

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ МИР АП. ПАВЛА КАК ПОКАЗАТЕЛЬ ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОГО СОЗНАНИЯ¹

И.В. КИРСБЕРГ

Название статьи имплицитно предполагает более широкий ракурс рассмотрения религии, а именно – религии как сознания. Но и в такой перспективе заявленная тема с религиоведческой точки зрения все еще не выглядит общезначимой. В самом деле, вовсе не очевидно, что феноменологическое исследование религиозного сознания будет гарантировать достаточно полное понимание религии в ее многомерности, а не только ее психологической проекции. Изучение религии как сознания неизбежно вызывает вопрос: каким образом такой «опосредованный» подход – через сознание – может включить в себя всю многомерность феномена религии и может быть согласован с «прямыми» ее исследованиями. Даже познавательно неочевидное богословие в конечном счете обращено к миру верующего, а потому представляется более значимым – хотя бы как эмпирический материал для религиоведческих исследований... В этой связи важно подчеркнуть, что в контексте нашей статьи религия представлена *через религиозный мир верующего*. Последний, тем самым, проявляется как религия *только для верующего*. При этом существенные детали этого мира – социальные, политические, экономические – выступают именно как его религиозные проявления. В противном случае не видно, как именно они с ним соотносятся. В самом деле, будучи рассмотренными сами по себе, они неизбежно презентуют мир верующего в виде мира общего всем людям. Однако при таком рассмотрении элиминируется качественная специфика религиозного мира. И понятно, что такое видение не релевантно собственно религиоведению как таковому.

Мы исходим из того, что *весь мир верующего* – если религия принята во внимание – является миром *для верующего*, миром религиозного сознания. Религиоведение, на наш взгляд, призвано исследовать мир верующего именно как сознание, независимо от вопроса о Боге, поскольку только таким образом этот мир очевиден (наблюдаем) – доступен познавательно и возможен исследовательски – как эмпирически данное, не искаженное неверифицируемыми предпосылками.

Понимание религии как мира верующего позволяет отличить ее от общего всем людям мира, показывая его, например, как причину возникновения, существования феномена религии, а саму религию – более определенно; тогда любые ее особенности, взаимодействия и трансформации оказываются понятными в контексте одного принципа – как показатели определенных структур сознания. Тем самым решаются проблемы несводимости религии к

¹ Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Спецификация религиоведческой феноменологии в смысле Э. Гуссерля (на примерах из библеистики)», грант №12-03-00024.

миру и ее исследования как таковой, предотвращается смешение религии и мира вследствие различия в ней мира и сознания – теперь явно дано различие религии и мира как мира религиозного сознания и мира самого по себе. Религия как опыт переживания сверхъестественного теперь не только может быть так обозначена, но и понятна – в каких именно структурах сознания она проявляется таким образом.

Это понимание соответствует новейшим исследованиям, ориентированным на представление религии с точки зрения верующего. Однако в таких исследованиях все еще нет понимания религии именно как *опыта переживания* тождества сознания и мира (или хотя бы способов ее представления таким образом): исследования исходят из различия в религии сознания и мира; различия, которое далее хотя и преодолевается, но лишь частично – остаточные признаки этого различия все-таки не устраняются. Все дело в том, что это различие – следствие рационально-субъективного разграничения *res cogitans* и *res extensa*, а его сохранение в современных подходах, пусть и не в строго понятийном виде, никоим образом не способствует продвижению в понимании религии в ее собственном качестве: исследователь видит религию в истории как более или менее современный мир, отличающийся от собственного мира исследователя только идеями и предметами, а не тем, каким именно способом эти идеи и предметы происходят в сознании. В рационально-субъективном представлении сознание рассматривается только как познание (чувства – «смутные мысли», воля – тоже «модус мышления»), обеспечивая очевидность различия сознания – мира и целостность субъекта только как *res cogitans*, но упуская из виду религию как переживание. Соответственно, возможность религиозного мира не в смысле данного (относительно веры как своего рода познания), а как личностно переживаемого (проникнутого верой как чувством) упускается из виду. Христос, Царство Божие и спасение рассматриваются в описаниях мира апостола Павла тематически, а именно: как *его* христология, эсхатология, сотериология или последовательность событий. В любом случае понятно их предопределяющее влияние, но как именно это влияние реализуется, непосредственно не обозначено; нет перехода от христологии ко Христу – событийный нарратив метафоричен. Метафоричны как описания подробностей нового мира, так и описания преобразований, к нему ведущих; казалось бы, очевидная зависимость нового мира от Христа и сопряженных именно с ним событий, как раз в этом очевидном качестве совершенно не представлена – не видно различий плоти и тела, буквы и закона духа в контексте этой зависимости. Эти различия представлены *с точки зрения их понимания Павлом* – как различия *его* отношения, или *его* толкования, но не в качестве различий, непосредственно *сопряженных с Христом*.

Вне этого сопряжения плоть и тело показаны в зависимости от творения, которое, как тема Павла, вполне может рассматриваться вне христологии. Обсуждение материальной или идеальной природы нового тела происходит в соотнесенности с греческой культурой, в которой жил Павел, а не с Христом, оказывающимся лишь фоном «рассуждений» Павла. Также не видно Христа в понимании закона – в тех случаях, когда имеется в виду отказ в мире Павла от некоторых заповедей (т.е. от обрядового закона) или изменение толкования

закона в целом. В таких случаях не видно даже возможности соотнесения мира (сознания) Павла и понимания исследователя – настолько они перемешаны – и перемешаны, конечно, ради якобы более понятного представления. Но в таких случаях понятное, как правило, оказывается невнятным – фактически происходит лишь называние, обозначение, но не пониманиеⁱ.

Разумеется, наша критика не имеет в виду более последовательное соединение сознания и мира в религии (никакое соединение этих областей не предотвратит их различия; они сами как таковые подразумевают его согласно противопоставлению *res cogitans* и *res extensa*). Наша критика исходит из необходимости исторического пересмотра религии в контексте феноменологически чистого сознания. Отвлекаясь от рационально-субъективного представления, руководствуясь необходимой связью с фактическими науками, ибо научно ориентированная феноменология возможна не сама по себеⁱⁱ – на примере текста, тела и закона – посмотрим теперь, как реализуется мир во Христе, а затем попытаемся выяснить, в каких именно структурах сознания мир выглядит таким образом.

Мы начинаем с текста, так как этот факт исходно, еще до исследовательских рассуждений, предусматривает рационально-субъективное представление содержания посланий Павла.

Из Посланий не видно, чтобы Павел обращался к тексту как к свидетельству мнения. Цитаты Писания не только говорят о происходящем – они сами есть то место, где происходят события. В том, как Писание цитируется, нет условности, отсылающей к затекстовой реальности-первооснове, текст как бы вместил ее в себя целиком. Текст автономен, Павлу было достаточно текста, чтобы увидеть: Бог праведен и победит, все люди грешники (ср.: Рим. 3 : 4, 3 : 10 и сл.). Текст сообщает Павлу состояние преодоления греха, праведность – не смыслы, а само происходящее. То, с чем Павел имеет дело в тексте или за его границами, – одна и та же развертывающаяся реальность, начавшаяся, например, словами «Бог верен, а всякий человек лжив», и продолженная в дальнейшем тексте. Это реальность, пополненная в тексте важными подробностями и настолько убедительно воздействующая на читателя, что именно самим текстом как таковая и доказывается – что было бы очевидно невозможно, будь эта реальность в тексте лишь словом, а не самой действительностью. «Бог верен... как написано “Ты праведен... и победишь” все под грехом, как написано “нет праведного ни одного”». Или же, начавшись в тексте, окончательно сбывается за ним и, таким образом, так же доказывается: «Тогда сбудется слово написанное: “поглочена смерть победою”» (1 Кор. 15 : 55). Текст и то, что за ним следует, сбываются друг в друге. Они не отличаются друг от друга, как означающее и означаемое, а суть происходящие друг в друге события. То, что за текстом следует, тоже самодостаточно; то, что Бог праведен, является Павлу безусловной очевидностью: так, как если бы эта цитата из Писания сама по себе и не имела места. Тем не менее, эта данность вызывает текст и далее в нем развертывается. Слова «поглочена смерть победою» даны как уже ставшая действительность – независимо от того, что за ними, – и тоже сбываются, когда это действительно произойдет (ср.: Рим. 9 : 9). Подробности текста проясняют происходящее (ср. Рим. 11 : 7 и сл.), а то, что происходит в тексте, становится

ясно из последовавших за текстом подробностей. Текст и то, что за ним, обосновывают и толкуют (проясняют и некоторым образом повторяют) друг друга. Они самодостаточны – как сплошной только текст, или мир и друг без друга не полны.

Текст объединяется с происходящим и по своему содержанию (происходящее в нем как дальнейшая действительность), и по выражению; то, что происходит, и текст – это их взаимное толкование. Текст случается как событие – следуя в доказательство событию, события приведены как текст: ревность – как слова о ревности, поиск – как слова о поиске (Рим. 10 : 19 и сл.). Сказать, что Писание говорит, или, что Бог говорит, значит высказать одно и то же (ср. особенно: Рим. 9 : 17 и сл., 1 Кор. 9 : 8 – 9). Слова Моисея, Давида или Исаяи даны не как их собственная речь, а так же, как и любой другой текст Писания. В цитатах Моисей, Давид или Исаяя являются местом, где были слова, они объединяются с Писанием в один текст (Писание и пророки, Закон и пророки, ср.: Рим. 1 : 2, 3 : 21).

Текст объединяется с происходящим будучи словом и действием Бога (ср.: Рим. 13 : 2), верность или неверность Писанию приравнивается к верности или неверности Богу (ср.: Рим. Гл. 2 и 3). Текст продолжает события, поскольку они создаются через него. Там, где исследователи находят метафору (1 Кор. 9 : 9 – 10), происходило выравнивание сущего в сплошном потоке событий, в непрерывном тексте – место животных заступали люди, то, что Бог говорит о волах, продолжается в христианах. Но хотя речь Бога письменно закрепились, она не переставала говорить изустно, или письмо было как устная речь (Рим. 2 : 15), речь не превращалась в слова: с ней продолжают сталкиваться поколения, она вызывала новые события, свидетельство Закона и пророков об Иисусе Христе (Рим. 3 : 21 – 22), обещание Бога, обет (ср. Рим. 1 : 1 – 2), т.е. действительность – ту, которая сбывается в самом слове, продолжает исполняться за словом, уже исполнилась.

То, что для Павла Тора – это сама жизнь, а не ее описание, конечно, общеизвестноⁱⁱⁱ. Но так как Тора фактически дана как текст, то и в рассуждениях о Павле она представляется таким же образом. Теперь жизнь превращена в метафору. Бог представляется просто как главный герой; то, что Писание – его слово, дар, известно из книг. Павел – вот действующее лицо не только в тексте, но и за ним. Заметим, однако, что Писание как жизнь не могло бы сохраняться в Посланиях, если бы удерживалось в них как в тексте. Текст Посланий возникает не как представление Павла, плод его мысли, а как благовестие о Христе (1 Кор. 2 : 4, 13, 2 Кор. 4 : 5, ср.: 10 : 11, 14, 16 и особ. Гал. 1 : 11 – 12), действующее так же, как и Писание.

Так же, как и в Писании, то, что написано и что сказано, не различаются как две строго разные речи, а вплетены друг в друга как подробности одного и того же благовествования, идет ли речь об устной проповеди или также о письменной, иногда бывает, что и нельзя сказать точно (ср. Гал. 2 : 2). Слова «пишет» и «говорит» часто выглядят одинаково (Рим. 10 : 5 и 19). Благовестие пишется не только на камне (2 Кор. 3 : 3), но *так же и в людях*, и говорится не только их устами – оно существует не как современная письменная или устная речь. Отсутствие этого различия речи дополнительно влечет за собой отсутствие рационально-субъективного (субъект-объектного) представления в тексте.

В благовестии – вера и спасение (Рим. 10 : 14 – 17), его слушают не для того, чтобы лишь слышать (Рим. 10 : 17 и сл.), читают не для того, чтобы прочесть; в нем участвуют (1 Кор. 9 : 23), им кормятся (1 Кор. 9 : 14) – в нем живут (ср. Гал. 1 : 6 и сл.). Те, для кого благовестие закрыто, погибают (ср.: Фил. 1 : 22 и 2 Кор. 4 : 3 – 4). И словами, которые в Посланиях сказаны о Господе, повелевает Господь, а не Павел. Они произносятся Павлом, вместе со всем благовествованием, не как его личная речь. Послания отличаются от Писания не как другое письмо, а как дальнейшее слово Божие (ср.: Рим. 10 : 17). То, что в тексте и что за ним или не различается вовсе, или же различается лишь в подробностях продолжающихся событий, начавшихся в тексте или за ним и там или здесь завершаемых: слова о торжестве Царства Бога и Отца за текстом еще не завершились, однако, даны в тексте так, как если бы уже исполнились...

Текст повсюду сбывается – внутри себя и за собою – не только как повествование, но и как повеление, и не только там, где императивно предъявлен; вся речь Посланий и Писания повелительна – в том, что не завершилась, но должна непременно исполниться. И, как жизнь, обрастая бесконечными подробностями, внезапна, таков и текст – с непредуказанными сменами тем. Только теперь, когда мы увидели текст таким, эти темы являются и для нас тоже событиями, хотя и по представлению, а то, что могло быть принято за разноречивые ответы и примеры позднейших редакторских правок (переход от второй к третьей главе Послания к римлянам: от оправдания по закону перед Богом (Рим. 2 : 13) – к невозможности оправдания (Рим. 3 : 20), от раскаяния грешника – к распространяющемуся Евангелию, служению духа – 2 Кор., гл. 2 и 3), являются теперь жизненными переменами. Что такие перемены *можно* рассматривать в качестве поправок, мы не сомневаемся, но поскольку такой способ толкования относится к современному представлению, из него невозможно выяснить, каков был текст. Даже если бы таких поправок не было, текст не стал бы более логичным – взаимосвязи в тексте возникают не в причинно-следственных закономерностях, а под воздействием Бога *в событии* Христа.

Текст избыточен в бесконечных отсылках к затекстовым подробностям и в самом себе, поскольку последние тоже являются его содержанием – от него они происходят, им животворимы. Павел, никак не обнаруживая авторство, является содержанием текста, его цитатой. В нем тоже претворяется речь, как и в христианах, и, в конце концов, – во всем живом. Его жизнь и в тексте не является биографией, а возникает в ответ на благовестие и продолжает его – не только по тексту, а таким же образом и за ним, и не только в Павле, но и в других (ср.: Гал. 1 : 10 и сл., 2 Кор. 11 : 21 и сл., 1 Кор. 15 : 31 – 32). Подробности жизни Павла, существующие за текстом *как* подробности благовестия, записаны не для рассказа; в тексте так же, как и за ним, они влекут в жизнь, т.е. сохраняют действительность событий – столкнувшись с ними в записи, отвлеченные от благовестия галаты изменятся и должны измениться, как если бы Христос присутствовал среди них.

С такой же непосредственностью эти подробности воздействуют и на коринфян. Текст подтверждает деятельность Павла в этих общинах – Павел является его продолжением; то, что происходит благодаря Посланиям, осуществляется также его личным примером (ср.: 1

Кор. 9 : 27, 1 Фес. 2 : 8 и сл.). Переплетаясь с текстом таким образом, Павел, как и пророки, является местом обитания слова – не только как живое, но и как жизнь («уже не я живу, а... Христос») – через его деятельность живое вступает в Царство Бога (ср.: 1 Фес. 2 : 13 и Рим. 10 : 14 и сл. и 8 : 29 – 30). Павел, как и пророки, полностью выражен в Посланиях – его личность дана именно как благовестие, а не как его субъективность.

В тех случаях, когда речь Павла якобы отделена от слов Христа, она остается как бы подробностью благовестия. Павел продолжает говорить в духе или – как в случае похвальбы – в такой немощи, которая выказывает Христа (ср.: 1 Кор. 7 : 12 и 40, 2 Кор. 11 : 21 и 12 : 9). И когда Павел говорит «по-человечески» (Рим. 6 : 19), не видно, чтобы эта речь обладала меньшим авторитетом; она по-прежнему направляет ко Христу, а не к размышлению о нем, и не является собственно личной речью.

Текст – как живое, единое с миром, непосредственное пространственно-временное течение – не показывает авторской работы над текстом. Автор находится целиком в тексте не по своей воле, а *по-тому*, что мир через Христа происходит всецело, без упущения каких-либо подробностей: Павел присутствует и там, где он вовсе не упомянут. Лишь в перспективе рационально-субъективного представления Павел изредка обнаруживаем: нет описания его наружности, подробностей сугубо личных обстоятельств его жизни, личных отношений – и это представляется как особый литературный прием, сюжетная выборка.

Теперь мы, наконец, увидели действенность слова о смерти и воскресении Христа, т.е. увидели событие Христа как исходное. Из действия текста на Павла, из положения Павла и текста мы увидели событие Христа как саму жизнь. Так о нем говорится и в тексте (Фил. 1 : 21, ср.: Кол. 3 : 4) – теперь эта речь не будет выглядеть только словесной речью. Теперь видно, как *сказывается* смерть и воскресение в христианах вплоть до подробностей.

Тело в мире ап. Павла не является физическим носителем души, это сам человек, воплощенный в существующих вместе материально-идеальных подробностях. Тело не является границей мира и человека, а есть *поток телесности*, воплощающей черты *мирности* – на образе меняющегося человека начертан мир. Структура тела – пространственно-временное, или духовное строение – складывается в зависимости от Христа: плоть или тело, плоть или дух; тело душевное или духовное. Это все подробности бытия тела, претерпевающего в перипетиях погибель или спасение.

Во Христе все живое дано одинаково и, *таким образом*, сжимается в одно – тело-дух. Но Христос живет в каждой подробности живого, поэтому эти подробности, как живое, отделяются от живого: живое и живое – тела. Христос живет также во всей совокупности этих тел – Телу как Храме Божиим (1 Кор. 3 : 16 и 12 : 13) – как и в отдельном члене, поэтому тело – это и член. А орган (член Тела) – это и Храм Божий, Тело. Тело, органы, члены различаются и объединяются, пульсируют благодаря такой явленности Христа. Голова оказывается вверху – ведь Христос как глава мужу имеет власть *над* ним (1 Кор. 11 : 3 и 11 : 10). Ноги – внизу: «...все покорил *под* ноги Его» (1 Кор. 15 : 27), «сокрушит сатану *под* ногами вашими» (Рим. 16 : 20, ср.: 1 Кор. 15 : 25). Все антихристово, низменное лежит внизу, под ногами... Христос подчинен Богу, поэтому и другие головы, как отдельное живое,

складываются иерархически. Продолжая находиться во Христе, они образуют иерархическое единство: как головы, дары – люди (ср.: 1 Кор. 12 : 28 – 30 и 11 : 3), или поскольку даны одинаково, выстраиваются в линию.

Сердце находится во глубине человека (Рим. 2 : 29) как средоточие духа, т.е. во Христе (2 Кор. 4 : 5 – 6). Ведь именно в таком положении сердце противоположно внешнему, наружному – тому, что лишено Христа – обрезанию или лицу (Рим. 2 : 29 и 2 Кор. 5 : 12, Гал. 2 : 6). Но сердце сопоставляется с устами: «...устаи твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать... потому что сердцем веруют... а устами исповедуют» (Рим. 10 : 9 – 10), т.е. оно оказывается близко к поверхности, а поверхность приближается к глубине; они сходны в обращенности ко Христу, и различаются в нем, когда, например, сердце больше приближено ко Христу, чем лицо. И поэтому сердце выказывается из глубины человека, а лицо – с поверхности (1 Фес. 2 : 17). Столь же глубоко – на месте сердца – бывает и лицо: открытое, словно сердце, во взоре на славу Господа, приближенное к его лицу не как поверхность, а такое, что достигло самого главного (2 Кор. 3 : 15 и 18, 1 Кор. 13 : 12). Также и сердце приближено к лицу Господа, поэтому «озарено», «просветлено», словно лицо (2 Кор. 4 : 6). Сердце тоже видит: его очи просветлены (Еф. 1 : 18). Сердце может так расширяться, что вмещает людей (2 Кор. 6 : 11), из него – вера, желание (Рим. 10 : 9, 1 Кор. 4 : 5, ср.: 1 Тим. 1 : 5), его принимают как человека (Филим. 12). То есть сердце ведет себя как человек в целом (тело). Сердце расширяется, так как органы, как члены Тела Христа, участвуют друг в друге, и показывается, как и лицо – отдельно, так как Христос живет в каждом из них. По положению ко Христу, в качестве глубины или поверхности, сердца или лица, верха или низа, иерархии, органы или тела различаются, замещают друг друга – сердце, или лицо. Даже когда возникает вроде бы один и тот же орган – голова, они – головы – различны в дальности или близости ко Христу – голова жены и голова мужа (ср. фрагменты иерархии: 1 Кор. 12 : 22 – 24) и образуют единство – через Христа. Человек как живое существо во всем перенимает особенности явления Христа. Люди собраны в Тело Христа – эсхатологический мир, единое время спасения – и делятся в нем как телесные подробности, органы, члены или тела. В сердце, как и в устах, открыт Христос, поэтому они происходят как одно время. Но так как Иисус в сердце или устах открывается по-разному – в исповедании и вере, то спасение и длится в сердце, устах. В лице, *прильнувшем* к лицу Господа, будущее сжато в одно *тогда* (1 Кор. 13 : 12). Или, поскольку «взираем как в зеркале» – в некотором удалении от славы Господа, оно *длится* (2 Кор. 3 : 18); ведь в зеркале, где отдаляется слава Господа от лица, славу все-таки видно, и лицо, взирающее на славу, открыто. Заметим, зеркало, составляющее время, как и лицо, через славу Господа, его лицо, видно как живое^{iv}.

Христологически нейтральными тела кажутся вследствие идеи противоречий Павла в толковании событий творения и спасения, а в зависимости от Христа понятны как примеры взаимонаслоения подвижных природ – еще-уже погибели или спасения. Пример внешнего-внутреннего человека не есть «антропологический дуализм», не есть противоречие желания и действия, а как бы два человека-мира, две никак не связанные природы. Таким образом очевидна теперь и плоть – не как только испорченное греховное или сотворенное тело,

христологически Павлом не продуманное, а как две природы. Совпадают не только плоть и испорченное тело, но плоть и тело духовное. Во всех телесных подробностях – сплошная погибель или оттенки близящегося спасения; других различий телесность не показывает – тело, плоть и окутывающие их подробности сами по себе, вне Христа, кажутся одинаковыми или должны рассматриваться вне перечисленных примеров. Преобразование испорченной плоти в новое тело происходит не в очищении (не в греческом смысле отделения доброго от худого), а в упразднении прежнего, как сплошь греховного, и развитии нового: от тела душевного как зерна, скрытого возможно еще в Адаме как прообразе будущего, – к явному пришествию Христа. Если и не первые люди земли, то, конечно, давние праведники, патриархи явно были для Павла и первыми христианами.

Предлагаемая нами феноменология, не разрывая текст непоследовательностями и противоречиями повествования Павла, реконструирует текст концептуально, осуществляя последовательное упорядочивание соответствующих контекстов. Она не только фактически обоснована и проверяема, но и в принципе имеет свои концептуальные границы. Она опровержима несогласуемыми с ней (пока не известными) примерами существования не-христологических подробностей мира Павла, а также примерами совпадения его сознания с сознанием современности. Впрочем, даже в случае такого концептуального опровержения остается, по меньшей мере, возможность продуктивного использования феноменологии в религиозно-исследовательских исследованиях по нашему образцу.

Таким же образом реализуется закон. В перспективе рационально-субъективного представления закон фактически выглядит текстом, его разновидностью в качестве правила. Однако и это понимание феноменологически преодолимо -- тем легче, что текст уже очевиден как мир. Закон является не правилом как идеей, а способом, которым *происходит* мир, к погибели или спасению. Мир происходит таким образом по закону буквы или духа; греха, смерти или веры, жизни. Различие этих двух законов – это оттенки движения мира по этой зависимости. Закон то проникает в подробности, то охватывает человека-мир, то обособляется в отдельное сатанинское существо, которому, как греху, смерти, люди служат, подчинены, который удерживает их, как стражник, в этой испорченности. Сам по себе закон одинаков, поэтому в качестве двух различных законов в перспективе современности не очевиден. Все заповеди – и обрезание, и пищевые регламентации, и иудейские праздники – в законе духа сохранены, однако, лишь постольку, поскольку воплощают христианский мир. Если же внутри закона происходят раздоры, искушения, разделения братьев (вне Христа неизбежные, немедленно или вот-вот), то это закон буквы. Конечно, Павел, как и Моисей, «по правде законной – непорочный» (Фил. 3 : 6, ср.: 2 Кор. 3 : 7), соблюдал заповедь любви и до обращения ко Христу: «...служение... буквам... славно». Дела по закону могут являться добрыми (Рим. 9 : 11), однако, вне Христа – это служение осуждения, смертоносно (2 Кор. 3 : 7, 9), *это, так сказать, злое добро* (ср.: 3 : 10 – 11). Поэтому праведники по закону – как блюстители закона греховного – осуждаемы вместе с грешниками, суть такие же грешники (ср.: Гал. 3 : 10 – 12). Возможно, и «лжеапостолы», «служители сатаны» действовали по заповеди любви (2 Кор. 11 : 12). Но в них эта заповедь пагубна: происходила не во Христе –

не любовь, а прелюбодеяние (поэтому Декалог может быть примером закона буквы: «Вы – наше письмо... не на скрижалях каменных» – 2 Кор. 3 : 2 – 3). Любовь является полнотой исполнения закона (заметим, лексически именно «плэрома ному». – Рим. 13 : 10, ср.: Гал. 5 : 14), конечно, не «сама по себе», а как Христос – Возлюбивший. Обобщение закона в заповеди любви обычно и для евреев (например, из школы Гиллела)^v, но такое «обобщение», конечно, не исключало «обрядовый закон». Упоминаемые Филоном малочисленные группы евреев, соблюдавшие лишь духовное, а не физическое обрезание^{vi}, все же вряд ли могли бы отказаться от соблюдения других заповедей «обрядового закона». Также и Павел оставался евреем даже во Христе («Ибо и я израильтянин». – Рим. 11 : 1), для него преимущества иудаизма (Рим. 9 : 4, 3 : 1 – 2) именно во Христе незыблемы (дикая маслина – язычники – совсем бесплодна и плодоносит лишь привитая к дереву избранного народа. – Рим. 11 : 16 – 21). Благовествование «ко спасению... во-первых иудею, потом и эллину» (Рим. 1 : 16) не было возможно вне «обрядового закона». «Эллинистически» обрезание не разграничено: «физическое» обрезание Павла или Авраама, так же как и «духовное» обрезание христиан из язычников, по существу одинаково – отсекает греховное тело и выказывает праведность (ср.: Рим. 2 : 26 – 29 и 4 : 12); физическое обрезание было духовным, если происходило во Христе. Только вне Христа, а не само по себе, физическое обрезание было плотским, как свидетельство погибающей природы.

Закон и его соблюдение для Павла не различимы; закон реализуется исчерпывающе как два закона независимо от меры (не)соблюдения – в пришествии все исполняется.

Смерть для закона – это умирание (для) прежнего мира, уничтожение закона буквы, а не перетолковывание закона, не отказ от некоторых заповедей. Преемственность происходила в развитии закона духа, скрытого за ветхобуквенным покрывалом, за поводом заповеди (зерно тела, скрытого плотью, от христианских праведников-патриархов – к христианам). Даже лексически эта двойственность «телос»^{vii} а не исключена, очевидна ввиду 2 Кор. 3 : 13 – 18 и Рим. 8 : 2 – 4 (ср. 10 : 4): конец преходящего – это и наступление вечности.

Наше понимание отклоняет противопоставление заповеди любви обрезанию, обрядовому закону, тем более отклоняет внеконцептуальные свидетельства современности. Руководствуясь текстом, например, совсем не обязательно допускать, что в Рим. 3 : 27 или 8 : 2 речь идет не о законе, а просто о принципе веры, духа^{viii}, или что в 1 Кор. 9 : 20 – 21 речь гиперболизирована^{viii}. Также необязательно допускать, что заповеди, к которым Павел относится положительно, если и почерпнуты из Торы, утратили в зависимости от Христа иудейское содержание^{ix}, или что положительные оценки Торы Павлом не свидетельствуют о ее соблюдении, но лишь – о ее божественном происхождении: Тора сама по себе не враг человеку^x.

Все эти взаимосвязи демонстрируют христологическое устройство мира Павла, но пока еще не показывают возможность этого мира именно таким образом. Итак посмотрим: как возможен Христос в мире сознания Павла как предопределяющий? Посредством каких структур мир как сознание так проникнут Христом? В каких структурах этого сознания тело

реализуется как текущая непосредственность мира, а закон – как способ или элемент этого мира?

Если бы Христос представлялся как цель, на которую направлены акты сознания, он показывался бы предметно обособленно, о нем Павел мог бы рассказывать. Однако таких рассказов нет (кроме упоминаний первопредания, например: 1Кор. 11 : 24 – 25), и не видно, чтобы они были возможны, а только не сохранились. Христос переживается: его не понимают, а подхватывают – произошедшее с Павлом происходит и в других. Он сам происходит, и в предании он не обособлен от испытанного; испытанное не только с ним, а в нем – Христос передан как испытание, помимо смерти и воскресения он невозможен. Из подробностей его жизни названы только главные признаки испытания, а не то, что сопровождает его, что позволило бы рассказать о казни и вознесении к небу, но отвлекло бы, ослабило переживание. Названы тело, кровь, распятие, а не стражники, плакальщики и природа. Названное является не как данность, а как происходящее: тело и кровь – как приносимые в жертву, распятие – как умирание за христианский мир, а не орудие казни. Эти подробности придают смерти и воскресению постепенность, смерть-и-воскресение повторяется в них. Она повторяется и как таковая, Христос многократно называется – окутывающие эти повторы обстоятельства тоже включены в смерть и воскресение как ее перипетийности. Во всех повторах смерть-воскресение не обнаруживается одинаково; это не разрозненные воспроизведения, в постепенности повторы взаимопроникновенны, начиная от Христа: *в своем деянии* он пережит, поэтому не показывается отдельно, а происходит сплошную, непрерывно с ним – постепенность как бы уплотняется, усиливается. И в такой неровной длительности, в которой оттенки различимы не как содержания мира, а как состояния Павла, вообще христиан, – смерть и воскресение обнаруживаются как чувство. То, о чем умалчивается – как Христос или подробность мира – чувствуется в молчании: чувство в оттенках не разрывается, а полностью пережито – сохраняя *все* в такой же непрерывной уплотненности, сплошности.

Проникнутый смертью и воскресением, как страданием и любовью, мир Павла необратимо трансформирован чувством; мир, как рационально познаваемая данность, для Павла невозможен. Различимы уровни этой трансформации: смерть и воскресение так преобразованы в чувство, что рассматривать их как обстоятельства невозможно. Руководствуясь ими как содержанием сознания Павла нельзя восстановить казнь и вознесение в предании христиан. Другие подробности только подчинены смерти и воскресению, поэтому восстановимы: понятно, какие именно эсхатологические библейские тексты связаны в предании с Христом (например пророчества Исайи), понятно, как происходит для Павла сближение Авраама и христиан.

Из этих выяснений очевидна возможность неопределенной пластичности мира, подвижности, проницаемости, непредметности – неприспособленности к употреблению, некартинности и его христологической зависимости: это все оттенки страдания и любви, в которых спасаемый мир только и *имеет место*. Проникнутый этим чувством, спасаемый мир весь живой.

Христос как любовь теперь неметафорически очевиден – как еще он мог быть пережит, если не был переживанием. Лексические совпадения смерти, воскресения и любви (возлюбивший он – умерший и воскресший – причастия аориста) не кажутся теперь лишь словесными: это все свидетельства чувства, предопределяющего мир сознания.

В этих выяснениях показывается отличие древнего чувства от современного (по меньшей мере, отличие от современного его понимания). Мир не имеет места помимо чувства, а только в нем и возможен – если не в любви, то в гибельных состояниях, поэтому чувство – это не собственно внутренний мир, а деятельность в мире – переживание проживается (смерть и воскресение – это всегда деяния Христа, о любви так и сказано: она благодетельствует – 1 Кор. 13 : 4). В такой переплетенности мира и чувства как единой действительности чувство происходит как мир; чувства могут соотноситься, иерархически складываться как органы или части тела, показывая собою христианский мир (Рим. 12 : 4 и сл., 1 Кор. 12 : 4 – 12, Гал. 5 : 22 – 23). Они даны в состоянии телесного жеста – уговоры-мольба, любовь и т.д. – в простирании рук (Рим. 10 : 21). Чувство показывается и как отдельная подробность мира – сама собой, как бы помимо своего носителя (любовь как Христос, Павел, вообще христианин). Чувства выразительны, но не индивидуализированы. Разумеется, и в такой мирности чувство не превращается в мир. Любая подробность мира Павла прозрачна, свидетельствует о структурах, в которых она происходит именно таким образом; поэтому речь Павла так важна для исследователя, свидетельствуя не только о мире, но и о том, как происходит мир. В древнем чувстве нет мыслительного различия акта и содержания; проникающее мир чувство не скрыто за миром как его неочевидный акт – происходящий в перипетийности чувств мир показывается как их выразительность, или выражение – мы начинали рассматривать мир с текста. Теперь преодоление текста должно быть понятнее.

Поскольку мир как мирность чувства все-таки сохраняется, все-таки соотносим с современностью, хотя бы как несовременный, он и в этой древности распознаётся. Но это познание чувственно – так проникнуто чувством и прочувствованным ощущением. Представление мира незамкнуто, смешано с восприятием: Христос пережит и сквозь предание как непосредственно настоящее. Но и в представлении-восприятии Христос больше ощущается – он прочувствован – а не видится Павлом. Представление-восприятие формирует, строго говоря, не образ, а пластику Христа. Христос переживается, а не рассматривается сквозь эту чувственность. Представление незавершенно – Христос продолжается, праведники пополняются, и некартинно – проникнутая чувством мирность, как видно, выразительна, а не изобразительна: она пластически передает чувство, а не известие о нем. Никакие акты познания не сформировались как таковые, они открыты друг другу как течение чувства.

Почему мир происходит как чувство может быть выяснено в исследовании этого же мира как только фактического и внерелигиозного – какие социально-политические, экономические причины вызывают и поддерживают переживание мира, почему не развивается его познание.

В наших выяснениях мы еще не достигли строгости понимания, но, по меньшей мере, показали возможность такого исследования – религии как сознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

i Подробнее см.: *Кирсберг И.В.* К сознанию Библии: феноменологическое проникновение в живое. – Saarbruecken: LAP, 2011, С. 92 – 96, 142 – 143, 204, 206 – 209.

ii Обоснование этого авторского варианта феноменологии см: *Кирсберг И.В.* Религиоведческая феноменология в ретроспективе и перспективе // *Философия и культура.* 2009. № 7; *Кирсберг И.В.* О научной неопределенности религиоведческой феноменологии и о возможности ее научной строгости // *Философия и культура.* 2009. № 8 и т.д.

iii См., например: *Luck U.* Das Gute und das Böse in Römer 7 // *Neues Testament und Ethik, für R. Schnackenburg.* – Freiburg: Herder., 1989. S. 226; ср.: 223 – 224.

iv По-видимому здесь сказывается древнеиудейская взаимосвязь зеркала, лица и славы Бога; ее можно увидеть в близости слов «*mag'eh*» – «видение» славы Бога Иезекиилем (Иез. 43 : 3), «явно», лицом к лицу, Моисеем самого Бога (Чис. 12 : 8 и Исх. 33 :1 1) и «*mer'ah*» – «зеркало» (Шем. 38 : 8), последнее пропущено соответственно Септуагинте и в Синодальном переводе.

v Шаббат 31(а). В талмудической традиции нередко приписывание различных обобщений закона библейским людям: Давиду (Пс. 15), Исаяе (33 : 15 – 16, 56 : 1), Аввакуму (2 : 4).

vi *Philo.* De migr. Abr. 89 – 96. Осудив таких, философ призывает к физическому и духовному обрезанию, отсекающему жестокость сердец, порочные желания (т.е. прежде всего гомосексуализм и идолослужение), взращенные неумеренной охотой страстей – злым возделывателем своей души (*Philo.* De spec. leg. 1 : 9, 1 : 304 – 305 (ср.: 1 : 10 – 11); *Quaestiones et Solutiones...* 3 : 46 – 47. Подробнее см.: *Borgen P.* Observations on the Theme «Paul and Philo». Paul's Preaching of Circumcision in Galatia (Gal. 5 : 11) and Debates on Circumcision in Philo // *Die paulinische Literatur und Theologie (The Pauline Literature and Theology)* / herausgegeben von S. Pedersen. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980. Попытка исследователя представить закон в Посланиях через его толкование Филоном неубедительна. У Филона дух и буква являются как идеальное и материальное – две иерархические природы, для понимания которых теологическое обоснование не обязательно. У Филона они являются в сопоставлении с большими и меньшими дарами Авраама, доброй славой среди мужчин и женщин (*Philo.* De migr... 94 –96). Ни о какой испорченной природе буквы и ее устранении речи нет. Кстати, толкование Филоном человеческого тела не было однозначно отрицательным: необходимость соблюдения буквы обоснована заботой о теле как жилище души (а не темнице!), праведная земная слава названа преимуществом телесной жизни (*Ibid.* 92 – 93, 88). Мнение противоположное нашему см.: *Бычков В.В.* *Aestetica Patrum I.* Эстетика Отцов церкви. Апологеты. Блаженный Августин. – М.: Ладомир, 1995, С. 44. У Павла «буква и дух» являются *только* христологически, сами по себе они невозможны. Никакой

иерархии между ними нет.

vii *Sanders E.* Paul, the Law and the Jewish People. – Minneapolis: Fortress Press, 1989; cp.: P. 10, 15.

viii Ibid. P. 185 – 186.

ix *Becker J.* Paulus der Apostel der Völker. – Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992. S. 418 – 419.

x Ibid. S. 417, 421; cp.: *Becker J.* Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes // Neues Testament... S. 34, 51 – 52.

Аннотация

В статье показано общерелигиоведческое значение исследования религии как сознания. Такой подход позволяет сфокусироваться на рассмотрении специфики религии, на подробностях жизненного мира верующего, не обращаясь к миру самому по себе. На примере концептов текста, тела и закона показана христологическая определенность жизненного мира ап. Павла и его возможность в этом качестве. Мир не является Павлу сам по себе, а переживается им в спектральных оттенках чувств страдания, любви или гибели. Христос – само страдание и любовь как предопределяющая структура сознания. Зафиксировано отличие древнехристианского религиозного чувства от современного (мирность чувства) и отличие древнего познания (в его континуальности и открытости) от современного.

Ключевые слова: феноменология, феноменология религии, психология религии, библеистика, послания ап. Павла.

Summary

The article shows the importance of studying religion as a special state of consciousness for general religious study. Such approach allows to focus on examining specifics of religion, on details of the believer's lifeworld without turning to the world as it is. The examples of text, body and law demonstrate christological determinacy of the Apostle Paul's lifeworld and its possibility in that capacity. The world is not given Paul in itself, but is experienced him in the spectral tones of the feelings of passion, love and death. Christ is passion and love embodied as the predetermining structure of consciousness. The author registers the difference between the early Christian religious feeling and the modern one, the difference between ancient cognition (its continual and open nature) and modern cognition.

Keywords: phenomenology, phenomenology of religion, psychology of religion, Bible studies, the Pauline epistles.