

ББК 86.376
УДК 230.111/227.12
Б 262

Перевод Владимира Хулапа

Научный редактор: Алексей Бодров

Корректор: Тамара Горячева

Верстка: Светлана Опарина

Обложка: Антон Бизяев

Данный перевод немецкого издания
книги Карла Барта *Der Römerbrief*
публикуется с согласия издательства *Theologischer Verlag Zürich*

This translation of *Der Römerbrief* by Karl Barth
originally published in German in 1922
is published by arrangement with *Theologischer Verlag Zürich*

Барт К.

Послание к Римлянам / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – 2-е изд. – М.: Издательство ББИ, 2016. – lii + 521 с.

ISBN 978-5-89647-351-0

Публикация «Послания к Римлянам» Карла Барта на русском языке – знаменательное событие для российского богословия. Именно эта книга обозначила решительный разрыв с либеральным богословием XIX столетия – богословием Шлейермахера и Гарнака – и произвела переворот в богословии XX века. Действие «богословской революции» Барта ощущается до сих пор: именно к Барту обращаются современные богословы в поисках новых направлений в нынешнем постмодернистском мире.

© German original version Theologischer Verlag Zürich
Оригинальный немецкий текст Theologischer Verlag Zürich

© Библейскобогословский институт св. апостола Андрея, 2005, 2016
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЯ	viii
Предисловие переводчика	viii
Предисловие к русскому изданию	xi
Предисловие к первому изданию	xxviii
Предисловие ко второму изданию	xxix
Предисловие к третьему изданию	xlii
Предисловие к четвертому изданию	xlvii
Предисловие к пятому изданию	xlviii
Предисловие к шестому изданию	li
ГЛАВА 1. ВСТУПЛЕНИЕ	1
Автор – читателям. 1:1-7	1
Личное. 1:8-15	6
Тема. 1:16-17	9
НОЧЬ	16
Причина. 1:18-22	16
Следствие. 1:22-32	22
ГЛАВА 2. ПРАВЕДНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ	28
Судья. 2:1-13	28
Суд. 2:14-29	37
ГЛАВА 3. ПРАВЕДНОСТЬ БОЖЬЯ	49
Закон. 3:1-20	49
Иисус. 3:21-26	63
Только верой. 3:27-30	79
ГЛАВА 4. ГОЛОС ИСТОРИИ	87
Вера – это чудо. 3:31-4:8	87
Вера – это начало. 4:9-12	98
Вера – это творение. 4:13-17а	105
О пользе истории. 4:17b-25	112

ГЛАВА 5. ГРЯДУЩИЙ ДЕНЬ.....	121
Новый человек. 5:1-11	121
Новый мир. 5:12-21	138
ГЛАВА 6. БЛАГОДАТЬ	163
Сила воскресения. 6:1-11	163
Сила послушания. 6:12-23	184
ГЛАВА 7. СВОБОДА	207
Граница религии. 7:1-6.....	207
Смысл религии. 7:7-13	218
Действительность религии. 7:14-25	236
ГЛАВА 8. ДУХ.....	251
Решение. 8:1-10	251
Истина. 8:11-27.....	267
Любовь. 8:28-39.....	299
ГЛАВА 9. БЕДСТВО ЦЕРКВИ	312
Солидарность. 9:1-5	312
Бог Иакова. 9:6-13	322
Бог Исава. 9:14-29	331
ГЛАВА 10. ВИНА ЦЕРКВИ	345
Кризис познания. 9:30-10:3	345
Свет во тьме. 10:4-21	357
ГЛАВА 11. НАДЕЖДА ЦЕРКВИ	374
Единство Бога. 11:1-10	374
Слово к «внешним». 11:11-24	383
Цель. 11:25-36	396
ГЛАВЫ 12-15. ВЕЛИКОЕ СМЯТЕНИЕ	409
Проблема этики. 12:1-2	409

Предпосылка. 12:3-8	423
Позитивные возможности. 12:9-15	435
Негативные возможности. 12:16-20.....	445
Великая негативная возможность. 12:21-13:7	459
Великая позитивная возможность. 13:8-14	475
Кризис попытки свободного жизненного устройства. 14:1-15:13	486
ГЛАВЫ 15–16. АПОСТОЛ И ОБЩИНА	511
15:14-33; 16:1-24	511

ПРЕДИСЛОВИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Книга, которую вы держите в руках, очень необычна. После ее выхода в свет никому не известный «сельский» реформатский пастор Карл Барт из небольшого индустриального городка был приглашен в качестве профессора на богословский факультет Геттингена. Он жалел, что никогда так и не защитил докторской диссертации, однако это не помешало ему стать ключевой фигурой немецкого богословия и преподавать в университетах Мюнстера, Бонна и Базеля. Его называли и называют «гением», величайшим протестантским богословом после Лютера и Кальвина, а «Послание к Римлянам» – важнейшим богословским трудом XX в. До сих пор эта книга не только находится в списке «обязательной литературы» западных студентов-богословов (как протестантов, так и католиков), но ее читают и перечитывают богословы и философы, верующие и неверующие, каждый раз находя в ней для себя что-то новое.

«Послание к Римлянам» называли «бомбой в богословской песочнице», и, действительно, взрыв, произведенный ею в 1919 г. (первое издание) и особенно в 1922 г. (второе издание), расколол весь западный богословский мир на два лагеря. Будущие «бартиане» (сам Барт протестовал против этого обозначения) горячо приветствовали ее как пророческий призыв к разрыву с либеральным богословием, в течение десятилетий господствовавшим в европейских богословских умах. Противники книги, напротив, обвиняли автора в ярко выраженном «библицизме» и «александризме», характеризуя его книгу как излишне усложненный плод «богословского высокомерия». Как бы то ни было, «Послание к Римлянам», бросившее вызов «комфортному» богословию и благочестию «государственного» и «культурного» протестантизма начала XX в., не оставило равнодушным ни одного думающего читателя.

Рассказывают, что в 1936 г. Барт присутствовал на одной богословской конференции. Первый докладчик, говоря о религиозном опы-

те, активно использовал в своем выступлении новейшие психологические наработки того времени. Через несколько минут после начала доклада Барт встал, прервал докладчика и сказал: «Если этот доклад о психологии, то почему мы должны слушать его? Это конференция христианских богословов; подобающим здесь является только Слово Божье, а не разговоры о психологии и религиозном опыте». Данный пример хорошо иллюстрирует лейтмотив «Послания к Римлянам». Эта книга – о христианстве, которое есть камень преткновения, а не просто «религия». Эта книга – о глубочайшем кризисе, в который Бог вергает все человечество и каждого отдельного человека, о риске веры, который необходимо предпринять, чтобы этот кризис стал «болезнью не к смерти».

Книга Барта – не просто библейский комментарий, точнее, она вообще не комментарий в общепринятом смысле слова. Это манифест, основанный на Послании к Римлянам апостола Павла, громко звучащий пророческий голос пламенного проповедника, неустанно критикующего человеческие усилия оправдаться перед Богом с помощью дел. В одном из своих докладов Барт сказал о своем «диалектическом» богословии следующее: «Как богословы мы должны говорить о Боге. Но мы – люди, и поэтому мы не можем говорить о Боге. Нам следует знать как об этом долженствовании, так и об этой невозможности, и тем самым прославлять Бога». Эта диалектическая напряженность «слова» и «молчания» облечена у Барта в высшей степени экспрессивные формы искреннего поиска «Слова в словах». Некоторые исследователи считают Карла Барта наиболее глубоким, но в то же время наименее понятным богословом прошлого столетия, критикуя его сложный богословский язык и стиль; но разве по-настоящему глубокий богослов должен выражать свои мысли просто? Для кого-то книга может показаться утомительной, и, действительно, впоследствии Барт довольно существенно изменил свой стиль и язык, но не свои идеи.

Во время перевода книги определяющим было желание дать звучать голосу Барта, предоставить ему самому возможность сказать то, с чем он хотел обратиться к своим читателям. Это не могло не привести к некоторой буквальности перевода, но в то же время количество примечаний было сознательно сведено к минимуму, чтобы не отвлекать внимания читателя от самой книги. Конечно, чтобы в полной мере вкусить динамику и своеобразие «нелинейного» стиля Барта, его мастерское использование богатейших средств немец-

кого языка, следует прочитать хотя бы пару страниц «Послания к Римлянам» в оригинале.

Карл Барт, как и подобает каждому серьезному экзегету, сделал собственный перевод Послания к Римлянам апостола Павла на немецкий язык, учитывая достижения библейской критики своего времени. Зачастую это даже не перевод, а парафраз, терминологически релевантный для дальнейших богословских построений автора. В этой связи было решено «перевести перевод» апостола Павла, сделанный Бартом, на русский язык. Этот «двойной» перевод текста Священного Писания никоим образом не претендует быть «новым переводом» Послания к Римлянам на русский язык и должен рассматриваться только в контексте всего богословия книги Барта.

В предисловии к первому изданию 1919 г. Барт писал: «у этой книги есть время, чтобы подождать». Прошло почти 90 лет после первого издания книги в 1919 г., и только теперь, после длительного периода «ожидания», российский читатель имеет возможность ознакомиться с ней в русском переводе. Хочется надеяться, что этот труд – один из величайших памятников христианской мысли XX в. – будет интересен всем, задумывающимся о Боге, бытии мира и человека.

Владимир Хулан
Библейско-богословский институт св. апостола Андрея,
12 июля 2004 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Публикация «Послания к Римлянам» Карла Барта на русском языке – знаменательное событие для российского богословия. Именно эта книга обозначила решительный разрыв с либеральным богословием XIX столетия – богословием Шлейермахера и Гарнака – и произвела переворот в богословии XX века. Действие «богословской революции» Барта ощущается до сих пор: именно к Барту обращаются современные богословы в поисках новых направлений в нынешнем постмодернистском мире.

Джон Франк в своем недавнем обзоре нескольких интерпретаций отношения Барта к постмодернизму пишет: «Когда будущие историки оглянутся на развитие богословия в XX веке, едва ли можно сомневаться, что перед их мысленным взором, подобно горе, возвышающейся над низинами, прежде всего предстанет Карл Барт – наиболее значительный и влиятельный богослов эпохи»¹. Первая опубликованная книга Барта – комментарий на Павлово «Послание к Римлянам», впервые вышедший в свет в 1918 году и полностью переработанный в 1922 году, при выходе книги вторым изданием, бросил вызов всем основным положениям либерального богословия XIX века – богословия, которое сам Барт впитал от своих учителей в Берлине и Марбурге. «Послание к Римлянам», как заметил католический богослов Карл Адам, взорвало богословский мир и радикально изменило направление развития богословия в XX столетии. Самому же Барту оно принесло всемирную славу и вознесло его, провинциального пастора из небольшого индустриального города, к преподаванию в университетах Геттингена, Мюнхена и Бонна. Когда же его изгнали из Боннского университета за отказ приветствовать Гитлера, не прошло и двух дней, как Барт получил место профессора богословия в университете Базеля.

Даже критики, не согласные с Бартом, признают превосходство «Послания к Римлянам» над всеми богословскими работами XX века.

¹ John R. Franke, «God Hidden and Wholly Revealed: Karl Barth, postmodernity, and evangelical theology», *Books and Culture*, September/October 2003.

Почти сорок лет назад Хайнц Царнт признал, что «Послание к Римлянам» Барта – «самый важный из написанных в XX столетии богословских трудов... Порой он достигает силы пророчества, ни с чем не сравнимой энергии; кажется, он написан почти в экстазе»². Джордж Стайнер, выдающийся литературный критик из Кембриджа, обсуждая книгу Барта в «Литературном приложении к “Таймс”», пишет: «Эта работа, как никакая другая, ставит Барта вровень с Августином, Паскалем и Кьеркегором». «Чтение Барта, – признается он далее, – дает небогослову и даже нехристианину важнейший опыт социально-политического видения, прививку бескомпромиссной, почти безжалостной серьезности, облекающей в радикально современные термины потрясающую тайну пророчества, которую мы угадываем в некоторых голосах Ветхого Завета. Чтение этой книги – разговор с необыкновенно сильным и ярким человеком»³.

Джордж Хансингер, известный специалист по творчеству Барта, в своей книге «Как читать Карла Барта», вышедшей в свет более десяти лет назад, присоединяется к этим мнениям. Хансингер признает, что Барт намного превосходит всех прочих богословов XX столетия, и сокрушается о том, что интерес к этому автору до сих пор довольно ограничен. Однако в последнее десятилетие, кажется, многое изменилось – и это рождает надежду на будущее. Как замечает Франк: «В наши дни повсюду заметно возрождение интереса к изучению Барта. Регулярно появляются книги, статьи, диссертации по богословию Барта; североамериканское Общество Карла Барта процветает; недавно основанный Центр изучения Барта при Принстонской богословской семинарии занимается продвижением его идей как в научных, так и в церковных кругах. Но самое радостное в этом, как замечает Джон Уэбстер, то, что Барт читают – и читают *in extensio*»⁴.

² Heinz Zahrnt, *The Question of God* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966), 39.

³ George Steiner, «To Speak of God», *Times Literary Supplement*, May 19, 1995.

⁴ John R. Franke, *Op. Cit.* Среди интересных работ, относящихся к новейшему «ренессансу» Карла Барта, назовем следующие: *Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge University, 1995); John Webster, *Karl Barth's Ethics of Reconciliation* (Cambridge University, 1995), John Webster, *Karl Barth's Moral Theology* (Edinburgh, 1998); (Уэбстер – английский богослов и каноник Крайст-Черч-колледжа в Оксфорде), Katherine Sonderegger, *That Jesus Christ Was Born a Jew: Barth's Doctrine of Israel* (University Park, Pennsylvania, 1992), Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology* (Oxford, 1995), George Hunsinger, *How to Read Karl Barth* (Oxford, 1991), Alan Torrance, *Persons in Communi-*

Стало уже почти привычным встречать имя Барта рядом с именами Августина, Лютера и Кальвина. О его огромной «Церковной догматике» (более 9000 страниц, в основном мелким шрифтом) католический богослов Ганс Кюнг замечает: «Какое богатство мысли в учении о Боге, о творении, об искуплении – богатство, которому, кажется, с течением времени предназначено стать основой не лютеранского или реформатского, но вселенского богословия! Какая сила систематизации! Что за глубина проникновения совершенно оригинального взгляда на такие центральные вопросы богословия, как диалектика свойств Божьих, связь между творением и заветом, время и вечность, Израиль и церковь, христология и антропология и, наконец, этика свободы перед Богом!»⁵ Несмотря на значительные разногласия с Бартом, Кюнг признает, что «богословие Барта очень важно. Мы не можем избежать его объективного рассмотрения»⁶.

И в самом деле, может ли не заслуживать внимания богословие Барта, вдохновившее таких католических богословов, как Ганс Урс фон Балтазар, Ганс Кюнг, Анри Буйар и другие, на написание объемных трудов об этом протестантском богослове? По мнению Кюнга, это связано с тем, что богословие Барта никогда не забывает о своей центральной теме, то есть о «Боге, в Иисусе Христе милосердно повернувшимся лицом к человечеству. А поскольку Бог, ставший видимым, распятым за нас и ради нас воскресшим Иисусом, составляет центральную тему, богословие [Барта] способно также защищать границы и разделения, позволять Богу быть Богом, а человеку – человеком. Богословию [Барта] знакомы и тьма, и зло, и бренность мира сего; однако во всем, что он говорит, звучит огромное доверие к благому и милосердному Богу, за которым в конце концов останется последнее слово»⁷. К этому можно добавить и другую причину. В

on: Barth's Doctrine of the Trinity (Edinburgh, 1996); Trevor Hart, *Regarding Karl Barth* (Carlisle: Paternoster, 1999); Colin Gunton, *Being and Becoming in Karl Barth* (Oxford, 1978); Nigel Biggar, *Hastening That Waits: Karl Barth's Ethics* (Oxford, 1995), Walter Lowe, *Theology and Difference* (Indiana University Press, 1993). Eberhard Jungel, *Introduction to the Theology of Barth* (Philadelphia, 1986). Список немецкоязычных работ о Барте в последние десятилетия еще более впечатляющ.

⁵ Hans Küng, *Theology for the Third Millennium* (New York: Anchor Books, 1988), 283-284.

⁶ Там же, с. 278.

⁷ Там же, с. 284.

переменчивом культурном климате, определяемом постмодернистской критикой основных концепций Просвещения, богословие ищет новых путей. И все больше современных богословов находят у Карла Барта указание пути, ведущего к изучению и раскрытию центральных проблем богословия сегодняшнего дня.

В 60–70-е годы, когда на богословие в Англии и Северной Америке оказывали большое влияние труды Бультмана, Тиллиха и братьев Нибуров, Барт зачастую воспринимался как реакционер и обскурант, к тому же чрезмерно сосредоточенный на библейском богословии. В то время немногие могли бы предположить, что к концу столетия на повестку дня в богословии западного мира вновь встанет изучение Карла Барта. Тому есть много причин, в частности, новые творческие интерпретации Барта некоторыми английскими и американскими богословами, которые теперь видят в нем предтечу многих вызовов, поставленных христианскому богословию постмодернистским видением мира; живейший интерес вызывает вопрос о непрерывности и развитии в богословии Барта. Однако в центре размышлений современных богословов, несомненно, лежит «Послание к Римлянам»⁸. В комментарии на Послание к Римлянам Барта современные богословы находят прозрения, отвечающие на проблемы сегодняшнего дня. Ведь именно в этой работе Барт впервые ставит вопрос о возможности гибели всех старых формулировок и обновления языка, которым мы говорим о Боге⁹.

⁸ Примеры постмодернистского прочтения Барта можно найти в Graham Ward, *Barth, Derrida, and the Language of Theology* (Cambridge University Press, 1995), и Walter Lowe, *Theology and Difference: The Wound of Knowing* (Indiana University Press, 1993).

⁹ Согласно Эберхарду Юнгелю, тюрингенскому богослову, Барт стремился победить «метафизическую концепцию Бога». В западном богословии Бог «мыслится как абсолютно присутствующий» (Jungel, *God as the Mystery of the World* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1983), 182). Подобное представление привело к склонности говорить в отношении Бога: «Вот, Он здесь» или «Вот, Он там» (Лк 17:21). Присутствие и отсутствие сделались взаимоисключающими понятиями. С точки зрения Юнгеля, это недопустимо и требует пересмотра наших представлений о тайне Бога, ибо нет такого отсутствия Бога, которое не было бы окрашено Его скрытым присутствием, и нет такого присутствия, в котором Он не оставался бы сокрыт. Уэбстер обсуждает этот вопрос в своей книге: «E. Jungel, *Introduction to His*

В 1951 году Ганс Урс фон Балтазар выпустил основополагающий труд «Karl Bart: Darstellung und Deutung seiner Theologie»¹⁰. Эта работа определила направления последующих исследований богословия Барта. Балтазар пишет, что, подобно Августину, пережившему два обращения – сперва от языческих заблуждений к вере в Бога истинного, а затем от философии неоплатонизма, которой проникнуты его ранние труды, – прошел через два обращения и Карл Барт. Первым обращением стал для него разрыв с либерализмом и поворот к диалектике, вторым – переход от диалектики к аналогическому богословию благодаря увлечению Ансельмовым онтологическим доказательством бытия Божьего. Этот поворот Балтазар рассматривает как решающий в творческой истории Барта, как разрыв с прошлым. Тезис Балтазара состоит в том, что диалектический метод, использованный Бартом в «Послании к Римлянам», был не модифицирован, но отменен методом аналогии – не той аналогии, которую привнес в католическую традицию Фома Аквинский, но аналогии веры, которую Барт нашел у Ансельма и которая определила богословскую структуру его трудов после 1931 года.

Однако лучшие современные исследования о Барте (а их немало) оспаривают это заключение. Такие ученые, как Брюс Мак-Кормак, опровергают тезис Балтазара и стремятся вернуть «Послание к Римлянам» на его законное место – в центр бартианского канона, на роль руководства к верному прочтению более поздней «Церковной догматики». Без сомнения, ко времени создания «Догматики» Барт про-

Theology» [Cambridge University Press, 1986], гл. 6. Стоит отметить, что сейчас многие заметные мыслители обращаются к творчеству Юнгеля, который, в свою очередь, пишет в основном о Барте. Согласно прочтению Барта Юнгелем, мы должны выйти за пределы дуалистического мышления и того, что постмодернисты называют «бинарными оппозициями», и прийти к целостному видению Бога как Тайны. В своем «Богословии и различии» Уолтер Лоу указывает, что «Послание к Римлянам» Барта представляет собой критику этой концепции «присутствия». См. дискуссию Лоу о присутствии и отсутствии в *Scottish Journal of Theology* 41 (1988): 377-395. Критикой чистого «присутствия» и «бинарных оппозиций» особенно озабочен Деррида. По его мнению, западная интеллектуальная традиция лучше всего может быть охарактеризована как «метафизика присутствия». Уард и Лоу рассматривают Барта, подобно Дерриде, как критика западной интеллектуальной традиции.

¹⁰ В английском переводе *The Theology of Karl Barth* (Garden City, New York, «Doubleday-Anchor», 1972).

делал большой творческий путь. На страницах этой книги мы встречаем необыкновенно точный и глубокий анализ таких важнейших догматов христианства, как троичность Божества, воплощение, творение и искупление, Священное Писание, церковь. Однако эти позднейшие богословские размышления вполне укладываются в широкий контекст диалектического богословия, заданный в «Послании к Римлянам», хотя в «Догматике» Барт обращает больше внимания на позитивный, чем на негативный, аспект диалектики¹¹. Оглядываясь на «Послание к Римлянам» сорок лет спустя в своей лекции о человечестве Бога, Барт спрашивал: «Правы мы были или ошибались? Разумеется, мы были правы! Почитайте богословие Трельча... или хотя бы Зиберга. Это же был тупиковый путь! Корабль на всех парусах несся на скалы. Кто-то должен был развернуть штурвал на сто восемьдесят градусов. Развернуть так, чтобы никому не пришлось в голову отрицать или упразднить эту перемену. Истинный пересмотр прежнего – это не поражение, а новое начало»¹².

Публикация русского перевода «Послания к Римлянам» Барта выходит в то время, когда внимание исследователей вновь сосредоточено на роли диалектики в этой работе Барта и на ее месте в его богословском наследии.

В 1902 году, накануне своей конфирмации в Берне, Карл Барт принял решение стать богословом – не потому, что желал проповедовать или мечтал о пасторской работе, но для того, чтобы лучше понять символ веры. Богословское обучение он начал в Берне, где хорошо изучил методы историко-критической школы и усвоил ее подход к Библии. Прочитав «Критику практического разума» Канта, Барт начал отдаляться от консервативного богословия своего отца.

¹¹ Верно, что в позднейшие годы Барт признавал некоторую односторонность своего богословия в «Послании к Римлянам», в частности, чрезмерный акцент на противоположности Бога и мира, Бога и человечества, Бога и церкви. Однако, как отмечает Мак-Кормак, даже в самых своих «покаянных» высказываниях Барт никогда не утверждал, что мотив *диастаза*, звучащий в «Послании к Римлянам», совершенно неверен; скорее в нем, как и во всех ересях, была добрая половина правды (McCormack, p. 244).

¹² Karl Barth, *The Humanity of God* (Richmond: John Know Press, 1968), 41-42. Из этого не следует заключать, что Барт оставляет метод, примененный в «Послании к Римлянам». В «Догматике» акценты меняются, однако отрицания работы, проведенной в «Послании к Римлянам», не происходит.

(Его отец переехал из Базеля в Берн, получив место профессора Нового Завета и церковной истории в Бернском университете.) Чтение Канта вызвало у Барта стремление поехать в Марбург, чтобы учиться там у неокантианского богослова Вильгельма Херманна. Однако отец Барта не доверял Херманну и радикальным марбургским богословам. Вместо Марбурга Барт отправился в Берлин, где занимался под руководством Адольфа фон Гарнака (1851–1930). Там он изучил кантовскую «Критику чистого разума», открыл для себя богословие Шлейермахера и прочитал «Этику» Херманна. Фриц Барт настаивал, чтобы Карл поехал в Тюбинген и начал занятия у консервативного богослова Адольфа Шлаттера. Однако прожив в Тюбингене год, Барт понял, что в консервативном богословии Шлаттера истины не обретет. Наконец Фриц сдался и разрешил сыну отъезд в Марбург и три семестра занятий у Херманна. В Марбурге Барт слушал также ведущих неокантианцев того времени, Германа Когена и Пауля Наторпа, а также таких исследователей Нового Завета, как Вайс, Хайтмюллер и Юлихер. Неудивительно, что в богословском плане Барт сделался либералом. Его поворот к социализму в политике совпал с разрывом с либерализмом в богословии.

В 1908 году Барт получил должность помощника пастора в Женеве и помощника редактора «*Christliche Welt*», наиболее влиятельного журнала либеральных протестантов. Двумя годами позже он стал пастором маленького прихода в индустриальном рабочем городке Саффенвиль – в этом городе и совершился переворот в богословии XX века.

Мы можем указать на два основных фактора, вызвавших разрыв Барта с либерализмом. Во-первых, для еженедельных проповедей перед прихожанами в Саффенвиле либеральное богословие оказалось бесполезно. Чтобы ответить на их духовные нужды, Барт начал скрупулезное изучение Писания – и открыл для себя удивительный новый мир Библии: не человеческой религии, пусть даже созданной мудрейшими и благочестивейшими людьми, но Слова Божьего. Позднее он говорил: «Не мысли человека о Боге создают содержание Библии, но мысли Бога о человеке»¹³. Проповедуя рабочим в Саффен-

¹³ Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man* (Boston: The Pilgrim Press, 1928), 43. Единственным источником христианского вероучения для Барта является Слово Божье. Учение Барта о Слове Божьем часто понимается неверно. По его мнению, Слово проявляется в трех формах: первоначальная форма – Иисус Христос и история деяний Божьих, составляющая Его

виле, Барт обнаружил, что философское богословие либерального протестантизма, к которому он привык в студенческие годы, здесь бесполезно.

Вторым фактором в его разрыве с либерализмом стало следующее событие. В августе 1914 года Барт прочел публичное заявление деятеля трех немецких интеллектуалов, поддерживающих военную политику кайзера Вильгельма. Среди подписавшихся были и почти все его профессора-богословы, к которым он привык относиться с почти религиозным преклонением. Более того, выяснилось, что воззвание германского кайзера к народу составил учитель Барта Гарнак. Поддержка либеральными богословами германского империализма заставила Барта задуматься о том, что же не так во взглядах его учителей.

Пауль Тиллих, Эмиль Бруннер и Карл Ясперс отмечали, что заявление о поддержке военной политики кайзера стало свидетельством

жизнь, смерть и воскресение. Это Слово открывается нам в Евангелии. Вторая форма Слова Божьего – Писание, свидетельствующее о божественном откровении или указывающее на него. Третья форма – исповедание церкви. Библия – Слово Божье постольку, поскольку через нее с нами говорит Бог. Барт видит в Библии Слово Божье потому, что именно Библию Бог использует для сотворения чуда веры в Иисуса Христа. Барт достаточно ясно говорит о том, что вовсе не наша вера делает Библию Словом Божиим. «Невозможно защитить объективность истины о Слове Божьем лучше, чем говоря, что оно требует от нас веры, лежит в основе нашей веры, что оно – существо и сама жизнь нашей веры. Таким образом мы утверждаем истину Бога живого, превыше которого нет ничего, во власти которого нам не позволено усомниться пред лицом человеческих субъективностей, которого мы должны познать и принять таким, как Он есть. Но если это так, значит, мы должны понимать вдохновение Библии как божественное решение, постоянно действующее в жизни церкви и ее членов». (*Church Dogmatics* 1/2. *The Doctrine of the Word of God*, Part 2. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 534-35.) По мнению Барта, авторитет Библии превышает авторитет церкви, поскольку «это запись, в сущности древнейший исторический источник, рассказывающий о происхождении и, следовательно, об основах и природе церкви... Вот почему Священное Писание обладает в церкви огромным и ни с чем не сравнимым авторитетом». (Там же, с. 540.) Стоит отметить, что Барт всегда говорит о Библии как о буквально вдохновленной Богом и вероучительно непогрешимой. Ни один авторитет он не ставит выше Писания.

краха буржуазной идеалистической мысли XIX столетия. Сорок лет спустя Барт рассказывал, что, после того, как, к ужасу своему, обнаружил, что все его глубоко почитаемые учителя подписали заявление, он не мог больше следовать ни их этике, ни их догматике, ни их пониманию Библии или истории. Он понял, что у богословия XIX века нет будущего. Следовало искать новый путь – путь, который придал бы языку, которым мы говорим о Боге, достоинство и ответственность.

Эти два фактора сыграли основную роль в разрыве Барта с протестантским либеральным богословием. Однако на первом пункте стоит остановиться подробнее. В те годы, когда он впервые усомнился в основательности либерализма, Барт был молодым провинциальным пастором. Впоследствии, когда его спрашивали, что привело к этому разрыву, Барт неизменно ссылался на дилемму, с которой столкнулся в своем проповедническом служении.

Возрождение протестантского богословия в XX веке началось с центральной задачи церкви – богослужения, и центральной проблемы пастора – проповеди. Барту нужно было найти органическую связь между миром рабочих и миром Библии. Как свести их вместе? С таким вопросом столкнулся он как пастор и проповедник.

С самого начала Барту не давал покоя вопрос о правильном понимании Священного Писания – иными словами, проблема герменевтики. Основной вопрос, основная проблема звучала для него так: как может человек вообще пытаться говорить о Боге? Как может слово Бога звучать в устах человека? Проповедь, звучащая в церкви на протяжении почти 2000 лет, вдруг превратилась в загадку. «Как богословы, – писал Барт, – мы обязаны говорить о Боге. Но мы люди, и значит, говорить о Нем не можем. Мы должны сознавать и эту нашу обязанность, и эту нашу неспособность, и этим воздавать славу Богу. Вот какой груз лежит на наших плечах. По сравнению с этим все прочее – детская игра»¹⁴.

К концу Первой мировой войны в своем приходе в Саффенвиле Барт заканчивает первый из своих великих богословских трудов – толкование Послания к Римлянам. Первое его издание вышло в 1918 году, второе, в котором, по выражению самого Барта, «от первого не осталось камня на камне» – в 1922 году. Второе издание – в общей

¹⁴ J. M. Robinson, *The Beginnings of Dialectical Theology* (Richmond: John Knox Press, 1968), 199.

сложности 521 страница немецкого текста – Барт выпустил в свет после одиннадцати месяцев лихорадочной и напряженной работы. В письме к своему другу Эдуарду Тернисену (Thurneysen) он рассказывает, что писал, как одержимый, «как пьяный метался между письменным столом, обеденным столом и кроватью». Именно второе издание «Послания к Римлянам» произвело переворот в богословии XX века. Первое издание писалось, когда Швейцарию потрясали отголоски русской революции. Экстремисты из социал-демократической партии Швейцарии видели в российском эксперименте модель для подражания. Сам Барт в июне 1917 года участвовал как делегат в бернском партийном съезде, хотя сам он отнюдь не мечтал о повторении русского эксперимента в Швейцарии¹⁵.

Брюс Мак-Кормак в своем основополагающем исследовании раннего богословия Барта отмечает, что «Послание к Римлянам» стало вестником нового богословия, «нанесшего удар по основной концепции буржуазной культуры конца XIX века – представлению об индивидуальном человеке как творце культуры и истории»¹⁶. Согласно Мак-Кормаку, антибуржуазность нового богословия Барта заключалась в подчеркнутом утверждении, что Бог и познание Бога никогда не станут «достоянием» человека (в любой момент они могут быть отняты и восприняты заново). В своих комментариях Барт нападает также на «религию, приспособленную к нуждам идеалистически сконструированного развития культуры; религию, задача которой – обеспечивать буржуазную культуру идеологической поддержкой»¹⁷. Он стремился показать, что познание Бога не может и не должно отталкиваться, как от отправной точки, от религиозности человека. Вот почему он не устал повторять, что истинное знание Бога не

¹⁵ Барт до конца жизни не утратил интереса к общественно-политическим проблемам. После войны он серьезно обдумывал возвращение в Германию для участия в восстановлении страны. Однако, когда встал вопрос о том, что выбрать – работу в Германии или продолжение трудов над «Церковной догматикой» в Базеле, Барт выбрал последнее. Тем не менее в 1946 году он отклонил предложение должности ректора Базельского университета, сославшись на то, что административная работа не оставит ему времени на ту небольшую помощь восстановлению Германии, на которую он способен. Об этом см. Eberhard Busch, *Karl Barth*, 332ff.

¹⁶ Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, (Oxford: Clarendon Press, 1995), 141.

¹⁷ Там же, с. 141.

«принадлежит» человеку, не может стать его собственностью и инкорпорироваться в его религию. Во втором издании эта мысль выражена с гораздо большей силой, чем в первом. Барт подчеркивает непознаваемость Бога: Бог превыше этого мира, Он совершенно иной, Он бесконечно далек и сокрыт от нас. Откровение Бога есть в то же время откровение Его инаковости и непознаваемости. Бог – не «опиум для народа», а предел для человечества. Он не дарит блаженство и покой, но смущает и потрясает человека «кризисами».

Книга Барта о Послании к Римлянам потрясла библеистов прежде всего очевидным равнодушием автора к волновавшим их превыше всего историческим вопросам. Нельзя сказать, что Барт полностью отвергал историко-критический метод, преобладавший в тогдашнем богословии. Он признавал его ограниченную и относительную ценность. Этот метод, по его мнению, подготавливает к пониманию – следовательно, не является совершенно бесполезным. Однако далее он ясно заявлял: «Если бы мне пришлось выбирать между историко-критическим методом и благочестивым учением о боговдохновенности, я бы без колебаний выбрал последнее, как более широкое, глубокое и важное. По счастью, никто не навязывает мне такого выбора»¹⁸. Критики Барта замечали, что человек, заявляющий: «Мне не нужно выбирать между историко-критическим методом и старым учением о боговдохновенности», должен быть либо библицистом, либо пневматиком. Для Барта, однако, работа истолкователя заключалась не в том, чтобы восстановить историческую ситуацию, в которой писал Павел, но чтобы встретиться лицом к лицу с теми же богословскими реалиями, о которых говорит апостол, и разделить его понимание положения человека перед Богом. «Если мы верно понимаем себя, наши проблемы – те же, что и у Павла; и, если нам суждено получить просвещение от ясности его ответов, эти ответы должны быть нашими собственными»¹⁹.

Современные Барту исследователи Библии стремились поместить Писание в более широкий религиозный и культурный контекст – контекст истории религий. Чтобы понять Библию, говорили они, следует рассматривать ее как человеческий документ, содержащий сведения об одной из племенных религий Ближнего Востока, а затем – об одной из религий эллинистической цивилизации. Однако

¹⁸ Предисловие к первому изданию *The Beginnings of Dialectical Theology*, edited by James Robinson (Richmond: John Knox Press, 1968), 61.

¹⁹ Там же, с. 61.

для Барта этот путь был давно пройден. Барт полагал, что мы начнем понимать значение и смысл Библии лишь тогда, когда выйдем за пределы ее человеческого, исторического и психологического характера. Лишь когда мы осознаем необычность содержания этих «человеческих документов», уникальность их предмета и темы – тогда мы начинаем понимать Библию.

В историко-критическом методе Барт видел опасную негибкость, стремление «овладеть» текстом Библии и, следовательно, поставить Слово Божье под свой контроль. Это подтверждало, что и здесь богословы идут от человека, а не от Бога. Со сделанным в «Послании к Римлянам» открытии, что тема Библии – не человеческая религия, не религиозная мораль и не тайная божественность человека, разрыв Барта с либеральным богословием стал полным и необратимым.

Барт никогда не позволял историческим вопросам и проблемам, возникающим в связи с христианским откровением, отвлекать его от истинного содержания библейского послания. Он стремился отыскать «Слово в словах», подняться на высоту понимания, при которой буквально испаряются загадки исторических документов – остаются лишь тайны богословия: «Вся энергия моего толкования была направлена на прорыв сквозь историю, за историю – к духу Библии, Духу Вечному»²⁰.

Очень важно осознать это для того, чтобы понять богословие Барта в «Послании к Римлянам». Всю эту книгу от начала до конца следует читать как «прорыв сквозь историю и за историю», как попытку преодоления истории.

Подобно Эрнсту Трельчу, богослову–систематику истории религий, на которого ссылается Барт в «Послании к Римлянам», Барт рассматривает историю как подчиненную времени, то есть ограниченную и относительную. Трельч, однако, не отделяет историю со всеми ее ограничениями и пределами от внутренней работы Духа Святого в мире. Барт, напротив, решительно отказывается от прямого и однозначного отождествления относительных ценностей истории с деяниями Бога. Искать смысл и ценность бытия в истории для человека бессмысленно. Превозношение истории, поиск в ней смысла и ценностей – просто форма идолопоклонства, превозношение человеческой праведности над праведностью Бога. Это

²⁰ Цит. по Zahrnt, *The Question of God* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966), 22.

ошибка и грех, которых Барт стремится избежать – грех смешивания вечности с временным, историческим порядком вещей. Различие, даже пропасть между временем и вечностью, Богом и человеком должно быть сохранено любой ценой. Согласно Барту, Послание к Римлянам говорит о Боге, пришедшем судить дела человеческие – все наши достижения, все попытки смешать Творца и творение, божественное и человеческое. История для Барта не только относительна, но и бессмысленна. История – форма существования этого тленного и преходящего мира. В истории не найти вечного; здесь можно обрести лишь не-Бога, созданного человеком, образ человеческий, спроецированный на небеса. История как таковая не имеет корней в вечности. При такой точке зрения неудивительно, что христианство и история видятся Барту противоположностями.

В этом Барт заходит куда дальше историцистов с их релятивизацией истории. Он стремится поместить Бога вне пределов любой концептуальной схемы, доступной нашему пониманию. Даже апофатическое богословие ни на шаг не приближает нас к пониманию Бога. «Бог всегда за пределами понимания человека; всегда новый, далекий, странный, бесконечно превосходящий все наши представления, невидимый, непознаваемый, никому из нас не принадлежащий. Кто говорит о Боге, говорит о чуде... Понимание Бога для человека есть нечто... невозможное, неслыханное, чудо, парадокс». Бог есть неведомый Бог; если Он хочет открыться нам, то делает это сам, ибо человек не способен к познанию Бога. Знание Бога может быть лишь тем, что Барт называет «невозможной возможностью веры». Однако даже в своем откровении Бог никогда не бывает непосредственно доступен нашему пониманию. Откровение должно оставаться отличным от своей «передающей среды». Откровение – всегда деяние Божье, которое не следует смешивать с земными средствами и орудиями этого деяния²¹.

²¹ Мак-Кормак замечает, что с точки зрения Барта Иисуса из Назарета, человека, живущего в истории, не следовало бы называть даже средством или орудием откровения. Как историческая фигура Иисус есть покров, скрывающий откровение, – и не более того... Если покров (Иисус из Назарета) призван стать средством откровения, такое может случиться лишь в том случае, если покров – не переставая оставаться покровом – будет приподнят и даст дорогу свету деяния Божьего: «творение невосприимчивого воспринимаемым есть также действие Бога, акт Его верности или веры» (McComack, p. 250).

Богословие Барта в «Послании к Римлянам» полно тем, что сам он называл «пафосом (чувством или сознанием) расстояния». В предисловии ко второму изданию Барт писал: «Если у меня есть система, она состоит в одном: я, как только могу, стараюсь непрерывно держать в уме и положительную, и отрицательную сторону того, что Кьеркегор называл «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью. «Бог на небесах, а ты на земле». Отношение этого Бога к этому человеку и этого человека к этому Богу – вот в чем, на мой взгляд, заключается тема Библии».

Каково же значение этого «диастаза» (разрыва), качественного различия между временем и вечностью? Для Барта оно означает невозможность для человека собственными силами понять библейского Бога или отразить праведность Божью в своем поведении. Подводя итоги учению о радикальной инаковости Бога, о «совершенно другом» Боге, Мак-Кормак сводит воедино несколько фраз из «Послания к Римлянам» Барта: «Бог стоит над всеми контрастами и противопоставлениями мира сего, будь то противопоставление природы и духа, материального и идеального, тела и души, конечного и бесконечного. Бог не бесконечен! Бесконечность – лишь проекция конечности: конечность, освобожденная от своих ограничений и вознесенная на более высокий уровень бытия. Это понятие не имеет ничего общего с абсолютно свободным и творческим началом всего. Бог вечен, но не бесконечен»; «начало, но не первопричина»; «Творец всего видимого и невидимого»²². Позже сам Барт полагал, что такое одностороннее подчеркивание радикальной инаковости Бога было необходимо, как противовес одностороннему подчеркиванию непрерывности между Богом и высочайшими стремлениями человека у либералов. Если Бога возможно заключить в человеческую религиозность, отсюда один шаг до теории Фейербаха о вере в Бога как проекции человеческих желаний. Фейербах заявлял, что атрибуты Бога в действительности принадлежат человеку. Барт видел, что либеральное богословие уязвимо для критики Фейербаха, поскольку для либералов Бог – это, в сущности, человек, только с голосом погромче. Истинной темой богословия XIX века, по Барту, было подспудное обожествление человека. Единственным выходом из фейербаховского тупика стало для Барта утверждение пропасти между Богом и человеческой культурой, понимание Бога не как «человека с большой буквы», а как «абсолютно Иного».

²² McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology* (1995), 247.

Но если Бог – «абсолютно Иной», что же можно сказать о таком Боге? Если между временем и вечностью, между Богом и человеком лежит непреодолимое качественное различие, выходит, что мы ничего не можем о Нем говорить? Для преодоления этого кризиса богословского языка Барт обратился к диалектике.

Обычно считается, что диалектика начинает с отрицания, а затем переходит к утверждению того, что выживает под гнетом отрицания. Однако диалектика не обязательно должна воспроизводить трехшаговую форму тезиса, антитезиса и синтеза (отрицания отрицания), обычно ассоциируемую с Гегелем. Такой взгляд на диалектику не поможет нам понять то, что разумел под диалектикой Барт.

Диалектика для Барта – парадоксальная возможность говорить о том, о чем говорить нельзя, ибо предмет богословия, Бог, не может быть объективирован в человеческих утверждениях. «Послание к Римлянам» посвящено проблеме познания Бога: как может неведомый и непознаваемый Бог, о котором пишет Барт, сделаться познаемым? В лекции, прочитанной вскоре после выхода в свет второго издания «Послания к Римлянам», Барт сформулировал эту мысль с предельной отчетливостью: будучи богословами, мы обязаны говорить о Боге, но, будучи людьми, на это не способны. Богословие – «невозможная возможность». Иначе говоря, богословие невозможно для человека, но возможно для Бога. Бог есть тот, кого мы не знаем; если мы должны познать Бога, Он сам открывает нам себя. Однако это не означает, что Бог в своем откровении становится идентичен какому-либо предмету нашего мира. В «Послании к Римлянам» Барт применяет диалектический метод, почерпнутый из изучения Платона и Кьеркегора. Человек грешен, Бог бесконечно инаков, а это означает, что Божья истина и человеческая мысль не могут просто совпасть. Парадоксальные истины откровения Бога возможно объять только усилием веры.

Ни в чем диалектический подход Барта к Богу так не поражал и не раздражал его консервативных читателей, как в вопросе о воскресении Иисуса Христа. Чтобы понять Барта в этом вопросе, необходимо помнить, что он понимает под историей. Если, как полагает Барт, история есть область относительного, конечного, преходящего, значит, неверно увязывать рассказ об отношениях Бога и человека с чередой исторических событий. Поступать так значит связывать деяния Бога с относительностью и двусмысленностью истории, со всеми ее ошибками и заблуждениями. Для Барта воскресение есть

событие откровения. «Воскресение – это откровение, явление Иисуса как Христа, явление Бога и познание Бога в Нем, явление славы Божьей, проявление в Иисусе неведомого и непознаваемого». Однако читателей Барта смущало заявление, что воскресение – «событие неисторическое *par excellence*». Барт придерживается такого языка, ибо для него «историческим» называется то, что есть часть этого мира и обусловлено им. Быть «историческим» значит быть подчиненным времени, ограниченным, относительным, принадлежащим миру сему. Однако остается вопрос, каким же образом можно воспринять и познать «неисторическое» воскресение, произошедшее вне времени? Как можно говорить о событии, не являющемся частью истории? Если оно произошло вне времени, как могло оно оказать какое-то влияние на временной мир, как могло искупить время?

Непонимание и смущение, согласно Мак-Кормаку, возникают, если мы понимаем утверждения Барта буквально. Их следует воспринимать в парадоксальном ключе, как утверждения, указывающие на непознаваемую и не поддающуюся формулировкам истину²³. В одном месте Барт заявляет, что воскресение Иисуса Христа было «телесным, плотским событием». Однако это не означает, что это событие совершилось в «истории» – в том смысле, как обычно понимается это слово. По мнению Барта, оно не могло произойти в профанном историческом времени, поскольку воскресение из мертвых – событие абсолютно уникальное. Оно уникально, ибо не могло быть вызвано никакими силами, действующими в истории. К этому событию неприменимы категории исторической причинности. Следовательно, воскресение «неисторично», поскольку выходит за рамки истории. Об этом абсолютно уникальном событии Барт может говорить только языком диалектики. «В воскресении новый мир Святого Духа касается ветхого мира плоти. Но касается так, как касательная касается окружности – не прикасаясь, но устанавливая предел». Барт убежден в реальности божественного откровения. Проблема в том, как выразить эту реальность на человеческом языке. Барт видит единственный выход – приблизиться к границам языка. Он говорит о том, что божественное касается мира, как касательная касается окружности – не прикасаясь. Откровение Божье – математическая точка, не занимающая никакого определенного «места» в пространстве. Откровение Божье – не историческое событие в че-

²³ McCormack, 252.

реде прочих событий мировой истории, но неисторическое явление, кладущее истории начало и конец. Оно совершается во времени, которое превьше всякого времени, в месте, не имеющем локализации в пространстве. Это «невозможная возможность». Откровение более скрывает, чем показывает, более ограничивает, чем открывает. Бог по-прежнему остается неведомым Богом. Вера в возможность непосредственно познать Бога – здесь Барт следует за Кьеркегором – указывает лишь, что речь идет не о Боге, а об идоле.

При такой постановке вопроса познание Бога оказывается неразрешимой проблемой. Если воскресение – эта точка пересечения времени и вечности – не имеет ни пространственной, ни временной локализации, – значит, оно лежит за пределами человеческого знания. Очевидно, Барт не видит пути в обход кантовской «Критики чистого разума», привязывающей знание к категориям восприятия предметов в пространственно-временном мире. Критика Бартом естественного богословия и полное отрицание возможности естественного богопознания делают сам богословский язык глубоко проблематичным.

Где же искать знание о Боге? Там, отвечает нам Барт, где неисторическое событие воскресения по благодати Божьей становится видимым и воспринимаемым – в событии креста. По словам Барта: «Жизнь Христа, Его воскресение, в котором черпает свой источник вера, становится познаваемым в смирении Его страстей и распятия: в одиночестве, покинутости и, наконец, в смерти на кресте».

Едва ли возможно преувеличить историческое, культурное и богословское значение «Послания к Римлянам» Карла Барта. Публикация этой эпохальной работы на русском языке счастливо совпадает с пробуждением в русской религиозной мысли интереса к центральным проблемам современного западного богословия.

Кристер Р. Сауфсингх
Библейско-богословский институт св. апостола Андрея,
июль 2004 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Павел обращался к своим современникам как сын своего времени. Но наряду с этой истиной *гораздо* важнее другая истина: как пророк и апостол Царства Божьего он обращался ко всем людям всех времен. Различия между прежним и нынешним временем, тамошними и здешними условиями необходимо принимать во внимание. Но, принимая их во внимание, мы должны прийти к осознанию того, что эти различия не имеют *никакого* принципиального значения. Историко-критический метод исследования Библии оправдан, поскольку он делает акцент на подготовку разума, которая никогда не является излишней. Но если бы я был вынужден выбирать между ним и старым учением о богодухновенности Писания, я решительно обратился бы к последнему: оно намного более, глубже, *важнее* оправдано, поскольку оно делает акцент на работу самого разума, без которой любые приготовления бесполезны. Я рад тому, что у меня нет необходимости такого выбора. Я обратил все свое внимание на то, чтобы взирать *сквозь* исторические данные на дух Библии, который есть вечный дух. То, что некогда было важным, остается таковым и сегодня, и то, что важно сегодня, не есть простая случайность и прихоть, но оно непосредственно связано с тем, что было важным прежде. Наши вопросы (если мы сами понимаем их правильно) есть вопросы Павла, и ответы Павла должны (если их свет просвещает нас) быть нашими ответами.

Давно уж истина обретена –
Благородными умами,
Древняя истина – бери ее.

Понимание истории – это непрерывный, все более искренний и проникновенный разговор между вчерашней и завтрашней мудростью, которая есть одна и та же мудрость. Почтительно и благодарно я вспоминаю здесь о моем отце, профессоре *Фрице Барте*, вся жизнь которого была подтверждением этого взгляда.

Конечно, все алчущие и жаждущие праведности времена намного естественнее вставали как существенно причастные рядом с Павлом, а не противопоставляли себя ему с невозмутимой отстраненно-

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

стью зрителя – возможно, мы сейчас вступаем именно в такое время. Если я не ошибаюсь в этом отношении, то данная книга может уже сейчас принести свою – конечно, ограниченную – пользу. При чтении можно почувствовать, что она написана с радостью исследователя. Мощный голос Павла был новым для меня, и, как и для меня, он будет новым и для многих других. Но в конце этой работы мне ясно, что еще многое необходимо услышать и раскрыть. Поэтому данная книга – это не более чем предварительный труд, приглашающий к сотрудничеству. Возможно, действительно найдется множество людей, которые сами призваны ископать здесь колодец. Однако если моя надежда на новое совместное вопрошание и исследование библейской вести ошибочна, тогда у этой книги есть время, чтобы подождать. Ведь и само Послание к Римлянам также ждет.

*Саффенвилль,
август 1918 г.*

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα
... ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν
Гал 1:17

В предисловии к первому изданию я назвал эту книгу *«предварительным трудом»*. Если читатель воспримет это указание так же внимательно, как и пресловутую заключительную фразу («Эта книга подождет...»), то мне нет нужды оправдываться в том, что сегодня я предлагаю эту книгу в новой обработке – в ней от первого издания практически не осталось камня на камне. Оно принесло свою «конечно, ограниченную пользу» – как я дерзал тогда надеяться, практически не имея никакой надежды: обратило внимание на Павла и на Библию некоторых людей, которые прежде не замечали их. Сегодня оно может уйти со сцены со всеми своими достоинствами и недостатками. Я продолжил начатую работу и теперь предлагаю дальнейший, также предварительный результат. Осуществленная в то время постановка вопроса переместилась на новые, дальнейшие позиции, получив свое обоснование и подтверждение. Поэтому она предлагает абсолютно иной взгляд на вещи. Неразрывную связь между первым и

вторым изданием гарантирует единство исторического предмета и самой темы, а также сами читатели, если они готовы взять на себя труд сотрудничать и в этом, втором «предварительном труде». Данное, второе издание – это тоже лишь предварительный труд, и ничто иное; однако тем самым я не обещаю осуществить третье издание или подготовить окончательный вариант. Любое человеческое дело – это только подготовительный труд, и богословская книга – намного более, чем любое другое дело! Я говорю все это в надежде на то, что читатели, увидевшие в моем «Послании к Римлянам» ужасный призрак новой ортодоксии, не станут теперь обвинять меня в обратном – в излишнем непостоянстве (насколько я знаю эту часть публикации, совершенно неверно оценивающую ситуацию).

Исчерпывающую информацию о соотношении второго и первого изданий должна дать сама книга, причем в основном безмолвно. Я удивлен тому, что действительно слабые стороны первого издания были, так сказать, не замечены публичной критикой; однако я совсем не собираюсь давать здесь читателям и особенно рецензентам уничтожающие штампы для его характеристики¹. Необходимо отметить лишь то, что при осуществленном продвижении вперед и изменении линии фронта принципиальную роль сыграли четыре фактора. *Первый и наиболее важный*: продолжающееся изучение Павла. При моем стиле работы оно смогло охватить лишь некоторые дальнейшие фрагменты его текстов, но они во многом совершенно по-другому осветили для меня Послание к Римлянам. *Второй фактор*: Овербек (Overbeck). На его предостережение, обращенное ко всем богословам, я уже обстоятельно указал в другом месте вместе с Эдвардом Тернейсеном (Eduard Thurneysen). Я отнес это предостережение прежде всего к самому себе и лишь затем обратил его против врага. Я могу принять суждения об удаче или неудаче полемики с этим в высшей степени удивительным и на редкость благочестивым человеком, принятой во втором издании «Послания к Римлянам», лишь от доказавшего, что он осознал существенную (а не только биографически-психологическую!) загадку, которую раз и навсегда задал Овербек, и, по крайней мере, попытался разрешить ее – то есть я не могу, напри-

¹ Непосредственно перед выходом книги я прочел статью Ф. Бахмана (Ph. Bachmann) в «Neue kirchliche Zeitschrift» (октябрь 1921). Здесь в осторожной форме выдвинуты возражения, которые я должен признать правильными и существенными. Автор статьи заметит, что в период между двумя изданиями эти мысли занимали и меня.

мер, принять суждения Эберхарда Фишера (Eberhard Vischer)! *Третий фактор*: лучшее знакомство с подлинным ходом мыслей Платона и Канта, чем я обязан трудам моего брата Генриха Барта, и возросшее внимание к тому, что можно почерпнуть из Кьеркегора и Достоевского для понимания Нового Завета, причем особенно полезны для меня были указания Эдварда Тернейсена. *Четвертый фактор*: тщательное исследование рецепции моего первого издания. Отмечу, что именно благосклонные отзывы на первое издание книги более побудили меня к самокритике, чем отзывы иного рода: причем я был настолько испуган некоторыми славословиями, что мне волей-неволей пришлось сформулировать проблему по-иному и решительно изменить свою позицию. Я говорю все это для того, чтобы сразу же направить в нужное русло догадки тех, кто повсюду прежде всего задается вопросом о *ходе событий*. Разве что-либо в мире не имеет своего хода?

Для меня намного важнее некоторые принципиальные положения, общие для обоих изданий. Эта книга не претендует быть не чем иным, кроме как разговором богослова с богословом. Совершенно излишне триумфальное определение Юлихера (Julicher) и Эберхарда Фишера, что я сам – богослов! Я никогда не предполагал заниматься чем-то иным, кроме *богословия*. Вопрос заключается в том, что это за богословие! Я считаю совершенно истеричной и безрассудной точку зрения, согласно которой сегодня необходимо прежде всего отделаться от богословия, а рассуждать и прежде всего говорить и писать о чем-то общедоступном. Я, в свою очередь, задаюсь вопросом: разве не следует желающим обращаться устно и письменно к широкому людскому массам сначала достигнуть взаимопонимания по той или иной *теме между собой*, причем большего взаимопонимания, чем то, которое существует ныне? Я позволю себе отклонить поспешное обвинение в том, что моя книга – плод закоснелого богословского высокомерия, как утверждают Рагац (Ragaz) и иже с ним. Тот, кому моя постановка вопроса в данный момент действительно кажется бесполезной, пусть идет в мире своим путем. Однако мы, «другие», полагаем: именно в те времена, когда вроде бы все призывают проповедовать на улицах, вопрос «о чем?» становится чрезвычайно важным. Итак, я не скрываю того, что здесь читателя ожидает кое-какое богословие. Однако, если, несмотря на это предостережение, книгу возьмут в руки не богословы (и я знаю тех, кто поймет написанное в ней лучше, чем богословы), это будет для меня огромной радостью; ибо я искренне полагаю, что ее содержание касается каждого, по-

сколько ее вопрос – это вопрос каждого из нас. Однако даже ради этих людей я не смог бы сделать книгу проще, и поэтому они по-дружески должны смириться с рядом иноязычных цитат, которые утратили бы всю свою мощь в переводе², и даже порой с некоторой богословско-философской абракадаброй. Если я не слишком ошибаюсь – и здесь я должен возразить Артуру Бонусу (Artur Bonus) – мы, богословы, наиболее отвечаем интересам «мирян» тогда, когда мы обращаемся к ним наименее определенно и непосредственно, но просто живем своим делом, как это делает любой честный ремесленник.

Некто из окружения Рагаца хотел разделаться со мной словами Блумхардта-старшего (Blumhardt): «Простота – это признак божественного!» Я ответил на это, что мне никогда и в голову не приходило, что я говорю или пишу нечто «божественное». «Божественное», насколько я знаю, вообще нельзя найти в книгах. Если, по крайней мере, наша (а мы – не Блумхардт-старший) задача состояла бы в том, чтобы *задаваться вопросом* о божественном, тогда простота, с которой говорят о Боге Библия и другие источники, с которой Бог сам произносит свое слово, находилась бы не в начале, но в конце нашего пути. Давайте продолжим разговор о простоте через тридцать лет, ныне же поговорим об истине! *Для нас* не является простым ни Послание к Римлянам Павла, ни нынешнее положение богословия, ни современное международное положение, ни вообще положение человека по отношению к Богу. Тот, для кого в этой ситуации действительно речь идет об истине, должен мобилизовать все свое мужество, чтобы хотя бы однажды быть *не* простым. Нынешняя жизнь человека тяжела и сложна во всех отношениях. Люди будут благодарить нас за астматическую псевдопростоту в самую последнюю очередь, если здесь вообще может идти речь о людской благодарности. Однако я спрашиваю вполне серьезно, что означают все эти крики о «простоте», если не вполне понятное, разделяемое многими богословами стремление к прямолинейной, непарадоксальной, не просто достоверной истине. Я вспоминаю о моем опыте общения с таким серьезным и честным человеком, как Вернле (Wernle). Если я, к примеру, «просто и прямо» говорю «Христос воскрес!», то он от имени современного человека, оскорбленного в своих самых святых чувствах, сетует по поводу великих эсхатологических изречений и насильственным решением сложнейших проблем мышления. Если же я говорю о

² В русском издании дается перевод всех латинских цитат. – *Прим. пер.*

том же самом на языке мышления, то есть диалектически, то он от имени безыскусных и простых христиан сразу начинает вздыхать по поводу причудливости, глубокомысленности и сложности такого учения. Что же мне ему ответить? Разве не очевидно, что я могу угодить ему лишь в том случае, если я отважусь оставить преломленную линию веры и буду произносить все то хорошо известное, удобное, прямое, непарадоксальное, что здесь, в царстве истины, в царстве *абсолютно* детского и *абсолютно* взрослого, является исключенным третьим? Конечно, я тоже хочу говорить *просто* о том, о чем идет речь в Послании к Римлянам. Если появится человек, который сможет осуществить это, я буду искренне рад за него, как за самого себя; я не держусь ни за мою книгу, ни за мое богословие. Однако до сих пор я встречал среди говорящих «просто» только таких людей, которые просто говорили о чем-то другом, и поэтому они не могут обратить меня в *свою* простоту.

Коснусь и другого аспекта. Меня называли «ярым противником *исторической критики*». Почему бы вместо таких взволнованных слов не обдумать спокойно, о чем, собственно, идет речь? Действительно, я выдвигаю возражения против современных комментариев на Послание к Римлянам, причем не только против так называемых историко-критических, но и против комментариев Цана (Zahn) и Кюля (Kühl). Однако я обвиняю их не в приверженности исторической критике, правоту и необходимость которой я еще раз категорично признаю, но указываю на тот факт, что они останавливаются на том уровне толкования текста, который я не могу назвать толкованием, но лишь первой, примитивной попыткой толкования, то есть на констатации того, «что написано», на описании греческих слов и словесных групп и их передаче средствами немецкого языка, на филологически-археологических комментариях полученных таким образом результатов и на более или менее убедительном помещении человека в рамки историко-психологического прагматизма. Как неуверенны, как зависимы историки от зачастую сомнительнейших предположений даже при констатации того, «что написано», и это известно Юлихеру и Литцману лучше, чем мне! Такая примитивная попытка толкования *не* есть точное исследование. Строго говоря, точное исследование Послания к Римлянам должно ограничиться дешифрованием рукописей и составлением индекса по ним. Однако историки не хотят останавливаться на этом; скорее комментарии Юлихера и Литцмана, не говоря уже о «позитивных» исследователях, являют многочисленные следы того,

что авторы стремятся выйти за пределы этой примитивной попытки и продвинуться к *пониманию* Павла, то есть раскрыть не только то, как «написанное» может быть произнесено на греческом, немецком или каком-то другом языке, но как оно может быть *осмыслено*, что может *подразумеваться* в тексте. Расхождение начинается именно *здесь*, и оно никоим образом не связано с полностью приемлемым использованием исторической критики на этапе предварительной работы. Я внимательно и благодарно слеую историкам, пока они занимаются этой примитивной попыткой толкования в области констатации того, «что написано», я даже во сне никогда не мог помыслить ничего иного, кроме как, внимательно слушая, сесть у ног таких ученых мужей, как Юлихер, Литцман, Цан, Кюль, и их предшественников – Толука (Tholuk), Майера (Meyer), Б. Вайса (B. Weiss), Липсиуса (Lipsius), – но я снова и снова изумляюсь скромности их притязаний, когда я наблюдаю их попытки достичь собственно понимания и толкования. Собственно пониманием и толкованием я называю ту деятельность, которую с интуитивной уверенностью осуществлял Лютер в своих комментариях, которую Кальвин явно и систематически рассматривал как цель своей экзегезы, к которой по меньшей мере отчетливо стремились новые исследователи, особенно Хофман (Hofmann), И. Т. Бек (J. T. Beck), Года (Godet) и Шлаттер (Schlatter). Сравним Юлихера и Кальвина. Как энергично последний *осмысливает* свой текст – после того как и он добросовестно констатирует все, «что написано», – то есть исследует его до тех пор, пока стена между I и XVI веками не становится *прозрачной*, пока Павел не начинает *говорить* там, а человек XVI века *слышать* здесь, пока диалог между документом и читателем полностью не сконцентрируется на *предмете* (который «здесь» и «там» не *может* быть разным!). Действительно, человек, полагающий, что он уничтожил методы Кальвина заранее заученным выражением «насилие учения о богодухновенности», лишь доказывает, что он еще никогда по-настоящему не *работал* в этом направлении. И наоборот, как близко Юлихер (лишь в качестве примера я называю именно его!) остается к непонятному, как и прежде, руническому письму дословного текста, как быстро он готов представить то или иное экзегетическое сырье, едва затронутое исследовательским обнаружением смысла, в качестве единственного взгляда и учения Павла, как быстро он готов объявить, что он уже полностью понял и истолковал его в рамках некоторых банальных категорий своей собственной религиозной мысли (к примеру, чувства, переживания, совести,

убеждения), как быстро он одновременно способен (если это не удастся в мгновение ока) расчетливо совершить спасение паулинистического корабля и переложить ответственность за смысл текста на «личность» Павла, на «событие Дамаска», якобы объясняющее все самое невероятное, на иудаизм, эллинизм, античность вообще и на другие полубожества. «Позитивно» ориентированные экзегеты счастливее своих «либеральных» коллег лишь в том случае, если более или менее сильная ортодоксия или другое исторически связанное христианство, к которому они пытаются возвратиться, есть все же нечто более основательное и значительное, чем религия совести «культурных протестантов». В принципе это означает лишь то, что недостаток упорного желания понимать и толковать они скрывают немного лучше. В отличие от них я полагаю, что эта первая примитивная попытка перефразирования и все связанное с ней может представлять собой лишь отправную точку для *существенной* обработки текста, производимой с помощью мощных инструментов неумолимого и эластичного диалектического движения. Мне кажется, что сторонники историко-критического метода должны быть более *критичными!* Ибо невозможно определить, как же необходимо понимать «написанное» путем несвязной, определенной с некоей случайной позиции экзегета оценки слов и словесных групп текста, это можно сделать лишь путем *по возможности* свободного и связного подхода к внутренней динамике понятий, предлагаемых текстом с большей или меньшей ясностью. *Κρίξις* означает для меня, будучи прилагаемым к историческому документу, соотношение всех содержащихся в нем слов и словесных групп с предметом, о котором они, если мы не обманываемся, ясно говорят, означает обратную связь со всеми данными в них ответами на бесспорно поставленные ими вопросы и все вместе – на заключающий в себе все вопросы кардинальный вопрос; означает толкование всего того, что говорит документ, в свете того, что только и может быть сказано и поэтому действительно только и говорится. Необходимо оставить как можно меньше от всех этих блоков лишь исторических, лишь данных, лишь случайных определений и как можно яснее раскрыть связь слов со Словом в словах. Как понимающий я должен дойти до той точки, где я нахожусь практически только перед загадкой *предмета*, а не перед загадкой *документа* как такового, где я почти забываю, что я – не автор, где я практически полностью понял, что могу дать автору говорить от моего имени и сам могу говорить от его имени. Я знаю, что эти слова вызовут шквал критики, но я не

понимаю, что же тогда называть «пониманием» и «толкованием» – задавался ли, к примеру, Литцман вообще серьезно этим вопросом? – если человек почти не намеревается прилагать усилия в этом направлении (а на большее он не способен), хотя он одновременно являет такое поразительное усердие в другом направлении, но довольствуется самым скудным и видит в этом триумф истинной научности? Разве эти ученые, которых я действительно уважаю как историков, не знают, что в словах заключен предмет, кардинальный вопрос, высказывание? Разве они не знают, что есть тексты, например тексты Нового Завета, заставить *говорить* которые – чего бы это ни стоило – есть высшее и глубочайшее дело (если здесь вообще можно использовать это слово)? Разве они не знают, что церковное будущее их студентов ставит перед ними не только практический, но и в высшей степени онтологический вопрос? Я знаю, что такое из года в год восходить на церковную кафедру для проповеди: я должен и желаю понимать и толковать, но все же не могу, потому что в университете нас не научили практически ничему, кроме знаменитого «благоговения перед историей», которое, несмотря на красивый оборот речи, означает лишь отказ от любого серьезного благоговейного понимания и толкования. Действительно ли историки полагают, что они тем самым исполнили свой долг по отношению к человеческому обществу, что они *te bene gesta* (лат. хорошо выполнив дело. – Прим. неф.) в пятом томе предоставляют слово Нибергаллу (Niebergall)? Да, в силу моих обязанностей священника я пришел к необходимости того, чтобы острее воспринимать Библию в моем желании понимания и толкования, но разве находящиеся в лагере профессиональных новозаветников действительно считают, что это – дело «практического богословия», как это вновь высказал Юлихер в мой адрес с закостелой и неслышанной уверенностью? Я не «пневматик», как он меня назвал. Я не «ярый противник исторической критики». Я знаю, что проблема не проста. Но когда это также осознают с противоположной стороны и поэтому будут говорить об этом с большей готовностью к покаянию, можно будет рассчитывать на взаимопонимание, наряду с явными для меня сложностями и опасностями того, что я называю критическим богословием, и стремлением по возможности избежать их. Но не ранее.

Что же я имею в виду, называя *внутреннюю диалектику предмета* и ее осознание в тексте решающим фактором понимания и толкования? Мне говорят (один швейцарский рецензент выразил это особо неуклюже), что тем самым, конечно, может подразумеваться только моя

«система». Подозрение в том, что я больше скрываю, чем раскрываю, является наиболее близким из всего того, что можно сказать об этой моей попытке. По этому поводу я должен заметить следующее. Если у меня есть «система», то она состоит в следующем: я по возможности всегда учитываю то, что Кьеркегор назвал «бесконечной качественной разницей» между временем и вечностью. «Бог на небе, а ты – на земле». Отношение *этого* Бога к *этому* человеку и отношение *этого* человека к *этому* Богу является для меня одновременно темой Библии и суммой философии. Философы называют этот кризис человеческого познания первопричиной. Библия видит в нем Крестный путь Иисуса Христа. Если я приступаю к тексту, подобному Посланию к Римлянам, то я делаю это с тем предварительным допущением, что Павел, создавая свои понятия, по крайней мере так же строго, как и я, учитывал простое и беспредельное значение этих отношений, если я усердно и внимательно пытаюсь осмыслить его понятия, то я делаю это подобно тому, как любой другой экзегет приступает к тексту с некоторыми предварительными условиями, например, принимая положение, что Послание к Римлянам действительно было написано Павлом в I веке. Выдерживают ли испытание такие предпосылки, может обнаружиться (как и в случае любых предпосылок) только в акте, то есть в этом случае – в точном исследовании и осмыслении текста стих за стихом, и само собой разумеется, что при этом испытании речь всегда может идти лишь об относительном, более или менее определенном испытании, и этому правилу, естественно, подвержена и моя предпосылка. Если я предполагаю, что Павел действительно говорил в Послании к Римлянам об Иисусе Христе, а не о чем-то другом, то это прежде всего – допущение, такое же хорошее или плохое, как и любое другое допущение историков. Только толкование может решить, удастся ли мне, и если да, то насколько, подтвердить мое допущение. Если оно ложно, если Павел действительно говорил не о перманентном кризисе времени и вечности, то по ходу его текста я сам приду *ad absurdum* (лат. к абсурду. – *Прим. пер.*). Конечно, если задаться и дальнейшим вопросом, на каком основании я приступаю к Посланию к Римлянам именно с этим допущением, то я отвечу встречным вопросом: разве какой-нибудь серьезный человек может приступить к такому серьезному тексту с каким-то иным допущением, кроме того, что Бог – это Бог? И если меня будут упорно обвинять в том, что я совершаю насилие над Павлом с помощью такого допущения, то я должен выдвинуть встречное обвинение: совершать насилие над

Павлом – это давать ему возможность говорить якобы об Иисусе Христе, но в действительности же – о настоящем антропософском хаосе абсолютной относительности и относительной абсолютности, как раз о том хаосе, для обозначения которого он во всех своих посланиях обычно использовал только выражения гневного отвращения. Я никоим образом не считаю, что я все удовлетворительно истолковал, но я не нашел и повода для того, чтобы отойти от моего допущения. Павел знает о Боге нечто такое, чего мы обычно не знаем, но вполне могли бы знать это. Я знаю то, что Павел знает это, – и это моя «система», мои «догматические предпосылки», мой «александризм», или как бы ни сообразовали все это называть. Я обнаружил, что таким образом, в том числе и с историко-критической точки зрения, возможно наилучшее продвижение вперед. Современные образы Павла кажутся мне, как и некоторым другим, более абсолютно недостоверными с исторической точки зрения. Многочисленные намеки на современные явления и проблемы имеют лишь пояснительное значение. Я не стремился высказаться по этому поводу, но попытался понять и истолковать Послание к Римлянам. С основным положением моего толкования связано непонимание того, почему исторические параллели, которые в других комментариях занимают почти всю книгу, должны быть более назидательными, чем процессы, свидетелями которых мы сами являемся.

Такое мое отношение к тексту называли *библицизмом*, причем одни хвалили его, а другие осуждали. Я могу принять и это выражение, которого я не создавал, но при том условии, что мне самому позволят истолковать его. «В размышлениях Павла не существует ни одного вопроса, обсуждая который Барт чувствовал бы себя неудобно... он не оставляет совершенно ничего, что должно быть соотнесено с историческими параллелями того времени», – пишет Вернле с некоторой горечью и после этого перечисляет, что это за «неприятные вопросы» и «исторические параллели»: «пренебрежение» Павла земной жизнью Иисуса, Христос как Сын Божий, примирение через кровь Христа, Христос и Адам, использование Павлом Писания, так называемый «крещальный сакраментализм», двойное предопределение и отношение Павла к власти. Давайте представим себе комментарий на Послание к Римлянам, в котором эти восемь маленьких пунктов «останутся» не истолкованными, то есть как «неприятные вопросы» «останутся» истолкованными в пышном орнаменте исторических параллелей! Разве это можно будет назвать «комментарием»? В противоположность к такому

«оставлению» всего неудобного мой библицизм состоит в следующем: я очень долго думал об этих «соблазнах современного сознания», думал до тех пор, пока я частью именно в них не обнаружил замечательнейшее понимание, частью относительно разъясняя, мог говорить об этом. Насколько правильно я их истолковал, это отдельный вопрос, для меня по-прежнему существуют сложно объяснимые места в Послании к Римлянам, я могу пойти даже дальше и сделать уступку Вернле, что мои мысли, строго говоря, ни в одном стихе не развиваются гладко, что я (и, конечно, внимательный читатель вместе со мной) повсюду более или менее отчетливо ощущаю в глубине еще некий неосознанный и неистолкованный «остаток», ожидающий доработки. Но он ожидает доработки – а не того, что его «оставят»: то, что неистолкованный исторический обломок сам по себе должен быть печатью истинного исследования, непонятно мне, «библицисту» и александрийцу. Впрочем, я не скрываю, что я также применил бы мой «библицистский» метод, формула которого просто гласит: «Размышляй!», к Лао-Цзы и Гете, если бы в мою компетенцию входило толкование Лао-Цзы и Гете, и что мне, с другой стороны, было бы очень трудно применить его к некоторым другим местам Писания. Говоря честно, весь «библицизм», в котором меня могут уличить, заключается в том, что у меня есть предубеждение: Библия – это хорошая книга, и ее мысли стоит воспринимать, по крайней мере, так же серьезно, как и свои собственные.

Что касается содержания предложенного мною толкования Послания к Римлянам, то я должен признаться, что сейчас, как и три года назад, для меня было более важным *действительное*, а не так называемое *все* Евангелие, поскольку я не вижу иного пути ко всему Евангелию, кроме как через постижение действительного, которое еще никому не открывалось одновременно со всех сторон. Обычные пустые речи и книги обо всем Евангелии, которые равномерно охватывают веру, любовь и надежду, небо, землю и ад в прекрасной пропорции, я считаю мало назидательными. Я не обвиняю никого, кто от имени христианства хочет сказать нечто иное, чем сказанное в этой книге; самое большее я спрошу его, как он минует все сказанное здесь. Паулинизм всегда находился на грани ереси, и можно лишь удивляться тому, насколько абсолютно безобидно и непредусудительно большинство комментариев на Послание к Римлянам и другие послания Павла. Почему «лишь»? Вероятно, потому, что тем самым рассмотрены «неприятные вопросы» согласно рецепту Вернле. Детей в богословии (конечно, я имею в виду студентов) в этот раз я сам хотел бы, уп-

режда Вернле, попросить читать книгу очень осторожно, не слишком быстро, не без проверки моего перевода греческого текста и использования других комментариев, и, пожалуйста, лучше всего не «восторженно»: речь идет о серьезной и в полном смысле слова критической работе, которую в этом случае необходимо проделать. К. Мюллер-Эрланген (K. Muller-Erlangen) правильно отметил, что эта книга может фатально действовать на незрелые души. Тот, кто желает упрекнуть меня в этом, пусть примет в расчет, что из-за опасности христианства его светильник постоянно помещали под спудом. Может быть, прав Шпренгель (Sprengel), говоря, что мы вступаем в «железный век», и тогда необходимо не дать богословию и богословам почувствовать это?

В самом разгаре моей работы в свет вышла книга Гарнака о Маркионе. Тот, кто знает ее, и всего лишь пролистает мою книгу, сразу же поймет, почему я должен ее упомянуть. Ряд поразительных параллелей насторожили и меня, когда я прочел первые рецензии на этот труд. Однако я хотел бы попросить более пристально взглянуть на обе книги и не восхвалять или порицать меня слишком быстро как маркионита. Это было бы неверно в самых принципиальных моментах. Юлихер еще до появления книги Гарнака поставил меня в один ряд с Маркионом, сам Гарнак – с Томасом Мюнцером, и Вальтер Келлер (Koehler), если я не ошибаюсь, – с Каспером Швенкфельдом (Schwenkfeld). Тогда в этой связи можно задать вопрос: нужно ли навешивать, как это любят делать историки богословия, древние и не очень древние еретические ярлыки, прежде чем они сами разберутся по этому поводу между собою? Как тот, в чей адрес в этот раз выдвинуто подобное обвинение, я удивлен тому, как необычны эти различные номинации трех исследователей.

Замечание по поводу еще одной детали. Перевод *πίστις* выражением «верность Божья» стал таким важным, каким он не был для меня самого. Юлихер даже считал, что по этому поводу я ощущал «радость исследователя», о чем мое первое предисловие говорило немного романтично. Здесь, прежде всего, необходимо признать, что духовный отец этого новшества – Рудольф Лихтенхан (Liechtenhan). Он в письме обратил мое внимание на возможность такого перевода и одновременно открыто выступил в его поддержку. Ввиду широкого протеста я немного сохранил число мест, в которых предпочитается такой перевод (в неприятном обилии он встретится его противникам только в 3-й главе), и могу в остальном лишь заверить, что тем самым я хотел

только указать на многогранность понятия, что, очевидно, едва ли возможно при привычной передаче выражением «вера» (я не стал педантично обобщать употребление слова «верность»). То, что понятие действительно трудно передать, очевидно ввиду Рим 3:3, известных вариантов Авв 2:4 LXX и ввиду аналогичной ситуации в случае родственных понятий ἀγάπη, γνῶσις, ἐλπίς, χάρις, δικαιοσύνη, εἰρήνη и др.

В этот раз по ряду причин я отказался от примечаний с разбором литературы. Необходимо отметить, что упомянутое в первом издании толкование Послания к Римлянам К. Г. Ригера (Rieger) (1726–1791) в его «Размышлениях о Новом Завете 1828» странным образом, начиная с 3-й главы, дословно соответствует изданному в 1851 г. толкованию Фр. Хр. Штайнхоффера (Steinhofner) (1706–1761). Конечно, нельзя заподозрить плагиат у досточтимого Ригера. Возможно, вюртембергский специалист сможет пролить свет на этот темный вопрос. Относительно текстуально-критических замечаний (которые Юлихер в своем рвении отправить меня на сочные луга практического богословия вообще желал видеть исключенными) необходимо отметить, что я поместил их там, где я был вынужден отклониться от текста Нестле, который, как я предполагаю, находится в руках большинства читателей-богословов. Я никоим образом и нигде не намеревался вмешиваться в вещи, в которых я, как известно, не сведущ. Однако я не смог опустить короткое обоснование того, почему я читаю по-иному в ряде важных мест.

Если бы я мог, то настоятельно посоветовал некоторым рецензентам принять во внимание, что в этот раз еще более опасно, чем прежде, писать о книге слишком быстро что-либо восхищенное или резкое. Я бы посоветовал им обдумать, что означает ответить на нее «да» или «нет» и что означает ответить дружеской смесью из «да» и «нет». Однако не в моей власти обращаться к ним так, чтобы они должны были меня слушать.

Остается лишь поблагодарить моих друзей Эдварда Тернейсена в Ст. Галлен, Рудольфа Песталоцци (Pestalozzi) в Цюрихе и Георга Мерца (Merz) в Мюнхене за их преданное участие во время осуществления корректуры. Первый из них прочитал весь манускрипт еще на стадии создания, высказал свое мнение о нем и путем вставки многочисленных углубляющих, разъясняющих и обостряющих замечаний, которые я принял почти без изменения, самоотверженным образом сам себе воздвиг скрытый памятник. Ни один специалист не сможет понять, где в нашем реализовавшемся рабочем сообществе начинают

ся мысли одного и заканчиваются мысли другого. Окончание этого второго издания «Послания к Римлянам» по времени совпадает с моим расставанием с общиной Саффенвиль. Мои друзья в общине в последние годы видели своего приходского священника часто лишь в его научном кабинете и пережили с ним много беспокойств, что было тесно связано с его исследованиями Послания к Римлянам. По крайней мере, отчасти понятная терпимость, с которой они перенесли это положение дел, заслуживает благодарного упоминания и о них. Никто из друзей этой книги, сам являющийся приходским священником, не сможет сделать эту книгу легко доступной ни для себя, ни для своей общины. поприветствовать всех этих друзей, известных и неизвестных, старых и новых, швейцарцев и немцев, переносящих тяжести всех их таких различных путей, необходимо и радостно для меня сейчас, когда я сам уже проделал один длинный путь и должен буду проделать еще один, более длинный.

*Саффенвиль,
сентябрь 1921 г.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

Третье издание – это, по сути дела, перепечатка без изменений второго издания. Можно бояться и надеяться, что в один прекрасный день могла появиться необходимость высказать все это еще раз совершенно иначе. Сегодня мы часто живем очень быстро. Кто может сказать, знак ли это разложения, или того, что мы идем навстречу великим духовным решениям? Но ситуация ежедневно меняется, диалог продолжается, мы учим и учимся, говорим нечто и понимаем, что оно находит такой живой отклик, что лучше не говорить этого во второй раз, чтобы не возникло громкого эха, на повестку дня выходят новые плодотворные противоречия и требуют наряду с новыми опасными успехами подобающего принятия во внимание. «Мы не можем дважды войти в одну и ту же реку, ибо она постоянно рассеивается и собирается вновь, притекает и утекает». Разве такое живое и ответственное дело, как толкование Послания к Римлянам, может на долгое время остаться неподвижным? Но в настоящий момент я еще не чувствую такой необходимости и поэтому могу лишь содержательно подтвердить напечатанное год назад. Предисловие ко

второму изданию я привожу и в этой книге, поскольку оно необходимо для ее понимания, хотя содержащаяся в нем полемика относится к вещам, повторение которых для меня не очень важно.

Наиболее интересное, что с того времени произошло с книгой: прежде всего, Бультман в общем-то дружески приветствовал ее, а Шлаттер в общем-то так же дружески отверг ее. Я принимаю первое как радостное подтверждение того, что обвинение в диоклетианском гонении на историко-критическое богословие, которое изначально выдвинули в ее адрес, несущественно, второе – как свидетельство того, что я перед лицом позитивного богословия (к которому я изначально испытываю близость и родственные чувства) шествовал своим собственным путем. Я внимательно и благодарно принял к сведению старые и новые сомнения и просьбы Шлаттера и Бультмана, а также Кольфхауза (Kolffhaus).

Необходимо кратко остановиться на одном пункте, поскольку он относится к методологии, в дополнение к сказанному во втором предисловии об «исторической критике», «диалектике предмета» и «библицизме». Бультман выдвинул возражение, что я для него недостаточно радикален: критика с точки зрения предмета, о которой там шла речь, должна была бы быть направлена и против некоторых построений самого Павла, поскольку и сам Павел не всегда говорил «по сути». «И другие духи беруг в нем слово, кроме *pneuma Christou*». Конечно, я не хочу спорить с Бультманом о том, кто из нас более радикален – но я вынужден действительно пойти немного дальше, чем он, и сказать: то, что *говорит* в Послании к Римлянам, так это вообще только «другие», вызванные Павлом иудейские, народно-христианские, эллинистические и иные «духи». Разве можно указать пальцем на какое-нибудь место, утверждая, что именно *здесь* говорит *pneuma Christou*? Или, если мы выразимся иначе: разве дух Христа – это дух, который можно представить в качестве конкурента *в ряду других* духов? Итак, заключаю я, никоим образом речь не может идти о том, чтобы сталкивать дух Христа, «предмет» с «другими духами», так чтобы во имя этого превозносились бы некоторые стихи, другие же, где Павел не говорит «по существу», недооценивались бы. Речь идет о том, чтобы увидеть и разъяснить, насколько «дух Христа» – это кризис, в котором пребывает все существующее. *Все* есть *litera* (лат. буква, записанный текст. – Прим. пер.), голос «других» духов и – если и насколько *все* может быть понято в связи с «предметом», как голос *spiritus (Christi)* – это вопрос, с которым необходимо изучать *litera*. Толкователь находится перед выбором: зная

сам, о чем идет речь, желает ли он, будучи *верным* своему автору, читать его с гипотезой, что и автор, более или менее отчетливо, до последнего слова (ибо как можно провести границу? конечно, не через раскрытие исторических отношений связи?) знал, о чем идет речь. Тогда он будет писать свой комментарий не о *Павле*, но, конечно (часто вздыхая и покачивая головой), до последнего слова *с Павлом*. Масштаб духа «Христа», который он при этом воспринимает у Павла и может обнаружить его в своем собственном воспроизведении, конечно, не повсюду будет одинаково великим, но «более или менее» таковым. Однако он чувствует себя ответственным за этот предмет. Он нигде не дает застать себя врасплох голосу «других» духов, которые часто желают сделать почти неслышимой доминанту «духа Христа». Он ищет недостаток понимания всегда сначала у себя самого, а не у Павла. Он не может спокойно смотреть и показывать, что парадоксально все рассеянное все же находится в связи с единым предметом, что каким-то образом все «другие» духи действительно подчинены *premeta Christi*. Действительно, толкователь не может приступить к Павлу с этой гипотезой и отказать ему в этом доверии. Возможно, он сам не знает или знает недостаточно отчетливо, о чем может идти речь в тексте, подобном Посланию к Римлянам. Или, возможно, он отчаивается распознать в хоре «других» духов, который он слышит из каждой строчки своего текста, голос этого знания. Тогда он будет писать свой комментарий о Павле, с Павлом – в лучшем случае изредка, когда Павел изредка говорит что-то, что становится ясным и ему. Масштаб духа Христа у Павла (если он вообще хочет обозначать понятное ему таким образом) будет представляться ему по схеме «отчасти-отчасти». Как безответственный зритель он находится *рядом* с конгломератом духа и духов, который означает для него текст. Ему незнакомо беспокойство по поводу смысла текста, поскольку он не знает отношения верности к нему, поскольку он, если даже он определенным образом проходит вместе с ним некоторый путь, все же никоим образом не отважился полностью зависеть от него. Я считаю абсолютно невозможным по достоинству оценить писателя, действительно вновь заставить говорить писателя, если не отважиться на эту гипотезу, если не войти в эти отношения верности с ним. Говорить о ком-то кажется мне быть безнадежно осужденным на то, чтобы говорить «мимо» него и еще более плотно запечатывать его могилу. Я понимаю, что в отчаянии время от времени необходимо вступать и на этот путь. Действительно существует достаточно много явлений, которые, как кажется, по-

зволюют только говорить о них, причем всегда можно задать вопрос, необходимо ли скорее искать загадку их загадочности на их или на нашей, наблюдателей, стороне. Однако я не могу понять обращенного ко мне приглашения Бультмана смешать огонь и воду, думать и писать с Павлом, то есть прежде всего в полноте иностранного языка его иудейско-вульгарно-христианско-эллинистического мира идей, чтобы затем внезапно, когда для меня это становится уже слишком – как если бы я встретился с чем-то *особенно* чуждым, где *все* чуждо! – «критически» говорить о Павле и *против* Павла. Разве Бультман не понимает, что так (даже если смотреть с точки зрения чистоты стиля) не может быть, что с моей точки зрения это было бы безвкусицей, рецидивом метода «исторических параллелей» и «неприятных вопросов»? Он намекает, что у меня на заднем плане должна находиться «современная догма инспирации». На это я отвечаю, что я не отрицал известную аналогию моего метода по отношению к древнему учению о вербальной инспирации (и Шлаттер неодобрительно констатировал это), начиная с первого издания. Это учение в той форме, в которой, например, его изложил Кальвин, кажется мне, по меньшей мере, очень мудрым и заслуживающим упоминания. По-моему, я показал, насколько я усваиваю его: я не могу понять, как оно может открыть путь духу (какого-нибудь!) текста, кроме как посреди гипотетического ожидания, что его дух должен обращаться к нашему духу именно через букву. Неизбежная критика буквы духом тем самым вообще не включается сюда. Напротив, именно с предпосылкой этих отношений верности к тексту оказывается само собой необходимым молчаливо или категорически продолжить или сократить проведенные в отдельных словах линии, где остановка на дословном тексте означала бы очевидное подавление того, что желало и должно получить слово. Кальвин мастерски осуществлял этот вид критики, не пренебрегая необходимой при этом дисциплиной. Необходимости этого вида критики не избежал и я, как сразу же заметит внимательный читатель, надеюсь, без связанной с этим близкой опасности сразу же быть полностью побежденным. Однако я намеренно не обратил ее против Павла и не позволил себя соблазнить. Дух Христа – это не точка зрения, на которую можно встать, чтобы оттуда поучать Павла или кого бы то ни было. Именно нам, не полностью оставленным им, несмотря на «другие» духи, достаточно, уча и поучая, встать рядом с Павлом, будучи готовыми понимать духовно подразумеваемое духовно и будучи готовыми познать, что и наш собственный голос, которым мы возвещаем услышанное, прежде все-

го есть голос «других духов». Об относительности всех человеческих слов, в том числе и слов Павла, мне кажется, я мыслю одинаково с Бультманом и другими «разумевающими». Но что означает относительность? Спорность? Да, но как я могу (если необходимо) лучше продемонстрировать ее, если не пытаюсь всеми силами разработать ее спорность? Разве многим читателям проблематика паулинизма не стала ясной именно в моей книге? Я ничего не могу возразить против этого. Да, мы должны научиться взирать и за Павла. Но этого мы можем достигнуть лишь путем того, что мы, вступая в эти отношения верности, беззаветно серьезно пытаемся заглянуть в него.

Глядя на своеобразное содержание моего второго толкования Послания к Римлянам, я хотел бы сопроводить книгу следующим предисловием из комментария Кальвина к Евр 11:1: «Благодать не лишена видимости противоречия. Благодать – это основание, то есть опора и обладание, на которые мы можем встать. Но обладание какими вещами? Не наличествующими, которые, будучи удаленными, находятся под нашими ногами, но скорее превосходящими познавательную способность нашего духа. Так же дело обстоит с тем, что веру называют доказательством неявленных вещей. Доказательство означает обнаружение вещей в их явлении и может распространяться лишь на то, что доступно нашим чувствам. Поэтому эти двое очевидно враждуют друг с другом и наилучшим образом соединяются, когда речь идет о вере. Дух Божий показывает нам скрытые вещи, познание которых недоступно нашим чувствам. Он обещает нам вечную жизнь, нам, мертвым. Он говорит нам о блаженном воскресении, нам, окруженным тлением. Нас называют праведными, но в нас живет грех. Мы слышим, что мы блаженны, но в то же время мы подавлены бесконечным бедствием. Нам обещают изобилие всех благ, но мы богаты только голодом и жаждой. Бог призывает: вскоре Он будет с нами, но кажется глухим ко всем нашим воплям. Что было бы из нас, если бы мы не стали *сильными в надежде*, если бы наше сердце не спешило по освещенному словом и духом Божиим пути посреди тьмы над этим миром?»

И в этот раз я хочу поблагодарить за верную помощь: Георг Мерц предпринял корректуру и создал указатель, а Лукас Крест (Christ) в Праттенле многое сделал для необходимого сглаживания моего стиля в ряде мест.

*Геттинген,
июль 1922 г.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ЧЕТВЕРТОМУ ИЗДАНИЮ

Мысль о том, что в этой книге многое необходимо исправить и выразить по-другому (поскольку моя работа постоянно продвигается вперед), не оставляла меня со времени выхода предыдущего издания. Но я еще не готов начинать переработку и еще долго не найду времени для кардинальных изменений (как я сделал это в 1920 г.), поскольку я пока не вижу той позиции, с которой можно было бы произвести существенные улучшения. Если ко мне придет это видение, то, конечно, я найду необходимое время, чтобы проделать эту работу. Пока что книга снова выходит такой, какова она есть. Читатели, знакомые с современными богословскими дискуссиями, понимают, что все они тем или иным образом соприкасаются с проблемами «Послания к Римлянам», и они сами должны при чтении сделать необходимые оговорки и правильно расставить акценты.

Что касается истории книги: Юлихер за это время в своей второй рецензии, произнося «последнее слово», назвал ее «надменностью пневматика», в то время как литературный орган голландской реформатской церкви, изумленный всеми содержащимися в ней «отрицаниями», призывает читателей «быть осмотрительными» и говорит, что книга «чужда их благочестию». Более обильный материал для размышления мне дали многочисленные мнения католических богословов, в которых я встретил объективное внимание к тому, о чем здесь идет речь, и, прежде всего, богословский уровень дискуссии, которого я не вижу у многих из моих досточтимых рецензентов по эту сторону великого рва. Как истолковать этот действительно неожиданный для меня факт? Эрих Призвара (Erich Przywara) видит в нашей «школе» (!) – в отличие от школы Отто-Хайлера – «подлинное возрождение протестантизма», «горячее дыхание древней реформаторской страсти». Иосиф Энгерт (Joseph Engert), напротив, полагает и доказывает, что содержание моего «Послания к Римлянам» можно найти во всех его основных пунктах (за исключением развитого в главах 9-11 учения о церкви), только намного яснее и проще, в текстах Фомы, Тридентского собора и римского катехизиса. Эти две точки зрения говорят не об одном и том же. Возможно, католические участники диалога должны сначала договориться между собой, в каком качестве они хотят обращаться к нам. Тогда наш ответ не заставит себя ждать. Однако пока я открыто признаю, что я воспринял возникшую возможность не только исторического, но

и существенного диалога с богословами древней Церкви как замечательный и многообещающий знак для обеих сторон. Тот, кто (как «нам», конечно, хотелось бы) приближается к реформатскому богословию, тем самым приближается и к его *предпосылке*: близости к *средневековому* богословию (однако при глубочайшем отвращении ко всему мистицизирующему, церковному и «евангелическо-католическому» дилетантству). Ему нет нужды стыдиться, и он не делает этого.

Геттинген,
февраль 1924 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЯТОМУ ИЗДАНИЮ

Продолжающийся литературный и богословский «успех» этой книги дает мне, автору, пищу для размышлений. Книга может быть полезна читателю лишь в том случае, если я дам ему возможность постигнуть мои мысли. Мне кажется, что я нахожусь между двумя вопросами.

Разве я, осуществляя этот труд, просто высказал то, что после войны (особенно в Германии) висело в воздухе, то, что в наше время было приемлемо и желательно для «властителей мира сего», то, что улаживало слух всех слушателей? Разве я заслуживаю наказания, поскольку все это стало модой, поскольку существуют истинные «бартиане» (подобно тому, как во время Бисмарка существовали «ричлиане»/Ritschliane³)? Разве все высказанное в этой книге о человеческих воздушных замках (особенно в религиозной сфере), об их причинах, видах и действиях направлено непосредственно против меня? Когда я писал эту книгу, я полагал, что плыву против течения, стучусь в закрытые двери, не льщу никому или, по крайней мере, очень небольшому числу людей. Разве я ошибся? Кто в совершенстве знает своих современников, кто в совершенстве знает самого себя? Кто знает, как он действует и какое воздействие испытывает? Разве я могу не изумляться, видя, какие богословские книги вызвали подобный эффект в то же самое время? Разве я ошибся в отношении мира и меня самого,

³ Ritschl, Albert (1822–1889) – влиятельный евангелический богослов, уделявший много внимания разрешению конфликта между верой и знанием. – *Прим. пер.*

поскольку я как плохой богослов *nolens-volens* (лат. волей-неволей. – Прим. пер.) был рабом публики? Разве ошибается и читатель, считающий духовным то, что соответствует лишь духу времени – для Павла, Лютера и Кальвина, то, что всего лишь абсурд согласно Ницше, Кьеркегору и Когену? Если все это так, то мне остается прийти на суд, которому я, очевидно, подлежу именно в форме осознанного «успеха». Почему все это не может быть истиной? Если это не истинно, то, конечно, это не моя заслуга и не заслуга моей книги. Некогда меня посчитали высокомерным, когда я в предисловии к первому изданию сказал, что эта книга может подождать. Если это было высокомерие, то, возможно, я наказан тем, что эта книга, в отличие от namного лучших книг, не имела нужды ждать, но наряду с пустой славой обрела и тот успех, который стал ее осуждением. Вся плоть – как трава, и на земле это более очевидно в форме сомнительных успехов, чем в форме соответствующих неудач. Это мой первый вопрос, и я желал бы, чтобы именно мои благосклонные читатели почувствовали вместе со мной проблематику этого вопроса и взяли бы на себя всю его тяжесть. Пусть они не удивляются вместе со мной, если в один прекрасный день и здесь скажут: трава засохла, и цветы опали.

Второй вопрос еще серьезнее. Возможно, что все возражения, возникающие в контексте моего первого вопроса, оправданны и что при всей сопутствующей мирской гордыне и неправильности, в силу *justificatio forensis* (лат. судебное оправдание. – Прим. пер.) все увиденное и сказанное в этой книге (одновременно, независимо и иначе, чем увиденное и сказанное другими) подчеркнуло бы нечто, к чему должны прислушаться богословие и церковь нашего времени, на что они должны ориентироваться (как это в значительной мере действительно произошло). Но где же тогда нахожусь я? И вместе со мной – где именно мой благосклонный читатель? Что мне сказать, если здесь, возможно, без меня и вопреки мне обнаружилось нечто такое истинное, правое, необходимое, за чистое продолжение, углубление и осуществление чего я так ответствен (как один из тех, кто в решающий момент трубит в рог), как это мне кажется необходимым (к моему ужасу, должен я честно сказать) в возникшем положении. И в этом отношении я могу лишь сказать, что во время написания книги в далеком мире моего приходского дома в Ааргау (Aargau) я чувствовал то, что, вероятно, известно каждому ревностному автору: необходимость произнести правильное и важное. Однако я понятия не имел, что данный предмет настолько важен, что апостол Павел (как я его слышал) мо-

жет вызвать такое эхо, что я этой книгой оправдаю такое количество серьезных людей, а сам встану в тупик с вопросом о дальнейших связях, выводах, применении или всего лишь о повторении всего выставленного здесь на свет. Как будто бы я таков! Адмирал Тирпиц (Tirpitz) пишет в своих мемуарах, что легко поднять знамя на флагшток, но тяжело с честью опустить его. Я могу добавить: и еще тяжелее – если не может идти речи о таком спуске – с честью удержать его наверху. Это – мой случай: я уже так часто желал того, чтобы я не писал этой книги, когда я снова и снова ясно представлял, что же теперь, когда я ее написал, необходимо делать дальше. Это особенно важно ввиду того факта, что я, почти безоружный, внезапно занял ответственную должность университетского профессора, где ежедневно возникает конкретное требование направлять вонзившийся в пашню плуг, где я каждый день вспоминаю, как бесконечно тяжело (в частности, на поле христианского учения) возделывать горько необходимое «новое». Даже если «успех» моего «Послания к Римлянам» толковать с этой благоприятной стороны, то книга, несмотря на все, что может быть сказано против нее, свидетельствует: пробита, хоть и скромная, брешь в стене внутреннего и внешнего бедствия современного протестантизма. Как постыдно и печально тогда для меня и моего читателя (если он – благосклонный, понимающий, сопутствующий читатель), что мы в этот момент – не совершенно иные люди, ведь раз за разом необходимо говорить и делать то, что сейчас – если все это не фата-моргана – нужно сказать и сделать, чтобы соответствовать нужде и одновременно надежде церкви! Хочу привести превосходные стихи, которые незнакомый мне священник из Гессена якобы посвятил мне (напечатано в «Церковь и мир» (Kirche und Welt), январь 1926).

Нужны Богу люди, а не толпа,
в устах их – великие слова,
нужны Ему псы,
в наш нынешний день
уже обоняющие вечность –
пусть даже она так глубоко скрыта, –
хранящие, движущие и продолжающие
этот след в завтра.

Да: Богу нужны...! Я очень хотел бы быть таким *Domini canis* (лат. пес Господень. – *Прим. пер.*), и в этот орден⁴ я хотел бы призвать всех

⁴ Имеется в виду орден доминиканцев. – *Прим. пер.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ШЕСТОМУ ИЗДАНИЮ

моих читателей. Поэтому я не могу представить себе никакую более чуткую рецензию на мою книгу, чем эта; но и никакую более критическую! Ибо кто может добавить хотя бы локоть своему росту? В этом случае «успех», истолкованный и с этой стороны, фактически будет судом, в котором мы пребываем. Необходимо иметь в виду оба толкования этого проблематичного факта. Я желаю именно моим чутким и согласным читателям (в этот раз я не хочу обращаться к другим и говорить о них), чтобы они осознали вместе со мной строгость и благодать, которые влекут нас всех вместе к осознанию того, что у нас – один Господь. Нельзя избежать чего-то подобного той угрозе и давлению, в которых в XVI в. (всегда тем или иным образом под маской протестант – христианин и богослов – жил своей верой, и живут в XX в. те, кто не стыдится быть воинствующей церковью. Со своей стороны я могу лишь вспомнить о диалектике понятия «успех», чтобы, по меньшей мере, вскоре увидеть *нечто* из подобного этому. *Moniti discamus!* (лат. Учимся, увещая! – Прим. пер.). Именно эти слова я хотел бы предпослать в этот раз моей книге.

*Мюнстер в Вестфалии,
февраль 1926 г.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ШЕСТОМУ ИЗДАНИЮ

Два с половиной года, прошедшие со времени появления пятого издания, ощутимо увеличили мою дистанцию по отношению к этой книге. Речь идет не о том, что я, толкуя Павла и Священное Писание, сегодня хотел бы сказать нечто принципиально иное. Я и сегодня исповедую тот же самый решительный и существенный камень преткновения, которым стала эта книга. Если люди не осознают того, что он должен существовать, или пока меня не уличат в том, что я поступил несправедливо, я буду вынужден и далее поступать так же: пусть он снова проявится в этой книге в своей изначальной форме, как некогда он стал камнем преткновения и для меня самого. Однако я должен подчеркнуть при выходе нового издания книги: если бы сегодня передо мной снова стояла задача написания этой книги, если бы было необходимо сказать то же самое, я бы сказал это абсолютно иначе. За это время я понял, что Павел, с одной стороны, говорит намного более широко, но, с другой стороны, и намного более монотонно, чем

я прочитал его в прошлый раз. Следовало бы сказать многое короче и многое обстоятельнее, многое осторожнее и осмотрительнее, многое решительнее и яснее. Следовало бы убрать много второстепенного, обусловленного тогдашним моим собственным и общим положением дел. Следовало бы очевиднее подчеркнуть многие связи, которые я тогда еще не осознавал. Нынешний читатель должен иметь в виду, что после написания этой книги я стал на семь лет старше и что все наши учебные тетради за это время необходимо скорректировать. Начавшаяся после выхода в свет пятого издания публикация моего наброска догматики означает для этой книги облегчение, поскольку серьезная критика должна будет соотнести ее содержание с этим вторым обширным трудом, который стремится к большей широте и точности. Интересующимся читателям (если после прочтения этой книги они все еще доверяют мне) необходимо будет принять во внимание это второе, иное продолжение начатого в ней. В Нойендеттелсау (Neuendettelsau) недавно появилась фраза: «о Карле Барте можно сказать, что он постепенно начинает быть человеком вчерашнего дня» («Freimund» от 8 ноября 1928). Конечно, конечно! Мертвые скачут быстро, а успешные (см. предисловие к пятому изданию) богословы – еще быстрее. Разве я мог бы написать эту книгу, если бы я не был готов теоретически и практически к этому, *прежде* чем я стал «человеком сегодняшнего дня»? Разве я так мало уделял внимания «времени» и «истории» (как меня обвиняют в этом), что мне следовало бы обидеться на слова о том, что и у моего дня будет вечер что и он когда-нибудь станет вчерашним днем? Несмотря на все это, я рад возможности постоянного и постепенного улучшения и разъяснения. Поэтому прошу всех читателей (даже если они, возможно, по праву считают, что мне не следует делать исправлений), по крайней мере, не писать некрологов, пока я действительно не выскажусь и пока давно присутствующее *sub specie Aeterni* (лат. в образе вечности. – Прим. пер.) «вчера» полностью не откроется во времени.

Мюнстер в Вестфалии,
первое воскресенье адвента 1928 г.

ГЛАВА 1

ВСТУПЛЕНИЕ

Автор – читателям

1:1-7

Павел, раб Иисуса Христа, призванный апостол, избранный для Благой вести Божьей, которую Он издавна возвещал через своих пророков в святых писаниях о своем Сыне, рожденном из рода Давида по плоти, силою поставленном Сыном Божьим по Духу Святому через свое воскресение из мертвых, – об Иисусе Христе, Господе нашем, через которого мы получили благодать и апостольство, чтобы покорить являемой в Благой вести верности Божьей во славу имени Его все народы, среди которых и вы призваны Иисусом Христом, – всем возлюбленным Божьим в Риме, призванным к святости! Благодать вам и мир от Бога, Отца нашего, и Господа Иисуса Христа!

«Павел, раб Иисуса Христа, призванный апостол». «Не увлеченная собственным творчеством гениальность» (Цюндель/Zündel*), а связанный своим поручением посланник берет здесь слово. Не господин, а раб, министр своего царя. Кем бы и чем бы ни был Павел, содержание его посланничества в конечном счете не в нем, а в непреодолимой инаковости, в недостижимой дали *над* ним. Он не может осознавать свое апостольское призвание как эпизод собственного жизненного развития. «Апостольское призвание – парадоксальный факт, который не идентичен самому апостолу ни в один из моментов его жизни» (Кьеркегор). Павел остается самим собой, и каждый человек существенным образом одинаково близок ему. Однако, противореча самому себе и отличаясь от любого другого человека, он одновременно призван и послан Богом. Итак, фарисей? Да,

* Zündel, Friedrich (1827–1891) – евангелический богослов, автор книг «Иисус», «Об апостольском времени» и др., делавший акцент на апостольской свободе и универсализме. – *Прим. пер.*

фарисей, хотя и более высокого порядка, «избранный», отделенный, отличный. Плечом к плечу в ряду других людей, равный им во всех отношениях, он – особый случай только в своем отношении к Богу. Именно как апостол без упорядоченных отношений с исторически существующим человеческим обществом он, с этой точки зрения, – скорее исключение, даже невозможное явление. Правомочность такого его положения и достоверность его слов основаны в Боге. Их нельзя понять напрямую, как и самого Бога. Именно поэтому он, призывая к слушанию, осмеливается обращаться и к другим людям, не опасаясь возможности зазнаться и подойти к ним слишком близко. Именно это дает ему авторитет, в силу которого он может и желает апеллировать к самому авторитету Божьему.

Павел должен возвещать «*Благую весть Божью*»: абсолютно новую, неслыханно благовую и радостную истину Божью для людей. Но именно *Божью!* Итак, это не просто религиозная весть, не новость или поучение о божественности или обожествлении человека, но весть абсолютно иного Бога, о котором человек в силу своей человеческой природы никогда ничего не сможет узнать и которому он никогда не будет причастным, поэтому именно от Него и приходит спасение человеку. Это не просто понятная, даже не осознаваемая единственной в своем роде вещь в ряду других вещей, но слово Источника всех вещей, вечно по-новому слышимое в страхе и трепете, ибо оно вечно по-новому произносится. Это не события, не опыт и не чувства даже самого высшего уровня, но простое объективное познание того, чего не видел глаз и не слышало ухо. Это сообщение, рассчитанное не на простое обращение внимания, а на участие, не на разум, а на понимание, не на сочувствие, а на сотрудничество, это сообщение, предполагающее веру в самого Бога тем, что оно же ее творит.

Будучи вестью от Бога, «она издавна возвещается». Это не возникшая сегодня идея, а смысл, спелый урожай истории, плод времени как семя вечности, исполненное пророчество. Это слово, которое издавна говорили пророки. Его можно услышать и его слышат ныне. Вот сущность вверенной апостолу Благой вести, которая одновременно есть и защита его слов и их критика: слова пророков, долгое время находившиеся под спудом, ныне говорят; то, что издавна возвещали Иеремия, Иов и проповедник Соломон, ныне слышат; ныне можно видеть и понимать написанное; мы имеем «доступ ко всему Ветхому Завету» (Лютер). Итак, говорящий здесь стоит на основании откоро-

венной и правильно понятой истории. «Он сразу же отказывается от чести новатора» (Шлаттер/Schlatter^{*}).

«Господь наш Иисус Христос» – это Благая весть, это смысл истории. В этом имени встречаются и разделяются два мира, пересекаются две плоскости: известная и неизвестная. Известная – это сотворенный Богом, однако отпавший от изначального единства с Ним и поэтому требующий спасения мир «плоти», мир человека, времени и вещей, наш мир. Эта известная плоскость пересекается другой, неизвестной – миром Отца, миром изначального творения и окончательного спасения. Однако эту связь между нами и Богом, между этим миром и миром Божьим, необходимо познать, так как видение линии пересечения – не что-то само собой разумеющееся. Точка линии пересечения, в которой можно и нужно увидеть линию, – это *Иисус*, Иисус из Назарета, «исторический» Иисус, «рожденный из рода Давида по плоти». «Иисус» как историческое определение означает место излома между известным и неизвестным нам мирами. Время, вещи и человек в этом месте известного нам мира не превосходят сами по себе другие времена, вещи и людей, однако они таковы, поскольку они окружают ту точку, которая дает возможность увидеть скрытую линию пересечения времени и вечности, вещи и источника, человека и Бога. Итак, время откровения и открытия – это годы 1–30-е. Это время, когда, согласно Давиду, мы *видим* новое, иное, божественное назначение *всех* времен. Однако это время само стирает свое отличие от других времен, давая возможность любому времени стать временем откровения и открытия. Эта точка линии пересечения сама по себе, как и вся неизвестная плоскость, о существовании которой она свидетельствует, не имеет протяженности на известную нам плоскость. Излучения, или скорее удивительные воронки от взрыва снарядов и пустоты, через которые она делается заметной внутри исторической видимости, хотя и называются «жизнью Иисуса», – это не иной мир, соприкасающийся в Иисусе с нашим миром. Благодаря тому, что иной мир в Иисусе прикасается к нашему миру, наш мир перестает быть историческим, временным, вещественным, непосредственно видимым. Иисус *«силою поставлен Сыном Божьим по Духу Святому через свое*

* Schlatter, Adolf (1852–1938) – евангелический богослов, автор ряда трудов в области Нового Завета (занимал консервативную позицию, подчеркивая приоритет Евангелия от Матфея), догматики (критика учения Лютера об оправдании), этики и философии. – *Прим. пер.*

воскресение из мертвых». Это Его поставление есть истинное значение Иисуса, хотя оно и не определимо исторически. Иисус как *Христос*, Мессия, – это конец времени. Он может быть понят только как парадокс (Кьеркегор), только как победитель (Блюмхардт/Blumhardt*), только как начало истории (Овербек/Overbeck**). Иисус как Христос – это неизвестная нам плоскость, пересекающая вертикально сверху (*senkrecht von oben*) известную нам. Иисус как Христос может быть осознан в рамках исторической видимости *только* как проблема, *только* как миф. Иисус как Христос приносит мир Отца, о котором мы ничего не знаем и никогда ничего не узнаем в рамках исторической видимости. *Воскресение* из мертвых есть поворотный момент, «поставление» этой точки сверху и соответственное осознание снизу. Воскресение – это *откровение*, открытие Иисуса как Христа, явление Бога и познание Бога в Нем, начало необходимости прославлять Бога, необходимости считаться с Неизвестным и Невидимым в Иисусе, необходимости признать Иисуса концом времени, парадоксом, началом истории, победителем. В воскресении новый мир Святого Духа соприкасается со старым миром плоти. Однако новый мир соприкасается со старым как касательная круга – не соприкасаясь, и именно через это несоприкосновение он прикасается к нему как ограничение, как *новый* мир. Воскресение – это событие перед воротами Иерусалима в 30 году, поскольку оно там «совершилось», было открыто и постигнуто. В то же время воскресение – нечто совсем иное, поскольку его необходимость, явление и откровение определяются не его совершением, открытием и постижением, но оно само здесь – определяющее. Поскольку Иисус открывается как Мессия, то Он уже *до* дня Пасхи «поставлен Сыном Божиим», которым Он, конечно, остается и после Пасхи. В этом заключается значение Иисуса: поставление Сына Человеческого *Сыном Божиим*. То,

* Blumhardt, Johann Christoph (1805–1880) – богослов и приходской священник в Мёллингине, затем в Бад Болле, общины которого были ориентированы на эсхатологическое покаяние и исцеление от телесных недугов. – *Прим. пер.*

** Overbeck, Franz Camille (1837–1905) – евангелический богослов, автор ряда трудов в области Нового Завета и древнецерковной истории, выдвинул программу «исторического рассмотрения христианства» и «профанной церковной истории», в рамках которых подробно разрабатывал вопросы литературных форм и раннехристианской эсхатологии. – *Прим. пер.*

что Он есть помимо этого поставления, так же важно и неважно, как и все временное, вещественное и человеческое само по себе. «Если же мы и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем»*. В том, чем Он был, заключено то, что Он есть; но в том, что Он есть, вторично то, чем Он был. Здесь не происходит единения или слияния между Богом и человеком, взлета человека в божественную природу и излияния Бога в человеческое существо. То, что, не соприкасаясь, соприкасается с нами в Иисусе Христе – это Царство Бога, Творца и Спасителя. Оно актуализировалось. Оно приблизилось (3:21). Этот Иисус Христос – «*наш Господь*». Через Его присутствие в мире и в нашей жизни мы перестали существовать как люди и получили основание в Боге. Глядя на Него, мы остановлены и приведены в движение, мы – ждущие и спешащие. Он – Господь Павла и римлян, поэтому «Бог» в Послании к Римлянам – не пустое слово.

От Иисуса Христа «*благодать и апостольство*» Павла. Благодать – это непостижимый факт: Бог благоволит к человеку, а человек может радоваться в Боге. Благодать – только тогда благодать, когда мы постигаем ее непостижимость. Именно поэтому благодать существует только в свете воскресения, как дар Христа, который преодолевает дистанцию между Богом и человеком, разрывая ее. Но ввиду того, что Бог познает человека издалека и познается человеком в Его неизведанной высоте, человек неизбежно становится «*посланником*» по отношению к своим ближним. «*Это моя обязанность. Горе мне, если бы я не благовествовал*» (1 Кор 9:16). Мы можем говорить только о степени различия между Павлом и другими христианами. Там, где присутствует благодать Христа, человек даже при величайшей сдержанности и скепсисе участвует в возвещении изменения всех времен и вещей – воскресения. Для него бытие мира стало вопросом, с которым он должен бороться, а бытие Божье – надеждой, за которую он должен бороться. Речь идет не об осуществлении и распространении его убеждения, но о подтверждении верности Божьей, с которой он встречается во Христе и на которую он, после ее познания, должен ответить взаимной верностью. Такая ответная верность человека, вера, принимающая благодать, уже сама по себе – призыв к смирению, обращенный и к другим людям. Она призывает, просвещает, пробуждает, она – миссия, и кроме нее не существует никакой другой миссии. Имя Того, в Ком встречаются и разделяются два мира,

* 2 Кор 5:16. – *Прим. пер.*

должно быть прославлено. Благодать дает полномочия делать это, так как сама благодать – это преломление (5:2).

Тот самый Бог, который сделал Павла апостолом народов (1:1), завладел и *римскими христианами* для своего приблизившегося Царства. Будучи призванными к святости, они более не принадлежат себе и старому преходящему миру, но только Призвавшему их. И для них Сын Человеческий был поставлен Сыном Божиим силой воскресения. Здесь и сейчас они охвачены познанием великой нужды и надежды, будучи по-своему избранными и отделенными для Бога. Их новая предпосылка – «благодать и мир от Бога, Отца нашего, и Господа Иисуса Христа». Пусть эта предпосылка снова и снова *осуществляется!* Пусть их покой будет беспокойством и их беспокойство – покоем! Это – начало, конец и содержание Послания к Римлянам.

Личное 1:8-15

Ст. 8. Прежде всего благодарю Бога моего через Иисуса Христа, ибо о вашей вере говорят во всем мире. Воскресение проявило свою силу: и в Риме есть христиане. Они существуют там без какого-либо участия Павла. Однако кто бы ни принес им призыв Христа (1:6), они – призванные. Это уже достаточное основание для благодарения: камень отвален от дверей гроба, Слово распространяется, Иисус жив, Он – в столице мира. Христиане повсюду слышали об этом (16:19). Хотя это всего лишь один пример, но все же это пример. Павел благодарит своего Бога не за благочестие или другие видимые человеческие достоинства римских христиан, но лишь за их существование как христиан. Особые качества, особые дела не так важны, как тот факт, что водружается знамя, возглашается и познается имя Господа, ожидается и проповедуется Царство Божье. В этом заключается вера – ответная верность человека на верность Божью. Там, где все это происходит, действует начатый воскресением Христовым кризис, там открывается Его поставление Сыном Божиим (1:4), там у раба Господня есть причина для благодарения. Двери в Риме, открытые Господу, тем самым открыты и ему – рабу.

Ст. 9-10. Не просто случайная и внешняя связь между Павлом и римскими христианами существует уже давно. **Ибо Бог, которого я почитаю духом моим тем, что возвещаю Благоую весть Сына Его, –**

свидетель мой, как непрестанно я молю за вас в своих молитвах, прося о том, чтобы наконец-то удалось мне прийти к вам по воле Божьей. Посланник принадлежит им (но он принадлежит и многим 1:14!), так как он принадлежит Богу. Дух облагодатствованного человека, свидетеля, снедаемого ревностью о славе своего Господа (1:5), не может быть далек и чужд душам тех, кто движим тем же откровением и открытием. Его молитва – это труд как ради них, так и ради самого себя. Когда он молится, он молится о них, так же как и они, если не ослабевают в подвигах, молятся о нем (15:30). Принятие Благой вести создает солидарность между теми, кто ни разу не видел друг друга и чьи пути в этом мире никогда не пересекались. Из этой общности в деле может возникнуть и желание личной встречи. Знающие друг друга в Боге хотели бы, конечно, познакомиться и лично, если это возможно. Но возможно ли это? Должно ли быть так? Вовсе не обязательно, это желание напрямую никак не связано с Царством Божиим. Прежде всего должна совершаться воля Божья, к которой, может быть, затем присоединится и исполнение человеческих желаний, но, может быть, и нет. Если событие, соответствующее воле Божьей, должно произойти, то так тому и быть. Одновременно это означает, что незнакомые друг с другом люди должны доверять друг другу и пытаться в будущем узнавать волю Божью. Она познается в искренне возникающем согласовании внешних и внутренних жизненных обстоятельств с возможным для христиан познанием необходимого (12:2). Это осознание момента – единственный путь, на котором можно помыслить осуществление человеческих желаний.

Ст. 11-12. Я жажду увидеть вас, ибо хотел бы сообщить вам нечто от благодати Духа для вашего укрепления, или лучше: чтобы все вы утешились верой, которую получили и вы и я. Каждое желание имеет свою причину. Люди, встречающиеся на путях Божьих, хотят сообщить друг другу нечто. Один может быть чем-то для другого, однако не путем того, что он *желает* быть для него чем-то, то есть не своим внутренним богатством, не тем, что он *есть*, но тем, что он *не есть*, своей бедностью, своим вздыханием и надеждой, ожиданием и спешкой – всем тем в своей сущности, что указывает на иную сущность, простирающуюся за пределы его горизонта и за пределы его сил. Апостол – это не позитив, а негатив; он – человек, в котором проявляется такая пустота. Тем самым он *представляет собой* нечто для других, сообщает им благодать, укрепляет их во вни-

мании, в ожидании, в молитве. Дух подает благодать через апостола именно потому, что для Павла ничего не значит собственное позитивное проявление. При этом сам сообщающий становится воспринимающим, причем чем больше он сообщает (как воспринимающий сообщателю), тем больше он воспринимает. Христиане благоразумно не спрашивают: от кого это – от тебя или от меня? Это ни от тебя, ни от меня, мы оба – ничто и ничего не имеем. Достаточно того, *что это здесь* – над нами, за нами, по другую сторону от нас. То, что утешает и зрелого и новоначального в их человеческих, внешних и внутренних слабостях и искушениях – это *вера, послание веры, содержание веры, верность Божья*. У нас вполне может быть стремление совместно стучаться в двери Царства Небесного, совместно быть движимыми Духом, но общение само по себе – это нечто пустое и неважное.

Ст. 13. Вы же, братья, должны знать, что я уже часто намеревался прийти к вам – однако до сих пор встречал препятствия – чтобы собрать урожай и у вас, как я делал это у прочих язычников. Желание Павла посетить Рим, очевидно совпадающее с желанием римских христиан, уже неоднократно было его намерением. Однако то начало, которое уже существует в Риме, во многих местах еще не положено. Поэтому дело всей его жизни, труд сеятеля на девственном поле (15:20-22) постоянно влекли его на другие пути. Но у него осталось стремление и намерение собрать урожай и там, где *он не сеял*, работать и там, где другие трудились до него. По воле Божьей (1:10) этого до сих пор *не* произошло.

Ст. 14-15. Я должен самого себя грекам и варварам, образованным и простецам, поэтому очень желаю благовествовать и вам в Риме. На Павла возложена обязанность (1:1), что означает ограничение его личных желаний, однако и возможность их исполнения. Государственные границы и культурные барьеры его, конечно, не остановят, и если это должно произойти, то на духовной и религиозной ярмарке в Риме он так же безбоязненно будет исполнять свои обязанности, как и среди простецов в Иконии и Листре. Наконец, принцип проповедовать только там, где люди *еще не слышали* Благой вести, – не закон мидян и персов*, ибо кто в конце концов может сказать, что он *уже слышал* Благоую весть?! Христиане Рима также относятся к множеству народов, по отношению к которым он, как посвященный Богу, чувствует себя обязанным. Он будет говорить и

* Дан 6:13. – *Прим. пер.*

им старое как новое. Известное в этом случае всегда и для всех – то неизвестное, о котором необходимо «напоминать» (15:15) снова и снова. Поэтому предварительно делается попытка путем письменного слова создать общность стука в двери Царства Небесного и движения в Духе.

Тема
1:16-17

Ибо я не стыжусь Благой вести. Она – сила Божья ко спасению каждого верующего, прежде для иудеев, а также для греков. Ибо праведность Божья открывается в ней, из верности вере, как написано: праведный верностью Моей жить будет.

«Я не стыжусь». Благой вести не нужно ни искать, ни избегать спора мировых религий и мировоззрений. Будучи Вестью об ограничении известного мира другим, неизвестным, она находится вне конкуренции со всеми остальными попытками открыть внутри известного нам мира относительно неизвестные более высокие уровни бытия и сделать их доступными. Она – не истина в ряду других, она ставит под вопрос любую истину. Она – дверная петля, а не дверь. Понимающий ее, будучи вовлеченным в спор о целом, о бытии, свободен от любого спора. Не существует апологетики, заботы о победе Благой вести. Она, будучи отменой и основанием всего существующего, – это победа, преодолевающая мир. Ее не нужно представлять и нести, она сама представляет и носит тех, кто слышит и проповедует ее. Из-за нее посещение Павлом духовно космополитического Рима не обязательно, так же как из-за нее он может прийти в Рим и придет, уверенно и без стыда. Мы не были бы нужны *Богу*, Бог должен был бы стыдиться нас, если бы Он не был Богом, – именно так, а не наоборот.

Благая весть о воскресении – это «сила Божья». Она – Его «*virtus*» (Вульгата), раскрытие и познание Его значения, Его действительное превосходство над другими богами. Она – действие, величайшее чудо, в котором Бог дает познать себя таким, каков Он есть – неведомым Богом, живущим в непреступном свете, Святым, Творцом и Спасителем. «То, что вы почитали, не зная, я возвещаю вам!» (Деян 17:23). Все божества, которые остаются по эту сторону линии, проведенной воскресением, которые живут в рукотворных храмах и которым совершается служение рук человеческих, все божества, которым «кто-

то нужен», то есть человек, полагающий, что знает их (Деян 17:24-25), – это не Бог. Бог – это неведомый Бог. Будучи таковым, Он дает всем жизнь, дыхание и все. Поэтому Его сила – это ни естественная, ни душевная сила, ни какая-то из высших и высочайших сил, о которых мы знаем или, быть может, сможем узнать, ни самая высочайшая из них, ни их сумма, ни их источник, но кризис всех сил, нечто абсолютно иное, по сравнению с чем они представляют собой нечто и ничто, ничто и нечто, это их первое движение и последний покой, оканчивающая их причина и основывающая их цель. Чистая и превосходящая сила Божья находится не просто рядом или над («*supranatural*») всеми условно-обусловливаемыми силами, но по другую сторону всех их, не смешиваясь с ними, не становясь с ними в один ряд, и если ее вообще можно сравнивать с ними, то лишь с величайшей осторожностью. Сила Божья, поставление Иисуса Христом (1:4) в строгом смысле этого слова – *предпосылка*, свободная от любого конкретного содержания. Она осуществляется в Духе и должна быть понята в Духе. Она самодостаточна, безусловна и истинна в самой себе. Она – нечто совершенно новое, становящееся решающим, поворотным фактором в размышлениях человека о Боге. Именно о провозглашении и восприятии этой Вести Павел говорит со своими читателями и слушателями. С этой Вестью соотносятся все учения, вся мораль, весь культ христианской общины, поскольку все это – лишь воронка, лишь пустота, в которой Весть представляет саму себя. Христианская община не знает никаких самих по себе священных слов, дел и вещей, ей знакомы только слова, дела и вещи, которые указывают на Святого как отрицания. Если бы все «христианское» существование *не* было бы связано с Благой вестью, то оно было бы лишь человеческим украшением, опасным религиозным пережитком, прискорбным недоразумением, желая быть каждый раз вместо пустоты – содержанием, вместо вогнутого – выпуклым, вместо негативно-го – позитивным, вместо выражения лишения и надежды – выражением обладания и бытия. Если бы это было *так*, то из религии Христа (*Christus-tum*) получилась бы религия христиан (*Christen-tum*), мирный договор или *modus vivendi* (лат. способ существования. – Прим. пер.) реальности мира, колеблющейся в самой себе по эту сторону воскресения, тогда у нее не было бы более ничего общего с силой Божьей. Так называемое Евангелие в этом случае совсем не находилось бы вне конкуренции, но пребывало бы под тяжелейшим натиском других мировых религий и мировоззрений. Ведь мир, конечно,

разбирается в удовлетворении религиозных потребностей, в создании эффективных иллюзий о нашем знании Бога (и особенно о нашей жизни с Ним) гораздо лучше, чем неверно осознающее себя христианство. В этом случае были бы все основания для того, чтобы стыдиться «Евангелия». Однако Павел имеет в виду силу *неведомого* Бога: «Чего не видел глаз, не слышало ухо и что не пришло на сердце человеку». Поэтому *он не* стыдится Евангелия.

Сила Божья – это сила «*ко спасению*». В этом мире человек находится в темнице. Серьезное размышление ясно показывает ограниченность возможностей, которыми мы располагаем здесь и сейчас. Однако мы находимся от Бога дальше, наше отпадение от Него намного больше (1:18; 5:12), и последствия этого все еще более значительны (1:24; 5:12), чем мы можем предполагать. Человек – свой собственный господин. Его единство с Богом разорвано таким образом, что восстановление немислимо. Его тварность – это его узы. Его грех – это его вина. Его смерть – это его судьба. Его мир представляет собой бесформенный, беспорядочно волнующийся хаос естественных, душевных и иных сил. Его жизнь – всего лишь видимость. Таково наше положение. «Существует ли Бог?» Важный вопрос, требующий обсуждения! Желание понять этот мир в его единстве с Богом – это либо достойное порицания религиозное высокомерие, либо высшее постижение того, что истинно по ту сторону рождения и смерти, постижение от Бога. Религиозное высокомерие должно исчезнуть, если на сцену выходит постижение от Бога. Пока в обращении находятся фальшивые монеты, тень подозрения брошена и на настоящие. Благая весть предоставляет возможность высшего постижения. Однако для ее осуществления все предшествующее понимание должно быть изъято из обращения. Благая весть говорит о Боге, каков Он есть, она подразумевает Его самого, только Его. Она говорит о Творце, становящемся нашим Спасителем, и о Спасителе, который есть наш Творец. Она намерена полностью перевернуть нас. Она возвещает нам замену нашей тварности на свободу, прощение наших грехов, победу жизни над смертью, возвращение всего того, что было потеряно. Она – сигнал тревоги и сигнальный огонь грядущего нового мира. Что же означает все сказанное? Здесь и сейчас, будучи связанными с этим миром, мы не можем знать всего этого. Мы можем только слышать, и размышление о Боге, производимое Благой вестью, действительно слышит это. Мир не перестает быть миром, и человек остается человеком, воспринимая это. Он продолжает нести *все бре-*

мы греха и *все* проклятие смерти. Не следует обманываться относительно обстоятельств нашего бытия и существования! Воскресение, будучи нашим исходным пунктом, одновременно есть и наш предел. Но предел – это также исходный пункт. «Нет», с которым мы встречаемся, – это «нет» Бога. То, чего нам не хватает, – это одновременно и то, что нам помогает. То, что нас ограничивает, – это новая земля. То, что прекращает всю мирскую истину, – это одновременно и ее основание. Именно потому, что «нет» Бога – абсолютно, оно есть и Его «да». Поэтому в силе Божьей мы обладаем перспективой, вратами, надеждой. Тем самым мы видим направление узкого пути в этом мире, имеем постоянную возможность сделать еще один шагок в «утешенном отчаянии» (Лютер). Узник становится стражем, который, будучи связанным со своим постом, как и узник со своей камерой, встречает рассвет грядущего дня. «Вот, я стою на страже моей и вступаю на насыпь для наблюдения, чтобы узнать, что скажет Он мне и что ответит Он мне на сетование мое. И ответил мне Господь и сказал: запиши откровение и начертай его на скрижали, чтобы его можно было легко прочитать. Откровение еще ждет своего времени, указывает на конец и не обманет. Если оно замедлит, ожидай его, ибо оно обязательно случится и не отменится» (Авв 2:1-3).

Благая весть требует *«веры»*. Только для верующего она – «сила Божья ко спасению». Поэтому ее истинность не может быть прямо сообщена или осознана. «По Духу» Христос поставлен Сыном Божиим (1:4). «Дух – это отрицание прямой непосредственности. Если Христос – истинный Бог, то Он должен пребывать в непознаваемости. Прямая познаваемость характерна как раз для идолов» (Кьеркегор). Сила Божья ко спасению – это нечто настолько новое, настолько неслыханное и неожиданное в нашем мире, что она может появиться, быть услышанной и принятой в нем только как противоречие. Благая весть не объясняет себя и не предлагает свои услуги, она не просит и не ведет переговоры, она не угрожает и не обещает. Она отказывается от себя самой везде, где ее не слушают ради нее самой. «Вера обращена к невидимым вещам. Для возможности веры все, во что верят, должно быть скрытым. Однако оно наиболее глубоко скрыто тогда, когда противопоставляется видимости, чувствам и опыту. Итак, когда Бог животворит, Он совершает это, убивая; когда Он оправдывает, Он совершает это, делая нас грешными; когда Он возводит нас на небо, Он совершает это, сводя нас в ад» (Лютер). Благая весть – только *достоверна*, в нее вообще можно

лишь *верить*. Ее значимость состоит в том, что она становится *выбором*: соблазном для того, кто не справляется с противоречием, и верой для того, кто не может избежать необходимости противоречия. Вера – это уважение божественного инкогнито, любовь к Богу в осознании качественной разницы между Богом и человеком, Богом и миром, принятие воскресения как *изменения* мира, то есть принятие божественного «нет» во Христе, изумленная остановка перед Богом. Верует тот, кто осознает ограниченность мира противоречивой истиной, ограниченность самого себя противоречивой волей (становится сложно протестовать, поскольку это противоречие слишком хорошо известно, чтобы его можно было избежать, поэтому необходимо примириться с ним, чтобы жить (Овербек), верует тот, кто в конце концов признает это противоречие и решает основать на нем свою жизнь. Верует тот, кто доверяет Богу, самому Богу и только Богу, то есть познает верность Божью в том, что мы находимся в состоянии противоречия по отношению к бытию и существованию этого мира, верует тот, кто отвечает на эту верность взаимной верностью, тот, кто вместе с Богом произносит «все же!» и «тем не менее!». Верующий обретает в Благой вести силу Божью ко спасению, первые лучи вечного блаженства и мужество встать на стражу. Это обретение представляет собой совершающийся ежесекундно свободный выбор между соблазном и верой. Когда появляется вера, то жар чувства, сила убежденности, достигнутая ступень убеждения и благонравия – лишь сопровождающие, принадлежащие этому миру и поэтому неважные сами по себе признаки самого процесса. Они становятся признаками процесса *веры* не в качестве позитивных величин, а как отрицание других позитивных величин, как этапы процесса наведения порядка, который должен освободить место в «этом мире» для «иного мира». Именно поэтому вера никогда не идентична «благочестию», даже самому чистому и возвышенному. Если «благочестие» – это признак процесса веры, то оно представляет собой упразднение других реалий мира – и прежде всего, очевидно, свое собственное упразднение. Источник веры – она сама, так как ее источник – Бог. Это – «*Centrum Paulinum*» (Бенгель/Bengel*).

* Bengel, Johann Albrecht (1687–1752) – один из выдающихся представителей немецкого пиетизма, автор «Гномона» (1752), подстрочного комментария к библейскому тексту, и ряда других трудов в области толкования Нового Завета. – *Прим. пер.*

Верить *должен* и *может* каждый. Возможностью принять или отклонить Благоую весть обладают «иудей и грек». Подвергая сомнению бытие и существование *мира*, она обращена непосредственно к *каждому* человеку. Так как сложная проблематика нашей жизни – это общечеловеческий вопрос, то им является и божественное противоречие во Христе, в котором каждый должен осознать эту проблематику. Хотя «иудей», то есть религиозно-церковный человек, «прежде» призывается к выбору, уже в силу своего происхождения находясь на краю этого мира, где линия пересечения плоскостью нового измерения (1:4) *должна* быть видимой (2:17-20; 3:1-2; 9:4-5; 10:14-15), это опережение еще не означает преимущества. Вопрос: «религиозный или нерелигиозный?», а тем более «церковный или мирской?» в принципе уже не стоит. Возможность слышать Благоую весть – всеобщая, как и ответственность за то, чтобы ее услышали, как и обетование, которое дается слышащим ее.

В ней открывается великая, всеобщая, отягощающая любого человека на любом уровне тайна «*праведности Божьей*». Соответствие Бога самому себе, в высшей степени спорное для внешнего мира, для иудеев и греков, проявляется и прославляется во Христе. То, что человек называет Богом по эту сторону воскресения, характерным образом не есть Бог. Бог, *не* спасающий свое творение, Бог, допускающий неправедность человека, Бог, *не* признающий себя ответственным за нас в качестве Бога, Бог как высшее утверждение бытия и существования мира и человека, – невыносим, это не-Бог, несмотря на самые возвышенные атрибуты, которыми мы украшаем его в состоянии высочайшего аффекта. Вопль бунтовщика против этого бога ближе к истине, чем все искусство желающих его оправдать. За неимением лучшего, за неимением смелости отчаяния люди в общем и целом пытаются избегать ярко выраженного атеизма по эту сторону воскресения. Но во Христе Бог говорит таким, каков Он есть, и избличает лживость не-Бога этого мира. Он утверждает себя самого, отрицая нас и мир такими, каковы мы и мир есть. Он сам открывается в качестве Бога по другую сторону нашего отпадения, по другую сторону времени, вещей и людей, открывается как Спаситель плененных и поэтому как Смысл всего существующего, как Творец. Он говорит о своей ответственности за нас, создавая и сохраняя дистанцию между собой и нами. Он милует нас, заставляя нас преодолевать кризис и предавая нас суду. Он гарантирует нам реальность нашего спасения, желая быть во Христе Бо-

гом и быть познанным Богом. Он «оправдывает» нас, оправдывая самого себя.

«По верности» открывается праведность Божья, по Его верности к нам. Истинный Бог не забыл человека. Творец не отказался от творения. Пусть эта тайна была «сокрыта от начала мира» и скрывается до сих пор (16:26), пусть для человека его не-Бог снова и снова – более сносный, чем божественное противоречие, пусть открытие неоткрываемого для нас – настолько невозможно, что его *не* ужасается только не мыслящий человек, но верность Божья по отношению к человеку неизменна, неизменно полное соответствие того, чего желает Бог, тому, что человек так же тайно желает в своем стремлении к освобождению от самого себя, неизменен ответ Божий, данный нам, когда перед нами встает окончательный человеческий вопрос. «Мы ожидаем нового неба и новой земли, где обитает праведность». В этом нашем ожидании мы познаем верность Божью.

«Вере» открывается то, что Бог открывает по своей верности. Оно сообщается тем, кто отказался от прямого сообщения. С теми, кто этого хочет, Бог говорит таким, каков Он есть. Принимающих на себя бремя божественного «нет» поддерживает несоизмеримо большее божественное «да». Трудящиеся и обремененные успокаиваются. Не уклоняющиеся от противоречия укрыты в Боге. Искренне ожидающие познают верность Божью в том, что они смеют, должны и могут ждать. Почитающие Бога и соблюдающие по отношению к Нему дистанцию живут с Богом.

На них сбывается пророчество: «*Праведник будет жить верностью!*» (Авв 2:4). «Праведник» – это ставший стражем узник, охранник у порога божественной действительности. Не существует никакой иной праведности, кроме праведности человека, в страхе и надежде приступающего к суду Божьему. Он будет жить: у него есть право на истинную жизнь, так как он познал ничтожность этой жизни; в этой жизни его никогда не оставляет отблеск истинной жизни, в бренном – взгляд на вечное. Великая невозможность возвестила ему о конце и цели малых невозможностей. Он будет жить верностью Божьей. Сказать «верностью Божьей» или «верой человеческой» – одно и то же. Текст пророческого слова указывает на обе возможности. Верность Божья заключается в том, что Он как совершенно иной, как Святой таким неминуемым образом встречает нас со своим «нет» и следует за нами. Вера человека – это благоговение по отношению к этому «нет», желание пустоты, беспокойное пребывание в отрицании. Там, где вер-

ность Божья встречается с верой человека, открывается Его праведность. Там будет жить праведник.

Именно об этом идет речь в Послании к Римлянам.

НОЧЬ

Причина

1:18-22

Ст. 18. Ибо гнев Божий открывается с неба на всякое нечестие и непокорность людей, заточивших истину в узы своей непокорности.

Бог! Мы не знаем, что мы имеем в виду, произнося это слово. Верующий знает, что мы этого не знаем. Верующий вместе с Иовом любит Бога, которого можно только бояться в Его неизведанной высоте, любит вместе с Лютером *deus absconditus* (лат. скрытый Бог. – Прим. пер.). Ему открывается праведность Божья. Он и только он спасается. «Только узник освобождается, только бедный обогащается, только слабый укрепляется, только смиренный возвышается, только пустое наполняется, только из ничего возникает нечто» (Лютер). Но на нечестие и непокорность людей открывается гнев Божий.

«Гнев Божий» – это суд, которому мы подлежим, если мы *не* любим судьбу. Противостоящее нам «нет», если мы *не* утверждаем его. Постоянно и повсеместно заявляемый протест против бытия мира и его характера, если мы *не* принимаем этот протест как свой собственный. Проблематика жизни, если мы не понимаем ее. Наша ограниченность и брэнность, если мы не осознали их необходимости. Суд, которому мы подлежим, – это объективный факт, абсолютно независимый от нашего отношения к нему. Это наиболее важный для нашей жизни факт. Проявится ли он в свете грядущего мира и спасения, которое он несет, зависит от нашего ответа на вопрос веры. Он остается фактом, даже если мы вместо веры выбираем соблазн (1:16). Время – это ничто по сравнению с вечностью, все вещи – это лишь видимость по сравнению с их источником и окончанием, мы – грешники и должны умереть. Все это – *реальность*, даже если предел не становится для нас исходным пунктом. Жизнь во всей своей спорности идет своим чередом, и мы – вместе с ней, даже если мы не замечаем огромного знака вопроса, поставленного перед нами. Человек потерян, даже если он ничего не знает о спасении. Пределы оста-