5-15). Следует сказать, что, разумеется, сотник, как офицер, тоже является «царским чиновником», так что если одно Евангелие говорит о «сотнике», а другое о «чиновнике», это не значит, что речь идет о двух разных людях (как, напротив, если бы в обоих случаях речь шла о сотнике, из этого не следовало бы окончательно, что это один и тот же человек). В переводе самого Э. Бока сказано, что сотник пришел просить за «мальчика» (Knabe, ук. соч., S. 24). Переводя Евангелие Иоанна, он, как это и принято всегда, говорит о «царском чиновнике» (*königliche Beamte*, там же, S. 235-236).

⁹⁸ В одной 4-й главе о переходе Христа в Галилею сказано 6 раз, причем 5 в самом конце, как раз в связи с исцелением сына царедворца. По данному абзацу становится хорошо видно, что Э. Бок не разделяет чудеса с «мальчиком сотника» и с «сыном царева чиновника» (ср. прим. 97).

⁹⁹ См. Иоан. 9, 5-15.

¹⁰⁰ Матф. 9, 18-25; Марк 5, 22-43; Лук. 8, 41-56.

¹⁰¹ См. Матф. 14, 13-21; 15, 32-38; Марк 6, 32-44; 8, 1-9.

¹⁰² Лук. 9, 10-17; Иоан. 6, 1-14.

¹⁰³ Гарнак А. (Harnack, 7.05.1851-10.06.1930), немецкий протестантский богослов и историк церкви. Автор фундаментальных трудов по истории раннего христианства, христианской литературы и истории догматов, которые он рассматривал как «порождение греческого духа на почве Евангелия». С 1888 профессор в Берлине, генеральный директор Прусской государственной библиотеки (1905-21), президент Евангелическо-социального конгресса

(1903-12), с 1910 президент основанного по его инициативе Общества содействия науке императора Вильгельма (с 1948 – Общество Макса Планка).

¹⁰⁴ См. *Drews, Arthur*. Das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu (Евангелие Марка как свидетельство против историчности Иисуса). Jena. 1921. А. Дреус (1.11.1865-19.07.1935) – немецкий философ-монист, последователь Эдуарда Гартмана, убежденный отрицатель историчности Христа (помимо указанной, например, еще в книге *Die Christus-Mythe*. Jena. 1909 (1. Teil), 1911 (2. Teil), 2. Aufl. 1924).

¹⁰⁵ Герман Бек (*Beckh*, 4.05.1875–1.03.1937), востоковед, священник Христианской общины. В 1910 защитил диссертацию по восточным языкам, с 1919 профессор религиоведения. После знакомства с Рудольфом Штейнером стал антропософом. В 1922 присоединился к Христианской общине, посвящен в священники. Преподавал в семинарии в Штутгарте. Основные сочинения: «Будда и его учение» (*Buddha und seine Lehre*, 2 тома, 1916), «Духовная сущность тональностей в свете духовной науки» (*Das geistliche Wesen der Tonarten. Versuch einer neuen Betrachtung musikal. Probleme im Lichte der Geisteswiss.*, 1923), «От Будды ко Христу» (*Von Buddha zu Christus*, 1925), «Заратустра» (*Zarathustra*, 1927), «Из мира мистерий» (*Aus der Welt der Mysterien*, 1927). Книга «Космический ритм в Евангелии Марка и в Евангелии Иоанна» вышла двумя выпусками (*Der kosm. Rhythmus der Sternenschr. im Mk- u. im Joh-ev.*, 1. Tl. 1928; 2. Tl. 1930, переиздание 1960), «Переживание Христа в драматически-музыкальной форме в "Парсифале" Вагнера» (*Das Christus-Erlebnis im Dramatisch-Musikal. v. Richard Wagners Parsifal*, 1930), «Рихард Вагнер и христианство» (*Richard Wagner u. das Christentum*, 1933), «Язык тональности в музыке от Баха до Брукнера, с особым вниманием к музыкальной драме Вагнера» (*Die Sprache der Tonart in der Musik v. Bach bis Bruckner, mit bes. Berücks. des Wagnerschen Musikdramas*, 1937), «Индийская мудрость и христианство» (сборник работ, изд. Р. Гёбель и Р. Майер, *Indische Weisheit u. Christentum*, 1938).

¹⁰⁶ То есть по сфере, сразу во всех направлениях.

¹⁰⁷ В оригинале «*Morgenstunde wird Christus-Gold im Munde*» – слегка измененная пословица «*Morgenstunde hat Gold im Munde*» (букв. «У утра во рту – золото»).

¹⁰⁸ Составленный по просьбе папы Урбана IV (ок. 1200-1264) сплошной комментарий к Новому Завету.

¹⁰⁹ Р. Майер (*Meyer*, 1909-1991) – немецкий богослов и гебраист, профессор в Иене, автор многих работ по библеистике и духовной истории. В частности, можно указать «Грааль и его хранители» (*Der Gral und seine Hüter*, 1956), «Новое обретение Евангелия Иоанна» (*Die Wiedergewinnung des Johannesevangeliums*, 1962), «Альберт Штеффен, художник и христианин» (*Albert Steffen, Künstler und Christ*, 1963), «Илия или Цель Земли» (*Elias oder Die Zielsetzung der Erde*, 1964).

¹¹⁰ Ср. выше прим. 97 и 98 о намеренном смешивании Э. Бокон «сотника» и «чиновника», ведь в Евангелии Иоанна говорится именно о «царском чиновнике» (*βασιλικός*).

¹¹¹ Матф. 11, 2-3; Лук. 7, 18-19.

¹¹² Ср. Матф. 13, 41; 16, 27; 24, 31; 25, 31; Марк 13, 27; Лук. 9, 26; Иоан. 1, 51.

¹¹³ См. 3 Цар. 21, 1-19.

¹¹⁴ В данном месте Э. Бок воспроизводит (с небольшими коррективами) перевод Лютера, который, вероятно, руководствуясь указаниями своих консультантов, и дал такую транскрипцию имени братьев (единственное отличие, что у Лютера было *Vnehargem*, а Бок поправил на *Vnehargem*), снабдив его следующим примечанием: «То есть сыновья грома. Это значит, что Иоанн должен был отдельно написать истинное Евангелие, являющееся мощной проповедью, которая всех устрасит, потрясет и обратит, и сделает Землю плодородной.» Современные переводы на западные языки (в том числе и отредактированный во второй половине XX в. Лютеров) все как один воспроизводят греческий оригинал

Βοανηργές (Boanerges). С самим этим словом ясности так и нет. В частности, непонятна огласовка первого слова «Боан», не выяснено, о каком именно арамейском слове идет речь в случае второго корня. Традиционное в русских переводах «Воанергес» восходит к утрате византийским греческим звука «б» (отсюда же, например, и Вениамин с Вифлеемом и Вифсаидой, между тем как правильнее было бы начинать их с «б»).

¹¹⁵ См. Лук. 9, 54.

¹¹⁶ Стандартное издание Нестле-Аланда принимает для Евангелия Иоанна чтение «*Σίμων Ἰωάννου*» (т. е. Симон, [сын] Иоанна), хотя солиднейшая традиция (которой следует синодальный перевод), стоящая за чтением «*Σίμων Ἰωνᾶ*» (Симон Ионин) и подкрепленная множеством рукописей, этим вовсе не отменяется, тем более, что в одном месте у Матфея (16, 17) Петр все же назван *Σίμων Βαριωνᾶ* (т. е. «Симон, сын Ионы», евр. в греч. транскр.). Употребив только что в переводе слово «сын», мы также вовсе не настаиваем на версии телесного родства.

¹¹⁷ См. Лук. 7, 11-15.

¹¹⁸ Иоанн Таулер (Tauler, ок. 1300-1361) – знаменитый проповедник и мистик, действовавший в Страсбурге. Оказал мощное влияние на последующую душеполезную литературу, был близок с «друзьями Божьими». «Друг Божий из Оберланда» (нем. *Gottesfreund vom Oberland*) – аноним XIV в., автор трактатов, духовных стихов и писем. Стал известен через Рутьмана Мерсвина (Merswin, 1307-1382), видного страсбургского купца и менялу, члена кружка мистиков-единомышленников «друзья Божьи». Помимо Таулера (духовника Мерсвина), сюда входили еще Генрих из Нёрдлингена, Маргарита Эбнер и др. Сочинения «Божьего друга из Оберланда» стали известны после 1382. Его личность остается неизвестной, несмотря на многочисленные попытки идентификации (высказывалась даже версия, что это сам Мерсвин). Оберланд (букв. «горная страна») – историческое название части герцогства Баденского к югу от реки Мург (правый приток Рейна, протекает через Раштатт), фактически то же, что Шварцвальд. Еще территория, исторически называемая Оберланд, имеется в Тюрингии. Оберландом (точнее, Бернским Оберландом) называют также западную часть Альп в кантонах Берн и Вале, севернее Роны и южнее Бриенцкого и Тунского озер. В данном случае, возможно, Оберланд следует толковать также и метафорически.

¹¹⁹ Изначально иерофант (греч. *ἱεροφάντης*) – верховный жрец, проводивший посвящение в ходе Элевсинских мистерий. Впоследствии так стали собирательно называть всякого, кто учит таинствам и посвящает в религиозные обряды.

¹²⁰ В теологии принято именовать синоптическими (по-греч. буквально «совместно смотрящими») три первых Евангелия, поскольку в них наибольшее количество параллельных мест и буквальных текстовых совпадений. Тем самым они оказываются противопоставленными четвертому, Евангелию Иоанна, которое принято рассматривать особо. В данном случае, как видим, Э. Бок использует данный термин несколько нетрадиционно, применительно к совместному рассмотрению Евангелий вообще.

¹²¹ См. прим. 30.

¹²² Ср. слова из поэмы Гейне «Германия. Зимняя сказка» (глава I):

Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.
(Хотим мы прямо на Земле
Устроить Царство Неба.).

¹²³ Данный термин (*σκάνδαλον*, skandalon) уже затрагивался выше. Более подробное рассуждение о нем и связанном с ним глаголе см. в очерке «Композиция Евангелия Луки», раздел «Благословения у Луки».

¹²⁴ Э. Бок пытается дать истолковывающий перевод неясного этимологически глагола *διασκορπίζειν*, который означает «рассеивать», «разгонять», «измельчать».

¹²⁵ В оригинале *Häscher*, что означает примерно «полицейский», «пристав», «шпик», «ищейка», «легавый» (от глагола *haschen* – «ловить», «преследовать»). В немецкой библеистике тех, кто явился схватить Христа, чаще всего именуют именно этим словом. Мы переводим его чаще всего как «стражник», что, разумеется, хуже, поскольку не несет осуждающего оттенка.

¹²⁶ См. Лук. 22, 61.

¹²⁷ См. Матф. 26, 41; Марк 14, 38.

¹²⁸ Так по-латински принято обозначать в западной теологии комнату, в которой происходила Тайная вечеря. В классической латыни писали *cenaculum* – «столовая».

¹²⁹ См. Деян. 1, 10.

¹³⁰ Вероятно, ошибка Э. Бока: памятный камень, использовавшийся Иаковом как изголовье (Быт. 28, 11-22), на котором ему было видение небесной лестницы и Бога, никак не назван в Ветхом Завете. Между тем Эбен-Эзер (буквально «камень [Божией] помощи», в синодальном переводе Авен-Езер) – название местности, при которой евреи были разбиты филистимлянами и лишились Ковчега Завета (см. 1-я Цар. 4, 1), а затем – имя камня, воздвигнутого Самуилом (7, 12) в ознаменование победы над филистимлянами.

¹³¹ Гёте «Фауст». Часть первая, «Ночь». В данной сцене Гёте опирается как на изображение космической гармонии в ветхозаветном мотиве лестницы Иакова (Быт. 28, 12), так и на позднейшие его интерпретации, широко распространенные в магическо-пансофийных сочинениях. Лестница Иакова видится Гёте некоей параллелью земной пожарной лестницы: люди, стоящие на ней, передают по цепочке ведра с водой для тушения огня. «Золотые ведра» можно понимать как световые (и, более широко, энергетические) импульсы, исходящие от небесных светил и духовных существ. Так, Франциск Меркурий ван Гельмонт (1618-1699) пишет в книге «Парадоксальные рассуждения или необычные мнения о макрокосме и микрокосме» (Гамбург, 1691): «Путь этот – тот же самый, и не мог быть никаким иным, кроме как представленным лестницей Иакова. Ибо точно так же, как по этой лестнице поднимаются и нисходят ангелы Божьи, так же непрерывно сквозь эфирный воздух, как бы от головы к ногам, спускаются в этот наш мир и существенные живоносные силы или духовные тела небесных светочей. А затем, оказав свое действие, они опять поднимаются наверх, вновь соединяются с головой и благодаря этому соединению все больше возвышаются, усовершенствуются и возвеличиваются».

¹³² См. 12, 10.

¹³³ См. Лук. 22, 43.

¹³⁴ См. Лук. 7, 28.

¹³⁵ См. Малах. 3, 1; Матф. 11, 10; Марк 1, 2; Лук. 7, 27.

¹³⁶ См., например, *Барская Н. А.* Сюжеты и образы древнерусской живописи. М., 1993, с. 158 («Иоанн Предтеча – Ангел пустыни»). Из менее доступных изданий: *Lexikon der christlichen Ikonographie. Rom-Freiburg-Basel-Wien*, [1974,] Bd. 7, Sp. 167 (византийская икона XVI в. из Византийского музея, Афины), 174 (русская икона XVII/XVIII в. из Третьяковской галереи). Здесь же (Sp. 166) говорится, что изображения Иоанна Крестителя в виде ангела получили распространение в византийском искусстве с XIII в. К прототипам такого типа изображения, возможно, относится уже миниатюра на слоновой кости ок. 400 г. (*Vollbach W. F.* *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters.* Mainz, 1952, № 115). Встречаются такие изображения и на Западе – в сфере, где было сильно влияние византийского искусства (например, в крипте Пармского собора, XV в.).

¹³⁷ מלאכי. Надо сказать, что книга Малахии – последняя в Вульгате (то есть в христианском каноне) и прочих связанных с ней переводах Ветхого Завета. В еврейской Библии она –

последняя из пророческих (далее идут книги поэтические), а в Септуагинте она и вообще находится посреди пророческих книг (между Захарией и Исаией). Разумеется, все это говорит о значимости перестановок и о неразрывности Ветхого и Нового Завета, по мысли его христианских канонизаторов. Кстати, как мы видим, православная Библия следует в порядке книг как раз-таки западному канону, отступая от греческой Септуагинты с совсем иным их расположением (в части пророков и поэтических книг).

¹³⁸ См. Матф. 11, 14; 17, 12-13; Марк 9, 13; Лук. 1, 17.

¹³⁹ См. Матф. 26, 53.

¹⁴⁰ У Луки (22, 8) Петр и Иоанн все же названы по имени. Но в эпизоде с ослицей и осленком имена не раскрываются и у него (19, 29).

¹⁴¹ Небольшой кусочек можно найти в русском переводе в Интернете (по адресу http://khazarzar.skeptik.net/books/a_joann.htm, цит. по изд. «Деяния вселенских соборов», Казань, 1887-1891, т. VII). Совсем другой вариант текста (в переводе с сирийского): <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Mesher10.html>.

¹⁴² Вера – греч. πίστις (pistis).

¹⁴³ См. Иоан. 3, 30.

¹⁴⁴ Никого не должно смущать то, что на картоне Петр берет калеку за левую руку: картон – трафарет для гобелена, и потому изображение на нем было зеркальным. См. об этом подробнее: Вельфлин Г. Классическое искусство. Введение в итальянское Возрождение. М., 2004, с. 149-150 (о картонах Рафаэля вообще – с. 139-150). Там же (см. перечень иллюстраций) можно ознакомиться с цветными и черно-белыми репродукциями картонов и гравюр по ним, довольно редкими в отечественных изданиях.

¹⁴⁵ См. 3-я Цар. 7, 27. О столбах см. подробнее в следующем очерке, а также в разделе «Руфь» очерка «Тайны списка родословия». «Яхин» означает «он устанавливает», относительно значения «Боаз» в библеистике имеются лишь догадки. Рудольф Штейнер (GA 169, S. 66) толкует «Боаз» так: «Das, was ich bisher in mir gesucht habe, die Stärke, die werde ich ausgegossen finden über die ganze Welt, in ihr werde ich leben» (То, что я прежде отыскивал в себе, а именно силу я вижу теперь разлитой по всему миру, и в ней я буду жить). Кроме того, Боаз – имя прадеда Давида (см. очерк «Тайны списка родословия», раздел «Женщины в родословной Иисуса»).

¹⁴⁶ «Фауст». Часть вторая, 2-й акт. «Лаборатория», слова Гомункула.

¹⁴⁷ В синодальном и церковнославянском переводе – Елеонская.

¹⁴⁸ В Новом Завете гора, на которой происходило Преображение, никак не названа. Ориген первый (возможно, опираясь на традицию) назвал ее горой Фавор, древним культовым местом в Галилее, неоднократно упоминаемым в Ветхом Завете.

¹⁴⁹ См. о понятии «химическая свадьба» литературу, данную в прим. 55.

¹⁵⁰ Книг (или песней) Сивилл в современных изданиях четырнадцать. См. «Die Oracula Sibyllina», ed. J. Geffcken, Leipzig, 1902; в русском переводе: Книги Сивилл. М., 1996.

¹⁵¹ Женщины в церкви да молчат (лат.) – соответствующее место из 1-го Послания к коринфянам (14, 28) в Вульгате.

¹⁵² В Откровении Иоанна говорится о «двух маслинах, двух светильниках» (11, 4, с отсылкой к 4-й главе книги пророка Захарии).

¹⁵³ «Человеческое, слишком человеческое» – сочинение Ф. Ницше (1878).

¹⁵⁴ См. 3-я Цар. 7, 23-26. Ср. Елисея, пахавшего на двенадцати парах волов (19, 19).

¹⁵⁵ Ср. Откр. 1, 16; 2, 16; 19, 15.

¹⁵⁶ См. Лук. 13, 10-16; 14, 1-4.

¹⁵⁷ Циу (Ziu, или Цио, Зио, ср. греч. Ζεύς, Зевс) – верховное божество германцев, еще в древности вытесненное Тором, ставшим на его место. Как и Тор, Циу однорук, как у Тора (а

также Зевса, Юпитера и Индры), основной атрибут Циу – молния. Возможно, Тор просто одна из ипостасей Циу.

¹⁵⁸ С версией Евангелия Никодима в русском переводе со славянской (хорватской) версии можно ознакомиться в Интернете по адресам: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/nikodim.htm> и http://www.krotov.info/acts/01/joseph/apok_37.html.

¹⁵⁹ «Redentiner Osterspiel» (называют еще «Любекское пасхальное действо»), написано на средненижнемецком языке монахом-цистерцианцем Петером Кальфом (Kalff) или же каким-то любекским духовным лицом в связи с чумой в Любеке ок. 1464. Сохранилась в единственной рукописи (в Карлруэ), переписанной на усадьбе Редентин (под Висмаром), принадлежавшей цистерцианцскому монастырю Доберан. Первое издание – 1854. Состоит из двух частей, в первой из которых говорится об отправке стражников к гробнице Христа, его Воскресении и Сошествии во Ад. Во второй Люцифер занят тем, как вновь наполнить Ад. С этой целью он отправляет своих подручных в Любек, чтобы уловить души здесь.

¹⁶⁰ По-русски их зовут еще «субботники».

¹⁶¹ По-латински: «Audi dicentem: Fiant luminaria in firmamento coeli ad illuminationem terrae. Quis hoc dicit? Deus dicit. Et cui dicit nisi filio? Deus ergo Pater dicit: Fiat sol; et Filius fecit solem. Dignum enim erat, ut solem mundi faceret Sol justitiae» (см. Migne, Patrologia Latina, vol. 14, p. 189).

¹⁶² По-немецки его чаще именуют «очищением Храма» (Tempelreinigung), как и приходится в некоторых случаях, смотря по контексту, переводить (ср. место, к которому сделано прим. 255).

¹⁶³ На ней происходило жертвоприношение Исаака (Быт. 22, 2), и на ней же возвел Соломон свой Храм (2-я Пар. 3, 1).

¹⁶⁴ Евр. Йом-Кипур (см. Левит 23, 27-32).

¹⁶⁵ Лат. *crimen maiestatis*, один из тягчайших составов преступлений в Римской империи, особенно часто использовавшийся для привлечения к суду и казни неугодных при Тиберии. Нередко применялся для расправы с христианами.

¹⁶⁶ «Салатный осел» по-нем. Krautesel (см. Братья Гримм. Собр. соч. в двух томах. М., 1998, т. 2, с. 163; в этом переводе, воспроизводящем дореволюционное издание, сказка называется «Осел-оборотень»). Последнюю сказку можно найти там же (под заглавием «Столик-сам-накройся, золотой осел и дубинка из мешка», т. 1, с. 192). Пересказанный выше «Ослик» – т. 2, с. 255.

¹⁶⁷ См. прим. автора выше и наше прим. 105.

¹⁶⁸ D.

¹⁶⁹ Имеются в виду звезды Asellus Borealis (Северный Ослик, BS 3449) и Asellus Australis (Южный Ослик, BS 3461) в созвездии Рака.

¹⁷⁰ Греч. Ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ. В переводе Лютера: «Gott, sei mir Sünder gnädig».

¹⁷¹ См. Исх. 25, 17-22.

¹⁷² Греч. δόξα (doxa).

¹⁷³ См. 23, 40-43.

¹⁷⁴ Пророчество на основании события (лат.), т. е. по сути фиктивное пророчество, данное когда событие уже произошло.

¹⁷⁵ Католически-апостольская церковь, или старокатолическая община (сами себя ее члены ирвингианами не называют) возникла в 30-е годы XIX в. в Англии вокруг шотландского церковного деятеля, знаменитого проповедника и теолога Эдварда Ирвинга (Irving, 4.08.1792-7.12.1834) и ряда других лиц. Характерна вера в изливание Святого Духа и скорое Второе пришествие, стремление точно следовать всем указаниям Нового Завета в отношении ритуала и правил общинной жизни. Постепенно (к 1835) были определены двенадцать апостолов, назначены епископы (именовавшиеся «ангелами») отдельных стран и областей, пресвитеры

на местах. Вначале церковь росла в численности очень бурно, получив широкое распространение в Европе и Америке, где существует и теперь, хотя в довольно ограниченных масштабах. После смерти последнего «апостола Южной Германии и Австрии» (в 1901) новых назначений в апостолы не совершается, в отличие от отколовшейся от них в 1863, уже после смерти первого апостола, Новоапостольской церкви, где насчитываются десятки апостолов. В Новоапостольской церкви на конец XX в. состояло ок. 2 млн. человек, большинство из них в Германии.

¹⁷⁶ См. Исаия 13, 22 (в синодальном переводе – 14, 1, как в Вульгате).

¹⁷⁷ Ср. Малах. 3, 1.

¹⁷⁸ Следует сказать, Лютер применял слово *Zukunft* («будущее» в современном немецком, тогда Лютер писал *zukunfft*) в смысле «прихода», «наступления». В исправленном в 50-80-е гг. XX в. немецком переводе везде говорится уже не *Zukunft*, но *Kommen* (приход). (Впрочем, отказ от *zukunfft* начался еще гораздо раньше.) В Эльберфельдерском переводе – *Ankunft* (прибытие).

¹⁷⁹ Подробнее о «парусиа» см. ниже в очерке «Два Послания Павла к фессалоникийцам», раздел «Изображение Второго пришествия Христа в Посланиях к фессалоникийцам».

¹⁸⁰ По-греч. *αἰών* (*aion*). О нем см. также ниже, в очерке «Два Послания Павла к фессалоникийцам», раздел «Изображение Второго пришествия Христа в Посланиях к фессалоникийцам». Известны исследования французского филолога Эмиля Бенвениста (1902-1976), связавшего греч. *αἰών* со словом «юный» (индо-иран. *yuvan-*, лат. *iuvenis*).

¹⁸¹ См. Галат. 2, 20.

¹⁸² См. Матф. 24, 5-6.

¹⁸³ См. об этом выше, очерк «Нагорная проповедь», раздел «Благословения».

¹⁸⁴ Ср. нем. «*Die Wunde heilt der Speer nur, der sie schlug*» (Лишь то копьё, что ранило, излечит), а также русск. «Клин клином вышибают», «Чем ушибся, тем и лечись», итал. «*Una man sola mi risana e runge*» (Одна рука целит меня и ранит, – Петрарка «Канцоньере» 164, ст. 11). В финале «Парсифаля» Вагнера Парсифаль поет: «*Nur eine Waffe taugt: – die Wunde schließt der Speer nur, der sie schlug*» (Годится лишь одно оружие: залечит рану лишь то копьё, что нанесло ее). Об Амфортасе см. прим. 73.

¹⁸⁵ Так именовали себя до 1931 свидетели Иеговы.

¹⁸⁶ См. «Фауст». Часть вторая, 1-й акт. «Темная галерея», «Ярко освещенный зал», «Рыцарский зал».

¹⁸⁷ Об этом слове подробнее см. в очерке «Послание Павла к римлянам», раздел «"Справедливость", "вера" и прочие базовые понятия Павла».

¹⁸⁸ Заметим, что у Матфея (21, 19) ученики видят только что зеленое дерево засохшим *сразу же* (а не на следующий день, как у Марка). Кажется, такая смена образов действительно более соответствует именно духовному созерцанию.

¹⁸⁹ Бруно Вилле (Wille, 1860-1928) и Герман Лёнз (Löns, 1866-1914) – немецкие писатели. Роман Вилле «Откровения можжевельника» вышел в 1901. Лёнз известен своими описаниями природы и животных, а также популярным в свое время романом «Вервольф» (1910) из крестьянской жизни времен Тридцатилетней войны.

¹⁹⁰ Дерево бодхи, или бо (научное название *Ficus religiosa*, то есть фикус священный), один из двух видов баньяна, который в Индии называют еще «пипал». Под таким деревом получил просветление Будда. Дерево, под которым это непосредственно случилось (у деревни Буддх-Гая в 10 км к югу от города Гая, штат Бихар, Индия) является мировым центром паломничества буддистов. Здесь же знаменитый буддийский храм Махабо дхи.

¹⁹¹ См. подробнее об «израэлитстве» и его соотношении с иудаизмом в очерке «Деяния апостолов», раздел «Исторический фон древнего христианства внутри иудаизма».

¹⁹² Ср. русское: «Стал, как бык в стену рогами». Кроме того, следует обратить внимание на Евангелие Луки, где вера заставляет ввергнуться в море не гору, но дерево с названием, близким на греческом языке смоковнице – шелковицу (17, 6; смоковница – *συκῆ*, шелковица – *συκάμινος*). Интересна и сама идея дерева, «пересаженного в море» – о возможных ее истоках, в связи с рассуждениями Э. Бока о «духовном море», предлагаем задуматься читателю.

¹⁹³ В оригинале: «Über den sieben Bergen, bei den sieben Zwergen» (за семью горами, у семи гномов) – устойчивый сказочный оборот, слова из сказки «Белоснежка».

¹⁹⁴ «Der Glaube ist ein neuer Sinn, weit über die fünf Sinne hin».

¹⁹⁵ См. выше прим. 24. Интересно, что Э. Бок обыгрывает здесь связь «станций» с паломничествами.

¹⁹⁶ См. Быт. 14, 18.

¹⁹⁷ Букв. «Из кубка этого духовного мира вскипает для него его бесконечность». Измененная Гегелем концовка стихотворения Шиллера «Дружба». У Шиллера последняя стофа имеет следующий вид:

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel - darum schuf er Geister,
Selge Spiegel seiner Seligkeit! -
Fand das höchste Wesen schon kein gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm - die Unendlichkeit.

[Великий творец мира был лишен друзей, он ощутил нехватку и потому создал духов, блаженные отражения своей блаженности. Но высшее существо не нашло равного себе, и из кубка всего душевного мира брызжет в него – бесконечность.]

¹⁹⁸ «Фауст». Часть II, «В горных пропастях» (9-я и 8-я строка «Фауста» от конца).

¹⁹⁹ «Hier ist Notwendigkeit, hier ist Gott» («Итальянское путешествие», «Второе пребывание в Риме». Запись от 6 сентября 1787 г.) Цитируется неточно: у Гёте «Da ist die Notwendigkeit, da ist Gott», хотя смысл остается без изменений

²⁰⁰ Греч. *ὑβρις* – в представлениях древних греков непомерная надменность от героизма, желание возвеличиться и сравниться с богами, обычно наказываемые ими.

²⁰¹ 4-й член православного Символа веры: «Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна». То же по-греч.:

«σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα».

По-лат. апостольский Символ веры (Symbolon Apostolorum): «passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus». Традиционное латинское Credo (Верую), равнозначное православному, т. е. Никейский Символ веры: «Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est» (то же и в Тридентинском Символе веры, опубликованном в 1564). О Пилате есть еще такая немецкая поговорка: «Man gedenkt seiner wie des Pilatus im Credo» («Он оставил о себе недобрую память»; букв. «Его поминают, как Пилата в "Верую"»).

²⁰² Ср. Михельсон М. И. Русская мысль и речь, т. 2, с. 35 (П. 262*): «Пилатить (иноск.) мучить, тиранить (намек на Понтия Пилата). Ср. Von Pontius zu Pilatus (schicken, laufen). [соотв. нем. сссылка в указателе к Михельсону, с. 28: От Понтия к Пилату (посылать, бежать).] Ср. Mener de Caïphe à Pilate. [фр. Водить от Каиафы к Пилату.] Немецкое слово употребляется ошибочно: оно перепутано – вместо от Ирода к Пилату (и обратно). Ошибка эта произошла от того, что народ привык слышать два слова: "Понтий" и "Пилат" (вместо Pontius Pilatus – полного имени Пилата), и думает, что это два лица. Ср. Лук. 23, 6-12».

²⁰³ См. выше прим. 42 об offertorium (приношении).

²⁰⁴ Нем. «in dessen Brust zwei Seelen wohnen». Ср. слова Фауста: «Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust» (Ах! Две души живут в моей груди) («Фауст», Часть первая, «Перед воротами»).

²⁰⁵ Ср. GA 92, S. 98 (Berlin, 28. Oktober 1904). Здесь говорится, что в мистериальном смысле Христос был погребен под «Понтос пилетос», то есть эзотерическим символом материи.

²⁰⁶ См. Исх. 28, 15-30.

²⁰⁷ См. выше прим. 19.

²⁰⁸ «Ex cathedra» – официально (*лат.*). Гаввафа – см. Иоан. 19, 13.

²⁰⁹ См. GA 123, S. 243-244. Считается, что эти слова Христа – арамеизированная цитата из Псалтыри (21, 2), с заменой древнееврейского יָלַכְתָּ на арамейское יִלְכַּשׁ (оба глагола означают «ты меня оставил»). Личные формы на основе арамейских корней קָנַשׁ (покидать) и פָּנַשׁ (славить) несомненно были весьма созвучны, особенно в греческой транскрипции, как в данном случае (Матф. 27, 46; Марк 15, 34). Поскольку по-арамейски написана лишь ничтожно малая часть Ветхого Завета, примеры тех или иных словоформ весьма малочисленны. Все же оба корня встречаются. Первый находим у Дан. 4, 12. 23 (оставить в земле; оставить главный корень дерева); Эздра 6, 7 (оставлять работы; заметим, что синодальный перевод здесь неверен: должно быть не «не останавливайте», а «оставьте»), второго – Дан. 4, 31 (прославил Присносущного); 5, 23 (ты не прославил).

²¹⁰ См. GA 94, S. 291; GA 97, S. 61, 72, 74, 76.

²¹¹ Матф. 17, 22; Марк 9, 31; Лук. 9, 44.

²¹² Букв.: «Ступайте, месса закончилась» (*лат.*).

²¹³ То есть в Христианской общине.

²¹⁴ См. «Духовные песни», IX.

²¹⁵ У Луки (24, 10) женщин, пришедших ко гробу, намного больше трех.

²¹⁶ См. 4, 8; 5, 14; 14, 23; 15, 29; 17, 1; 21, 1; 28, 16.

²¹⁷ Слово *νεανίσκος*, «юноши», отсутствует в считающемся ныне «стандартным» и «образцовым» издании греческого Нового Завета Нестле-Аланда. Однако за этим словом стоит ряд весьма древних рукописей (см. критический аппарат к Нестле-Аланду), довольно солидная издательская традиция (текст Стефана 1550 г., *The New Testament in the original Greek: According to the Byzantine/Majority textform* 1991 г. и др.), а кроме того оно освящено несколькими старыми переводами, в частности, Лютера (которого Э. Бок цитирует здесь и ниже в разделе «Пасхальная весть по Марку» очерка «Пасхальные повествования в четырех Евангелиях»; впрочем, выше в очерке «Убегающий юноша в Гефсимании» из раздела «Петр и Иоанн» он пользовался, вероятно, Нестле-Аландом, хотя и в собственном переводе Нового Завета он «юношей» тоже оставил – см. *Das Neue Testament. In der Übersetzung von Emil Bock. Stuttgart, [1980], S. 130*. Интересно, что в переводе Г. А. Бондарева «Священное Писание в свете духовной науки», М., 1998, с. 134, Э. Бок, получается, следует – см. ниже – славянской Библии: «После Него схватили этого юношу») и Библией короля Якова (как старое, так и пересмотренное издание). В синодальном переводе «юноши» присутствуют (они переведены как «воины»), в славянской же Библии слово появляется, но как тот же самый «юноша» («и яща того юношу» – возможно, так было в рукописи, с которой выполнялся перевод? В критическом аппарате к Нестле-Аланду такого разночтения нет, хотя авторитетные старые переводы он учитывает). Мы останавливаемся на этом моменте так подробно, потому что слово «юноши» в данном стихе еще будет обыгрываться у Э. Бока немного ниже (в разделе «Пасхальная весть по Марку» очерка «Пасхальные повествования в четырех Евангелиях»).

²¹⁸ Мы отыскиали все же менее тривиальную трактовку «юноши» и, главное, апеллирующую ко второму его явлению на гробнице. Но лучше бы уж юношу продолжали трактовать как Марка, поскольку здесь мы читаем: «За бегством учеников следует загадочный эпизод с "юношей", одетым лишь в рубаху и убегающим, когда явившиеся арестовать Христа воины

пытаются его схватить (14, 51-52). Поскольку "юноша" (тот же греческий термин) появляется на пустой гробнице в белом облачении (16, 5), оба этих юноши могут символизировать христианского новообращенного, совлекающего с себя старое «Я» в Крещении (которое в Римл. 6, 1-5 представляется входом в таинство смерти и Воскресения Христа) и одевается в новую, христианскую личность. Также и в других местах Нового Завета "быть одетым" служит метафорой нового способа существования (см. Галат. 3, 27; Эфес. 4, 24; Колосс. 3, 10)» (Harper's Bible Commentary, Mays, James Luther, ed., New York, 1988). Возможно, такие комментарии появляются не без влияния того, что сделано Э. Бокком. И все же – какое принижение Нового Завета и, мы бы сказали, скудоумие! Значит, «юноши» всего лишь символ, и даже никакого явления ангела на гробнице не было (а, может, продолжим мы, и Воскресения Христа не было, но это также символ какого-нибудь нравственного обновления?), а «облечься в Христа» – метафора.

²¹⁹ «Des Knaben Wunderhorn» – знаменитый сборник немецких народных песен, составленный Людвиг Ахимом фон Арнимом и Клеменсом Брентано (Гейдельберг, 1-й том – 1805, 2-й и 3-й – 1808). Ср. народную песенку «У кровати Дельгадины ангелы стоят» у Г. Гарсиа Маркеса («Вспоминая моих грустных шлюх»).

²²⁰ «Индивидуальный вклад» – нем. Sondergut, буквально «обособленное имущество». Термин встречается в книге десятков раз. Им Э. Бок обозначает сведения, которые содержатся лишь у одного из евангелистов, а у прочих отсутствуют.

²²¹ См. выше прим. 20.

²²² состояния возникновения, зарождения (лат.).

²²³ Нем. Wegzehrung – «припасы на дорогу». Die letzte (последнее) Wegzehrung – «последнее причастие» на церковном языке, что является калькой слова viaticum (лат.), которое в средневековье также стало означать последнее причастие, между тем как в античности это были «средства на путевые расходы», «солдатское жалованье». Апулей («Метаморфозы» 6, 18) применяет слово viaticum в контексте загробного путешествия души, когда надо платить Харону за перевоз через реку в царство мертвых. Так что, возможно, римляне так именовали деньги, которые клали с покойником в могилу. Известно, например, что древние греки вкладывали в рот покойнику обол и называли плату Харону *ναῦλον* («плата за проезд по морю», это слово в латинской транскрипции *navium* употреблено Апулеем там же) или *πρωμείον* (то же значение).

²²⁴ См. Иезек. 11, 19; 36, 26.

²²⁵ По всей Вселенной. По-гречески букв. «по всему космосу».

²²⁶ «Западно-восточный диван». Раздел «Примечания и статьи», «Израиль в пустыне».

²²⁷ Так в традиции западной церкви воспринимаются «три волхва» из 2-й главы Матфея, притом что в библейских переводах они нигде царями не именуется. В германских языках их традиционно переводят «мудрецами», а в романских так же традиционно оставляют без перевода, называя «магами». Вокруг трех царей, начиная с глубокой древности (свидетельство этого находим уже у Тертуллиана «Против Маркиона» III 13: «Nam et magos reges habuit fere Oriens», то есть «Вообще на Востоке в магах принято видеть царей») создавался целый культ (опираясь среди прочего на Пс. 71, 11: «Да поклонятся ему все цари»), с днями их почитания (23 июля) и мощами (до конца V в. в Константинополе, затем в Милане, в XII в. перенесены в Кёльнский собор, где остаются поныне). С VIII в. царей уже называют по имени: юношу зовут Каспар (это царь Индии), зрелого мужа Бальтазар (царь Аравии), а старца Мельхиор (царь Персии). Конечно, на Западе все они «короли», и мы переводим их «царями» лишь с целью сохранения терминологического единства с русской библейской традицией.

²²⁸ См. прим. 87.

²²⁹ Гаваон, древний ханаанский город к северо-западу от Иерусалима. Точная локализация Гаваона, как и располагавшегося где-то неподалеку Эммауса, затруднена. Вместе с городами Беероф, Кефира и Кириаф-Иарим Гаваон принадлежал эвеем, которые вступили в союз с Иисусом Навином. Хотя союз был принят и жители пощажены (Нав. 9, 3-27; 11, 19), город лишился самостоятельности и впоследствии достался колону Вениамина (Нав. 18, 25), будучи со всей областью отдан левитам (21, 17). Как левитский город, это был весьма значительный культовый центр с начала царствования Давида и до построения Соломоном Храма. Давид поставил новую скинию для Ковчега Господня на Сионе, но другая скиния с алтарем для всесожжения находилась в Гаваоне, где при первосвященнике Садоке ежедневно приносились жертвы (1-я Пар. 16, 39-42). Впрочем, нельзя указать с точностью, когда в Гаваоне был воздвигнут алтарь для всесожжений. Здесь Соломон в начале своего царствования принес в жертву Богу тысячу всесожжений и молился о том, чтобы Господь даровал ему сердце разумное (3-я Цар. 3, 4-14). Гаваон был местом одной из блестящих побед Иоава (2 Цар. 2, 12-17), а также свидетелем одного из его гнусных деяний: убийства брата, которому он завидовал (20, 8-10).

²³⁰ См. книгу Товит.

²³¹ Слова стиха 20, 17 в Вульгате.

²³² Так (*Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν*) именуется Галилея у Исайи (9, 1) и цитирующего его Матфея (4, 15). То, что видим в синодальном переводе («Галилея языческая») – традиционный перевод, поскольку любой иноплеменник был для иудеев иноверцем. Однако не следует забывать и о главном значении слова *ἔθνος* – народ, племя (отсюда этнография, этнология и пр.).

²³³ Букв. «осязание кончиками пальцев» (нем.).

²³⁴ «Через сомнение к блаженству» (средневерхненем.).

²³⁵ См. GA 148, S. 205.

²³⁶ Очевидно, подразумевается Тиропеонская долина (или Тюрпойон, по-греч. *τυροποιῶν*, что означает «Сыроделов»), уходящая от Акры через Нижний город на юг, к Силоамскому источнику. Так именует ее Иосиф Флавий («Иудейская война» V 140). В Новое время ее стали именовать по-арабски «эль-вад» (الواد, долина). Именование долины «сыродельной», возможно, является эвфемизмом для «помойной», когда люди говорили «шафот» (שפֿוֹת, сыр) вместо «ашфот» (אשפֿוֹת, нечистоты). Ср. в этой связи упоминание «Навозных ворот» (ערֿוֹת לַפֿֿשָׁה) у Неемии (3, 14), между тем как в предыдущем 13-м стихе те же ворота названы буквально «Сыродельными» (ערֿוֹת לַפֿֿשָׁה), хотя современные переводы не принимают этого в расчет. Навозные ворота находились в конце Тиропеонской долины. Нечистоты в Иерусалиме вывозились через них на юг, в Гинномскую долину, но вероятно, пока город не разросся, для той же цели использовалась Тиропеонская долина, отчасти потому-то в значительной мере сгладившаяся. Об искусственной отсыпке оснований для оборонительных сооружений в Ветхом Завете говорится несколько раз, когда упоминается т. н. «Милло» (מִלֿוֹ), который строил Соломон (3-я Цар. 9, 15. 24; 11, 27), а затем укреплял Езекия (2-я Пар. 32, 5). Буквального места о «засыпке трещины» отыскать пока не удалось. Возможно, вопрос снялся бы, будь под рукой книга Э. Бока «Цари и пророки».

²³⁷ К сожалению, в русском переводе (см. Бок Э. Детство и юность Иисуса. М., 1996) Приложение выпущено.

²³⁸ Подробнее об «израэлитстве» и его соотношении с иудаизмом см. в очерке «Деяния апостолов», раздел «Исторический фон древнего христианства внутри иудаизма».

²³⁹ Zimmermann – плотник (нем.)

²⁴⁰ В передаче имен мы в принципе (но не всегда) следуем синодальному переводу Библии, чтобы они представлялись более узнаваемыми читателю, несмотря на то, что сплошь и рядом этот перевод следует не древнееврейскому оригиналу, но греческой Септуагинте, да еще в поздневизантийском произношении. Однако в случае Боаза (по синодальному переводу Вооз)

мы по ряду причин отступаем от этого принципа. Относительно Вирсавии см. специальное прим. 250.

²⁴¹ В тексте Бытия (38, 17. 20) речь о козленке, קִזְיָהּ (букв. «козленок коз»).

²⁴² Фамарь, פִּמְרָה – «пальма». Фарес (или Перец) связан с глаголом פָּרַץ – «разрывать», «прорываться». Зара (или Зера) связан с глаголом פָּרַץ – «подниматься», «восходить» (чаще о Солнце, как Эккл. 1, 5, но и фигурально о славе, как Исайя 60, 1). Рядом с упомянутым местом из Исайи, в 3-м стихе, פָּרַץ употреблено в качестве существительного: «восходящее сияние».

²⁴³ Имя «Каин» (קַיִן) связано с глаголом קָיַן – «делать», «мастерить».

²⁴⁴ Иерихон, יְרִיחוֹ (есть и иные варианты написания), судя по всему, близко связан с Луной (יָרֵיחַ), хотя делались попытки возвести его название к иному корню.

²⁴⁵ В греческом Новом Завете Рахаву в посланиях и родословии пишут по-разному: послания следуют ветхозаветному написанию (т. е. Септуагинте) *Ῥαάβ*, а в родословии, видимо, соблюдена большая верность правильному произношению: *Ῥαχάβ* (в синодальном переводе соответственно Раав и Рахава). Следует заметить, что мотив Рахавы нашел продолжение в позднейшей иудейской традиции. Согласно Вавилонскому Талмуду (Мегилла 15a), Рахава – одна из четырех красивейших женщин в истории человечества. Став правоверной иудейкой, она вышла за Иисуса Навина и от них произошли восемь пророков (в том числе Иеремия) и пророчица Гульда (גּוּלְדָּה; в синодальном переводе последняя упомянута дважды под разными именами (!): Олдама – 4-я Цар. 22, 14 и Олдана – 2-я Пар. 34, 22). В связи с тем, что говорится в следующем абзаце, следует сказать, что имя Рахава (רַחַב) несомненно связано с широтой и простором: этот корень весьма распространен и в глагольной форме, и в именной. Кроме имени женщины, Рахав (правильнее, конечно, Рахаб) – имя водяного чудовища, сраженного в битве Богом (Пс. 88, 10; Исайя 51, 9), а также эвфемизм с оттенком осуждения, который означает Египет (Пс. 86, 4; Исайя 30, 7).

²⁴⁶ При нацистах Э. Бок был узником концлагеря Вельцхайм (см. его краткую биографию в прим. 1).

²⁴⁷ Лук. 1, 38.

²⁴⁸ Руфь (רוּת) обычно переводят как «подруга», или собирательно «дружба» (стянутая форма от רָעָה), возводя слово к глаголу רָעָה – «связываться», «общаться».

²⁴⁹ «Эбед», «Обед» (в синодальном переводе Овид, «почитатель», отсюда имя пророка Авдий, рус. Авдей, правильное было бы Обадья или Обадия – «слуга (или почитатель) Яхве»), араб. «Абд» (как в имени Абдулла – «раб Божий», «раб Аллаха») – все это родственные слова, происходящие от корня עָבַד, который означает «работать, трудиться» (араб. عָبَد – «служить», «поклоняться»).

²⁵⁰ В синодальном тексте это имя подверглось искажению (причина, как чаще всего и бывает в случае имен собственных – в воспроизводящей Септуагинту церковнославянской Библии, за которой следует синодальная) и стало соименным с колодцем, о котором много говорится в 21-й и 26-й главах Бытия (в 26, 33 он даже назван в синодальном переводе, с приближением к еврейскому звучанию, בְּאֵר שֶׁבַע, Беэршивой, то есть «колодцем [клятвы] семью» – см. 21, 28-31, что собственно и означает это слово. Между прочим, корень, означающий «семь», старослав. «седмь» – один из древнейших в человечестве: мы встречаем его и в индоевропейских, и в семитских языках). Это словосочетание (Вирсавия, то есть Беэршеба, по-русски чаще пишут Беэр-Шева) стало названием возникшего здесь города, нередко упоминаемого в Ветхом Завете (например, Суд. 20, 1; 1-я Цар. 3, 20) и существующего до сих пор. На самом деле имя женщины, жены Урии, которая фигурирует в синодальном переводе (вслед за Септуагинтой) под именем Вирсавии – Батшеба (בַּת-שֶׁבַע), то есть «дочь Шебы» (возможно, имя иноплеменного божества, что может указывать на ее чужеземное происхождение, но поскольку имя бога тоже что-то значило, возможно, прав и Э. Бок: «дочь

семи [планет]»). Впрочем, в одном месте (1-я Паралип. 3, 5) она же названа Батшуйей (בַּת-שׁוּׁי), если только это не ошибка рукописной традиции. Что до того, как все-таки появилась Вирсавия в качестве женского имени в Септуагинте, то в примечании к 2-й Цар. 11, 3 А. Ральфс пишет: «Nomen feminae et nomen loci antiquis inter se permutata sunt» (Перепутаны женское имя и название древнего селения).

²⁵¹ Имя Урия (אֹרִיָּה) традиционно переводят «Яхве – мой свет (огонь)» или «свет Яхве». Заметим, что в этимологических словарях почему-то не говорят о близости греческого ἀήρ («воздух», англ. и фр. air, отсюда также все сочетания с «аэро-» в русском) и семитского ’owr – «свет», «огонь» (сюда же можно отнести арабский корень وری – «высекать икры», ср. اوار – «пыл», «жар»).

²⁵² Имя «Соломон» (שְׁלֹמֹה) связано со словом «мир», «покой» (שָׁלוֹם), однокоренного с глаголом, означающим «завершать», «дополнять», «делать совершенным и безопасным».

²⁵³ Речь идет о поклонении пастухов во 2-й главе Луки и «волхвов» во 2-й главе Матфея (см. выше прим. 227).

²⁵⁴ По-греч. «преемник». Так называли полководцев Александра Великого, разделивших между собой его царство после его смерти в 323 до Р. Х. В расширительном смысле диадохи – все их преемники, правившие вслед за ними.

²⁵⁵ Имеется в виду изгнание Христом торгующих из Храма (ср. прим. 162).

²⁵⁶ «Незер» (или «Нецер»), по-евр. נֶצֶר (netser) – «побег», «росток».

²⁵⁷ Родители Богоматери, согласно апокрифической традиции.

²⁵⁸ В библеистике высказывается осторожное предположение, что Лия (לֵיאָה) означает «дикая корова» (со ссылкой на араб. لای). Тогда она составляла бы пару со своей сестрой-«овцой». Однако словарь Стронга (3812) переводит Лию именно как «усталая» и возводит к однокоренному глаголу, означающему «быть усталым», «изнемогать», «терять терпение». Имя Рахиль (רָחֵל) все единогласно переводят как «овца». Интересно, что по-арабски созвучный глагол слово «рахила» (رَحِلَ) означает «быть (становиться) вялым, расслабленным». Впрочем, другой близкий по звучанию глагол «рахала» (رَحَلَ) означает «отправляться в путь» (отсюда «рахила» – راحلة – «верховая верблюдица»).

²⁵⁹ В Деяниях апостолов сказано (7, 30), что Моисей также 40 лет был пастухом в пустыне в изгнании, пока ему не явился Бог в терновом кусте.

²⁶⁰ Обычно имя Самсон (שִׁמְשֹׁן) переводят как «подобный солнцу» (от שֶׁמֶשׁ – «солнце»).

²⁶¹ В тексте (4, 20) сказано не об одном сыне, но о «сыновьях». Следует сказать, что имеющийся в синодальном переводе (2, 22) рассказ о рождении у Моисея второго сына Елизера – вставка, отсутствующая как в еврейском тексте, так и в Септуагинте (второй сын упомянут в них только в 18, 4), и заимствованная из части рукописей Вульгаты: в синодальный перевод она попала лишь из-за наличия в каноническом церковнославянском тексте. Впрочем, вопрос о том, вез ли Моисей с собой двух сыновей, ясен не вполне: когда на ночлеге (4, 24-26) Яхве вознамерился убить то ли Моисея, то ли первенца (ведь только что говорилось о первенце фараона), Сепфора сделала обрезание лишь *одному* сыну. Неясен также вопрос о том, к чьим ногам (возможно, кстати, это эвфемизм, обозначающий, как нередко в Ветхом Завете, половые органы) прикоснулась она отрезанной крайней плотью: то ли Бога, то ли Моисея, то ли самого ребенка. Последнее маловероятно. Большинство переводов склоняется к тому, что Сепфора касается ног (читай: penis) Моисея, поэтому свежо звучит в переводе Пятикнижия И. Ш. Шифмана (см. Учение. Пятикнижие Моисеево. М., 1993, с. 114) та идея, что это – сам Бог: Сепфора, таким образом, кровью связывается с божеством и вправе ожидать, что оно пощадит ее близких. Шифман, кстати оригинален еще и тем, что переводит слова Сепфоры: «Зять по крови Ты мне» (вместо обычно фигурирующего «жениха»). Но, может быть, вернее было бы все же «жених»? Это могло бы объяснить и то, почему после этой ночи Сепфора с сыновьями, возможно, оставила Моисея и

вернулась к отцу (в начале 18-й главы говорится, что она и сыновья ожидали его возвращения из Египта у Иофора): в противном случае она была бы неверна уже Богу.

²⁶² Начало этого стиха в синодальном переводе – одно из самых неудачных и двусмысленных во всем Ветхом Завете: «Множество верблюдов покроев тебя» (можно было сказать: «Множество верблюдов заполняют тебя» или «скроют тебя»). Чуть ниже, в 9-м стихе у Исаяи имеется прямая параллель с приведенными только что стихами 71-го псалма, однако синодальный перевод этого не отмечает.

²⁶³ В очередной раз, вслед за многими, приходится говорить о недостаточности перевода греческого глагола *μετανοεῖν* русским «каяться». Греческое слово предполагает не только признание в том, что сделано неверно и сожаление об этом, но и изменение образа мыслей, «передумывание» (что и означает буквально *μετανοεῖν*), т. е. прежде всего переделку себя. Здесь должны быть неуместны «мудрые» парадоксы вроде «Не согрешишь – не покаешься, не покаешься – не спасешься».

²⁶⁴ В традиционных переводах (синодальном и церковно-славянском) – «вопиющий». Н. В. Кузнецова (Канонические Евангелия. М., 1993, с. 139) переводит «глашатай». Э. Г. Юнц (Евангелие в изложении Луки. М., 1994, с. 16) переводит описательно: «Голос призывает в пустыне».

²⁶⁵ См. Матф. 3, 9.

²⁶⁶ ἰθ (камень), πα (отец) и υἱ (сын).

²⁶⁷ Хотя книга Даниила написана по-арамейски, к данному месту (как и следующему «вот») может быть отнесено многое из сказанного выше в нашем прим. 56 о греческой частице *ἰδοῦ* (с той только разницей, что происхождение стоящего в оригинале слова ἰθ еще гораздо менее ясно, чем греческой частицы, вполне прозрачной этимологически).

²⁶⁸ Offere по-лат. – «подносить», «предлагать».

²⁶⁹ Это и означает Христофор по-гречески.

²⁷⁰ См. о нем прим. 118. Нижеследующая цитата дана в оригинале на средневерхненемецком.

²⁷¹ Подробнее об этом термине см. ниже в очерке «Своеобразие Евангелия Иоанна», раздел «Возникновение Евангелия Иоанна и Иоаннова христология».

²⁷² Отсюда же слово «Эрмитаж» (фр. ermitage) – пустыня, скит, убежище. Существует и русское заимствованное слово «эремит».

²⁷³ См. прим. 232.

²⁷⁴ По-греч. «Пятиградие», часть западной Киренаики (римская провинция, ныне в Ливии) с портовыми городами Береникой (ныне Бенгази), Арсиной, Птолемаидой, Киреной (ныне Шаххат) и Аполлонией.

²⁷⁵ В синодальном переводе – Филимон.

²⁷⁶ В синодальном переводе – «Гадаринская страна» (Марк 5, 1; принято традиционное чтение, восходящее к Оригену). У Нестле-Аланда *χωρα των Γερασηνων*, букв. «область герасцев», еще в части рукописей – «гергистенцев» и «гергесенцев».

²⁷⁷ Клингсор – чернокнижник и волшебник, неоднократно упоминаемый в сказаниях о Парсифале (ср. «Средневековый роман и повесть». М., 1974, с. 498-499, 527-529 и др.)

²⁷⁸ Разбор того, как следовало бы понимать это трудное место у Павла, см. в очерке «1-е Послание Павла к коринфянам», раздел «Место 1-го Послания к коринфянам среди посланий Павла», а предварительные соображения – в настоящем очерке, в разделе «Лука как врач и ученик Павла».

²⁷⁹ Более принятое теперь чтение: «им» (то есть ученикам), хотя и за вариантом «ему» (то есть Иисусу) стоит солидная традиция. Здесь автор просто воспользовался переводом Лютера, однако в собственном его переводе стоит «им» (см. Das Neue Testament. In der Übersetzung von Emil Bock. Stuttgart, [1980], S. 164; интересно, что в переводе Г. А. Бондарева почти дословно воспроизведен синодальный текст: «Они служили Ему именем своим» (в

синодальном «которые служили Ему именем своим») – см. Священное Писание в свете духовной науки. М., 1998, с. 157).

²⁸⁰ Э. Бок дословно воспроизводит здесь перевод Лютера. В современном тексте Нестле-Аланда выражения «и мольбах» (*καὶ τῆ δέήσει*) нет (перенесено в критический аппарат, с указанием рукописей, где оно присутствует). Нестле-Аланду следует Э. Бок в собственном переводе (см. *Das Neue Testament. In der Übersetzung von Emil Bock. Stuttgart, [1980], S. 290*).

²⁸¹ К ее дверям Лютер, как принято считать, прибил 31 октября (или позднее) 1517 г. свои знаменитые 95 тезисов. Церковь в позднеготическом стиле, возведена в 1498-1502/7.

²⁸² См. Лук. 1, 35.

²⁸³ Последние две строки «Фауста»: «Das Ewig-Weibliche/ Zieht uns hinan». (Вечно-женское влечет нас к себе).

²⁸⁴ Святой по-немецки – *heilig*, исцелять – *heilen*, исцеление – *Heilung*.

²⁸⁵ Две заключительных строки из стихотворного посвящения, посланного Гёте 7 апреля 1827 с экземпляром юбилейного издания «Ифигении в Тавриде» Георгу Вильгельму Крюгеру (1791-1841), берлинскому актеру, прекрасно исполнившему в Веймаре роль Ореста. Гёте не присутствовал на постановке (она состоялась 31 марта), опасаясь очередного разочарования, но уже вечером после нее сын Август рассказал ему об успехе, а 1 апреля Гёте с И. П. Эккерманом (также бывшим на представлении) подробно разбирали трудности пьесы и саму постановку.

²⁸⁶ *Δύναμις* (*dynamis*) означает, помимо «силы», «мощи» («потенции» у Аристотеля), еще и сверхчувственное существо (находящееся на средней, пятой из девяти ступеней в системе Дионисия Ареопагита), о чем будет говорить Э. Бок (см. очерк «Послание Павла к ефессянам», раздел «Некоторые языковые моменты Послания к ефессянам»).

²⁸⁷ В синодальном переводе это слово маловразумительно передается как «рощи», «дубравы», «деревья» и т. д. (напр., Втор. 16, 21; Суд. 6, 25; 3-я Цар. 16, 33 и др.), но в одном случае проинтерпретировано как сама Астарта (4-я Цар. 23, 6). В переводе И. Ш. Шифмана (см. Учение. Пятикнижие Моисеево. М., 1993, с. 247) случай из Второзакония оставлен без перевода: «Не сажай себе Ашеру – любое дерево возле жертвенника Яхве...» (в предисловии на с. 18, где приведена как раз 23-я гл. из 4-й кн. Царств, которую Шифман на западный лад называет 2-й книгой, Ашера также постоянно оставляется без перевода).

²⁸⁸ Здесь в специально новозаветном смысле (см. Деян. 6, 1; 9, 29): грекоязычный еврей, в отличие от еврея, говорящего по-еврейски (впрочем, в те времена это был уже арамейский язык). В современном русском слово «эллинист» стало означать специалиста по Древней Греции.

²⁸⁹ См. Деян. 9, 29-30.

²⁹⁰ См. прим. 81. Случай с Бёме упоминается во всех его жизнеописаниях. Мимоходом говорит о нем Гёте в «Итальянском путешествии» (запись от 8 октября 1786).

²⁹¹ Подробнее об этом см. в очерке «1-е Послание Павла к коринфянам», раздел «Место 1-го Послания к коринфянам среди посланий Павла».

²⁹² Англ. *Iona* (в современных путеводителях его именуют еще Айона), небольшой (5 км на 2,5 км) остров архипелага Внутренние Гебриды на западе Шотландии, у юго-западного берега крупного острова Малл, от которого Иона отделяет пролив шириной в 1 км. Здесь в 563 г. с целью христианизации Шотландии высадился прибывший из Ирландии св. Колумба. Он основал на острове монастырь и превратил его в центр миссионерства. Здесь же Колумба и умер в 597 г. (из-за постоянных норманнских набегов его останки были в 849 г. перенесены в Келлс в Ирландии). После принятия норманнами христианства подчинился норманнской церкви, пока в 1266 не перешел к Шотландии. На протяжении столетий остров сохранял свою репутацию священного места и служил усыпальницей шотландских, ирландских и норвежских королей. *Фиона Маклеод* (Macleod, наст. имя William Sharp, 12.09.1855-

14.12.1905), шотландский писатель, автор визионерских и мистических стихов и прозы, пронизанных острыми переживаниями кельтской древности. Писал под женским псевдонимом Фиона Маклеод.

²⁹³ Вероятно, Пастушка (Hirtin) – женский аналог Пастыря-Христа (Благой Пастырь – der Gute Hirte).

²⁹⁴ Обычно переводят: «Слава в вышних Богу».

²⁹⁵ См. у Рудольфа Штейнера GA 88, S. 88; GA 136, S. 147-149; GA 144, S. 43, 45, 61.

²⁹⁶ См. прим. 15.

²⁹⁷ Следует сказать, что в случаях, когда идет речь об «ученике, которого любил Иисус», чаще все-таки употребляется глагол ἀγαπάω (ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, Иоан. 21, 7), однокоренной с т. н. «агапами», трапезами любви, устраивавшимися в древнехристианских общинах (ср. также, что пишет сам Э. Бок об «агапэ», христианской любви, часто упоминаемой в книге – прежде всего в очерке «1-е Послание Павла к коринфянам», разделы «Евхаристия», «Гнозис» и «Дары благодати и агапэ», а также в очерках «2-е Послание Павла к коринфянам», «Послание к галатам» и «Послание к эфессянам», конец). Только раз в этой связи употреблен другой глагол φιλέω (πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, 20, 2), действительно однокоренной с «другом» (φίλος). Разумеется, оба глагола означают примерно одно и то же. По нашему ощущению, первый отличает все же несколько большая напряженность и интенсивность чувства. Интересно проследить диалог Воскресшего с Петром из 21-й главы Иоанна: «Когда они завтракали, Иисус сказал Симону Петру: "Симон, [сын] Иоанна, любишь (ἀγαπᾶς) ли ты меня больше, чем они?" Тот отвечал: "Да, Господи, ты знаешь, что я люблю (φιλῶ) тебя". И сказал Иисус: "Паси ягнят моих". И снова, во второй раз сказал Иисус Симону Петру: "Симон, [сын] Иоанна, любишь (ἀγαπᾶς) ли ты меня?" Тот ответил: "Да, Господи, ты знаешь, что я люблю (φιλῶ) тебя". И сказал Иисус: "Стереги овец моих". И в третий раз сказал Иисус: "Симон, [сын] Иоанна, любишь (φιλεῖς) ли ты меня?" И тот ответил: "Господи, все ты знаешь, знаешь и то, что я люблю (φιλῶ) тебя". И сказал Иисус: "Паси овец моих"». Здесь мы видим, что вопросы Воскресшего в двух первых случаях содержат глагол ἀγαπάω и только в третьем случае, как бы в ответ на упорное φιλέω Петра, этим глаголом пользуется также и Христос. Обращает внимание и то, что вроде бы стандартная фраза «Паси овец моих» во всех трех случаях произнесена с небольшими вариациями, ни разу не повторяясь дословно.

²⁹⁸ Братья общинной жизни (лат. Fratres communis vitae) – название своеобразного религиозного общества, процветавшего в переходный период между средними веками и Реформацией и ставившего целью внести дух жизни в омертвелые формы католической церкви. Движение в целом называли еще по-лат. religio moderna (современное благочестие). Главным импульсом движения был мистицизм, свободный от всякого пантеизма и антиномий: все его цели были трезвы, практичны и нравственны. Общество основал в Голландии Геерт Гроот (1340-84), жизнь которого описана Фомой Кемпийским. В родном Девентере Гроот собирал молодых людей, которые, под его руководством, помогали друг другу вести истинно христианскую жизнь, занимались изучением Библии и переписыванием полезных книг, чтобы дать и другим возможность стремиться к христианскому совершенству. Общий труд повел к образованию общего бюджета, откуда возникла общность имущества; в Девентере образовалась первая братская община. По смерти Гроота вождем общины сделался Флоренций (1350-1400), чью жизнь также описал Фома Кемпийский. Он основал два монастыря регулярных каноников, и община начала быстро распространяться. В XV в. почти в каждом большом городе Голландии и Германии было по одной или по несколько мужских или женских общин. Общность имущества и вообще правила, господствовавшие в этих домах, не обуславливались обетами, как в монастырях, но являлись

добровольным, свободным выражением любви. Во главе каждой общины стоял ректор, избиравшийся членами; центром всех общин была главная, девентерская. По отношению к внешнему миру главным занятием общины было воспитание, как прямо, посредством школ и обучения детей, так и косвенно, посредством проповеди, лекций и распространения хороших книг. В XVI в. община, дав многих замечательных людей (в том числе Фому Кемпийского, с которым связывается знаменитое «Подражание Христу», Николая Кузанского и Эразма Роттердамского), постепенно сходит со сцены. Многие ее члены достаточно безболезненно перешли в протестантизм. См. также «Христианство. Энциклопедический словарь в 3 томах», М., 1993, т. 1, с. 307-308.

²⁹⁹ Богемские, или чешские, братья (со времени Цинцендорфа называются также моравские братья или гернгутеры) – религиозная секта, возникшая в Богемии в XV в. Ее основал Петр Хельчицкий (ок. 1390 – ок. 1460), помещик и мирянин, который, разочаровавшись в учении католической церкви, стал проповедовать свое собственное «учение о справедливости», требуя вернуться к первым векам христианства. Своими сочинениями («Сеть веры») он приобрел многих приверженцев, называвшихся братьями Хельчицкими, которые под руководством бывшего францисканского монаха Григория, племянника утраквистского епископа Рокишаны, образовали вместе с остатками таборитов и более строгими чашниками самостоятельную религиозную общину. В 1457 они основали в отведенной им богемским королем Георгием Подибрадом деревне Кунвальде колонию, где они нашли в священнике Михаиле Брадаче энергичного борца за свое дело. Новая община получила название *Unitas fratrum* (лат.), братское единение, а члены ее именовались *fratres legis Christi*, братья Христова закона или просто братья. Преследуемые правительством, они в 1467 в деревне Хотке (близ Рейхенау) совершенно отреклись от католической церкви и избрали по жребию трех старшин, рукоположенных в епископы жившим в Австрии епископом вальденсов Стефаном. С тех пор они жили в пустынях и пещерах (отсюда данное им в насмешку прозвище «пещерники»), но строгостью нравов и братским единением в духе учения Христа приобретали все больше последователей, так что ко времени Реформации у них было ок. сотни молелен. Представленное ими в 1532 г. маркграфу Георгу Бранденбургскому и в 1535 г. королю Фердинанду Исповедание веры расположило в их пользу даже Лютера, с которым они, впрочем, расходились по вопросам евхаристии и спасения делами. За отказ сражаться против протестантов в Шмалькальденской войне Фердинанд изгнал их из Австрии. Ок. 1000 человек переселились в 1548 в Польшу, где герцог Альбрехт отвел им для местожительства Мариенвердер. В 1570 братья заключили с польскими лютеранами и реформатами Сандомирское соглашение, в силу которого на них были потом распространены льготы Диссидентского мира 1572 г. В Богемии они добились терпимости в силу т. н. *Confessio Bohemica* (1575), т. е. Исповедания веры, выработанного ими сообща с другими евангелическими церквами страны. Вследствие поражения протестантов на начальном периоде Тридцатилетней войны (в сражении при Белой Горе в 1620) и последовавшей утраты Богемией независимости местное движение братьев было почти полностью искоренено. Только граф Н. Л. фон Цинцендорф (1700-1760), начиная с 1722 давший многим из них убежище в своем саксонском поместье Гернгуте (отсюда позднейшее их название гернгутеры), до некоторой степени снова восстановил братскую общину. Особенности их учения, кроме требования чистоты апостольской жизни, заключались в сохранении безбрачия и семи таинств, в признании только духовного причастия и в отвержении спасения одной верой. Присяга, военная и государственная служба отвергалась как несогласные с Нагорной проповедью. Церковное устройство тоже основано на Священном Писании: проповедью и причастием заведовали пресвитеры (*ministri*), тогда как надзор за церковным благочинием находился в руках епископов (*episcopi* или *seniores*). Внутренними делами общины заведовали синоды. Моравские беженцы сыграли важную роль в оживлении евангелических

движений в XVIII в. в Англии и Голландии. Течения, возводящие свое происхождение к чешским братьям, до сих пор продолжают играть определенную роль в религиозной жизни по всему миру. Значительное внимание, начиная с XVIII в. и доныне, уделяется миссионерской деятельности.

³⁰⁰ В западных церквях. В православной церкви празднуется 21 ноября (8 ноября ст. стиля).

³⁰¹ См. Марк 10, 33.

³⁰² См. 5, 4-7.

³⁰³ Ср., что говорится об этом слове выше, в очерке «Нагорная проповедь», раздел «Благословения».

³⁰⁴ См. Братья Grimm. Собр. соч. в двух томах. М., 1998, т. 1, с. 249 (в этом переводе, воспроизводящем дореволюционное издание, сказка называется «О заколдованном дереве»).

³⁰⁵ См. прим. 64 о «различении духов».

³⁰⁶ Букв. «белая (т. е. непорочная) душа». Ср. *Гораций* Сатиры I 5, 41, который говорит здесь: «*Postera lux oritur multo gratissima; namque Plotius et Varius Sinuessae Vergiliusque occurrunt, animae, qualis neque candidiores terra tulit neque quis me sit devinctior alter*» (Затем мы видим еще более благословенный свет, потому что [в Формии, где собралась компания друзей, в том числе сам Гораций] из Синуэссы [город на границе Лация и Кампании] являются Плотий, Варий и Вергилий. Земля не рождала душ чище и родственнее мне). Выражение стало крылатым, его нередко используют в литературе. Например, «*Anima candida*» назвал в 1913 свой поэтический сборник австрийский поэт В. Хартлиб, то же выражение обыгрывают Вольтер (роман «Кандид», 1758) и Д. Б. Шоу (пьеса «Кандида», 1897).

³⁰⁷ См. Матф. 20, 21; Марк 10, 35-37. У Матфея Зеведеевичи не сами подходят к Христу, но обращают просьбу через мать.

³⁰⁸ Наш перевод буквально воспроизводит текст Лютера, цитируемый здесь Э. Боком.

³⁰⁹ См. Иез. 11, 19; 36, 26; 2-е Кор. 3, 3.

³¹⁰ Юстин Кернер (Kerner, 1786-1862), немецкий поэт и прозаик из «швабской школы», близкий кругу И. Л. Уланда и бр. Шлегелей. Врач по образованию, Кернер много занимался сверхъестественными явлениями (с 1831 по 1853 он даже издавал специальные периодические издания «*Blätter aus Prevorst*» и «*Magikon*»). Длительное время наблюдал за обладавшей ясновидческими способностями Фредерикой Хауффе (Hauffe), взяв ее в свой дом. По ее имени и названа книга «*Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben der Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*» (Провидица из Префорста. Исследования в сфере внутренней жизни человека и вмешательства мира духов в наш мир), которая вышла в Тюбингене в 1829 и вызвала живое обсуждение в Германии (о ней упоминают, в частности, Гегель, Штирнер, Гёте в беседе с Фр. фон Мюллером 10 февраля 1830).

³¹¹ Матф. 5, 8.

³¹² *Sermo XLVI. De Salomone* (принадлежность Амвросию поставлена под сомнение). См. PL 17, 698. В житии Марфы из «Золотой легенды», также со ссылкой на Амвросия, говорится об исцелении Марфы Христом, а в житии Марии Магдалины – что Марфа была исцелена Христом от семилетней кровоточивости.

³¹³ Т. е. предшествующей появлению на свет.

³¹⁴ Вариант чтения у Нестле-Аланда: *ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεῖα ἢ ἐνός*.

³¹⁵ Народный праздник, появившийся в католической церкви совсем недавно, примерно с середины XVIII в. (как пишет немецкая энциклопедия «*Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*», статья «*Maiandacht*», «*новейший народный праздник в католической церкви*»). Справляется на протяжении всего мая ежедневным служением перед алтарем Марии. Литургической компоненты не имеет. Состоит в чтении обращенных Марии молитв и пении посвященных ей песнопений, а также из

проповеди или чтений из Библии и Лавретинской литании. Неизменно завершается сакраментальным благословением.

³¹⁶ «Воспринимать» и «зачинать» по-немецки – здесь один и тот же глагол (*empfangen*). Ср. ветхозаветное «познать» (в смысле «совокупиться»). Быть может, на совокуплении без «познания» как раз и нет греха?

³¹⁷ По-греч. *πειρασμός*.

³¹⁸ В рукописях разночтения, еще один вариант – Гергеса; в синодальном переводе – «Гадаринская страна».

³¹⁹ «Фауст». Часть II, «В горных пропастях» (9-я и 8-я строка «Фауста» от конца, с пропуском *ist: ist nur ein Gleichnis*).

³²⁰ Т. е. борьбу архангела Михаила.

³²¹ См. прим. 87.

³²² Последние слова «Парсифаля» Р. Вагнера (первое изд. 1877), которые поет хор мальчиков, юношей и рыцарей, между тем как Парсифаль благословляет окружающих чашей Грааля: «*Höchsten Heiles Wunder! Erlösung dem Erlöser!*» (Чудо высшей благодати! Спасение Спасителю!). Ницше («Случай Вагнера», Первое послесловие) выступил с едкой критикой по адресу Мюнхенского общества Вагнера, скорректировавшего эти слова на погребальном венке Вагнеру: вместо «Спасение – Спасителю» там значилось «Спасение от Спасителя».

³²³ Греч. *εἰρηνοποιοί* (*eirenepoioi*). Не вполне оправданная критика по адресу Лютера – см. прим. 61.

³²⁴ «Мир» (в смысле «покоя») по-гречески и по-латински.

³²⁵ См. прим 200.

³²⁶ «*Unverschämtes Geilen*» в Лютеровом переводе, синодальный дает «неотступность». Комментарий к переводу данного места см. в тексте Э. Бока чуть ниже (ср. прим. 328 о слове *ἀναίδεια*).

³²⁷ В стандартном издании Нестле-Аланда слова о хлебе и камне выпущены из основного текста.

³²⁸ Интересно, что это одно из немногих слов, удостоившихся «переквалификации» в авторитетнейшем словаре Лиддел-Скотта (*Liddell-Scott*): вместо «бесстыдства», как переводили его прежде (словарь перерабатывается и издается вот уже более 160 лет, с 1843 г.), теперь, в дополнениях 1968-96, его предлагается понимать как «недостаток надлежащей умеренности или осмотрительности, несдержанность» (вместо *shamelessness – lack of proper restraint or consideration, intemperateness*); сравнение с «тюбрис» вообще предлагается снять. Замечательно продвижение в направлении, намеченном Э. Боком еще до войны.

³²⁹ См. прим. 19.

³³⁰ В синодальном переводе: «Умножь в нас веру».

³³¹ См. Матф. 13, 31-32; Марк 4, 31-32; Лук. 13, 19.

³³² У Матфея сказано *πτῶμα* (букв. «падь», «стерво»), а у Луки – *σῶμα*, «тело». Последнее слово с неясной этимологией, однако вряд ли правомерно радикальное отрицание Шантреном и Фриском какой-либо его связи с прилагательным *σάος* (стяженная форма *σῶς*, с ним же связано слово *σωτήρ*, спаситель) – «целый, здоровый, невредимый» (в словаре *Pokorny, Julius Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern und München, 1959, S. 1080* такая связь, о которой много говорилось в XIX в., в частности, Э. Курциусом, сохраняется).

³³³ Следует сказать, что это вовсе не обязательно.

³³⁴ См. прим. 26.

³³⁵ По-видимому, ошибка: о мече сказано у Матфея (10, 34), у Луки же говорится о «разделении» (*διαμερισμός*): получилось соединение двух текстов. В переводе самого Э. Бока

(Das Neue Testament. In der Übersetzung von Emil Bock. Stuttgart, [1980], S. 186) также говорится «Lauter Trennung wird durch mich bewirkt» (Одно разделение возникнет от меня).

³³⁶ См. рис. 5. Пояснение к гербу: «Посредине находится крест как символ крестной жертвы Христа за всех грешников. Он расположен посредине красного сердца, дабы показать, что вера дает произрасти в человеческом сердце любви, радости и миру. Сердце расположено на белой розе, любимом цветке Лютера, потому что белый – цвет ангелов. Белая роза на фоне синего неба символизирует надежду христиан на грядущие небесные радости. Надпись по кругу "vivit" (= "Он жив!") исповедует Иисуса Христа как Воскресшего и живого Бога. Герб замкнут в золотое кольцо как знак нескончаемой небесной радости».

³³⁷ См. Лук. 16, 1-8.

³³⁸ Анна Катарина Эммерих (Emmerich, † 9 февраля 1824) – стигматизированная монахиня из крестьян, у постели которой в Дюльмене (под Мюнстером) в 1819-1824 много времени провел Клеменс Brentano (1778-1842). Многочисленные записи ее видений, сделанные Brentano в этот период, легли в основу его публикаций «Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich, Augustinerin des Klosters Agnetenberg zu Dülmen nebst dem Lebensumriß dieser Begnadigten» (Тяжкие страдания Господа нашего Иисуса Христа. Согласно видениям благочестивой Анны Катарины Эммерих, августинки монастыря Агнетенберг в Дюльмене, вместе с очерком жизни этой благословенной, 1833), а также «Leben der heiligen Jungfrau Maria. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich, Augustinerin des Klosters Agnetenberg zu Dülmen» (Жизнь святой Девы Марии. Согласно видениям благочестивой Анны Катарины Эммерих, августинки монастыря Агнетенберг в Дюльмене), изданной уже после его смерти (в 1852).

³³⁹ В менее надежных рукописях сочинения Тацита «Германия» (гл. 40) вместо Нертус, древнегерманской богини плодородия (Тацит называет ее «Землей-Матерью»), значилось имя Херта. В настоящее чтение Херта полностью отвергнуто, с рассуждениями об этой никогда не существовавшей богине можно столкнуться лишь в сочинениях XIX в.

³⁴⁰ Р. Фрилинг (Frieling, 1901-1986) руководил Христианской общиной после смерти Э. Бока (с 1959 по 1986). Его работа «Священное число в Евангелии Иоанна» (Die heilige Zahl im Johannes-Evangelium) переиздана изд-вом Urachhaus в 4-м томе (Studien zum Neuen Testament) избранных работ Фрилинга «Gesammelte Sriften zum Alten und Neuen Testament».

³⁴¹ Фигуры, образуемые скоплением мелких частиц сухого песка вблизи узловых линий на поверхности колеблющейся пластинки или подобной ей механической системы; каждому собственному колебанию пластинки соответствует свое расположение узловых линий. В случае круглой пластинки узловые линии могут быть круговыми или радиальными; в случае прямоугольной или треугольной пластинки они имеют направление, параллельное сторонам или диагоналям. Меняя точки закрепления и места возбуждения, можно получить разнообразные фигуры, соответствующие различным собственным колебаниям пластинки. Описаны немецким ученым Э. Ф. Хладни (1756-1827) в 1787.

³⁴² Именно так понимает это место (6, 10) Вульгата и все доступные мне западные переводы Ветхого Завета на новые языки (свыше 15-и), в том числе подстрочный перевод Янга (Young, 1898). Очевидно, Септуагинта здесь заблуждается (ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τοῦτου, καὶ τοῖς ὤσιν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν – «ибо очерствело сердце этого народа...», а не «очерствели»), так что восходящие к ней славянский и синодальный переводы нуждались бы в исправлении.

³⁴³ См. 1, 28. Вифания – основное чтение у Нестле-Аланда (правильнее по-русски было бы, разумеется, «Бетания», поскольку «бет» – дом). Имеются еще варианты Бетавара (Ви фавара синодального перевода) и Бетараба. «Дом бедности»-Вифания по-евр. בית עני («бит энях»).

³⁴⁴ Греч. οὐ φαερώς ἀλλ' [ὡς] ἐν κριπτῶ.

³⁴⁵ См. «Годы странствий Вильгельма Мейстера», I часть, гл. 10.

³⁴⁶ О том, что бог сна Гипнос – брат (или даже близнец) бога смерти Танатоса см., например, у Гомера (Илиада XIV 231, XVI 672), Гесиода (Теогония 211-212, 758-766), Вергилия (Энеида VI 278) и др.

³⁴⁷ Ср. стихи из православного Последования ко Св. Причащению: «Хотя ясти, человеце, Тело Владычне, страхом приступи, да не опалишься: огонь бо есть».

³⁴⁸ См. 22, 38.

³⁴⁹ «Не тронь меня» (лат.).

³⁵⁰ Популярный в западном богословии термин, являющийся переводом греческих *κατοίκησις* и *ἐνοίκησις*, чрезвычайно распространенных у ранних греческих отцов Церкви (и, возможно, также более редкого синонима *ἐπισκήνωσις*). Существуют специальные работы по этой теме: Löschnhorn A. *Christus in uns. Die Lehre von der Einwohnung Christi*, 1954. Очевидно, что «вселение» отличается от «воплощения» (греч. *σάρκωσις*).

³⁵¹ Выпущенную издательством главу о религиозном воспитании из книги К. Штокмайер /Р. Штейнер. «Материалы к учебным программам вальдорфских школ». М., 1995 можно найти на сайте по вальдорфской педагогике по адресу:

http://www.waldorf.michaeltime.org/_lib/lib.htm.

³⁵² Последнее упоминание – 15, 7.

³⁵³ См. прим. 128.

³⁵⁴ Здесь в смысле связи с гениями – духами-покровителями в римской мифологии.

³⁵⁵ См. Плутарх «Сравнительные жизнеописания», «Антоний» 20; Аппиан «Гражданские войны» IV 4, 20.

³⁵⁶ См. Плутарх «Сравнительные жизнеописания», «Сулла» 24, 3. Мир был заключен в 85 г. до Р. Х. Воинов Суллы особенно возмущало то, что мир на таких мягких условиях был предложен человеку, учинившему старший погром в городах Малой Азии, когда в один день в 88 г. было перерезано от 80000 (по современным оценкам) до 150000 (как пишет Плутарх) выходцев из Италии. В связи со всем тем, что пишет Эмиль Бок о выродившихся культурах, вполне можно думать, что эта резня преследовала отнюдь не одни лишь материальные цели очистить Малую Азию от нежелательных колонистов или «повязать» греческие города участием в этом преступлении против Рима, сделав из них союзников Митридата.

³⁵⁷ Сулла высадился в Италии летом 83 г. до Р. Х.

³⁵⁸ См. Плутарх «Сравнительные жизнеописания», «Антоний» 26.

³⁵⁹ См. 26, 28.

³⁶⁰ См. прим. 87.

³⁶¹ См. прим. 232.

³⁶² См. Деян. 3, 2.

³⁶³ В данном случае как в смысле совокупности божественных существ, почитаемых в народе, так и в конкретном смысле грандиозного храма, сооруженного в Риме (ср., что пишет об этом Э. Бок выше, в очерке «От Яхве ко Христу» раздел «"Царствие небесное" и "Царствие Божье"»).

³⁶⁴ В синодальном переводе чаще переводится как «праведность» (напр., Матф. 5, 20; Римл. гл. 4), подчас просто «правда» (напр., Матф. 3, 15; Римл. 1, 17), но иногда и как «справедливость» (1-я Мак. 14, 35, а также в книгах, которые номинально переведены с древнееврейского, однако находятся под сильным влиянием Септуагинты: Быт. 30, 33; Тов. 12, 8; Пс. 36, 6).

³⁶⁵ Т. е. стих имеет вид: «Все грешны, все без славы Божьей» (примерно как в синодальном переводе). Более новая редакция Лютерова перевода (50-80-х гг. прошлого века) пытается смягчить отступление Лютера от оригинала в примечании, впрочем, малоуспешно, поскольку

сама навязывает понимание, которого нет в тексте. Между тем Эльберфельдерский перевод буквален и точен: «Denn alle haben gesündigt und erlangen nicht die Herrlichkeit Gottes».

³⁶⁶ Рихард Рейценштейн (Reitzenstein, 2.04.1861-23.03.1931), известный немецкий филолог-классик, историк религии. С 1914 и до конца жизни профессор в Гёттингене. Занимался поздними языческими мистериальными культами и их связями с христианством, исследовал религиозный синкретизм и гнозис.

³⁶⁷ Капитальная и, возможно, самая известная работа Дайсмана. См. прим. 28.

³⁶⁸ Работа вышла в Штутгарте в 1930. Второе, расширенное издание вышло там же, в Urachhaus, в 1961.

³⁶⁹ См. прим. 24.

³⁷⁰ От греч. στενός – «узкий» и χώρα – «место, пространство».

³⁷¹ Слова в кавычках (schlügen einem die Wogen über dem Kopf zusammen) напоминают фразу из романа Йозефа фон Эйхендорфа «Предчувствие и современность» (1815): «Geblendet trat er aus der stillen Nacht in den plötzlichen Schwall von Tönen, Lichtern und Stimmen, der wie ein Zaubermeer mit rastlos beweglichen, klingenden Wogen über ihm zusammenschlug». Ничего более близкого отыскать не удалось. Пожалуй, только примеры из словарей: «die Wellen schlugen über ihm zusammen» (волны сомкнулись над ним) и т. п.

³⁷² Имя (нем.). Ср. лат. nomen, греч. ὄνομα (онома), санскр. नामа и т. д. Родственно им и рус. «имя» с его основой «имен-».

³⁷³ Предложено Германом Венема (Venema, 1697-25.05.1787). Впрочем, издание Нестле-Аланда лишь указывает на это в аппарате, но и не думает последовать предложению.

³⁷⁴ Букв. «детство», но не в обычном смысле, а как термин, парный «родительству».

³⁷⁵ Шиллер «Смерть Валленштейна», 3-е действие, 13-е явление.

³⁷⁶ См. *Фон-Фрикен, А.* Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства. Ч. I. М., 1872, с. 61.

³⁷⁷ Это не оговорка, ведь и православная ветвь христианства именуется «кафолической». Вот и в Символе веры, когда в 9-м члене речь идет о «Соборной» Церкви, по-гречески она читается «*καθολικὴν*» (член полностью: *εἰς μίαν ἀγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν*).

³⁷⁸ Евр. אֲבִיּוֹנִיטִים. Эбиониты – секта в древнем христианстве. Скучные сведения о ней см. в Брокгаузе-Ефроне (статья «Евиониты», с небольшими сокр. повторена в: «Христианство. Энциклопедический словарь в 3 томах», М., 1995, т. 3, с. 250).

³⁷⁹ При несомненной истинности всего, что говорится относительно греческого слова «крисис» в дальнейшем, следует указать, что Павел пользовался им реже, чаще же (13 раз против 4 во всех посланиях) использовал однокоренное и чрезвычайно близкое по значению слово *κρίμα* (kríma), в медицинской греческой литературе неупотребительное и чрезвычайно редкое в классической греческой литературе вообще. Вот и в данном месте 1-го Послания к коринфянам (11, 29) речь идет о «криме». Напротив того, в Евангелях и Деяниях апостолов «крима» встречается редко, а чаще «крисис» (7 раз против 28). В Откровении Иоанна они равноправны (3 раза «крима» и 4 – «крисис»). В Септуагинте же широко встречаются оба эти слова, с некоторым преобладанием на стороне «крисиса» перед «кримой» (279 против 257).

³⁸⁰ Следует сказать, что в части рукописей «недостойный» (*ἀναξίως*) имеется – пускай как вставка в древних списках, однако тоже достаточно древняя, а в рукописи D (VI в.) слово присутствовало изначально (см. издания Нового Завета Нестле-Аланда).

³⁸¹ По пересмотренному изданию 1950-80-х гг.

³⁸² Имеется в виду 13-я глава Послания с ее знаменитым гимном любви.

³⁸³ 1-е Кор. 13, 4.

³⁸⁴ Евр. נֹחַ. Строго говоря, про Ноя в Ветхом Завете сказано только, что он «будет утешать» (Быт. 5, 29, где обыгрывается созвучие имени Ной – נָח (Ноах, означает «покой») и

глагола «утешать» – נחם (нихам); имя Наум означает как раз «утешение»). Но и слово «менахем», מנחם, в Ветхом Завете встречается много раз (2-я Цар. 10, 3; 1-я Паралип. 19, 3; Иов 16, 2; Псал. 68, 21; Экклез. 4, 1; Исаия 51, 12; Плач Иер. 1, 2. 9. 16. 17. 21; Наум 3, 7; список, кажется, исчерпывающий). Кроме того, Менахем (Менаим в синодальном переводе) – имя израильского царя (см. 4-я Цар., гл. 15). В талмудической литературе слово это используется как технический термин, означающий заступника перед Богом, в заимствованной греческой форме «параклит» (פַּרְקְלִיט), так что в тексте современного перевода Нового Завета на иврит (Фр. Делича) в соответствующих местах Евангелия Иоанна (14, 16. 26; 15, 26; 16, 7) употребляется именно это слово (означающее, между прочим, на современном иврите «юриста» в широком смысле, в том числе и прокурора – ср. следующий абзац книги).

³⁸⁵ Ради справедливости следует заметить, что термин *παράκλητος* как обозначение помощников (родственников и друзей) на суде в древних Афинах, в чью задачу входило образовывать «группу поддержки» обвиняемого, которая должна была вступать в дело в патетические моменты процесса (см. яркие места из Аристофана «Осы» 568 слл., 976 слл.), имел хождение еще во времена Демосфена (IV в. до Р. Х.) (см. статью *παράκλητοι* в энциклопедии Pauly-Wissowa). Надо сказать, на судебных процессах не были чужды патетики и римляне: приходится читать и о раздирании одежд обвиняемым с целью продемонстрировать славные рубцы, полученные в боях за родину, и об апелляции к «малым детям и любящей супруге», мыслящимся где-то здесь же поблизости. В Риме слово *advocatus* как помощник на суде встречается уже у Плавта (III в. до Р. Х.). Плавт, разумеется, заимствовал как свои сюжеты, так и некоторые реалии у греков, и вряд ли такая «калька» (повторяем: слово *advocatus* прямо повторяет по форме *παράκλητος*) могла у него появиться случайно. Во времена поздней республики *advocati* постепенно обретают вполне определенный статус в процессе, а при императорах они уже сведены в корпорацию со своим регламентом. Все это, конечно же, не мешает думать о роли *παράκλητος* в мистериях, ведь как греческий театр, так и, весьма вероятно, греческий суд вышли из мистерийных действий (ср. испытания раскаленным железом и водой, а также судебные поединки как средства разрешения средневековых тяжб).

³⁸⁶ *Κλητός* означает «призванный» – одно из любимых выражений Павла, который называет себя так в начале Послания к римлянам и 1-го Послания к коринфянам (то же слово в Евангелии Матфея, 22, 14, где оно означает «званный»).

³⁸⁷ «Pfahl im Fleisch» в Лютеровом переводе, букв. «кол в плоти», выражение, давно превратившееся в немецком языке в устойчивый оборот, означающий нечто постоянно мучающее (как мы говорим в образном смысле «головная боль», «заноза»). Действительно, первое значение слова *σκόλοψ* – кол (заостренный, как строительный элемент или орудие казни), но другое значение – шип, колючка. В примечании Лютер обосновывает свой перевод этого места, толкуя его не как указание на соблазн, мучивший Павла, но как на обуревавший его страх Дьявола и мучения, связанные с этим: «Ибо кол – это то, на что людей сажают, на чем их распинают или вешают». В синодальном переводе – «жало в плоть», что вернее, так как выражение Павла восходит к ветхозаветному обороту (напр., Числа 33, 55; Иезек. 28, 24, с учетом чего было бы лучше перевести все же как «колючка» или «шип»). Интересно, что в славянской Библии выражение переведено как «пакостник плоти». Быть может, это половой член? Пишет же Павел (1-е Кор. 9, 5), что у прочих апостолов в том числе Петра, имеется «жена-спутница».

³⁸⁸ См. 3, 18.

³⁸⁹ См. Римл. 15, 26.

³⁹⁰ Калди (culdee) – член подобного монашескому братства в Ирландии и Шотландии в эпоху раннего средневековья. Слово происходит от др.-ирл. *céle dé* – слуга (или товарищ) Божий (или, по менее правдоподобной шотландской версии, от лат. *cultor Dei* – почитатель Бога). Реальное содержание этого понятия выяснено не до конца и окружено, в том числе и по причине скудости известий, изрядной долей небылиц. Как пишет «Католическая энциклопедия», «возникшие изначально в Ирландии, калди обнаруживаются впоследствии также и в Шотландии, причем в обеих странах судьба их была практически тождественной. Связанные с кафедральным собором или коллегиальной церковью, калди, люди большого благочестия и религиозного рвения, жили на монашеский лад, хотя монашеского обета на себя не возлагали». Первые сведения о калди отмечаются с конца VIII в., а примерно с XIII в. они перестают играть сколько-нибудь заметную роль, в том числе и по причине окончательного покорения кельтской церкви папскому престолу. Существует два специальных исследования о калди: *J. Jamieson* «Historical Account of the Ancient Culdees» (1811) и *W. Reeves* «The Culdees of the British Islands» (Dublin, 1864). См. также <http://en.wikipedia.org/wiki/Culdee>.

³⁹¹ См. 15, 24. 28.

³⁹² См. прим. 57.

³⁹³ В списке после перевода даем в скобках традиционное наименование соответствующего чина в русской литературе.

³⁹⁴ Тогда он именовался Крениды или Датон.

³⁹⁵ В. Эйдлиц (Eidlitz, 1892-1976) – австрийский поэт, прозаик, драматург, исследователь индуизма. Три новеллы, составившие сборник «Властители» (1926), изображают царя Давида, Александра Великого и Ленина.

³⁹⁶ Ср. комментарий к этому месту, статью П. А. Флоренского «Не восхищение непщева (К суждению о мистике)».

³⁹⁷ См. статью об этом термине: «Христианство. Энциклопедический словарь в 3 томах», М., 1995, т. 3, с. 378-381.

³⁹⁸ На рис. 6 даем схему расположения перечисленных городов.

³⁹⁹ Официально город носит название Фессалоники и теперь.

⁴⁰⁰ Примерно половину (60000 чел.) населения Салоник до 1-й Мировой войны составляли евреи, бывшие здесь самой крупной общиной (турки и греки были примерно равны по численности, с некоторым преобладанием первых). Город вошел в состав Греции лишь по итогам Балканских войн 1912-1913 гг., а до того принадлежал Турции. После 1-й Мировой войны турок изгнали, и на смену им явились изгнанные в свою очередь греки из Малой Азии (о чем упоминается в тексте). Еврейскую общину полностью уничтожили немцы, оккупировавшие Грецию во время 2-й Мировой войны.

⁴⁰¹ То есть «реальность», в смысле средневековой философии, делившей предметы на потенциальные и реальные.

⁴⁰² См. Быт. 8, 22.

⁴⁰³ Если когда-то в связи с явлениями такого рода было принято говорить об «анархии», то Э. Дюркгейм (1858-1917) ввел в оборот слово «аномия», которое, как видим, стоит в центре рассуждений также и Павла. А. Хейденрайх употребляет слово «анархист» только потому, что «аномиста» никто бы не понял. Аномия, в аспекте социологии и социальной психологии, обозначает нравственно-психологическое состояние индивидуального и общественного сознания, которое характеризуется разложением системы ценностей, обусловленным кризисом общества, противоречием между провозглашенными целями и невозможностью их реализации для большинства. Выражается в отчужденности человека от общества, апатии, разочарованности в жизни, преступности.

⁴⁰⁴ См. об *αἰών* прим. 180.

⁴⁰⁵ См. Деян., гл. 15-18.

⁴⁰⁶ Трефонтане (Trefontane, пишут также Тре Фонтане, «Три ключа») – аббатство вблизи Остийских ворот (их же называют иногда воротами Сан-Паоло) с церковью Сан-Паоло (архитектор Джакомо делла Порта по заказу кардинала Альдобрандини), воздвигнутой на том месте, где 29 июня 67 по Р. Х. был обезглавлен Павел. По преданию, Павла обезглавили в тени вековой сосны, и там, где голова его упала на землю, забили три ключа, которые и дали название месту. Еще в аббатстве имеются церковь свв. Винченцо и Анастасия (XII в.) и церковь Санта Мариа Скала Цёли (Лестница Небесная), построенная также делла Порта в 1582-1584.

⁴⁰⁷ См. «Золотая легенда», жизнеописание Павла. Здесь говорится, что когда наутро после казни два «рыцаря», Лонгин и Акцест, явились на гробницу Павла, то увидели здесь двоих людей за молитвой, Луку и Тита, а между ними – фигуру Павла. При виде «рыцарей» Лука и Тит уstraшились и попытались скрыться, Павел же исчез.

⁴⁰⁸ Вероятно, упоминаемый в гл. 17 Деяний апостолов город в Македонии, в античности – Берея. Говорим так осторожно, потому что был еще город Беройя в Сирии (ныне Хaleb, или Алеппо), где также имелаь известная епископская кафедра. В житиях говорится еще об Онисиме, епископе эфесском, причем некоторые авторы отождествляют его с данным Онисимом.

⁴⁰⁹ См. 1-е Тим. 1, 10; 2-е Тим. 4, 3; Тит 1, 9; 2, 1.

⁴¹⁰ См. прим. 249.

⁴¹¹ В православной Библии, как известно, вначале идут т. н. Соборные (в западном богословии они именуются «католическими», переводом чего, собственно говоря, и являются «соборные») послания, а уже за ними – послания Павла. Как говорится в статье «Библия» энциклопедии Брокгауза и Ефрона, «в таком порядке размещены книги Нового Завета в древнейших манускриптах – Александрийском и Ватиканском, Правилах апостольских, Правилах соборов Лаодикийского и Карфагенского и у многих древних Отцов церкви. Но такой порядок размещения книг Нового Завета нельзя назвать всеобщим и необходимым, в некоторых библейских сборниках встречается другое размещение книг и теперь в Вульгате и в изданиях греческого Нового Завета Соборные послания помещаются после Посланий апостола Павла перед Апокалипсисом» (перепечатано в: Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 256). В одной немецкой Библии (лютеранской, пересмотренный текст издания 1984: *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers mit Konkordanz*, [Leipzig, 1989]) находим следующий порядок: за посланиями Павла идут послания Петра, Иоанна, евреям, Иакова, Иуды. В переводе самого Э. Бока, вышедшем в 1980, они напечатаны так: послания Иакова, Петра, Иуды, Иоанна, евреям, что немного отличается от их расположения, предлагаемого автором в следующем абзаце, однако соответствует порядку в переводе Г. А. Бондарева (Священное Писание в свете духовной науки. М., 1998).

⁴¹² См. 1, 25.

⁴¹³ В греческом тексте (Лук. 6, 16) сказано просто «Иуда Иакова» (*Ἰούδα Ἰακώβου*), так что понимать можно двояко (в принципе восточная традиция допускает читать даже как «отец Иакова», что нередко встречаем в арабских именах). Более естественно, конечно же, понимать это место как «сын Иакова», что и находим почти во всех доступных нам современных переводах Библии (и у самого Э. Бока в его переводе указанного места из Луки; см. *Das Neue Testament. In der Übersetzung von Emil Bock. Stuttgart, [1980], S. 157*), кроме двух: чтение «брат Иакова» удалось отыскать в старой редакции Библии короля Якова (в новой оно уже заменено на «сын Иакова») и в старом испанском переводе (*Antigua versión de Casoidoro de Reina (1569). Revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909, 1960*). В более современных испанском и итальянском переводе место оставлено без

истолкования, как в оригинале, хотя из контекста скорее также следует понимать его как «сын Иакова».

⁴¹⁴ См. прим. 87.

⁴¹⁵ D.

⁴¹⁶ Телесный орган (Zunge).

⁴¹⁷ «Фосфором» греки действительно могли называть Венеру (см. трактат Псевдо-Аристотеля «О мире», в кн. «Знание за пределами науки» М., 1996 или в Интернете по адресу http://ancientrome.ru/antlittr/psdarist/pax_f.htm).

⁴¹⁸ Стихотворение пересказывает известный эпизод из жития, когда Иоанн, уезжая, вручил своему временному преемнику попечение о некоем юноше. Между тем юноша сбился с пути и стал свирепым предводителем шайки разбойников. Вернувшись, Иоанн узнает об этом и в одиночку отправляется к своему заблудшему ученику. Завершается все сценой раскаяния и прощения.

⁴¹⁹ Поразительно поистине былинное описание добровольной смерти Иоанна в православной традиции (см. Жития на 26 сентября). Иоанн велит ученикам выкопать могилу в форме креста, целует их и приказывает: «Берите землю, мать мою, и засыпьте меня». Ученики засыпают его до колен, после чего он снова их целует, они засыпают его до плеч, затем покрывают ему лицо платком, целуют и засыпают полностью. Рассказ о смерти Иоанна в греческих «Деяниях Иоанна» (частично пересказанных выше, см. очерк «Петр и Иоанн», раздел «Петр и Иоанн у пустой гробницы») содержит его прекрасную благодарственную молитву, однако более умозрителен по характеру. Еще в греческих «Деяниях Иоанна» имеется поразительное описание совместной хороводной пляски апостолов и Христа, когда он выступает в роли корифея, а они – хора, отвечающего «аминь» на его восклицания (об этом вскользь упоминалось в разделе «Петр и Иоанн у пустой гробницы» из очерка «Петр и Иоанн»; в прим. 141 есть адрес Интернета с отрывком как раз из этого места в русском переводе). Сцена завершается большой молитвой Христа к Отцу.

⁴²⁰ Православная традиция называет местом, где было написано Евангелие Иоанна, также Патмос (см. Жития, там же).

⁴²¹ От Патмоса до Эфеса по прямой 90 км.

⁴²² Католическое название хлеба, используемого для причащения у католиков и протестантов, тонкая круглая лепешка (по-русски «облатка»). Соответствует просфоре в православной церкви, отличаясь от нее формой и способом приготовления теста. Вознесение хлеба и чаши свершается в ходе мессы при произнесении слов учреждения евхаристии Христом: «Это тело мое, это кровь моя».

⁴²³ Гёте «Фауст». Часть первая, «Ночь». См. прим. 131.

⁴²⁴ См. прим. 44.

⁴²⁵ Это т. н. *comma Johanneum*, «Иоаннова вставка», отсутствующая во всех старинных греческих и латинских рукописях. В латинских рукописях она встречается примерно с 800 г. и окончательно закрепилась в латинской Библии только с XII в. В тексте четырех поздних, начиная с XVI в., греческих рукописей дана в переводе с латинского. Святейший престол, запретивший было в 1897 г. ставить ее подлинность под сомнение, в 1927 г. снял этот запрет. В подавляющем большинстве современных текстов Библии отсутствует, дается в примечании или по крайней мере оговаривается. В текст Лютеровской Библии Иоаннова вставка впервые попала во франкфурском издании 1581 г., уже 35 лет спустя после смерти Лютера, в современных изданиях ее снова нет. В синодальном и церковнославянском тексте печатается без всяких оговорок.

⁴²⁶ Августин «Комментарий на Евангелие Иоанна» 80, 3 (буквально у него: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, т. е. «к материальному элементу присоединяется слово и таинство свершается»).

⁴²⁷ См. 1-е Иоан. 3, 24.

⁴²⁸ Упоминаются в Деян., гл. 18 и 1-е Кор. 16, 19.

⁴²⁹ Как видим, именно на этом месте оно и помещается в православной Библии.

⁴³⁰ Как говорится в «Золотой легенде», «Иаков воспел в Иерусалиме первую прозвучавшую там мессу и был первым епископом Иерусалима».

⁴³¹ См. 14, 6.

⁴³² Замечательно, что в русском «выходном» оттенок ухода из повседневной сферы присутствует очень явно, между тем как в немецком *Feierabend* (конец работы, досуг после работы) и *Feiertag* (праздник, выходной) этого нет: *Feierabend* этимологически означает просто «вечер перед», «канун» (т. е. перед праздником), а *Feiertag* происходит от лат. *feriae*, что и означает «праздник» как день запрета деловой деятельности. Вообще у римлян не было «недели» в нашем смысле слова, с обязательным выходным, и они даже упрекали евреев с их еженедельным субботным отдыхом в лености. Римляне мыслили восьмидневками с базарным днем в конце, семидневная же неделя появляется у них сравнительно поздно, во II в. по Р. Х.

⁴³³ См. прим. 175. Ср. также выражение «принять ангельский образ» – постричься в монахи, принять схиму, посхимиться (со ссылкой на слова Христа – см. Матф. 22, 30; Марк 12, 25). «Умерших монахов и схимников, как известно, не омывают», – говорит Достоевский в «Братьях Карамазовых» (часть III, глава «Тлетворный дух», начало), давая в обоснование этого цитату из Большого требника.

⁴³⁴ В Откровении – неявным образом, через название города, к которому обращено одно из посланий (см. 1, 11; 3, 7).

⁴³⁵ Э. Фишер (*Vischer*, 28.5.1865-1946), базельский теолог.

⁴³⁶ Змею Мидгарда (ее, как и Фенрису, также породили бог Локи и великанша Ангрбода) зовут Ермунганд, она живет в мировом океане, окружая срединную обитаемую землю Митгарда. Перед концом мира она вступит в поединок с Тором, и хотя тот ее умертвит своим молотом Мьёлльниром, но сам окажется смертельно отравлен ядовитыми испарениями Ермунганд. О Фенрису см. прим. 76.

⁴³⁷ «Вёлуспа» (*Völuspa*), или «Прорицание вёльвы», часть «Старшей Эдды», повествующая о происхождении и гибели мира (см. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975, с. 183-190; коммент. на с. 665-669 или повтор этих текстов в издании Западно-европейский эпос. СПб., 2002). «Муспилли» – написанное на древневерхненемецком языке аллитерированное стихотворение начала IX в., повествующее о конце света и Страшном суде. Автор его – вероятно, баварский монах из монастыря св. Эммермана. Стихотворение отличается красочностью апокалиптических видений, конец и начало в рукописях отсутствуют. Само слово *Muspilli* из круга языческих представлений и означает «мировой пожар», «разрушение Земли».

⁴³⁸ «Апокалипсис с рисунками» (лат.). Гравюр, иллюстрирующих само Откровение Иоанна, всего 15, 16-я, изображающая Иоанна с Мадонной – на титуле.

⁴³⁹ Анабаптисты стали влиятельной силой в Мюнстере примерно с 1533. 23 февраля 1534, опираясь на плебейские массы Мюнстера, они получили большинство в городском магистрате; из города были изгнаны все, кто отказался принять сторону и веру анабаптистов. Власть фактически находилась в руках «главного пророка» анабаптистов Яна Матиса, а после его гибели в бою (5 апреля 1534) – Иоанна Лейденского, который в апреле-мае 1534 распустил магистрат, заменив его «Советом 12-ти старейшин». В дальнейшем в связи с осложнением обстановки (город осадили войска сеньора города князя-епископа Франца фон Вальдека) и внутренними конфликтами была введена личная диктатура Иоанна Лейденского, провозглашенного царем «Нового Сиона» и будущим владыкой мира. Анабаптистские власти провели в Мюнстере ряд мероприятий: имущество церквей, монастырей, бежавших и изгнанных горожан, драгоценные металлы были конфискованы в общую пользу, деньги

упразднены, торговля и обмен с целью наживы сначала ограничены, а затем запрещены, всех жителей обязали трудиться и участвовать в обороне города, продовольствие и все предметы потребления и обихода подлежали обобществлению и распределению по строго установленным нормам (орудия труда, мастерские и земельные участки оставались, видимо, в личном владении собственников). Моногамную семью заменили догматической, заимствованной из библейских текстов полигамией. Нарушения общественного порядка, пьянство, аморальные поступки, трусость в бою наказывались вплоть до смертной казни. В осаждённом городе царил железная дисциплина, а блестящая организация его обороны вызвала удивление даже у врагов. Мюнстер был объявлен единой общиной «истинных христиан», избранным Богом городом, долженствовавшим стать оплотом грядущего всемирного «тысячелетнего царства Христова». С конца 1534 положение осажденных ухудшилось: запасы продовольствия иссякли, попытки поднять восстания в свою поддержку в других городах Вестфалии и в Северных Нидерландах были подавлены. 25 июля 1535 войска епископа овладели городом. Руководители движения подверглись чудовищным истязаниям и были казнены.

⁴⁴⁰ Имеется в виду знаменитый рассказ о черте, явившемся Лютеру в замке Вартбург: Лютер запустил в него чернильницей.

⁴⁴¹ В поэме «Последние дни Гуттена» (1871) (XXXII Лютер).

⁴⁴² В латинском тексте Откровения Иоанна (перевод Иеронима) 7 раз употреблено *sigillum* и 4 – *signaculum*.

⁴⁴³ В 5-м стихе Агнец прямо назван «львом из колена Иуды» (*ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα*).

⁴⁴⁴ См. прим. 19 и 64.

⁴⁴⁵ Первая строка «Пролога на небе» в «Фаусте».