Л. ФЕЙЕРБАХ

Сочинения
Т. 2

Издательство «Наука»

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт философии

Издательство «Наука»
Москва 1995

ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Серия основана в 1978 г.

Редакционная коллегия серии
"Памятники философской мысли":

В.В. БЫЧКОВ, П.П. ГАЙДЕНКО, М.Н. ГРОМОВ,
А.В. ГУЛЫГА, М.А. КИССЕЛЬ, В.А. КУВАКИН,
И.А. ЛАВРЕНТЬЕВА (секретарь редколлегии),
Г.Г. МАЙОРОВ, Н.В. МОТРОШИЛОВА, И.С. НАРСКИЙ,
В.С. НЕРСЕСЯНЦ, Т.И. ОЙЗЕРМАН (председатель), В.В. СОКОЛОВ,
А.Л. СУББОТИН (зам. председателя)

Л.ФЕЙЕРБАХ

Сочинения
Т.2

Издательство ·Наука·
Москва 1995

ББК 87.3
Ф 36

Ответственный редактор
доктор философских наук Б.В. МЕЕРОВСКИЙ

Рецензенты:
доктор философских наук,
член-корр. Российской академии естественных наук *В.В. Соколов*,
доктор философских наук *В.В. Лазарев*

Фейербах Л.

Ф 36 Сочинения: В 2 т. Пер. с нем./Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. Т. 2. – 425 с. (Памятники философской мысли).
ISBN 5-02-008247-3
ISBN 5-02-008249-X, т. 2

В том входят главное религиоведческое произведение Л. Фейербаха: "Сущность христианства" и другие сочинения. Впервые на русском языке публикуется работа "Сущность веры по Лютеру", являющаяся дополнением к "Сущности христианства". Публикуются также впервые письма Л. Фейербаха к А. Руге и наброски письма к К. Марксу.

Ф 0301020000–001 7—94 I полугодие
042(02)-95

ББК 87.3

ISBN 5-02-008247-3
ISBN 5-02-008249-X, т. 2

© Б.В. Мееровский, составление, перевод, послесловие, примечания,1995
© С.А. Ромашко, перевод, примечания, 1995
© Российская академия наук, 1995

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ (1841)

В предлагаемой книге сосредоточены рассеянные в различных трудах большей частью только случайные, полемические и афористические мысли автора по поводу религии и христианства, теологии и спекулятивной философии, причем они развиты, обработаны, обоснованы, сохранены или видоизменены, сжаты или расширены, смягчены или заострены в той мере, в какой это было целесообразно и, следовательно, необходимо; но ни в какой мере этот труд, подчеркиваю, не является *исчерпывающим* уже по одному тому, что автор, не любящий общих мест, старался, как и всегда, не уклоняться от совершенно определенной темы.

Предлагаемое сочинение заключает в себе *элементы*, всего лишь элементы для критики философии положительной религии или откровения, но, как и следовало ожидать, философии религии не в ребячески-фантастическом смысле нашей христианской мифологии, готовой принять за факт каждую нелепую историческую сказку, и не в педантическом смысле нашей спекулятивной теологии, которая подобно схоластике прямо возводит в логически-метафизическую истину каждый символ веры.

Спекулятивная философия религии приносит религию в жертву философии, христианская мифология приносит философию в жертву религии. Одна делает религию игрушкой умозрительного произвола, другая превращает разум в игрушку фантастического религиозного материализма. Одна заставляет религию говорить только то, что она сама желает, другая принуждает ее говорить *вместо* разума. Одна не способна выйти *из* себя и поэтому превращает образы религии в свои собственные *мысли*; другая не может войти *в себя* и делает образы *вещами*.

Само собой разумеется, что философия и религия вообще, независимо от их специфического различия, тождественны. Другими словами, если одно и то же существо одновременно мыслит и верит, то и образы религии выражают одновременно мысли и вещи. Ведь каждая определенная религия, каждое верование есть в то же время известный образ мышления; ведь ни один человек не может верить в то, что противоречит *его* образу мысли и представлениям. Для человека, верующего в чудеса, чудо не есть нечто противоречащее разуму; оно,

наоборот, кажется ему вполне естественным следствием божественного всемогущества, которое тоже является в его глазах совершенно естественным представлением. Человек верующий считает воскресение мертвых таким же понятным и естественным явлением, как восход солнца после его заката, пробуждение весны после зимы и появление растений из брошенных в землю семян. Вера и религия вступают в противоречие с разумом только тогда, когда нарушается гармония между мыслями и чувствами человека и его верой и, следовательно вера перестает быть непреложной для человека истиной. Правда, подлинная вера тоже считает свои предметы непостижимыми, противоречащими разуму, но она делает различие между христианским и языческим, просвещенным и естественным разумом. Это различие значит не более, как то, что предметы веры могут казаться противоречащими разуму только людям неверующим, но всякий, кто верит в них, тот убежден в их истинности и признает их самих высшим разумом.

Но и при условии этой гармонии между христианской, или религиозной, верой и христианским, или религиозным, разумом все-таки всегда остается существенное различие между верой и разумом, так как и вера не может отрешиться от естественного разума. Естественный разум есть не что иное, как разум ηατ' ἐξοχην[1], *всеобщий* разум, – разум, которому свойственны общие истины и законы. Напротив, христианская вера, или, что то же, христианский разум, есть средоточие особых истин, особых привилегий и изъятий, следовательно, *особый* разум. Говоря короче и определеннее: разум есть правило, вера есть исключение из правила. Поэтому столкновения между ними неизбежно даже при условии полнейшей гармонии, ибо специфичность веры и универсальность разума не покрывают друг друга, не насыщают друг друга полностью, благодаря чему обнаруживается остаток свободного разума, который по крайней мере в особые моменты ощущается сам по себе, в противоречии с разумом, привязанным к основам веры. Таким образом, различие между верой и разумом становится психологическим фактом.

Сущность веры заключается не в сходстве с всеобщим разумом, а в отличии от него. Характерная черта веры есть своеобразие, поэтому ее содержание даже внешним образом связано с *особым* периодом истории, с *особым* местом, *особым* именем. Отождествлять веру с разумом – значит ослаблять веру, уничтожать это различие. Если, например, вера в первородный грех выражает только убеждение что человек рождается не таким, каким он должен быть, значит, это обыкновенная рационалистическая истина, истина, известная каждому, не исключая даже грубого дикаря, прикрывающего свой стыд звериной шкурой; ведь, прикрывая себя таким образом, дикарь находит, что че-

ловек создан не таким, каким он должен быть. Разумеется, и в основе первородного греха лежит эта общая мысль, но предметом веры и *религиозной* истиной первородный грех становится только благодаря своим особенностям, отличиям, тому, что не согласуется с всеобщим разумом.

Конечно, мышление всегда и неизбежно освещает и просветляет объекты религии, а с точки зрения религии или во всяком случае теологии разум только затемняет и разрушает религию; поэтому цель предлагаемого сочинения – доказать, что в глубине сверхъестественных тайн религии кроются совершенно простые, естественные истины. Однако при этом необходимо иметь в виду существенное различие между философией и религией, если мы хотим раскрыть не *самих себя*, а сущность религии. Существенное отличие религии от философии составляет *образ*. Религия драматична по существу. Сам бог есть существо драматическое, а значит – индивидуальное. Отняв у религии образ, мы отнимем у нее предмет, и у нас в руках останется только caput mortuum[2]. Образ *как образ* есть вещь.

В предлагаемом сочинении образы религии рассматриваются только *как* образы, а не как мысли (во всяком случае не в смысле спекулятивной философии религии) и не как вещи, т.е. теология рассматривается не как мистическая прагматология вразрез с христианской мифологией и не как онтология вразрез с умозрительной философией, религии, а как психопатология.

Автор избрал наиболее объективный метод – метод аналитической химии. Поэтому он везде, где необходимо и возможно, ссылается на документы, помещенные частью внизу текста, частью в отдельном приложении. Цель этих источников – узаконить заключения, выработанные путем анализа, т.е. доказать их объективность. Поэтому если результаты его метода покажутся кому-либо странными и незаконными, то вина за это лежит не на авторе, а на предмете.

Автор недаром воспользовался свидетельствами давно минувших веков. Христианство тоже пережило некогда свой классический период, а ведь только истинное, великое, классическое достойно быть предметом мышления; все же, что не является классическим, заслуживает суда комедии или сатиры. Поэтому, чтобы представить христианство в качестве объекта, *достойного мышления*, автор должен был отрешиться от трусливого, бесхарактерного, комфортабельного, беллетристического, кокетливого, эпикурейского христианства наших дней и перенестись в те времена, когда Христова невеста была еще целомудренной, чистой девой, когда она еще не вплетала в терновый венец своего небесного жениха розы и мирты языческой Венеры, чтобы не упасть в обморок при виде страждущего Бога, когда она еще была бед-

на земными сокровищами, но зато в избытке блаженно наслаждалась тайнами сверхъестественной любви.

Современное христианство могло бы представить только один документ: testimonia paupertatis[3]. Всем, чем обладает еще современное христианство, оно обязано не *себе* – оно живет подаянием минувших веков. Если бы современное христианство было предметом, достойным философской критики, то автору не пришлось бы тратить столько труда на изучение прошлого. То, что в этом сочинении доказывается, так сказать, a priori[4], а именно, что *тайна теологии есть антропология*, давно уже доказано и установлено a posteriori[5] историей теологии. "История догмата", говоря проще, история теологии вообще, есть "критика догмата", критика теологии в целом. Теология давно сделалась антропологией. История реализовала, сделала предметом сознания то, что *само по себе* было сущностью теологии. Здесь метод Гегеля оказался совершенно верным и исторически обоснованным.

Хотя "безграничная свобода и индивидуальность" современного мира отразились на христианской религии и теологии настолько, что давно исчезло различие между творящим святым духом божественного откровения и потребляющим человеческим духом, некогда сверхъестественное и сверхчеловеческое содержание христианства давно уже приняло естественный, антропоморфический характер. И все же в силу нерешительности и неопределенности нашего времени и теологии в умах еще блуждает *подобно* призраку сверхчеловеческая, сверхъестественная сущность старого христианства. Но автор не намерен доказывать, что этот современный призрак есть только иллюзия, самообман человека; он считает такое доказательство неинтересным с философской точки зрения. Призраки – это тени прошлого; они неизбежно подводят к вопросу: что представлял собой некогда призрак, когда он был облечен в плоть и кровь?

Но автор просит благосклонного и главным образом неблагосклонного читателя не забывать о том, что автор, черпающий материал из прошлого, – сын не старого, а нового времени и пишет для современников; что рассматривая первоначальную сущность призрака, он не теряет из виду его современного облика; что этот труд, хотя и носит патологический или физиологический характер, преследует тем не менее *терапевтическую*, или *практическую*, цель.

Эта цель заключается в рекомендации *духовных ванн*, в наставлении относительно употребления и пользы *холодной воды естественного разума*, в попытке воскресить древнюю простую ионическую гидрологию в области умозрительной философии, в частности в умозрительной философии религии. Древнее же ионическое учение, в особенности Фалеса, в своем первоначальном виде таково: вода есть начало всех вещей и существ, следовательно, также и богов. Ведь дух, или бог,

который, по Цицерону, помогает воде при родах всех вещей как *особое* существо, есть, очевидно, позднейшее прибавление языческого теизма.

Сократовское γνῶθσεαυτόυ[6], служащее истинным эпиграфом и темой предлагаемого труда, вовсе не противоречит простой естественной стихии ионической мудрости, когда она понимается в должном смысле. Вода есть не только физическое средство рождения и питания, каким ее считала старая, ограниченная гидрология, но полезное психическое и оптическое лекарство. Холодная вода проясняет зрение. Один вид прозрачной воды доставляет неизъяснимое наслаждение. Как эта оптическая ванна освежает душу и проясняет ум! Вода с магической силой влечет нас к себе, в глубь природы; в ней же отражается наш собственный образ. Вода есть подобие самосознания, подобие человеческого глаза, естественное зеркало человека. В воде смело освобождается человек от всяких мистических покровов; он погружается в воду в своем истинном, в своем обнаженном виде; в воде исчезают все сверхъестественные иллюзии. Так, некогда в воде ионической натурфилософии угас светильник языческой астротеологии.

В этом именно и заключается чудесная целительная сила воды, благотворность и необходимость духовного водолечения, особенно для такого водобоязненного, самообольщающегося и изнеженного поколения, как наше.

Мы вовсе не намерены строить иллюзий относительно воды, светлой, чистой воды естественного разума, и снова связывать сверхъестественные представления с противоядием против супранатурализма. Разумеется, ἄριστου ὕδωρ[7], однако и ἄριστον μέτρον[8]. Сила воды есть сила, в себе самой ограниченная, определенная мерой и целью. Существуют болезни, которые невозможно излечить водой. К ним относится венерическая, *похотливая страсть* современных ханжей, рифмоплетов и эстетов, которые судят о ценности вещей только по их поэтическим достоинствам и, признавая иллюзию иллюзией, не стыдятся защищать ее ради красоты, которые так пусты и лживы, что даже не чувствуют, что иллюзия *прекрасна* лишь до тех пор, пока она считается *истиной*. Но к этим безнадежно пустым, похотливым субъектам вовсе и не обращается духовный врач-гидропат. Только тот, что ставит скромный дух истины выше поверхностной, обманчивой красоты, кто считает истину прекрасной, а ложь отвратительной, – только тот достоин и способен принять святое крещение водой.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Нелепые и недобросовестные отзывы, высказанные по поводу моей книги со времени появления первого издания, вовсе не удивили меня, потому что других я не ждал и, рассуждая разумно и справедливо, не мог ждать. Эта книга поссорила меня с Богом и миром. Я имел "*преступную дерзость*" уже в предисловии указать на то, что "христианство тоже пережило некогда свой *классический период*, а ведь только истинное, великое, *классическое* достойно быть *предметом мышления*; все же фальшивое, ничтожное, не являющееся классическим, заслуживает суда комедии или сатиры. Поэтому, чтобы представить христианство в качестве объекта, *достойного мышления*, автор должен был отрешиться от трусливого, бесхарактерного, комфортабельного, беллетристического, кокетливого, эпикурейского христианства наших дней и перенестись в те времена, когда Христова невеста была еще целомудренной, чистой девой, когда она еще не вплетала в терновый венец своего небесного жениха розы и мирты языческой Венеры..., когда она еще была бедна земными сокровищами, но зато в избытке блаженно наслаждалась тайнами сверхъестественной любви".

Итак, я имел преступную дерзость вызвать на свет из мрака прошлого истинное христианство, от которого отреклись современные мнимые христиане, и сделал это не с похвальной и разумной целью представить современное христианство как non plus ultra[9] человеческого ума и сердца, а с противоположной, равно "безрассудной" и "дьявольской" целью: свести христианство к более высокому и общему началу. Из-за этой преступной моей дерзости меня, как и следовало ожидать, предали проклятию современные христиане, и особенно богословы. Я поразил *умозрительную* философию и ее самое чувствительное место, затронул ее самый point d'honneur[10]. Я безжалостно разоблачил ее мнимое согласие с религией, доказав, что ради этого согласия она лишила религию ее истинного, существенного содержания. С другой стороны, я показал в чрезвычайно неблагоприятном свете так называемую позитивную философию, доказав, что *оригинал* ее идола есть *человек*, что личность нераздельна с плотью и кровью. Одним словом, моя экстраординарная книга явилась неожиданным ударом для ординарных философов-профессионалов. Далее, мои – увы! – *чрезвычайно бестактные*, однако интеллектуально и морально необходимые, разъяснения темной сущности религии навлекли на меня даже немилость политиков, как *тех*, которые пользуются религией как наиболее политическим средством подчинения и эксплуатации человека, так и тех, которые находят, что религия не имеет ничего общего с политикой, и поэтому любят свободу и свет в области промышленности и политики

и ненавидят их в области религии. Наконец, моя неосторожная попытка назвать вещи своими именами оказалась ужасным, непростительным нарушением современного этикета.

В наше время в "*хорошем* обществе" принят нейтральный, бесстрастный тон условных иллюзий и лжи. Поэтому не только политические, что понятно само собой, но даже религиозные и научные вопросы, id est[11], то, что составляет "злобу дня", обсуждаются в этом тоне. *Сущностью* нашего века является *притворство*, притворство во всем, начиная с политики, и науки и кончая религией и нравственностью. Всякий, кто говорит теперь правду, считается *дерзким*, "невоспитанным", а "*невоспитанность*" равносильна *безнравственности. Правда* в наш век стала *безнравственностью*. Нравственным и достойным уважения считается *лицемерное* отрицание христианства, которое придает себе *видимость* его *утверждения*; безнравственным и преступным – искреннее, *нравственное* отрицание христианства – то отрицание, которое откровенно называет себя *отрицанием*. Нравственными считаются *произвольные сделки с христианством*, позволяющие *фактически* игнорировать основной член христианского вероучения и сохранить *видимость* другого; ведь "одно сомнение, – согласно *Лютеру**, – влечет за собой *все* другие" по крайней мере в принципе. Безнравственно *серьезное освобождение* от христианства *в силу внутренней необходимости*; нравственна *бестактная половинчатость*; безнравственна *уверенная в себе, убежденная цельность*; нравственно *легкомысленное противоречие*; безнравственна *строгая последовательность*; нравственна *посредственность*, ничего не доводящая *до конца*, не умеющая проникать *в глубину* вещей; безнравствен гений, изучающий предмет *до основания*. Короче, нравственна одна только *ложь*, скрывающая зло истины, или – что теперь одно и то же – истину зла.

Истина считается в наши дни не только безнравственной, но и *ненаучной*. Истина – граница науки. Свобода плавания немецких кораблей по Рейну простирается jusques à la mer[12]; свобода немецкой науки – jusques à la vérité[13]. Когда наука достигает истины, становится истиной, она перестает быть наукой и делается *объектом полиции*: полиция есть граница между истиной и наукой. Истиной является человек, а не разум in abstracto[14], жизнь, а не мысль, остающаяся на бумаге, к этому стремящаяся и находящая на бумаге соответствующее ей существова-

* В другом месте Лютер ещё так выражает эту мысль: "Одно из двух: *или верить во все начисто и без всякого исключения, или же ни во что не верить*. Святой дух нельзя делить на части так, чтобы одну часть считать истинной, а другую – ложной... Колокол, давший трещину, уже не звучит и весь никуда не годится". Как это правильно! Как оскорбляет музыкальный слух колокольный звон современной веры! Но и то сказать: колокол этот весь в трещинах.

ние. Поэтому мысли, переходящие непосредственно из пера в кровь, из разума в человека, перестают быть только научными истинами. Наука в сущности является теперь бесполезной, но зато и безвредной игрушкой ленивого разума; она стала заниматься вещами, безразличными для жизни и человека; но даже и в противном случае она все же настолько скучна и бесполезна, что *никто* о ней не думает. Поэтому необходимым качеством настоящего, почтенного, признанного ученого является пустота ума, холодность сердца, отсутствие убеждений – одним словом, бесхарактерность. Эти качества особенно необходимы для ученого, который в силу своей науки должен касаться щекотливых вопросов современности. Но ученый, отличающийся неподкупной любовью к истине, решительностью и твердостью, всегда бьющий в точку, поражающий зло в корне, доводящий всякое дело до кризиса, до окончательного разрешения, – такой ученый уже *не есть* ученый. Боже сохрани! – он "*Герострат*". Его необходимо как можно скорее вздернуть на виселицу или по крайней мере пригвоздить к позорному столбу. Последнее предпочтительнее: ведь *смерть* на виселице, по началам современного "*христианского* государственного права", считается неполитической и "*нехристианской*", так как она есть смерть очевидная и бесспорная, а пригвождение к позорному стобу, как смерть гражданская, отвечает лицемерному духу политики и христианства, так как не *кажется* смертью. А ведь отличительной чертой нашего времени является притворство, чистейшее притворство во всех сколько-нибудь щекотливых вопросах.

Немудрено поэтому, что в век мнимого, иллюзорного, хвастливого христианства "*Сущность* христианства" была встречена с таким скандалом. Христианство настолько отстало от жизни и практики, что даже официальные и ученые представители христианства, богословы даже на *знают* или по крайней мере не хотят знать, *что* такое христианство. Чтобы убедиться в этом *собственными глазами*, стоит только сравнить упреки, сделанные мне богословами, например, по поводу веры, чуда, провидения, ничтожества мира, с *историческими свидетельствами*, которые я именно поэтому во втором издании значительно дополнил. Рассмотрев эти упреки, можно увидеть, что они относятся не ко *мне*, а к самому христианству, что "негодование" богословов вызвано не моей книгой, а истинным, но ставшим совершенно чуждым им по духу содержанием христианской религии. Немудрено, что люди, которые, вероятно, от скуки отнеслись с аффектированной страстностью к давно отжившему и – увы! – столь ничтожному вопросу, как противоречие между католицизмом и протестантизмом, и не постыдились поднять серьезный спор о смешанном браке, – немудрено, что эти люди сочли возмутительным анахронизмом книгу, доказывающую на основании исторических документов, что не только смешанный брак, брак

между верующими и неверующими, но и брак вообще противоречит *истинному* христианству, ибо *истинный* христианин – а разве "христианские правительства", христианские пастыри, христианские учителя не обязаны заботиться, чтоб все мы были истинными христианами? – не знает другого зачатия, кроме зачатия от святого духа, не ведает иного населения, кроме населения небес, а не Земли.

Поэтому шум, вызванный моей книгой и против нее направленный, не заставил меня изменить свой взгляд. Я еще раз спокойно подверг свою книгу самой строгой исторической и философской критике, исправил по возможности ее формальные недостатки, развернул ее содержание, по-новому осветил его, дополнил новыми убедительными и неопровержимыми историческими свидетельствами. Может быть, теперь, когда я шаг за шагом пополнил свой анализ историческими справками, всякий, *имеющий глаза*, сознается, хотя бы и помимо своей воли, что моя книга есть точный, верный перевод христианской религии с образного языка восточной фантазии на простой, всем понятный немецкий язык. А цель моей книги – именно быть *точным переводом* или, выражаясь без метафоры, *эмпирико-* или *историко-философским* анализом, решением загадки христианской религии. Общие положения, высказанные мной во Введении, являются не априорными, вымышленными суждениями, не плодами умозрения; они вытекают из анализа религии и подобно всем основным мыслям моего труда суть облеченные в форму мыслей, то есть общих выражений, и тем самым явленные пониманию фактические проявления человеческой сущности, именно религиозной сущности и религиозного сознания человека. Мысли, высказанные в моем труде, – лишь следствие, они *вытекают* из предпосылок, каковыми являются не мысли же, а *объективные, живые* или *исторические* факты – факты, которые из-за их *громоздкого формата* моя голова просто не могла вместить. Я вообще безусловно отвергаю *абсолютное, нематериальное, самодовольное* умозрение, черпающее материал из *самого себя*. Я не имею ничего общего с *теми* философами, которые закрывают *глаза*, чтобы легче было думать. Для мышления мне нужны чувства, главным образом зрение, я основываю свои суждения на *материалах*, познаваемых нами всегда лишь посредством внешних чувств, произвожу не предмет от мысли, а мысль *от предмета*; *предмет* же есть только то, что *существует* вне *головы*. Я – *идеалист* только в области *практической* философии, где я не считаю границ настоящего и прошедшего границами человечества, границами будущего, где я непоколебимо верю, что многое, что кажется современным недальновидным и малодушным практикам фантазией, неосуществимой мечтой, химерой, станет совершившимся фактом завтра, т.е. в следующем столетии; ведь то, что является столетием по отношению к отдельным личностям, можно считать днем в жизни че-

ловечества. Короче, я смотрю на идею лишь как на веру в историческую будущность, в торжество истины и добродетели, и поэтому идея имеет для меня только *политическое* и *нравственное* значение. Зато в области собственно теоретической философии я, в прямую противоположность философии Гегеля, где дело обстоит как раз наоборот, считаюсь только с реализмом и материализмом в указанном смысле. Основной принцип господствовавшей доселе умозрительной философии: все, что мое, я ношу в себе самом – древнее omnia mea mecum porto – к сожалению, ко мне неприменим. Вне меня существует множество вещей, которые я не могу носить с собою ни в кармане, ни в голове, но которые я в то же время как философ, а не просто как человек, о чем здесь не может быть речи, считаю *своими*. Я – только *духовный естествоиспытатель*, а естествоиспытатель должен прибегать к *инструментам*, к *материальным средствам*. В качестве духовного естествоиспытателя я и написал предлагаемую книгу, содержащую в себе практически, т.е. in concreto[15], на особом предмете, но предмете всеобщего значения, а именно религии, доказанный, развитый и разработанный принцип новой философии, такой философии, которая *существенно* отличается от прежней философии и вполне отвечает *истинной, действительной, целостной* сущности человека и которая именно поэтому противоречит воззрениям людей, искалеченных и испорченных сверхчеловеческой, т.е. противочеловеческой, противоестественной религией и умозрением. Эта философия, как я уже говорил в другом месте, не считает единственным достойным органом откровения гусиное перо, а имеет глаза и уши, руки и ноги; она не отождествляет мысли о предмете с самим предметом с целью сделать при помощи пера действительное бытие бытием, существующим только на бумаге, а отделяет одно от другого и только в силу этого размежевания доходит до *самой вещи*; она признает *истинной вещью* не предмет отвлеченного разума, а предмет *действительного, цельного человека*, т.е. цельную, *действительную* вещь. Эта философия опирается не на разум *в себе*, не на абсолютный, безымянный, неизвестно кому принадлежащий разум, а на ум человека, правда далекого от умозрения и христианства. И потому она говорит *человеческим*, а не *безымянным, неопределенным* языком; она и на словах, и на деле усматривает *сущность* философии в *отрицании философии*, т.е. объявляет истинной философией только такую, которая воплощена in succum et sanguinem[16], стала плотью и кровью, человеком, ее триумф заключается в том, что путаники и невежды, принимающие за *сущность* философии ее *призрак*, не желают вовсе признавать ее философией.

Эта философия отрешилась от субстанции Спинозы, от "Я" Канта и Фихте, от абсолютного тождества Шеллинга, от абсолютного духа Гегеля и тому подобных отвлеченных, только мыслимых или вообра-

жаемых вещей и сделала своим принципом *действительную*, вернее, самую действительную сущность, истинное ens realissimum[17] *человека*, т.е. самое положительное, *реальное начало*. Она производит каждую мысль из ее *противоположности*, из *материи* (Stoff), из *сущности*, из *чувств*, и относится к предмету чувственно, т.е. страдательно и рецептивно, прежде чем определить его мысленно. Поэтому моя книга, являясь, с другой стороны, истинным, облеченным в плоть и кровь результатом прежней философии, – имеет столь малое отношение к области умозрения, что представляет скорее ее прямую противоположность, пожалуй, конец умозрения. Умозрение заставляет религию говорить только то, что *само оно* измыслило и выразило гораздо лучше, чем религия; оно определяет религию, но само ею не определяется; оно не выходит из пределов *себя самого*. Я даю религии возможность *высказаться самой*; я играю роль слушателя, переводчика, а не суфлера. Моя единственная цель – не изобретать, а открывать „обнажить бытие"; мое единственное стремление – правильно *видеть*. Не я, а религия поклоняется человеку, хотя она, или, вернее, теология, отрицает это. Не только моя скромная персона, но и сама религия говорит: Бог есть человек, человек есть Бог. Не я, а сама религия отвергает и отрицает *такого* Бога, который *не* есть человек, а только ens rationis[18]; она заставляет Бога сделаться человеком, и только этот ставший человеком, по-человечески чувствующий и мыслящий Бог становится предметом ее поклонения и почитания. Я только разоблачил тайну христианской религии, сорвал с нее *противоречивый* и *ложный покров* теологии и – как оказывается – совершил настоящее святотатство. Если даже моя книга носит отрицательный, безбожный, атеистический характер, то ведь не надо забывать, что атеизм – по крайней мере в смысле моей книги – есть тайна самой религии, ибо религия хотя и не внешним образом, но по существу, не в своих представлениях и воображении, но всем сердцем своим верит исключительно в истинность и божественность человеческого существа. Или пусть *мне докажут ошибочность, неправильность* моих *исторических и рациональных аргументов*. Пусть попытаются, я прошу об этом, опровергнуть их, но не путем юридических оскорблений, не путем богословских ламентаций, избитых спекулятивных фраз или анонимных недостойных приемов, а путем доводов, и притом таких доводов, которых я сам основательно не опроверг в этой книге.

Разумеется, моя книга носит характер отрицательный, разрушительный, но, заметьте, это относится не к человеческой, а к *нечеловеческой* сущности религии. Поэтому она распадается на две части, из которых одна по отношению к главному предмету является утверждением, другая с включением приложения – *отрицанием*, пусть неполным, но в большей его части. Но в обеих частях доказывается одно и то же,

только различным или, вернее, противоположным образом. Первая часть ищет разгадки религии в ее *сущности*, в ее *истине*, вторая – в ее *противоречиях*; в первой дано подробное *изложение*, вторая – *полемическая*; первая носит характер спокойный, а вторая – более живой. Изложение подвигается вперед медленно, борьба – быстро; ведь изложение находит удовлетворение на каждой стадии, а борьба – только в конечной цели. Изложение отличается озабоченностью, борьба – решительностью. Изложение требует *света*, борьба – *огня*. Поэтому обе части различаются даже в формальном отношении. В первой части я доказываю, что *истинный смысл* теологии есть антропология, что между определениями божественной и человеческой сущности, следовательно, между божественным и человеческим субъектом или существом *нет* различия, что они *тождественны*; ведь если повсюду, как в теологии, предикаты выражают не случайные качества, акциденции, а сущность субъекта, то между предикатом и субъектом нет разницы и предикат может быть поставлен на место субъекта; в этом отношении я отсылаю к "Аналитике" Аристотеля[19] или хотя бы к "Введению" Порфирия[20]. Во второй же части я показываю, что *различие*, которое делают или, вернее, считают нужным делать между теологическими и антропологическими предикатами, ничтожно и бессмысленно.

Наглядный пример. В первой части я доказываю, что сын божий в религии есть сын *действительный*, сын Бога в том же смысле, в каком человек есть сын человека, и вижу *истину, сущность* религии в том, что она понимает и утверждает глубоко человеческое отношение как отношение божественное. А во второй части я утверждаю, что хотя не непосредственно в самой религии, но в рефлексии ее сын божий считается сыном не в естественном, человеческом, а в *совершенно ином*, противоречащем природе и разуму, следовательно, в *нелепом* и *непонятном* смысле, и нахожу в этом отрицании человеческого смысла и ума противоречие истине, отрицательный момент религии.

Согласно этому, первая часть является *прямым*, вторая – *косвенным* доказательством, что теология есть антропология; вторая часть тесно связана с первой и не имеет самостоятельного значения. Ее цель – доказать только, что смысл, в котором там понимается религия, *должен* быть истинным, *потому что противоположный смысл есть бессмыслица*. Короче: в первой части я имею дело главным образом с *религией*, а во второй – с *теологией*; я говорю: главным образом, потому что и в первой части мне иногда приходилось касаться теологии, а во второй – религии. Но многие ошибаются, предполагая, что я имел в виду только *обыкновенную* теологию, от которой я, напротив, старался держаться как можно дальше, ограничиваясь самым существенным, самым строгим, самым необходимым определением предмета. Так, например, рассматривая таинства, я остановился только на двух, потому

что в строгом смысле, согласно толкованию Лютера, есть только два таинства (Luther, t. XVII, s. 558)[21]. Следовательно, я ограничился только *тем* определением, которое сообщает предмету *общий интерес, возвышает его над ограниченной теологической сферой,* и, таким образом, я имел в виду также *спекулятивную* теологию, или философию. Я говорю теологию, а не теологов, так как я останавливаюсь всюду только на том, что составляет prima causa[22], *оригинал*, а не копию, *принципы*, а не личности, *род*, а не индивидов, *объекты истории*, а не объекты chronique scandaleuse[23].

Если бы моя книга заключала в себе только вторую часть, то можно было бы упрекнуть меня в исключительно отрицательной тенденции и положение "религия есть ничто, нелепость" принять за существенное содержание ее. Но я никак не говорю: Бог есть *ничто*, троица – *ничто*, слово божие – *ничто* и т.д. (поступить так было бы весьма легко). Я показываю только, что они *не* то, чем представляют их нам теологические иллюзии, что они не иноземные, а родные нам мистерии, мистерии человеческого рода. Я показываю, что религия принимает мнимую, поверхностную сущность природы и человечества за их истинную, внутреннюю сущность, и поэтому их истинную, эзотерическую сущность представляет себе в качестве другого, особого существа, благодаря чему все религиозные определения Бога, например, определение слова божия, – по крайней мере не отрицательные в вышеуказанном смысле – определяют или объективируют только *истинную сущность* человеческого слова. Упрек в том, что по смыслу моей книги религия является бессмыслицей, ничем, чистой иллюзией, имел бы основание только в том случае, если бы для меня *бессмыслицей, ничем, чистой иллюзией* было *то*, к чему я свожу религию и что я считаю ее *подлинным предметом и содержанием*, т.е. человека, антропологию. Но я далек от того, чтобы придавать антропологии ничтожное или хотя бы второстепенное значение – такое значение свойственно ей лишь постольку, поскольку ей противопоставляется теология как нечто высшее. Низводя теологию к антропологии, я возвышаю антропологию до теологии подобно христианству, которое, унизив Бога до человека, сделало человека Богом, хотя и опять-таки далеким от человека, трансцендентным, фантастическим богом. Поэтому и само слово антропология понимается мною, разумеется, не в смысле гегелевской или иной прежней философии вообще, а в бесконечно более высоком и всеобщем смысле.

Религия есть сон человеческого духа; но и во сне мы находимся не на небе, а на земле, в царстве действительности; только мы видим действительные предметы не в реальном свете необходимости, а в чарующем блеске воображения и произвола. Я только *открываю* религии и спекулятивной философии или теологии *глаза* или, вернее, обращен-

ный внутрь взгляд направляю на *внешний* мир, т.е. лишь превращаю предмет представляемый или воображаемый в предмет действительный.

Но разумеется, в наше время, предпочитающее образ самой вещи, копию – оригиналу, представление – действительности, видимость – сущности, такое превращение является *разочарованием* и, следовательно, абсолютным отрицанием или по крайней мере дерзкой профанацией, ибо *священна* только *иллюзия, истина* же *нечестива.* В представлении современников святость возрастает по мере того, как уменьшается истина и растет иллюзия, так что *высшая ступень иллюзии* в то же время составляет для них *высшую ступень святости.* Религия исчезла, и ее место заступила даже у протестантов *иллюзия* религии – *церковь*, имеющая целью хотя бы внушить невежественной и слепой толпе веру в *то*, что христианская вера еще существует, потому что теперь, как и тысячу лет тому назад, существуют христианские церкви и соблюдаются *внешние обряды* веры. Вера современного мира есть вера мнимая, *не* верящая в то, во что она якобы верит, *нерешительное, слабоумное* неверие, как это неоднократно доказывалось мной и другими. Все отжившее в смысле *веры* должно жить *во мнении* людей; все, что перестало быть священным *по истине*, само по себе, должно по крайней мере *казаться священным.* Этим объясняется *мнимо* религиозное негодование нашего века, века иллюзии и призраков, по поводу моего анализа таинств. От автора, который заботится не о благосклонности современников, а только о неприкрашенной, голой истине, нельзя требовать, чтобы он лицемерил и относился с уважением к простой видимости, тем более если предмет этой видимости, сам по себе является кульминационным пунктом религии, т.е. тем пунктом, где религиозность превращается в безбожие. Это я говорю для оправдания, а не для извинения моего анализа таинств.

Что касается истинного смысла этого анализа, заключающегося главным образом в конце книги, то здесь я подтверждаю наглядным примером существенное содержание моей книги, ее прямую тему, в особенности по отношению к ее практическому значению; здесь я призываю чувства в свидетели правдивости моего анализа и мыслей, показываю ad oculos[24], даже ad tactum, ad gustum[25], то, что я разрабатываю в целой книге ad captum[26]. Вода крещения, вино и хлеб причастия в их естественной силе и значении гораздо более важны и действенны, чем в смысле сверхъестественном, иллюзорном. И вообще предмет религии, понимаемый в том смысле, какой я вкладываю в свою книгу, т.е. в смысле антропологическом, является гораздо более плодотворным и более реальным предметом теории и практики, чем в богословском смысле. Ведь свойства, которые приписываются или должны приписываться воде, вину и хлебу в качестве чего-то отличного от этих естест-

венных веществ, существуют только в представлении, в воображении, а никак не в действительности, не доподлинно. То же можно сказать и о предмете религии вообще – о божественной сущности в отличие от сущности природы и человечества. Определения этой сущности, как разум, любовь и т.п., долженствующие иметь иное значение, чем те же определения, относящиеся к сущности человека и природы, даны не в действительности, а только в представлении и воображении. Мораль этой басни такова: мы не должны подобно теологии и умозрительной философии определения и подлинные силы действительности, вообще действительные существа и предметы делать произвольными знаками, орудиями, символами или предикатами отличного от них, трансцендентного, абсолютного, т.е. абстрактного, существа; мы должны понимать и усваивать их *в том* значении, какое они имеют *сами по себе*, какое отвечает их качеству и определенности, делающей их тем, что они есть. Только таким образом, мы найдем ключ к *реальной теории и практике*. Действительно, я выдвигаю на место бесплодной воды крещения благодеяние действительной воды. Как это "водянисто", как тривиально! Разумеется, очень тривиально. Но *весьма тривиальной истиной* был в свое время и брак, который Лютер на основе своего естественного человеческого чувства противопоставил мнимо священной иллюзии безбрачия. Поэтому вода является для меня во всяком случае *вещью* и в то же время также орудием, образом, примером, символом "нечестивого" духа моей книги, подобно тому, как предмет моего анализа, вода крещения, является одновременно настоящей и образной, или символической водой. То же относится к вину и хлебу. Людская злоба сделала из этого нелепый вывод, будто омовение, еда и питье составляют summa summarum[27], положительный результат моей книги. На это я могу возразить только следующее: если все содержание религии заключается в таинствах, если нет других религиозных актов или действий, кроме тех, которые совершаются во время крещения и причащения, тогда, конечно, все содержание и положительный результат моей книги сводятся к омовению, пище и питью, что лишний раз доказывает, что моя книга есть точный, верный своему предмету историко-философский анализ, *само*разоблачение, само*сознание* религии.

Я говорю: *историко-философский* анализ в отличие от исключительно исторических анализов христианства. Историк доказывает, например, подобно *Даумеру*, что причастие есть ритуал, происходящий от древнего культа человеческих жертв, что некогда вместо вина и хлеба употреблялись в пищу настоящее тело и кровь человека. Я же делаю предметом своего анализа и объяснения только христианское, христианством *освященное*, значение причастия и согласно своему основному принципу признаю, что *истинным источником* известного догмата или института (независимо от существования его в других религиях)

можно считать только *то значение*, какое этот догмат имел в христианстве, но, разумеется, не в современном, а в древнем, истинном христианстве. Другой историк, как, например, *Люцельбергер*, показывает, что легенды о чудесах Христа полны противоречий и несообразностей, что они являются позднейшими вымыслами, что, следовательно, Христос не был чудотворцем, вообще не *был* таким, каким его изображает Библия. Я же, напротив, не рассматриваю вопроса, чем был действительный, естественный Христос в отличие от вымышленного и супранатуралистического Христа. Я принимаю данного религиозного Христа, но показываю, что это сверхъестественное существо есть лишь продукт и объект сверхъестественного человеческого чувства. Я не спрашиваю, *возможно* ли то или другое чудо или чудо вообще; я только показываю, *что́* такое чудо, и притом не a priori, а на *примерах* чудес, изображенных в Библии как действительные события; и тем самым я как раз отвечаю на вопрос о возможности или действительности или даже необходимости чуда таким образом, что уничтожаю саму возможность всех этих вопросов. Таково различие между мной и антихристианскими историками. Что же касается моего отношения к *Штраусу* и *Бруно Бауэру*, в связи с которыми постоянно называют и мое имя, то я тут обращу лишь внимание на различие трактуемых нами вопросов – это видно уже из различия предметов, указанных в заглавиях наших сочинений. Бауэр избрал предметом своей критики евангельскую историю, т.е. библейское христианство, или, вернее, библейскую теологию; Штраус – христианское вероучение и жизнь Иисуса, следовательно, догматическое христианство или, лучше, догматическое богословие. Я же избрал своей темой христианство вообще, т.е. христианскую религию, и уже как следствие ее – христианскую философию или теологию. Поэтому я цитирую главным образом только таких авторов, для которых христианство было не только теоретическим или догматическим предметом, не только теологией, но и религией. Мой главный предмет – христианство, религия как *непосредственный объект, непосредственная сущность человека*. Эрудиция и философия служат для меня только *средствами* обнаружить скрытые в человеке сокровища.

Затем я должен напомнить и о том, что моя книга совершенно вопреки моему намерению и ожиданию проникла в широкую публику. Правда, я всегда считал мерилом наилучшего метода обучения и стиля не ученого, не абстрактного факультетского философа-специалиста, а универсального человека; я считал критерием истины вообще человека, а не того или другого философа. Я всегда полагал высшую добродетель философа в самоотречении философа, в том, чтобы он не выносил своей философии напоказ, как человек и писатель, чтобы он был философом *по существу*, а не *по форме*, философом *скромным*, а не крикливым и вульгарным. В этом, как и во всех моих сочинениях, я

поставил себе правилом высшую ясность, простоту и определенность, благодаря чему эта книга может быть доступна, по крайней мере в своей сути, всякому *образованному* и *мыслящему* человеку. Но, несмотря на это, должной оценки и полного понимания я могу ожидать только от ученого, разумеется, только от *правдивого, компетентного* ученого, от такого, который стоит *выше убеждений и предрассудков образованной и необразованной черни*; ведь, несмотря на всю свою самостоятельность, мой труд есть в то же время и необходимое следствие истории. Очень часто я ссылаюсь на то или другое историческое явление, не называя его по имени, что я считал излишним: такие указания могут быть понятны только ученому. Так, например, в первой главе, где я развиваю необходимые следствия философии чувства, я имею в виду философов *Якоби* и *Шлейермахера*; во второй главе очень часто упоминаю о кантианстве, скептицизме, деизме, материализме, пантеизме; в главе "Основная точка зрения религии", разбирая противоречие между религиозным, или теологическим, и физическим, или натурфилософским, взглядом на природу, я имею в виду философию эпохи догматизма, преимущественно философию *Декарта* и *Лейбница*, где это противоречие обнаруживается особенно ясно. Поэтому всякий, кто не знаком с историческими предпосылками и материалами моего сочинения, не будет в состоянии усвоить исходные пункты моих аргументов и идей; и не удивительно, если мои утверждения покажутся взятыми с потолка, на какую бы твердую почву они ни опирались. Предмет моего сочинения заключает в себе общечеловеческий интерес, и не подлежит сомнению, что его основные мысли – хотя и *не в том виде*, в каком они выражены здесь и могут быть выражены при существующем постулате, – сделаются некогда достоянием человечества, так как в наше время им можно только противопоставить нелепые, бессильные, противоречащие истинной сущности человека иллюзии и предрассудки. Но прежде всего я отнесся к своему предмету лишь как к научному вопросу, как к объекту философии и не мог отнестись к нему иначе. Исправляя заблуждение религии, теологии и умозрения, я должен был употреблять их выражения и даже предаваться спекуляции или, что одно и то же, теологии, тогда как я, собственно, отрицаю умозрение и свожу теологию к антропологии. Моя книга заключает в себе, как я уже сказал, развитое in concreto начало новой философии, не школьной, а человеческой. Но так как она извлекает этот новый принцип из недр религии, то новая философия отличается от старой католической и современной протестантской схоластики тем, что ее согласие с религией не обусловливается согласием с христианской догматикой. Будучи порождена самой сущностью религии, она носит истинную сущность в себе и сама по себе, как философия, является религией. Но именно эта чисто формальная особенность делает недоступным для широкой публики мой гене-

тический труд, построенный в силу этого на объяснениях и доказательствах.

Наконец, если некоторые мои утверждения, высказанные в этой книге, покажутся читателю недостаточно обоснованными, то я советую ему обратиться к моим более ранним сочинениям, в особенности к работе "П. Бейль. К истории философии человечества"[28], а также к "Философии и христианству[29], в них я немногими, но резкими чертами обрисовал историческое разложение христианства и показал, что христианство давно уже перестало отвечать требованиям не только разума, но и человеческой жизни и есть не что иное, как idée fixe[30], резко противоречащая нашим страховым обществам, железным дорогам и локомобилям, нашим картинным галереям и музеям слепков, военным и промышленным школам, нашим театрам и физическим кабинетам.

Брукберг, 14 февраля 1843 г. Л.Ф.

P.S. Когда я писал это предисловие, я не знал, что *новошеллингианская* философия провозглашена в газетах "опорой государства". Эта философия *нечистой совести* давно уже копошится во тьме, потому что хорошо знает, что день ее появления на свет будет днем ее гибели. Это – философия *смешного тщеславия*, опирающаяся не на аргументы, а на *имена* и *титулы*, и притом на какие имена и титулы! Это – *теософическое кривляние философствующего Калиостро* XIX столетия* Сознаюсь, что, если бы эта шутка появилась раньше, я бы иначе написал свое предисловие.

31 марта.

Бедная Германия! Тебя нередко надували, в том числе и в области философии, и делал это только что упомянутый Калиостро, который постоянно тебя морочил, никогда не выполнял того, что обещал, никогда не доказывал того, что утверждал. Прежде он по крайней мере *номинально* опирался на разум, на природу, т.е. на названия вещей, теперь он хочет одурачить тебя окончательно именами лиц, вроде Савиньи, Твестена и Неандера! Бедная Германия! У тебя хотят отнять даже твою научную честь. Подписи стали играть роль научных доказательств и доводов разума! Но ты не позволишь одурачивать себя. Ты не забыла еще истории с августинским монахом. Ты знаешь, что истина является в мир не в блеске декорации, не в сиянии тронов, не под звуки труб и литавр, а рождается в тишине и неизвестности, со слезами и стонами. Ты знаешь, что волны всемирной истории влекут за собой низы, а не лиц "высокопоставленных", так как они поставлены слишком высоко.

1 апреля.

---

* Документальные доказательства правильности этой характеристики можно найти в исчерпывающем виде в безапелляционной книге Каппа, посвященной Шеллингу.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ
1848

Я убежден, что можно без конца говорить и писать, но я привык молчать там, где говорят дела. Поэтому я и теперь, при выходе нового издания, отказываюсь говорить читателю a priori то, в чем он может убедиться собственными глазами a posteriori. Я хочу только заранее обратить внимание на то, что в этом издании я по возможности избегал иностранных слов и перевел все наиболее длинные латинские и греческие цитаты, чтобы сделать их доступными более широким кругам. В этих переводах я строго придерживался смысла, а не буквы оригинала.

Л.Ф.

ВВЕДЕНИЕ

Глава первая

ОБЩАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Религия коренится в *существенном отличии* человека от животного – у животных нет религии. Хотя не владевшие критическим методом зоографы прошлого и приписывали слону религиозность наряду с другими похвальными качествами, тем не менее слухи о религии слона – это басни. Кювье, один из величайших знатоков животного мира, на основании личных наблюдений не ставит слона по способностям выше собаки.

В чем же заключается это существенное отличие человека от животного? Самый простой, самый общий и вместе с тем самый обычный ответ на этот вопрос: *в сознании*, но в строгом смысле этого слова; ибо сознания в смысле самоощущения, в смысле способности чувственного различения, восприятия и распознавания внешних вещей по определенным явным признакам не лишены и животные. Сознание в самом строгом смысле имеется лишь там, где существо способно понять свой *род*, свою *сущность*. Животное сознает себя как индивид, почему оно и обладает самоощущением, а не как род, так как ему недостает того сознания, которое происходит от слова *знание*. Сознание нераздельно со способностью к науке. Наука – это *сознание рода*. В жизни мы имеем дело с индивидами, в науке – с родом. Только то существо, предметом познания которого является его род, его сущность, может познавать сущность и природу других вещей и существ.

Поэтому животное живет единой, простой, а человек – двоякой жизнью. Внутренняя жизнь животного совпадает с внешней, а человек живет внешней *и* внутренней жизнью. Внутренняя жизнь человека тесно связана с его родом, с его сущностью. Человек мыслит, т.е. беседует, говорит *с самим собой*. Животное не может отправлять функции рода без другого индивида, а человек отправляет функции мышления и слова – ибо мышление и слово суть настоящие *функции рода* – без помощи другого. Человек для самого себя есть одновременно и "я" и "ты"; он может стать на место другого именно потому, что предметом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его *сущность*.

Сущность человека в отличие от животного составляет не только основу, но и предмет религии. Но религия есть сознание бесконечного, и поэтому человек сознает в ней *свою* не конечную и ограниченную, а *бесконечную* сущность. *Действительно,* конечное существо не может иметь о *бесконечном существе* ни *малейшего представления,* не гово-

ря уже о *сознании*, потому что *предел существа* является одновременно *пределом сознания*. Сознание гусеницы, жизнь и сущность которой ограничивается известным растением, не выходит за пределы этой ограниченной сферы; она отличает это растение от других растений, и только. Такое ограниченное и именно вследствие этой ограниченности непогрешимое, безошибочное сознание мы называем не сознанием, а инстинктом. *Сознание* в строгом или собственном смысле слова и *сознание бесконечного совпадают*, *ограниченное* сознание *не есть* сознание; сознание по существу всеобъемлюще, бесконечно. Сознание бесконечного есть не что иное, как сознание *бесконечности сознания*. Иначе говоря, в сознании бесконечного сознание обращено на *бесконечность собственного существа*.

Но в чем же заключается сущность человека, сознаваемая им? Что составляет род человека, собственно человеческое в человеке? *Разум, воля и сердце** Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли – энергия характера, сила чувства – любовь. Разум, любовь и сила воли – это *совершенства*. В воле, мышлении и чувстве заключаются *высшие* силы, *абсолютная сущность* человека как такового и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? Разум. Любви? Любовь. Воли? Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, т.е. быть свободными. *Подлинное* существо есть существо мыслящее, любящее, наделенное волей. Истинно, совершенно, божественно только то, что существует *ради себя самого*. Но таковы любовь, разум и воля. Божественная "троица", заключенная *в* человеке, но стоящая *над* индивидуальным человеком в виде единства разума, любви и воли. Нельзя сказать, чтобы разум (воображение, фантазия, представление, мнение), воля, любовь или страсть были силами, *принадлежащими* человеку, так как он без них – ничто, и то, что он есть, он есть только благодаря им. Они составляют коренные элементы, обосновывающие его сущность, не являющуюся ни его непосредственным *достоянием*, ни *продуктом*. Это силы, *оживотворяющие, определяющие, господствующие*, это *божественные, абсолютные силы*, которым человек не может противостоять**

Как бы мог чувствующий человек противиться чувству, любящий

* *Бездушный* материалист говорит: "Человек отличается от животного *только* сознанием; он – животное, но такое, которое обладает сознанием". Он не принимает, таким образом, во внимание, что в существе, в котором пробудилось сознание, происходит *качественное изменение* всей его сущности. Впрочем, этим нисколько не умаляется достоинство животных. Здесь не место глубже исследовать этот вопрос.

** "Всякое убеждение может быть достаточно сильным, чтобы заставить людей отстаивать его даже ценой жизни" (Монтень)[31].

– любви, разумный – разуму? Кто не испытал чарующей силы звуков? А что такое сила звуков, как не сила чувства? Музыка – язык чувства; язык – это громко выраженное чувство, которое сообщается другим. Кто не испытал силы любви или по крайней мере не слыхал о ней? Кто сильнее: любовь или индивидуальный человек? Человек ли владеет любовью или, напротив, любовь человеком? Когда любовь побуждает человека даже с радостью идти на смерть ради любимого существа, то что это – его собственная индивидуальная сила или, скорее, сила любви? Кто из мыслящих людей не испытал на себе силы мышления, тихой, бесшумной силы мышления? Когда ты погружаешься в глубокое раздумье, забывая о себе самом, об окружающем, ты ли владеешь тогда разумом или разум владеет тобой и поглощает тебя? Разве научное вдохновение не есть величайшая победа разума над человеком? Разве жажда знания не есть *безусловно непреодолимая, всепобеждающая сила*? А когда ты подавляешь свою страсть, отказываешься от своих привычек – одним словом, одерживаешь победу над самим собой, является ли эта всепобеждающая сила, твоей личной, самодовлеющей силой или, скорее, энергия воли, сила морали, которая овладевает тобой помимо твоего желания и наполняет тебя негодованием против тебя самого и твоих личных слабостей?*

Человек – *ничто без предмета*. Великие, выдающиеся люди, раскрывающие пред нами сущность человека, подтверждали это своей жизнью. Они знали только одну преобладающую страсть: желание достигнуть цели, которая была главным предметом их деятельности. Но тот предмет, с которым субъект связан *по существу, в силу необходимости*, есть не что иное, как *собственная*, но *предметная* сущность этого субъекта. Общий предмет нескольких одинаковых по роду, но различных по виду индивидов является их собственной предметной сущностью, во всяком случае *в той мере*, в *какой* он служит этим индивидам объектом сообразно их особенностям.

Так, Солнце есть общий объект всех планет, но оно не одинаково для Меркурия, Сатурна, Венеры, Урана и Земли. *У каждой планеты свое собственное солнце*. Солнце, которое освещает и согревает Уран,

* Для темы этой книги не имеет значения вопрос о том, обосновывается ли природой вещей различение между индивидуумом – слово, которое подобно всем отвлеченным словам крайне неопределенно, двусмысленно и сбивчиво – и любовью, разумом, волей. Религия абстрагирует от человека его силы, свойства, существенные определения и обожествляет их как самостоятельные существа, причем безразлично, остаются ли они раздельными – в политеизме – или сливаются воедино – в монотеизме; таким образом, при объяснении характера этих существ и при их сведении к человеку необходимо не упускать из виду этого различия. Впрочем, оно обосновано не только самим предметом, но и практикой языка и – что то же – логикой, ибо человек отличает себя от своего духа, от своей головы, от своего сердца, как будто без них он представляет собой нечто.

имеет для Земли не физическое, а лишь астрономическое, научное бытие. На Уране Солнце не только кажется, но и действительно *является иным*, чем на Земле. В отношении Земли к Солнцу обнаруживается ее отношение к самой себе и к своей собственной сущности. Ведь размер, величина и сила света Солнца в качестве объекта Земли обусловливаются величиной расстояния Земли от Солнца, от чего зависят особенности нашей планеты. Каждая планета поэтому имеет в своем Солнце отражение своей сущности.

Человек сознает *самого себя* из предмета: сознание предмета есть *самосознание* человека. По предмету мы можем узнать человека, в нем проявляется его сущность: предмет представляет собой *явленную* сущность человека, его *истинное*, *объективное* "Я". Это относится не только к умственным, но и к чувственным предметам. Наиболее отдаленные от человека предметы также являются откровениями его человеческой сущности, *поскольку* и *потому*, что они являются его предметами. Луна, Солнце и звезды взывают к человеку: γνῶθι σεαυτον, познай самого себя. То, что он их видит, и видит так, а не иначе, свидетельствует о его собственной сущности. На животное производят впечатление только непосредственно для жизни необходимые лучи Солнца, на человека – и равнодушное сияние самой отдаленной звезды. Только человеку доступны чистые, интеллектуальные, бескорыстные радости и аффекты; только человеческие глаза знают духовные пиршества. Взор, обращенный к звездному небу, созерцает *бесполезные* и *безвредные* светила; не имеющие ничего общего с Землей и ее нуждами, и видит в сиянии их свою собственную сущность, свое собственное происхождение. Природа глаза небесна. Поэтому человек возвышается над землей только благодаря зрению, поэтому *теория* начинается там, где взор обращается к небу. *Первые* философы были астрономами. Небо напоминает человеку о его назначении, о том, что он создан не только для деятельности, но и для созерцания.

Абсолютная сущность, Бог человека есть *его собственная сущность*. Поэтому сила *предмета* есть *сила его собственной сущности*. Так, сила *предмета* чувства есть сила *чувства*, сила *предмета* разума – сила самого *разума* и, наконец, сила *предмета* воли – сила *воли*. Человек, сущность которого определяется звуком, находится во власти чувства, во всяком случае того чувства, которое в звуке находит соответствующую стихию. Но чувством овладевает не звук как таковой, а только звук, полный содержания, смысла и чувства. Чувство *определяется* только полнотой чувства, т.е. *самим собой, своей собственной сущностью*. То же можно сказать и о воле, и о разуме. Какой бы предмет мы ни познавали, мы познаем в нем нашу собственную сущность; что бы мы ни осуществляли, мы в этом проявляем *самих себя*.

Воля, чувство, мышление есть нечто совершенное, сущность, реальность, поэтому нам невозможно чувствовать или воспринимать *разумом* разум, *чувством* чувство и *волей* волю как *ограниченную, конечную*, т.е. *ничтожную* силу. Ведь конечность и ничтожество – понятия тождественные; конечность есть только эвфемизм для ничтожества. Конечность есть *метафизическое, теоретическое* выражение; ничтожество – выражение *патологическое, практическое*. Что *конечно для разума*, то *ничтожно для сердца*. Но мы не можем осознать волю, разум и сердце как конечные силы, потому что всякое совершенство, всякая сила и сущность *непосредственно доказывают* и *утверждают самих себя*. Нельзя любить, хотеть и мыслить, не считая эти виды деятельности совершенствами, нельзя сознавать себя любящим, желающим и мыслящим существом, не испытывая при этом *бесконечной радости*. Сознавать для существа – значит быть предметом самого себя: поэтому сознание не есть нечто отличное от сознающего себя существа, иначе как бы могло оно сознавать себя? Поэтому нельзя совершенству сознавать себя как несовершенство, *нельзя чувство ощущать ограниченным и мышление мыслить ограниченным*.

Сознание – это *самоосуществление, самоутверждение, любовь к себе самому, наслаждение собственным совершенством. Сознание есть отличительный признак совершенного существа*. Оно может быть только в полнокровном, совершенном существе. Доказательством этого служит даже человеческое тщеславие. Человек смотрится в зеркало и испытывает удовольствие, рассматривая свой облик. Это удовольствие является необходимым, непроизвольным следствием совершенства и красоты человека. Красивая форма довлеет себе и, естественно, радуется этому, она отражается в себе самой. Тщеславен только тот, кто восхищается своей личной красотой, а не человеческой красотой вообще. Человеческой наружностью *следует* восхищаться: в мире нет ничего более прекрасного и величественного*. Во всяком случае каждое существо любит себя, свое бытие и *должно* его любить. Бытие есть благо. "Все, – говорит Бэкон, – что достойно бытия, достойно и знания"[33]. Все существующее ценно, представляет нечто выдающееся и поэтому утверждает и отстаивает себя. Сознание – это высшая форма самоутверждения, *та* форма, которая сама есть отличие, это – совершенство, счастье, благо.

Всякое ограничение разума или вообще человеческой сущности

* "Человеку кажется, будто нет ничего красивее человека" (Цицерон, О природе богов, кн. I)[32]. И это не есть признак ограниченности, так как он и другие существа помимо себя находит прекрасным; его радует красота животных форм, красота растительных форм, красота природы вообще. Но лишь абсолютное, совершенное создание может без чувства зависти любоваться обликом других существ.

вытекает из обмана, из заблуждения. Разумеется, человеческий *индивид* может и даже должен чувствовать и считать себя существом ограниченным – этим он отличается от животного; но он может сознавать свою конечность, свою ограниченность только в том случае, если его предметом будет совершенство, бесконечность рода, независимо от того, будет ли то предмет чувства, совести или мыслящего сознания. Если, однако, человек приписывает *свою* ограниченность *целому роду*, то он заблуждается, отождествляя себя с родом, – это заблуждение теснейшим образом связано с любовью к покою, леностью, тщеславием и эгоизмом. Ограниченность, которую я приписываю исключительно *себе, унижает, смущает* и *беспокоит* меня. Чтобы освободиться от чувства стыда и беспокойства, я приписываю *свою личную ограниченность человеческому существу* вообще. Что непонятно для меня, непонятно и для других, что же мне смущаться? Это не моя вина, и это зависит не от *моего* разума, а свойственно разуму рода. Но это – смешное и кощунственное заблуждение. На существо человеческой *природы*, на сущность рода, т.е. на *абсолютную сущность* индивида, нельзя смотреть как на нечто конечное, ограниченное. Каждое существо довлеет себе. Ни одно существо не может отрицать себя, т.е. свою сущность, ни одно существо не есть для себя самого существо ограниченное. Напротив, каждое существо *для себя* и *по себе* бесконечно и заключает в себе своего Бога, свою высшую сущность. Всякая ограниченность того или иного существа заметна только для существа *другого, высшего* рода. Жизнь мотылька несравненно короче жизни более долговечных животных, но эта кратковременная жизнь кажется ему самому не менее длинной, чем долголетняя жизнь – другим. Листик, на котором живет гусеница, представляется ей целым миром, бесконечным пространством.

Существо становится тем, *что он есть*, именно благодаря своему таланту, богатству, красоте. Как же можно считать свое бытие небытием, свое богатство нищетой, свой талант неспособностью? Если бы растения обладали зрением, вкусом и способностью суждения, то каждое из них считало бы свой цветок наиболее прекрасным, ибо его рассудок, его вкус не простирался бы дальше его производительной способности. Высший продукт этой способности казался бы растению величайшим произведением в мире. *Рассудок*, вкус, сила суждения *не могут отрицать* того, *что утверждается самой сущностью*, иначе этот рассудок принадлежал бы не данному, а какому-нибудь иному существу. *Рассудок измеряет вещи меркой существа*. Если существо ограниченно, то чувство и рассудок также ограниченны. Но ограниченный рассудок не есть граница в глазах ограниченного существа; такое существо вполне счастливо и довольно своим рассудком; оно сознает его, прославляет, считает его дивной, божественной силой; ограниченный рассудок в свою очередь ценит и восхваляет то ограниченное сущест-

во, которому он принадлежит. Оба как нельзя более подходят друг другу; каким образом они могли бы распасться? Рассудок – это кругозор данного существа. Наше существо не простирается за пределы нашего зрения, и наоборот. Зрение животного не простирается дальше его потребностей, а его существо – дальше этих же потребностей. И сколь обширна *твоя сущность*, столь же *неограниченно* твое *самоощущение*, настолько *ты – бог*. Разлад между рассудком и существом, между силой мыслительной и силой производительной в человеческом сознании является, с одной стороны, разладом личным, не имеющим общего значения, с другой – только кажущимся. Тот, кто признает, что его плохие стихи плохи, менее ограничен в своем *познании* и, следовательно, в *своем существе*, чем тот, кто считает хорошими свои плохие стихи.

Следовательно, *мысля* о бесконечном, ты мыслишь и утверждаешь *бесконечность мыслительной способности*; чувствуя бесконечное, ты чувствуешь и утверждаешь *бесконечность чувствующей способности*. *Объектом* разума является *объективированный разум*, объектом чувства – *объективированное чувство*. Если ты не понимаешь и не чувствуешь музыки, то самая лучшая музыкальная пьеса произведет на тебя такое же впечатление, как шум ветра, свистящего в твоих ушах, или журчание ручья под ногами. Почему же звуки музыки действуют на тебя? Что ты в них слышишь? Что иное, как не голос твоего сердца? Поэтому чувство обращается непосредственно к чувству и понятно только чувству, т.е. самому себе: ведь объектом чувства является только чувство. Музыка – монолог чувства. Но и диалог философии есть в сущности не что иное, как монолог разума: мысль говорит лишь к мысли. Блеск кристаллов пленяет наши чувства, но наш разум интересуется только кристаллономией. Объектом разума может быть только разумное*

Поэтому все то, что в смысле трансцендентного умозрения и религии имеет лишь значение *производного, субъективного* или человеческого, значение *средства, органа*, в смысле истины имеет значение *первоначального, божественного, существенного, объективного*. Так, например, если чувство – *существенный* орган религии, то, следовательно, *сущность Бога* есть не что иное, как выражение *сущности чувства*. Истинный, но скрытый смысл слов: "чувство есть орган божественного" – заключается в том, что чувство есть самое *благородное* и *возвышенное*, т.е. *божественное* в человеке. Как бы ты мог постигать божественное чувством, если бы чувство само не было божественным по природе? Божественное познается только через божественное, "Бог только через себя самого познается". Божественная сущность, по-

* "Ум восприимчив только к уму и к тому, что от него исходит" (Реймарус)[34].

стигаемая чувством, есть не что иное, как *очарованная* и *восхищенная* собой сущность чувства – *восторженное, блаженное в себе чувство.*

Это явствует хотя бы из того, что там, где чувство становится органом бесконечного, субъективной сущностью религии, *предмет* последней теряет свою объективную ценность. С тех пор как чувство сделалось главной основой религии, люди стали равнодушны к внутреннему содержанию христианства. Если чувство и приписывает предмету некоторую ценность, то это делается только ради самого чувства, которое связывается с ним, быть может, только по случайным основаниям; если бы другой предмет возбуждал те же чувства, он был бы столь же желанным. Предмет чувства становится безразличным только потому, что чувство, признаваемое субъективной сущностью религии, действительно становится также ее *объективной сущностью*, хотя это и не *признается*, по крайней мере, непосредственно. Непосредственно, говорю я, потому, что косвенное признание этого факта заключается в том, что *чувство как таковое*, признается религиозным, чем *уничтожается различие между специфически религиозными* и иррелигиозными или во всяком случае *нерелигиозными* чувствами, – необходимое следствие взгляда на чувство как на единственный орган божественного. Ты считаешь чувство органом бесконечного, божественного существа только в силу его сущности, его природы. Но свойства чувства вообще присущи каждому отдельному чувству независимо от его предмета. Что же делает это чувство религиозным? Определенный *предмет*? Нисколько, потому что этот предмет сам *религиозен только в том случае*, если он является предметом не холодного рассудка или памяти, а *чувства*. Значит, что же? Сама природа чувства, присущая каждому отдельному чувству независимо от объекта последнего. Следовательно, чувство признается священным только потому, что оно чувство; *причина* его религиозности заключается в природе самого чувства, лежит *в нем самом*. Значит, чувство признается абсолютным, *божественным*? Если чувство хорошо и религиозно, т.е. священно, божественно *по себе*, то разве оно не заключает своего бога *в себе самом*?

Тем не менее, если ты хочешь определить объект чувства и в то же время *правильно* истолковать свое чувство, не привнося с помощью рефлексии ничего постороннего, ты должен провести грань между своими личными чувствами и общей сущностью, природой чувства, отделить эту сущность от посторонних, оскверняющих влияний, с которыми у тебя, условного индивида, связано чувство. Таким образом, единственное, что ты можешь объективировать, представить бесконечным, определить его как сущность, – это природа чувства. Следовательно Бога можно определить только так: *Бог есть чистое, неограниченное, свободное чувство*. Всякий иной Бог, тобою предполагаемый, навязан

твоему чувству извне. Чувство *атеистично* в смысле ортодоксальной веры, которая связывает религию с внешним объектом; чувство отрицает *предметного* Бога, оно есть *Бог само для себя. Отрицание чувства* равносильно с точки зрения чувства отрицанию Бога. Ты только слишком робок и ограничен, чтобы открыто признаться в том, что втайне утверждается твоим чувством. Связанный внешними условностями, не способный постигнуть величие чувства, ты боишься *религиозного атеизма* твоего сердца и поэтому допускаешь *раздвоение* чувства, измышляешь отдельное от чувства объективное существо и неизбежно возвращаешься к старым вопросам и сомнениям: существует ли Бог, или нет? Вопросы и сомнения эти немыслимы там, где сущностью религии признается чувство. Чувство – твоя сокровеннейшая и вместе с тем отдельная, не зависящая от тебя сила, действующая *в тебе выше тебя*; это твоя подлинная суть, однако воздействующая на тебя *как другое существо*, короче, это твой *Бог*. Зачем же ты создаешь помимо этой сущности еще новое предметное существо, вне твоего чувства?

Впрочем, я взял чувство только в виде примера. Те же доводы можно привести по отношению ко всякой другой силе, способности, потенции, реальности и деятельности – дело, разумеется, не в названии, – одним словом, ко всякому *существенному органу* того или другого объекта. Все, что имеет значение сущности в смысле *субъективном*, имеет значение сущности и в смысле *объективном*, или предметном. Человек никогда не может освободиться от своей *подлинной сущности*. Он может представить себе при помощи фантазии существо другого, высшего рода, но не может абстрагировать себя от своего рода, от своей сущности; определения сущности, которыми он наделяет этих других индивидов, черпаются им из своей собственной сущности, и в его определениях отражается и объективизируется он сам. Вероятно, на других планетах нашей Солнечной системы есть мыслящие существа помимо человека, но, предполагая это, мы не изменяем своей точки зрения, обогащаем ее лишь количественно, а не качественно. Ведь если там действуют те же законы движения, что у нас, то так же обстоит дело с законами чувствования и мышления. Мы населяем другие светила совсем не для того, чтобы там были отличные от нас существа, а только для того, чтобы было больше таких как мы или подобных существ*

* Так, например, Христиан Гюйгенс говорит в своем "Cosmotheoros" (B. I): "Есть основание полагать, что удовольствие от музыки и математики свойственно не только людям, а распространяется на ряд других существ". Это, другими словами, значит: качество тождественно, тот же вкус к музыке, к науке; но число тех, которые их воспринимают, должно быть неограниченным.

Глава вторая

ОБЩАЯ СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Все сказанное выше по поводу чувственных объектов, об отношении человека к объекту вообще можно повторить, в *особенности*, и об отношении человека к *объекту религиозному*.

По отношению к чувственным объектам сознание, конечно, отличается от самосознания, а по отношению к объекту религиозному сознание и самосознание непосредственно совпадают. Чувственный объект находится *вне* человека, религиозный – *в нем, внутри* него. Поэтому религиозный объект подобно его самосознанию и совести неотчуждаем, есть нечто интимное, интимнейшее, наиболее близкое человеку. "Бог, – говорит Августин, – ближе нам, чем чувственные, телесные предметы, и потому мы легче познаем его"* Чувственный объект *сам по себе безразличен*, он не зависит ни от настроения, ни от способности суждения, тогда как религиозный объект есть объект *избранный*, существо исключительное, первое, высшее. Он, естественно, предполагает *критическое суждение, разграничение* между божественным и небожественным, между достойным и недостойным поклонения**. Здесь поэтому *без всяких ограничений* имеет силу следующее положение: объект человека есть не что иное, как его же *объективная сущность*. Бог человека таков, каковы его мысли и намерения. Ценность Бога не превышает ценности человека. *Сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога – самопознание человека.* О человеке можно судить по Богу и о Боге – по человеку; они тождественны. *Божество* человека заключается *в его духе и сердце, а дух, душа и сердце человека обнаруживаются в его Боге*: Бог есть *откровение* внутренней сути человека, *выражение* его "Я"; религия есть торжественное объявление его сокровенных помыслов, *открытое исповедание его тайн любви.*

Если религия, сознание Бога характеризуется как самосознание человека, то это еще не значит, будто религиозный человек непосредственно сознает, что его сознание Бога представляет собой самосознание его сущности, ведь отсутствие этого сознания является отличительным признаком религии. Во избежание недоразумения мы лучше скажем: религия есть *первое* и к тому же *косвенное самосознание* человека. Поэтому религия всегда предшествует философии не только в истории человечества, но и в истории личности. Прежде чем искать свою сущность в себе, человек полагает ее *вне себя*. Свою собственную сущность он сначала объективирует в качестве другой сущности. Религия –

* De genesi as litteram, lib. 5, c. 16^{35}.

** "Вы не понимаете, – говорит Минуций Феликс в своем "Октавиане" (гл. 24), обращаясь к язычникам, – что скорее нужно познавать Бога, чем поклоняться ему".

младенческая сущность человечества; но ребенок свою сущность, человека, рассматривает как нечто постороннее: человек, поскольку он ребенок, объективирует себя в качестве другого человека. Поэтому исторический прогресс религии заключается в том, что все, казавшееся более ранней религии объективным, теперь кажется субъективным; то, что раньше считалось и почиталось *божественным*, ныне считается *человеческим*. Всякая предшествующая религия кажется последующей идолопоклонством; человек раньше поклонялся *собственной сущности*. Человек себя объективировал, но не узнавал в объекте своей сущности; последующая религия делает этот шаг, и потому всякий прогресс в религии есть проявление более глубокого самопознания. Но всякая определенная религия считает своих старших сестер идолопоклонницами, не предполагая, что в будущем ее ждет такая же участь; это убеждение неизбежно – иначе она не была бы религией; она только приписывает *другим религиям* вину, свойственную религии вообще, если только это вина. Она имеет *другой* объект, *другое* содержание, которое выше содержания предшествующей религии, и поэтому мнит себя сильнее неизменных, вечных законов, определяющих сущность религии; она воображает, что ее объект, ее содержание есть нечто сверхчеловеческое. Но мыслитель прозревает сущность религии, от нее самой скрытую, потому что относится к ней *объективно*, чего не может сделать сама религия. Поэтому мы должны доказать, что противоположность между божественным и человеческим – только иллюзия, что она объясняется противоположностью человеческой сущности человеческому индивиду и что, следовательно, объект и содержание христианской религии есть нечто вполне человеческое.

Религия, во всяком случае христианская, есть *отношение человека к самому себе* или, вернее, к *своей сущности*, которую он рассматривает *как иное существо. Божественная сущность – не что иное*, как человеческая сущность, или, вернее, *сущность человека*, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т.е. от действительного, телесного человека, объективированная, т.е. *рассматриваемая* и *почитаемая* в качестве *посторонней, отдельной сущности*. Поэтому все *определения* божественной сущности представляют собой определения человеческой сущности*

* "Божественные совершенства те же, что и в наших душах, только Бог обладает ими в безграничной степени... мы обладаем некоторой силой, некоторой мудростью, некоторой благостью, но в Боге все это пребывает во всей полноте". Лейбниц. Теодицея (предисловие)[36].

"Все, что характеризует человеческую душу, свойственно и божественному существу. Все, что устранено из Бога, не составляет также существенных определений души" (св. Григорий Нисский, De anima, Lipsiae, 1837, p. 42). "Поэтому из всех наук самая ценная и важная – самопознание, ибо кто познал самого себя, познал и Бога" (Климент Александрийский, Paedagogus, lib. III, c. 1)[37].

Все это нисколько не оспаривается в применении к предикатам, то есть к свойствам Бога, но никоим образом не считается возможным в применении к *субъекту*, т.е. к основной сущности этих предикатов. Безбожием, атеизмом считается отрицание субъекта, но не его свойств. Но все, что лишено определений, не производит на меня действия; а что не действует, то и не существует для меня. Отрицание определений равносильно отрицанию сущности. Существо, лишенное свойств, не имеет объективного бытия, следовательно, не существует. Если отнять у Бога его свойства, то он окажется лишь существом *отрицательным*, т.е. несуществующим. Для истинно религиозного человека Бог не является существом, лишенным определений, потому что он для него – *определенное* существо. Отсутствие определений, или, что то же, непостижимость Бога, есть продукт нового времени, плод современного неверия.

Разум может быть признан и признается как нечто ограниченное только тем, где человеку представляется безусловным, истинным чувственное наслаждение, религиозное чувство, эстетическое созерцание или нравственные убеждения. Точно так же непостижимость или неопределенность Бога выставляется и признается догматом лишь в том случае, если этот предмет *перестает возбуждать познавательный интерес* и человека начинает занимать только действительность, приобретающая для него значение существенного, абсолютного, божественного объекта, и вместе с тем *вопреки* этим чисто мирским тенденциям у него еще сохраняются остатки религиозности. И эти пережитки религиозной совести заставляют человека извинять свое безбожие, свою суетность непостижимостью Бога; но отрицает Бога практически своими поступками, потому что мирская суета поглощает все его чувства и мысли, но не отрицает его *теоретически*, – он не посягает на существование Бога и признает его бытие. Однако такое существование не смущает и не стесняет его, это только *отрицательное* существование, бытие *без бытия*, противоречащее самому себе, это бытие, которое по своему действию ничем не отличается от небытия. Отрицание определенных положительных свойств божественного существа есть не что иное, как отрицание религии, сохраняющее еще, однако, *видимость религии* и поэтому не считающееся *атеизмом*, но в действительности *утонченный, лукавый атеизм*. Якобы религиозная боязнь приписать Богу определенные свойства и тем сделать его конечным объясняется атеистическим желанием *забыть* о Боге, выкинуть его из головы. *Кто боится быть конечным, тот боится существовать*. Все реально существующее, т.е. всякое *действительное* бытие, определяется *качественно*. Кто серьезно, действительно, истинно верит в существование Бога, того не коробят даже его грубо чувственные свойства. Кто не хочет быть грубым, не хочет, чтобы его существование кого-нибудь ос-

корбляло, тот должен отказаться от существования. Бог, полагающий, что определенность оскорбляет его, не имеет достаточно мужества и силы, чтобы существовать. *Качество* – это огонь, кислород, *соль* бытия. Бытие *вообще*, без определенного качества, есть *безвкусица*, нелепость. В Боге не больше содержания, чем в религии; религия и само существование Бога становятся безвкусными, если человек теряет вкус к религии.

Помимо этого прямого способа отрицания божественных свойств есть другой, более утонченный. Признается, что свойства Бога конечны, в частности, что они имеют человеческий характер, но отрицается их отрицание; их даже защищают, потому что человеку необходимо иметь определенное представление о Боге, и в то же время он как человек не может иметь о Боге иного представления, кроме человеческого. По отношению к Богу, говорят такие люди, эти определения, разумеется, не имеют значения, но все же мне, поскольку я заинтересован в Боге, нельзя представить себе его иначе, как в качестве человеческого или по крайней мере человекоподобного существа.

Но это различение между Богом *самим по себе* и Богом *для меня* разрушает мирное существование религии, к тому же такое различение неосновательно и шатко. Откуда мне знать, есть ли Бог по себе или для себя нечто *иное*, чем *для меня*; в *том виде, каков* он для меня, он для меня – *всё*. По-моему, те свойства, которые я ему приписываю, и составляют его *сущность*; он для меня такой, каким он только и может быть для меня. Религиозный человек *вполне* довольствуется тем представлением, какое он имеет о Боге, и не допускает другого представления, потому что Бог кажется ему тем, чем он *вообще может казаться человеку*. Делая различение, о котором упоминалось выше, человек отрешается от самого себя, от своей сущности, от своего абсолютного мерила, но это отрешение не больше как иллюзия. Различие между объектом действительным и объектом, существующим для меня, возможно только тогда, когда объект *может мне действительно* казаться *иным*, чем он кажется, а не тогда, когда мое представление о нем отвечает моему *абсолютному мерилу* и *не может* быть другим. Мое представление действительно может быть субъективным, т.е. не иметь ничего общего с моим *родом*. Но если мое представление соответствует мерилу рода и, следовательно, *абсолютно*, то различие между бытием в себе и бытием для меня отпадает. Мерило рода есть *абсолютное* мерило, закон и критерий человека. Религия убеждена, что каждый человек, желающий иметь *истинное* представление о Боге, *должен* и *обязан* разделять ее взгляд на свойства божии, что они – необходимые представления человеческой природы, представления объективные, соответствующие Богу. Каж-

дая религия считает чужих богов лишь представлениями *о боге* и только *свое* собственное представление о Боге – настоящим, истинным Богом, каков он *сам по себе*. Религия удовлетворяется лишь *цельным, безусловным* Богом; ей нужны не просто проявления божества, а *сам Бог, личный Бог*. Отрицая *сущность* Бога, религия отрицает *саму себя*; она перестает быть истинной, как только отрекается от обладания истинным Богом. Скептицизм – заклятый враг религии. А различение между предметом и представлением, между Богом самим по себе и Богом для меня есть различение скептическое, следовательно, безбожное.

Бог есть существо, которое кажется человеку *самодовлеющим высшим*. Человек не может представить себе *ничего выше* Бога и, следовательно, не может задаваться вопросом, что такое Бог *сам по себе*. Если бы Бог был объектом для птицы, он казался бы ей существом пернатым; для птицы нет большего счастья, чем обладать крыльями. Смешно было бы, если бы птица рассуждала так: "Я представляю себе Бога в виде птицы, но не знаю, чем он является в действительности". Высшее существо для птицы – это сущность птицы. Если ты у нее отнимаешь представление о *сущности птицы*, ты отнимешь у нее представление о *высшем существе*. Итак, птица не сомневалась бы в том, что Бог *сам по себе* есть существо пернатое. Вопрос, отвечает ли Бог моему представлению о нем, равносилен вопросу, действительно ли Бог есть *Бог*. Предлагать такие вопросы может только тот, кто хочет быть выше своего Бога и восстает против него.

Когда человек приходит к *тому* сознанию, согласно которому божественные свойства суть только антропоморфизмы, т.е. человеческие представления, у него закрадывается *сомнение, неверие*. Если это сознание не влечет за собой полного отрицания свойств, а затем и субъекта, которому их приписывают, то это объясняется лишь малодушием и слабостью мышления. Сомневаясь в объективной истинности этих свойств, ты не можешь не сомневаться в *объективной истинности субъекта*, которого ими наделяют. Если эти свойства – антропоморфизмы, то и субъект их также антропоморфизм. Если любовь, доброта, индивидуальность суть определения человеческие, то и основное существо, обладающее ими, самое *существование* Бога и вера в его бытие – все это антропоморфизмы, исключительно человеческие предположения.

Не есть ли вообще вера в Бога предел человеческого представления? Может быть, высшие существа, в которых ты веришь, так счастливы сами по себе, так согласны с собой, что между ними и высшим существом нет разлада? Познать Бога и не быть Богом, знать о блаженстве и не наслаждаться им – это разлад с самим собой, это несча-

стье*. Высшие существа незнакомы с этим несчастьем, они не представляют себе того, чем они сами *не* являются.

Ты приписываешь Богу любовь, потому что любишь сам, ты находишь Бога мудрым и благим, потому что считаешь доброту и рассудок своими высшими качествами, ты веришь в то, что Бог существует, что он субъект или существо, потому что сам ты существуешь, сам ты существо, ведь все, что существует, есть существо независимо от того, рассматривается ли оно как субстанция, личность или как-нибудь иначе. Ты считаешь любовь, доброту и мудрость высшим человеческим достоянием, а бытие – высшим счастьем; сознание всякой действительности, всякого счастья связано в тебе с сознанием сущностного бытия, существования. Для тебя Бог существует, он – существо, по тому же самому, почему ты считаешь его мудрым, блаженным, добрым. Различие между божественными свойствами и божественным существом заключается только в том, что существо, существование *не кажутся* тебе антропоморфизмом, потому что в том, что ты – *существо*, заключена *необходимость* Бога как существующего, как существа, а свойства *кажутся* тебе антропоморфизмами, потому что они (Бог мудр, благ, справедлив и т.д.) являются не непосредственной, тождественной с человеческим бытием необходимостью, а лишь необходимостью, опосредованной самосознанием, деятельностью мышления. Я – субъект, я – существо, я существую независимо от того, умен я или глуп, хорош или дурен. Существование для человека важнее всего, субъект имеет в его представлении большее значение, чем предикаты. Поэтому отрицание предикатов он допускает, а существование Бога кажется ему непреложной, неприкосновенной, абсолютно верной, объективной истиной. И тем не менее это различие только кажущееся. Необходимость субъекта заключается лишь в необходимости его предикатов. Ты являешься *существом* только в качестве *человеческого* существа, подлинность и реальность твоего существования заключается в подлинности и реальности твоих человеческих качеств. Сущность субъекта выражается в его предикатах, предикаты – это *истинность* субъекта; субъект – это лишь персонифицированный, существующий предикат. Разница между субъектом и предикатом та же, что между *существованием* и *существом*. *Отрицание предикатов есть поэтому отрицание субъекта.* Что останется от человеческого существа, если отнять у него чело-

* Поэтому в потустороннем мире уничтожается этот разлад между Богом и человеком. В потустороннем мире человек перестает быть человеком, оставаясь им разве лишь в своем представлении, он теряет свою собственную волю, отличную от божественной, а следовательно, – ибо чем является существо без воли? – и свою собственную сущность; он сливается с Богом. Таким образом, в потустороннем мире исчезают различие и противоположность между Богом и человеком. Но там, где есть только Бог, нет никакого Бога, где нет противоположности величию, нет и самого величия.

веческие свойства? Даже на обыденном языке название божественного существа часто заменяется названиями его свойств; провидение, мудрость, всемогущество.

Уверенность в бытии Бога, которое, по свидетельству многих, кажется человеку более достоверным, чем его собственное существование, не есть нечто *непосредственное*: она обусловливается уверенностью в *качествах* Бога. Христианин уверен в существовании только *христианского*, язычник – в существовании только *языческого* бога. Язычник не сомневался в существовании Юпитера, потому что существо Юпитера его не смущало, он не мог представить себе бога обладающим иными качествами и считал свойства Юпитера божественно-реальными. *Реальность* предиката есть единственный *залог существования*.

Человек считает *действительным* то, что кажется ему *истинным*, потому что сначала ему кажется истинным (в противоположность вымышленному, грезам, воображаемому) только то, что действительно. Понятие *бытия, существования* есть *первое, первичное понятие истины*. Иначе говоря, сначала человек думает, что истина обусловливается существованием, затем – что существование обусловливается истиной. Бог есть сущность человека, рассматриваемая в качестве абсолютной истины – истины человеческой. Но Бог, или, что то же, религия, настолько же различны, насколько различны представления человека о своей сущности как о высшем существе. Поэтому человеческие определения Бога – для него *истина*, а в связи с этим – *высшее бытие* или, вернее, *вообще бытие*, потому что только высшее бытие есть собственно бытие и достойно этого названия. Следовательно, Бог на том же основании есть *сущее, действительное* существо, по которому он оказывается *данным определенным* существом, потому что свойство и определение Бога есть *существенное свойство* человека. Но каждый человек представляет собой нечто *самодовлеющее*; в его качествах заключается его *существование*, его *реальность*. Грека нельзя лишить его свойств грека, не лишая его существования. Поэтому уверенность в бытии Бога есть *непосредственная* уверенность каждой религии; насколько непроизвольно и неизбежно грек был греком, настолько же неизбежно его боги должны были быть греческими существами и действительно существовать. Религия есть тождественное с сущностью человека воззрение на сущность мира и человека. Но не человек возвышается над своим воззрением, а оно *возвышается над ним*, одухотворяет и определяет его, господствует над ним. Необходимость доказательства, связи сущности, или качества, с существованием, возможность сомнения отпадают сами собой. Я могу *сомневаться* только в том, что я *отделяю от своей сущности*. А Бог – моя собственная сущность, и поэтому я не могу сомневаться в нем. Сомневаться в существо-

вании своего Бога – значит сомневаться в себе самом. Только тогда, когда Бог рассматривается как нечто отвлеченное и его предикаты подвергаются философской абстракции, возникает различие или разграничение между субъектом и его предикатом, возникает предположение, будто субъект есть нечто *отличное* от предиката, нечто непосредственное, несомненное в противоположность сомнительному предикату. Но это только кажущееся различие. Богу, обладающему *отвлеченными* предикатами, свойственно и *отвлеченное существование. Существование, бытие, так же различно, как и качество.*

Тождественность субъекта и предиката обнаруживается особенно ясно по ходу развития религии, которое идет рука об руку с развитием человеческой культуры. Пока самому человеку свойственно первобытное состояние, постольку его божество также носит характер первобытный. Как только человек начинает строить жилища, он сооружает храм для своего Бога. Сооружение храма свидетельствует о том, что человек ценит красивые здания. Храм в честь Бога является в сущности храмом в *честь архитектуры.* По мере того как человек выходит из первобытного, дикого состояния и становится культурным, он начинает различать, что́ подобает и не подобает человеку и *что́ приличествует и не приличествует Богу.* Бог есть олицетворение величия, высшего достоинства; религиозное чувство – высшее чувство благопристойности. Только позднейшие образованные художники Греции начали воплощать в статуях богов понятия достоинства, величия души, невозмутимого спокойствия и бодрости. Но почему они считали эти свойства атрибутами, предикатами бога? Потому что каждое из этих свойств казалось им *божеством само по себе.* Почему они не увековечивали позорных, низких страстей? Потому, что они смотрели на них как на нечто неприличное, недостойное, нечеловеческое и, следовательно, небожественное. Боги Гомера едят и пьют; это значит, что еда и питье – наслаждение богов. Боги Гомера обладают физической силой: Зевс – сильнейший из богов. Почему? Потому что физическая сила *сама по себе* есть нечто прекрасное, божественное. Древние германцы считали высшей добродетелью добродетель воина, поэтому их главным богом был бог войны – Один, а сама война – "основным или древнейшим законом". *Первой,* истинной, божественной сущностью является не свойство божества, а *богоподобие* или *божественность* свойства. Поэтому то, что теологией и философией признавалось Богом, абсолютом, сущностью, *не есть Бог.* Бог – это именно то, что они не считали Богом, т.е. *свойство, качество, определенность, действительность вообще.* Подлинным атеистом, т.е. атеистом в обычном смысле, надо считать не того, для кого божественный субъект – ничто, а того, кто отрицает божественные предикаты, как то: любовь, мудрость, справедливость. Отрицание субъекта не есть отрицание преди-

катов самих по себе. Они имеют *собственное, самостоятельное значение*; человек необходимо должен признавать их в силу их содержания, их подлинность заключается непосредственно в них самих; они действенно *обнаруживают* себя. Призрачность или подлинность доброты, справедливости, мудрости не зависит от призрачности или подлинности существования божия. Понятие Бога обусловливается понятием справедливости, благости, мудрости; Бог *не* благой, *не* справедливый, *не* мудрый *не есть Бог*, но не наоборот. Качество *божественно не потому, что оно свойственно* Богу, а, напротив, оно свойственно Богу потому, что божественно само по себе, потому, что без него Бог был бы существом несовершенным. Справедливость, мудрость и вообще всякое свойство, которое делает Бога Богом, определяется *самим собой*, а Бог характеризуется *лишь определением*, качеством. Я определяю Бога самим Богом только в том случае, если я отождествляю Бога и справедливость, представляю себе Бога в качестве *реального воплощения идеи справедливости* или другого какого-либо качества. Но если Бог как субъект является *определяемым*, а свойство, предикат – определяющим, то на самом деле подобает не субъект, а предикат называть *первичным* существом, божеством.

Лишь в том случае, если несколько противоречивых свойств соединяются в одном существе и это существо понимается как *личность* и тем самым личность выдвигается на первое место, только тогда мы можем забыть о происхождении религии и о том, что предикат, который мы рассматриваем теперь как нечто отличное, отдельное от субъекта, был *первоначально подлинным субъектом*. Так, римляне и греки обожествляли акциденции в качестве субстанций, добродетели, душевные волнения и страсти – в качестве самостоятельных существ. Человек, особенно религиозный человек, есть мера всех вещей, всякой реальности. Он возводит в степень божества все, что ему импонирует, все, что производит *особенное* впечатление на его душу, будь то даже странный, необъяснимый звук. Религия охватывает *все предметы* в мире; все существующее было предметом религиозного почитания. *Сущность и сознание религии исчерпываются тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании.* У религии нет *собственного, особого содержания*. Римляне сооружали храмы даже в честь таких аффектов, как страх и ужас. Христиане тоже превращали душевные явления в существа, чувства – в качества вещей и свои аффекты – в страсти, господствующие над миром, – одним словом, превращали свойства своей собственной известной или неизвестной сущности в *самостоятельные существа*. Черти, домовые, ведьмы, привидения, ангелы были священной истиной до тех пор, пока религиозное чувство целиком, нераздельно владело человечеством.

Не желая признавать тождественность божественных и человече-

ских предикатов и вместе с тем тождественность божественной и человеческой сущности, люди представляют себе, что Бог в качестве абсолютно реального бесконечного существа обладает *бесконечным множеством различных предикатов*, причем *некоторые* из них, *аналогичные* или *подобные* нам, мы познаем в настоящей, а остальные, совершенно отличающие Бога от человека, – только в будущей жизни, т.е. на том свете. Но бесконечная полнота или множество *предикатов*, которые *действительно отличаются* друг от друга настолько, что по одному из них нельзя непосредственно судить о других, такое бесконечное множество предикатов реализуется и проявляется только в *бесконечной полноте и множестве различных существ или индивидов*. Поэтому человеческая сущность, бесконечно богатая различными предикатами, в связи с этим изобилует и разнообразными индивидами. Каждый новый человек есть новый предикат, новый талант человечества. Количество сил и свойств человечества равняется количеству людей. Каждый отдельный человек обладает силой, присущей всем, но она определяется и складывается в нем таким образом, что кажется особенной, новой силой. Тайна неисчерпаемого источника божественных свойств есть не что иное, как тайна человеческой, *бесконечно разнообразной, бесконечно определяемой* и именно в силу этого *чувственной сущности*. Только в чувственности, только в пространстве и времени может получить место бесконечная, действительно бесконечная и изобилующая определениями сущность. Различие свойств обусловливается различием времени. Положим, что какой-нибудь человек – прекрасный музыкант, прекрасный писатель, прекрасный врач, но он не может одновременно заниматься музыкой, писательством и лечением. Не гегелевская диалектика, а время является средством объединения в одном и том же существе нескольких противоречий. Но представление о Боге как о существе, обладающем бесконечным множеством предикатов, отличных и отмежеванных от сущности человека, является просто-напросто *вымыслом, чувственным представлением, лишенным необходимых условий, лишенным истинности чувственности* и прямо противоречащим божеству как духовной, т.е. *отвлеченной, простой, единственной* сущности; отличительная черта свойств божиих заключается именно в том, что каждое свойство дает мне возможность судить о других, потому что между ними нет никакого рального различия. Поэтому если настоящие предикаты отличаются от будущих и настоящий Бог отличается от будущего, то, следовательно, настоящий и будущий Бог не одно и то же, а *два различных существа**. Но это раз-

* Для религиозной веры между настоящим и будущим Богом существует лишь то различие, что первый является объектом веры, представления, фантазии, а второй – объектом непосредственного, то есть личного, чувственного восприятия. И здесь и там он один и тот же, но здесь он неотчетлив, а там ясен.

личие противоречит тому, что Бог – единственное, единое и простое существо. Почему это свойство есть свойство Божие? Потому что оно божественной природы, т.е. выражает нечто неограниченное, совершенное. Почему те или другие свойства божественны? Потому что они, несмотря на кажущееся различие, имеют одну общую черту: все они выражают совершенство, неограниченность. Таким образом, я могу представить себе *бесконечное* множество божественных свойств, потому что *все* они совпадают в отвлеченном представлении о Боге и *общей* их чертой является то, что делает божественным *каждое отдельное* свойство. То же находит и *Спиноза*. Он говорит о бесконечном множестве атрибутов божественной субстанции, но не называет ни одного, кроме мышления и протяженности. Почему? Потому что нам не важно знать эти свойства, так как они *безразличны и излишни сами по себе* и не могут ничего прибавить к тому, что уже выражено двумя понятиями; мышление и протяжение. Почему мышление – атрибут субстанции? Потому что оно, согласно Спинозе, постигается само собой и выражает нечто неделимое, совершенное, бесконечное. Почему субстанции свойственно протяжение, материя? В силу тех же самых соображений. Следовательно, субстанция *может* иметь неопределенное количество предикатов, потому что эти свойства становятся атрибутами субстанции не в силу определенности, различия, а в силу неразличимости, равенства. Вернее: субстанция обладает *бесчисленными* свойствами *только потому*, что она, как это ни странно, не имеет в действительности *ни одного реального, определенного свойства*. Неопределенное единое мысли дополняется неопределенной множественностью фантазии. Если предикат не multum[38], то он multa[39]. В действительности есть только два *положительных* предиката: мышление и протяжение. Эти два понятия выражают собой гораздо больше, чем бесчисленное множество безымянных предикатов; они представляют собой нечто *определенное*, они дают мне понятие о *чем-то*. Но субстанция слишком *безразлична* и *бесстрастна*, чтобы она могла воодушевиться *чем-нибудь*. Не желая быть *чем-нибудь*, она *предпочитает* быть ничем.

Мы доказали, что субъект, или сущность, сводится к его *определениям*, т.е. что предикат есть истинный субъект; поэтому если божественные предикаты суть человеческие свойства, то и *субъект*, обладающий ими, также *человеческого происхождения*. Божественные предикаты разделяются на общие и личные. К общим свойствам относятся метафизические, которые служат только внешней связью религии и не сообщают ей *определенного характера*. Только *личные* свойства составляют сущность религии и характеризуют существо божие как объект религии. К таким предикатам относятся, например, следующие: Бог есть личность, нравственный законодатель, отец людей, святой, справедливый, благой, милосердный. Но из этих и других свойств оче-

видно, что они в качестве *личных* свойств являются чисто человеческими свойствами. Следовательно, в отношении религиозного человека к Богу выражается его отношение к *своей собственной сущности.* Религия считает свойства божии реальной истиной, а *не представлением, не образом*, который человек составляет о Боге независимо от того, что есть Бог сам в себе. Религия не признает антропоморфизмов, для нее антропоморфизмы *не* антропоморфизмы. Сущность религии такова, что эти определения служат для нее выражением существа божия. Только рассудок, размышляющий над религией, ее одновременно защищающий и *отрицающий*, приписывает свойствам божиим значение образов. Но в религии Бог есть *действительный* отец, *действительная* любовь и милосердие, потому что она считает его действительным, живым, личным существом, а его свойства – истинными живыми, личными свойствами. Главными свойствами религия считает именно те, которые кажутся наиболее сомнительными разуму, отвергающему их путем размышления над религией. Религия субъективно есть аффект, поэтому для нее и объективно аффект – божественного свойства. Даже гнев не кажется ей недостойным Бога, если только в основе этого гнева не лежит ничего злого.

Здесь необходимо упомянуть об одном достопримечательном явлении, которое характеризует внутреннюю сущность религии. Чем Бог человечнее *по существу*, тем большим *кажется различие* между Богом и человеком, т.е. тем настойчивее опровергается путем религиозной рефлексии, богословия единство божественной и человеческой сущности, тем больше унижается достоинство человеческих свойств, которые служат, как таковые, объектом человеческого сознания*. Это объясняется тем, что положительными свойствами в созерцании или определении божественной сущности являются только человеческие свойства, вследствие чего и взгляд на человека как на объект сознания, может быть только отрицательным, человеконенавистническим. Чтобы обогатить Бога, надо разорить человека; чтобы Бог был всем, человек должен сделаться ничем. Но и он может быть ничем для себя, раз все, что он от себя отделяет, не теряется в Боге, а сохраняется в нем. Сущность человека заключается в его Боге, каким же образом он может иметь ее в себе и для себя? Зачем нужно одно и то же дважды полагать и дважды иметь? Все, что человек отнимает у себя, чего он ли-

* "Сколь бы большим мы ни мыслили сходство между творцом и тварью, несходство между ними мы должны мыслить еще большим". Латеранский собор, кан. 2 (Summa omniorum conciliorum. Antwerpen, 1559, p. 526). Высшее различение между человеком и Богом, между конечным существом и существом бесконечным, до которого способно подняться религиозное умозрение, – это различение между нечто и ничто, между ens и non-ens[40]; ибо лишь в ничто уничтожается всякая общность со всеми другими существами..

шается, служит для него несравненно более высоким и обильным источником наслаждения в Боге.

Монахи давали Богу обет целомудрия, они подавляли в себе половую любовь, но зато признавали небесную, божественную любовь, в образе девы Марии. Они могли обходиться без настоящей женщины, потому что предметом их истинной любви была идеальная, воображаемая дева. Чем больше значения они придавали отрицанию чувственности, тем больше значения приобретала в их глазах небесная Дева: она даже заменяла им Христа и Бога. *Чем больше человек отрицает чувственность, тем чувственнее становится его Бог, в жертву которому приносится чувственность.* Тому, что мы жертвуем Богу, придается особенная ценность, то и признается особенно угодным Богу. Что имеет высокую цену в глазах человека, имеет такую же цену и в глазах Бога; вообще, что нравится человеку, нравится и Богу. Евреи приносили в жертву Иегове не нечистых и скверных животных, а таких, которые казались им наиболее ценными. Пища людей служила пищей и Богу*. Поэтому там, где человек из отрицания чувственности создает особую сущность, богоугодную жертву, там как раз чувственности приписывается величайшая ценность, там торжество чувственности выражается в том, что сам Бог заступает место чувственного предмета, который принесли в жертву. Монахиня обручается с Богом, она обретает небесного жениха, подобно тому как монах – небесную невесту. Но небесная Дева служит только чувственным проявлением общей истины, касающейся сущности религии. *Человек приписывает Богу то, что он отрицает в себе*** Религия отвлекается от человека и от мира, но она может абстрагировать только от действительных или воображаемых, недостаточных или ограниченных, ничтожных явлений, а *не от сущности и не от положительных свойств мира и человечества.* Поэтому в ее абстракции и отрицании снова проявляется то, от чего она абстрагирует или предполагает абстрагировать. Таким образом, религия снова *бессознательно* приписывает Богу все то, что она *сознательно* отрицает, разумеется, в том случае, если она отрицает что-нибудь существенное, истинное, чего поэтому *нельзя* отрицать. В религии человек отрицает свой разум; из себя он ничего не знает о Боге, его мысли носят светский, земной характер, он может только верить в божественное откровение. Но зато Богу свойственны земные, человеческие помыслы; он строит планы подобно человеку, приспособляется к обстоятельствам и умственным способностям людей, как

* Cibus Dei. 3. Mose 3, 11[41].

** "Кто презирает себя, – говорит, например, Ансельм, – тот в чести у Бога; кто себе не мил, тот мил Богу. Будь поэтому ничтожен в твоих собственных глазах, чтобы быть великим в глазах Господа; тем больше будет тебя ценить Бог, чем презреннее ты будешь во мнении людей" (Anselmi Opera, Parisiis, 1721, p. 191).

учитель к своим ученикам, точно рассчитывает эффект своих благодеяний и откровений; наблюдает за всеми действиями и поступками человека и знает все, даже самое земное, самое пошлое, самое дурное. Одним словом, человек отрицает ради божества свое знание, свое мышление, но зато приписывает это знание, это мышление Богу. Человек отрекается от своей личности и вместо этого считает личным существом всемогущего, неограниченного Бога; он отказывается от человеческого достоинства, от человеческого Я и в то же время Бог кажется ему *себялюбивым, эгоистичным существом,* которое ищет во всем *личного* удовлетворения, *личных* почестей, *личной* выгоды. Отсюда вытекает *самоудовлетворение* божественного себялюбия, враждебного всему остальному, и его *самонаслаждение эгоизмом**. Религия отнимает, далее, у человека все хорошие качества: человек зол, испорчен, неспособен творить добро, но зато Бог только благ; Бог – благое существо. Существенное требование религии заключается в том, чтобы объектом человека были хорошие качества в лице Бога; но разве этим самым не признается добро в качестве главного свойства человека? Если я зол, грешен абсолютно, т.е. по природе, по существу, то разве может быть моим объектом святость, доброта независимо от того, дается ли мне этот объект извне или изнутри? Если у меня злое сердце, испорченный ум, как я могу воспринимать и считать святое святым и хорошее хорошим? Как я могу признавать достоинства хорошей картины, если душа моя эстетически извращена? Пусть я не художник и не обладаю способностью создавать прекрасные произведения, я все-таки могу воспринимать красоту извне, если у меня есть эстетический вкус и понимание. Или хорошие качества вовсе не существуют для человека, или они понятны ему, и в таком случае в них обнаруживаются для человека святость и достоинства человеческого существа. То, что абсолютно противоречит моей природе, с чем меня не связывают узы родства, я не могу ни представить себе, ни чувствовать. Святость является для меня объектом как противоположность моей личности, представляющая единство с моей сущностью. Святость – это упрек моей греховности, благодаря ей я признаю себя грешником, порицаю себя, постигаю, чем я должен и могут быть сообразно своему назначению, ведь долженствовать и не мочь – это смешная химера, не способная привлечь к себе мой дух. Но, признавая добро своим назначением, своим законом, я тем самым признаю его сознательно или бессознательно своей собственной сущностью. *Посторонняя,* чуждая мне сущность не трогает меня. Грех кажется мне грехом только в том случае, если я чувствую в нем *противоречие с самим собой, между моей личностью и моей сущно-*

* "Бог может любить *только себя*, думать только *о себе*, работать только *для самого себя*... Создавая человека, Бог ищет *своей* пользы, *своей* славы" и т.д. См.: *Бейль Пьер.* К истории философии и человечества // Фейербах Л. История философии. М., 1967. Т.3. С. 127.

стью. Чувство греха, основанное на противоречии с божественной как *посторонней* сущностью, необъяснимо и бессмысленно.

Различие между Августином и Пелагием заключается только в том, что первый высказывает языком религии то, что второй излагает рациональным способом. Оба говорили одно и то же, оба приписывали человеку добро: Пелагий – прямо, рациональным, моральным путем, а Августин – косвенно, мистическими, религиозным способом*. Все, что приписывается *Богу человеком*, приписывается в *действительности самому человеку*; все, *что человек говорит о Боге*, он на *самом деле* говорит о *самом себе*. Августинианство только в том случае было бы истиной, и притом истиной, противоположной пелагианству, если бы человек сознательно считал своим Богом *дьявола* и поклонялся ему, почитая его в качестве *высшего существа*, притом *сознавая*, что он дьявол. Но пока человек поклоняется в лице Бога существу достойному, в Боге будет отражаться его собственная благая сущность.

Учение об изначальной порочности человека тождественно учению о том, что человек не может достичь ничего хорошего *самостоятельно, собственными силами*. Отрицание человеческой способности и деятельности было бы *истинным* только в том случае, если бы человек *отрицал и в Боге моральную деятельность* и говорил подобно восточному нигилисту или пантеисту, что Бог есть существо абсолютно безвольное, бездеятельное и равнодушное, не знающее различия между добром и злом. Но кто представляет себе Бога в качестве деятельного, и притом нравственно деятельного, морально критического существа, которое любит добро, творит добро и вознаграждает за него и которое наказывает, отвергает, проклинает зло, кто так определяет Бога, тот отрицает человеческую деятельность только кажущимся образом, а на самом деле возводит ее в степень высшей, реальнейшей деятельности. Кто приписывает Богу человеческий образ действий, тот считает человеческую деятельность божественной, тот говорит: Бог, недеятельный в смысле моральном или человеческом, не есть Бог, и, таким образом, связывает понятие Бога с понятием деятельности, и

---

* Пелагианство отрицает Бога, религию, "пелагиане приписывают воле такое могущество, что умаляют силу небесной молитвы" (Августин, De natura et gratia contra Pelagium, с. 58), пелагианство опирается лишь на творца, т.е. на природу, а не на спасителя, который только и является религиозным Богом, – одним словом, оно отрицает Бога, но зато поднимает человека на степень божества, делая его не нуждающимся в Боге, самодовлеющим и независимым существом (см. об этом Лютер, Против Эразма и Августина, loc. sit. с. 33). Августинианство отрицает человека, но зато оно снижает Бога на степень человека вплоть до позора крестной смерти ради человека. Пелагианство ставит человека на место Бога, августинианство – Бога на место человека. Оба приходят к тем же результатам; различие между ними лишь мнимое, оно не больше чем благочестивая иллюзия. Августинианство есть пелагианство навыворот; то,что первое полагает как субъект, второе полагает как объект.

именно человеческой, потому что более высокой деятельности он не знает.

Человек – и в этом заключается тайна религии – объективирует свою сущность* и делает себя *предметом* этой объективированной сущности, превратившейся в субъект, в личность, он относится к себе как к объекту, но как к *объекту другого объекта, другого* существа. Так и здесь. Человек есть объект Бога. Богу не безразлично, хорош ли человек или дурен. Нет, он живо, искренне заботится о том, чтобы человек был добрым; он хочет, чтобы человек был добрым и блаженным существом, потому что без добра нет блаженства. Религиозный человек отменяет *ничтожество* человеческой деятельности тем, что делает свои мысли и поступки объектом Бога, человека – *целью* Бога (объект в смысле духа есть цель в смысле практическом) и божественную деятельность – *средством человеческого спасения*. Деятельность Бога направлена к тому, чтобы человек был добр и блаженствовал. Таким образом, кажущееся тяжкое унижение человека является в сущности его величайшим превознесением! Человек *в Боге и чрез него ищет только самого себя*. Разумеется, человек прежде всего стремится к Богу, но сам Бог стремится исключительно к нравственному и вечному спасению человека, и, таким образом, целью человека является он сам. Божественна деятельность не отличается от деятельности человеческой.

Я не могу быть объектом божественной деятельности, если она существенно отличается от человеческой, я не могу себе ставить человеческие цели, цели исправления и счастья человеческого, если божественная деятельность не есть деятельность человеческая. Разве цель не определяет поступков? Если человек стремится к нравственному усовершенствованию, то он питает божественные намерения и планы, если же Бог стремится к человеческому спасению, значит, он задается человеческой целью и добивается этой цели посредством соответствующей человеческой деятельности. Таким образом, *объектом* человека в лице Бога является *только его собственная деятельность*. Но так как он рассматривает эту деятельность объективно, как нечто от себя отличное, и относится к добру как к объекту, то все его *импульсы* и побуждения исходят не от него самого, а от этого *объекта*. Он рассматривает свою сущность в качестве добра, как нечто внешнее; поэтому само собой разумеется, так как это лишь тавтология, что импульс к добру исходит для него лишь оттуда, куда перенес он добро.

Бог есть *обособленная, выделенная,* субъективная, своеобразная

* Религиозное, первичное самообъективирование человека нужно, впрочем, – это ясно высказано в этой книге – отличать от самообъективирования рефлексии и умозрения. Последнее произвольно, тогда как первое непроизвольно, необходимо, – необходимо в такой же мере, как искусство, как язык. Правда, с течением времени богословие и религия будут всегда совпадать.

сущность человека, поэтому все добрые поступки человека исходят не *от него*, а *от Бога*. Чем *субъективнее*, чем человечнее Бог, тем более *отказывается* человек от *своей субъективности*, от своей человечности, потому что Бог сам по себе – это отчужденное от человека его Я, которое он затем снова приписывает себе. Как деятельность артерий гонит кровь к отдаленнейшим конечностям, как деятельность вен гонит ее обратно, как жизнь состоит в беспрерывной смене систолы и диастолы, так и в религии. В религиозной систоле человек выделяет из себя свою собственную сущность, отгоняя и отрицая самого себя, в религиозной диастоле он снова принимает эту оттогнутую сущность в свое сердце. Лишь Бог есть существо, действующее и деятельное *по собственному побуждению* – вот акт религиозной отталкивающей силы; Бог – существо, действующее *во* мне, *со* мной, *через* меня, *на* меня, *для* меня, он принцип *моего* спасения, моих нравственных помыслов и действий, и следовательно, мой собственный нравственный принцип и сущность – вот акт религиозной силы притяжения.

Следовательно, намеченный выше общий путь развития религии заключается, собственно, в том, что человек все более отнимает у Бога и приписывает себе. Сначала человек отделяет от себя все без различия. Это обнаруживается особенно ясно в вере в откровение. То, что последующие века, что культурный народ приписывает природе или разуму, в прежние времена первобытном народом приписывалось исключительно Богу. Израильтяне облекали в форму определенной божественной заповеди самые естественные стремления человека, даже, например, стремление к чистоте. При этом из данного примера опять-таки видно, что достоинство Бога умаляется по мере того, как человек отрекается от себя. Смирение, самоотречение человека достигает крайних пределов, если он перестает считать себя способным исполнять по собственному побуждению требования простого приличия*. Христианская религия, напротив, различала побуждения и аффекты людей по их свойствам и содержанию. Она приписывала божественному Откровению и влиянию только добрые аффекты, нравственные мысли и чувства, которые она считала чувствами, аффектами и мыслями Бога. Ибо божественное Откровение определяется тем, что предназначено самым Богом; от избытка сердца уста глаголют; действие соответствует причине, Откровение – существу, которое открывает себя. Если Бог обнаруживается только в нравственных побуждениях, то его существенным качеством является нравственное достоинство. Христианская религия отличает внутреннюю чистоту от внешней, физической; иудейская религия отождествляла их** Христианская религия в

* V книга Моисеева[42], 23, 12, 13.

** См., например,: I кн. Моисеева, 35,2; III кн. Моисеева[43], 11, 44; 20, 25.

противоположность иудейской есть религия критики и свободы. Израильтянин делал только то, что предписывал Бог; он был безволен даже в чисто внешних вопросах, авторитет религии простирался даже на его пищу. Христианская религия, напротив, в вопросах внешних предоставляла человека самому себе, т.е. вменяла человеку то, что израильтянин отделял от человека и вменял Богу. Израиль превосходно характеризует позитивизм. В сравнении с израильтянином христианин есть espirit fort, свободомыслящий. Такова изменчивость вещей. То, что вчера было религией, сегодня перестает быть ею; то, что сегодня кажется атеизмом, завтра станет религией.

Часть первая

ИСТИННАЯ, ТО ЕСТЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ, СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Глава третья

БОГ КАК СУЩНОСТЬ РАССУДКА

В религии человек *раздваивается в самом себе*: он противопоставляет себе Бога как нечто *противоположное* ему. Бог есть *не то*, что *человек*, а человек *не то*, что *Бог*. Бог – бесконечное, человек – конечное существо; Бог совершенен, человек несовершенен; Бог вечен, человек смертен; Бог всемогущ, человек бессилен; Бог свят, человек греховен. Бог и человек составляют крайности. Бог – понятие положительное, совокупность всех реальностей, человек – понятие отрицательное, совокупность всего ничтожного.

Но человек опредмечивает в религии свою собственную сокровенную сущность. Следовательно, нужно доказать, что та противоположность, тот разлад между Богом и человеком, на котором основана религия, *есть разлад человека с его собственной сущностью*.

Внутренняя необходимость этого доказательства очевидна уже по одному тому, что если бы божественная сущность как объект религии *действительно отличалась* от сущности человеческой, то между ними не было бы раздвоения, не было бы разлада. Если Бог действительно *иное* существо, то что мне за дело до его совершенства? Разлад возможен только между такими двумя сущностями, которые раздвоились, но могут и должны составлять и, следовательно, по существу доподлинно составляют единство. Уже в силу этого общего основания *та* сущность, с которой *раздвоился* человек, должна быть ему *врожденной*, но в то же время *отличной* от *той* сущности или силы, которая внушает человеку чувство *примирения, единства* с Богом, или, что то же, с самим собой.

Эта сущность не что иное, как *ум* (Intelligenz) – *разум* или *рассудок*. Бог как противоположность человеку, как *не*человеческая, т.е. не индивидуально человеческое, существо является *определенной сущностью рассудка*. Чистое, совершенное, безущербное божественное существо есть *самосознание рассудка, сознание рассудком* своего *собственного совершенства*. Рассудок не знает страданий сердца, ему чужды желания, страсти, потребности и, следовательно, недостатки и слабости, свойственные сердцу. Чисто рассудочные люди, люди, воплощающие в себе и олицетворяющие собой несколько односторонним, но тем

более характерным образом сущность рассудка, выше душевных мук, страстей и волнений, свойственных людям чувства; они не привязываются со всей страстью к конечному, т.е. определенному, предмету, они не закабаляют себя, они свободны. "Не иметь потребностей и благодаря этому уподобляться бессмертным богам"; "не подчиняться обстоятельствам, а подчинять их себе"; "все суета" – эти и подобные изречения являются девизом людей отвлеченного рассудка. Рассудок есть нейтральная, безразличная, неподкупная, неомраченная в нас сущность – чистый, свободный от аффектов свет ума. Рассудок есть категорическое, беспощадное сознание *вещи как вещи*, потому что он сам объективен по природе, – сознание всего, что *свободно от противоречий*, потому что он сам есть свободное от противоречий единство, источник логического тождества, – сознание *закона, необходимости, правила, меры*, потому он сам есть действие закона, *необходимость природы вещей* как *самостоятельность*, правило правил, абсолютное мерило, мерило мерил. Только благодаря рассудку человек судит и поступает вопреки своим самым заветным человеческим, т.е. личным, чувствам, если того потребует Бог рассудка, закон, необходимость, право. Отец, приговаривающий в качестве судьи своего сына к смерти за совершенное им преступление, делает это, как человек рассудка, а не чувства. Благодаря рассудку мы замечаем недостатки и слабости даже людей любимых, даже наши собственные. Он поэтому часто приводит нас к мучительным столкновениям с самим собой, с влечениями сердца. Мы не хотим признать прав рассудка, не хотим из чувства сожаления и снисхождения произнести справедливый, но суровый безоговорочный приговор рассудка. Рассудок по сути есть *достояние рода*; сердце является носителем *частных, индивидуальных* побуждений, рассудок – побуждений *всеобщих*. Рассудок *сверхчеловеческая*, т.е. *сверхличная* и *безличная* сила или сущность *в* человеке. Только посредством рассудка и в рассудке человек получает силу абстрагироваться *от самого себя*, т.е. от своей субъективной, личной сущности, возвышаться до всеобщих понятий и отношений, отличать объект от производимого им впечатления, рассматривать его *в себе и для себя* помимо его отношения к человеку. Философия, математика, астрономия, физика – одним словом, всякая наука является продуктом и, следовательно, фактическим доказательством этой поистине бесконечной и божественной деятельности. Поэтому *религиозные антропоморфизмы противоречат* рассудку, и он оспаривает их у Бога, отрицает их. Но этот *свободный от антропоморфизмов, беспощадный, бесстрастный* Бог есть не что иное, как *собственная, предметная сущность рассудка*.

Бог *как таковой*, т.е. как *не*-конечная, *не*-человеческая, *не*-материальная, *не*-чувственная сущность, есть только объект мышления.

Это отвлеченное, аморфное, непостижимое, безóбразное, *абстрактное, отрицательное* существо; оно познается, т.е. становится объектом, только при помощи *абстракции* и *отрицания* (via negationis). Почему? Потому, что оно есть не что иное, как *предметная сущность мыслительной способности,* т.е. вообще той силы или деятельности, – называйте ее как хотите, – благодаря которой человек сознает разум, дух, ум. *Духовной сущностью* является исключительно *мышление, познание, рассудок,* а всякая *другая* духовная сущность есть *призрак, порожденный фантазией.* Человек не может допускать, подозревать, представлять, мыслить другую духовную сущность, другой разум, кроме *того,* который светится и проявляется в нем. Он может только *вынести* разум *за пределы своей индивидуальности.* "Бесконечный дух" в отличие от конечного есть не что иное, как *разум, вынесенный за пределы индивидуальности и телесности* (потому что индивидуальность и телесность неотделимы одна от другой), разум, утверждаемый или мыслимый *сам в себе.* Схоластики, отцы церкви и еще раньше – языческие философы говорили, что Бог – существо бестелесное, дух, чистый рассудок. Образ Бога, как такового, нельзя себе представить, но ведь ты не можешь представить себе и образ рассудка, разума. Какой у него вид? Разве можно постичь и представить себе его деятельность? Бог непостижим, но постигаешь ли ты сущность разума? Исследовал ли ты таинственные функции мышления, сокровенную сущность самосознания? Разве самосознание не есть величайшая из тайн? Даже древние мистики, схоластики и отцы церкви сравнили непостижимость существа божия с непостижимостью человеческого духа. Разве это не свидетельствует о том, что они отождествляли сущность божественную с сущностью человеческой?* Бог как таковой, т.е. *как* существо, служащее *лишь предметом разума,* есть не что иное, как опредмечивающий себя разум. Только Бог *объясняет* тебе, что такое рассудок или разум. Все должно *выражаться,* обнаруживаться, опредмечиваться, утверждаться. Бог есть *разум, выражающий и утверждающий себя в качестве высшего существа.* Для воображения разум является откровением Бога, а *для разума Бог* является *откровением разума. Сущность* разума, его *могущество* воплощается в Боге. Бог есть *потребность* мышления, *необходимая* мысль, *высшая ступень* мыслительной способности. "Разум не удовлетворяется чувственными

* В своем сочинении "Contra academicos", которое Августин написал тогда, когда до известной степени был еще язычником, он говорит (кн. III, гл. 12), что высшее благо человека заключается в духе, или в разуме. Напротив, в своем "Libr. retractationum", где он является уже изощренным христианским богословом, Августин следующим образом (кн. I, гл. 1) исправляет высказанную им прежде мысль: "Правильнее было бы сказать: *в Боге,* ибо дух, чтобы достигнуть блаженства, наслаждается Богом как *своим высшим благом*". Но в чем же тут разница? Разве моя сущность не там, где мое высшее благо?

предметами и существами"; он *успокаивается* только тогда, когда возвращается к высшей, главной, необходимой сущности, служащей предметом только для разума. Почему? Потому, что только в этой сущности разум находится *в своих владениях*, потому, что только в мысли о высшей сущности *заключена высшая сущность разума, достигается высшая ступень* мыслительной и абстрагирующей способности. Мы не удовлетворяемся, и следовательно, чувствуем себя несчастными до тех пор, пока наши возможности не разовьются до крайних пределов, до того, quo nihil majus cogitari potest[44], пока прирожденная способность к тому или другому искусству, к той или иной науке не достигнет высшей степени совершенства. *Только высшая ступень* искусства есть *искусство, только высшая ступень* мышления – *мышление*, разум. Ты *мыслишь* в строгом смысле этого слова только тогда, когда мыслишь *о Боге*, потому что только Бог является *реализованной, осуществленной, исчерпанной, мыслительной способностью*. Ты сознаешь *действительный* разум только в том случае, если ты познаешь Бога, несмотря на то, что ты при помощи воображения представляет себе эту сущность как нечто отличное от разума, потому что ты как чувственное существо привык отличать объект от созерцания, подлинный объект – от представления и теперь посредством воображения переносишь эту привычку на сущность разума и, таким образом, ошибочно приписываешь бытию разума, бытию умозрительному чувственное бытие, от которого ты абстрагировался.

Бог как *сущность метафизическая – себе довлеющий разум* или, вернее, наоборот: *самодовлеющий, сознающий себя абсолютной сущностью разум есть Бог* в качестве метафизической сущности. Поэтому все *метафизические* определения Бога – лишь *действительные* определения постольку, поскольку они *мысленные определения*, поскольку они применяются к *уму*, к *рассудку*.

Разум есть "*исходная, первичная*" сущность. Разум выводит все вещи *из Бога* как первоисточника. Мир, *исключающий разумную* причину, кажется разуму игрушкой бессмысленного и бесцельного случая, т.е. он видит *основу* и *цель* мира только *в себе самом*, в своей сущности; существование мира кажется ему ясным и понятным только тогда, когда оно вытекает из ясных и определенных понятий, т.е. из самого разума. Ясной, определенной, обоснованной, истинной сущностью рассудок* считает только такую сущность, которая действует согласно разуму и руководится *намерением* и целью. Поэтому все не имеющее намерение находит оправдание своего существования в намерении какой-нибудь *другой*, к тому же *разумной* сущности. Таким образом, рассудок

* То есть, само собой разумеется, рассудок, как он здесь рассматривается, очищенный от чувственности, отчужденный от природы, – теистический рассудок.

полагает себя *причиной, первой, предвечной* сущностью, т.е., будучи *первой по достоинству* и *последней по времени* сущностью, он считает себя также и первой *по времени* сущностью.

Рассудок – критерий *всякой реальности*, всей действительности. Все неразумное, *противоречащее себе – ничтожно*; все, что противоречит разуму, противоречит Богу. Так, например, разуму противоречит соединение понятия высшей сущности с определенными границами места и времени, и поэтому он отрицает эти границы как противоречащие божественной сущности. Разум может верить только в такого Бога, который *соответствует его сущности*, в Бога, которые *не ниже его по достоинству*, а, напротив, *воплощает в себе* его *собственную сущность*. Разум верит только *в себя, в реальность, в истину своей собственной сущности*. Не разум *зависит от Бога*, а *Бог от разума*. Даже в те времена, когда господствовала вера в чудеса, разум считался, по крайней мере формально, критерием божества. Бог вездесущ и всесилен, он может делать все благодаря своему безграничному всемогуществу, но в то же время он ничто, он совершенно бессилен в отношении всего, что противоречит разуму. И всемогущество не может учинить неразумного. Следовательно, *сила всемогущества* уступает *высшей силе рассудка* и *над сущностью Бога* стоит *сущность рассудка* как критерий всего, что утверждается и отвергается Богом, всего положительного и отрицательного. Можешь ли ты считать Богом существо неразумное и пристрастное? Никогда. А почему? Потому, что обоготворение пристрастного и неразумного существа противоречит твоему рассудку. Что же ты утверждаешь, что воплощаешь в Боге? *Твой собственный рассудок*. Бог – твое высшее понятие и рассудок, твоя высшая *мыслительная способность*. Бог есть "совокупность всех реальностей", т.е. совокупность всех *истин рассудка*. Я воплощаю в Боге те свойства рассудка, которые мне кажутся *существенными*; Бог *есть* то, *что* рассудок *мыслит* как наивысшее. В том, что я считаю существенным, обнаруживается *сущность* моего рассудка, проявляется сила моей мыслительной способности.

Таким образом, рассудок есть ens realissimum, наиреальнейшая сущность древней онтотеологии. "В сущности, – говорит онтотеология, – мы не можем представить себе Бога иначе, как приписывая ему *без всякого ограничения все наши реальные свойства*"*. Наши положительные существенные качества, наши реальности являются реальностями Бога, но в нас они *ограниченны*, а в Боге *не ограниченны*. Но что освобождает реальности от границ? Рассудок. Следовательно, сущность, свободная от границ, есть не что иное, как сущность освобождающегося от границ рассудка. Ты *сознаешь* себя *таким, каким* ты сознаешь Бо-

* *Кант И.* Лекции о философском учении о религии. Лейпциг, 1817, с. 39.

га; мерило твоего Бога есть мерило твоего разума. Если ты представляешь себе Бога ограниченным, значит, твой рассудок также ограничен; если ты мыслишь его неограниченным, то и твой рассудок не ограничен. Если ты представляешь себе Бога существом телесным, то материя есть граница, предел твоего рассудка, и ты не можешь представить себе ничего бестелесного; если же, напротив, ты считаешь Бога бесплотным, но этим ты доказываешь и утверждаешь свободу своего рассудка от материальных границ. В неограниченном существе ты воплощаешь свой собственный неограниченный рассудок. И, объявляя эту самую неограниченную сущность высшей сущностью, ты тем самым поистине признаешь, что рассудок есть être suprême, верховная сущность.

Далее, рассудок есть сущность *самостоятельная* и *независимая*. Зависимо и несамостоятельно то, что лишего рассудка. Человек *без рассудка не обладает* и *волей*. Он позволяет обольщать себя, поддается ослеплению, становится средством в руках окружающих. Человек несамостоятельный в смысле разума не может быть самостоятельным и в смысле воли. Только мыслящее существо свободно и независимо. Только при помощи рассудка человек низводит окружающие его и подчиненные ему существа на степень простого *средства* для своего существования. Самостоятельно и независимо только то, что заключает *свою цель, свой предмет в самом себе*. То, что является целью и объектом *для самого себя*, не может быть *средством* и *предметом для другого существа, поскольку* оно предмет для *самого себя*. Одним словом, отсутствие разума есть *бытие для других*, объект; рассудок – *бытие для себя*, субъект. Все, существующее не для других, а *для себя*, отвергает всякую зависимость от другого существа. Разумеется, мы зависим от существ вне нас даже в момент мышления; но *поскольку мы мыслим*, поскольку вопрос касается деятельности рассудка, как таковой, мы не зависим ни от какого другого существа*. Деятельность мышления есть *самодеятельность*. "Когда я мыслю, – говорит Кант в только что названном сочинении, – я сознаю, что во мне мыслит *мое "Я"*, а *не что-либо постороннее*. Из этого я заключаю, что мое мышление зависит не от какой-либо внешней вещи, а от меня самого и, следовательно, я – субстанция, т.е. *существую для себя*, а *не в качестве предиката другой вещи*". Мы нуждаемся в воздухе, но тем не менее мы в качестве естествоиспытателей превращением воздух из предмета потребности в предмет *независимой деятельности мышления*, т.е. низводим его на степень *вещи для нас*. Когда я дышу, я – *объект* воздуха, а воздух – *субъект*; когда я делаю воздух предметом мышления, исследования, анализа, тогда, напротив, я становлюсь *субъектом*, а воздух – *объек-*

* Это относится даже к мыслительному акту как акту физиологическому, так как деятельность мозга, хотя она и предполагает дыхательный и другие процессы, является особой, самостоятельной деятельностью.

том для меня. *Зависимо* только то, что служит *предметом* для *другой сущности*. Так, растение зависит от воздуха и света, т.е. служит объектом для воздуха и света, а не для самого себя. В то же время воздух и свет являются объектами для растения. Физическая жизнь есть не что иное, как постоянная смена субъекта и объекта, цели и средства. Мы поглощаем воздух и поглощаемся им; потребляем и удовлетворяем потребности других. Только рассудок есть сущность, пользующаяся всем и не используемая ничем, – сущность, самодовлеющая, самодостаточная, – *абсолютный* субъект, *та* сущность, которую нельзя низвести на степень предмета *другой* сущности, потому, что она, не будучи вещью сама и *будучи свободной от всех вещей*, делает все вещи объектами и предикатами для себя самой.

Единство рассудка есть *единство Бога*. Рассудку присуще сознание своего единства и универсальности, он сам есть не что иное как сознание *себя в качестве абсолютного единства*; именно: все, что рассудок находит разумным, является для него абсолютным, всеобщим; он не допускает, чтобы что-нибудь противоречащее себе, ложное, бессмысленное могло быть где-нибудь истинным и, наоборот, чтобы истинное, разумное могло быть где-нибудь ложным, бессмысленным. "Я допускаю, – говорит Мальбранш, – что есть разумные существа не похожие на меня, но не могу допустить, что есть такие разумные существа, которые признают *другие законы* и *истины*, чем я, потому что каждый разум *необходимо* постигает, что дважды два – четыре и что нельзя предпочитать собаку своему другу"*. Я не могу допустить, представить себе такой рассудок, который существенно отличался бы от человеческого. Скорее, этот мнимо другой рассудок есть только утверждение моего собственного рассудка, т.е. моя идея, мое представление, которое зарождается в моем уме и, следовательно, выражает мой рассудок. Что я *мыслю*, то я сам *созидаю*, разумеется, в вопросах чисто интеллектуальных: я *связываю* то, что мыслю *связанным, различаю* то, что мыслю *различным*, и *отрицаю* то, что мыслю *невозможным*. Так, например, если я представляю себе такой рассудок, в котором созерцание или действительность объекта непосредственно связаны с мыслью объекта, то я их действительно связываю; мой рассудок или сила моего воображения обладают способностью связывать эти различия или противоречия. Но каким образом мог бы ты их связывать отчетливо или неясно, если бы они не соединялись в тебе самом? Однако, как бы мы ни определяли рассудок, который представлялся определенному

* Точно так же говорит астроном Хр. Гюйгенс в своем уже раньше цитированном "Cosmotheoros". "Возможно ли, чтобы где-нибудь существовал разум, отличный от нашего? Возможно ли, чтобы на Юпитере и на Марсе считалось несправедливым и отвратительным то, что у нас считается справедливым и достойным похвалы? Поистине, это невероятно и даже невозможно".

человеческому индивиду отличным от его собственного, этот другой рассудок есть не что иное, как рассудок, свойственный людям вообще, однако вынесенный за пределы этого определенного, существующего во времени индивида. Понятию рассудка присуще единство. Рассудок не может представить себе две высшие сущности, две бесконечные субстанции, двух богов, потому что он не может противоречить самому себе, отрицать свою собственную сущность, сознавать себя разделенным и размноженным.

Рассудок есть *сущность бесконечная. Бесконечность* нераздельна с *единством, конечность* – с *множеством. Конечность* в смысле метафизическом основана на *различии* между бытием и сущностью, индивидом и родом; *бесконечность* – на *единстве* бытия и сущности. Поэтому конечно все то, что можно сравнивать с другими индивидами того же рода, а бесконечно все то, что тождественно лишь самому себе, что не имеет себе подобных и, следовательно, не является индивидом известного рода, а соединяет в едином нераздельно род и индивид, сущность и бытие. Таков рассудок; его сущность заключается *в нем самом*, и поэтому наряду с ним нет ничего, что бы существовало *подле него* или *вне его*. Он *вне всяких сравнений*, потому что сам является источником всех сравнений; он *неизмерим*, потому что он мерило всех мерил, и мы измеряем все только рассудком; его нельзя подчинить какой-нибудь высшей сущности или роду, потому что он как *наивысшее начало всех иерархий* сам подчиняет себе все вещи и существа. Умозрительные философы и теологи считают Бога существом, в котором сливаются воедино бытие и сущность, чем обусловливается тождественность субъекта и предиката; все эти определения являются всего лишь *понятиями, отвлеченными от сущности разума.*

Наконец, рассудок, или разум, есть *сущность необходимая*. Разум *существует* только потому, что *его существование разумно*: если бы не было разума, то не было бы и сознания, *всё* было бы *ничем, бытие* уподоблялось бы *небытию. Различие* между бытием и небытием основывается только на сознании. Лишь в сознании открывается *ценность* бытия, *ценность* природы. Почему существует вообще нечто, почему существует мир? Только потому, что если бы *не существовало этого нечто*, то *существовало* бы *ничто, если бы не было разума*, то *было бы неразумие*. Следовательно, мир существует, потому что было бы *нелепостью*, если бы он *не* существовал. В *нелепости его небытия* заключается истинный *смысл его бытия*, в неосновательности предположения, будто он мог бы не существовать, – основа его существования. Ничто, небытие бесцельно, бесмысленно, непонятно. Только бытие имеет цель, основание и смысл. *Бытие существует, потому что только бытие разумно и истинно.* Бытие есть абсолютная потребность, абсолютная необходимость. В чем заключается основание само-

ощущающего бытия, жизни? В потребности жить. Чему нужна эта потребность? Тому что не живет. Глаза созданы не зрячим существом; если оно уже видит, зачем ему глаза? Нет, глаза нужны только тому, кто не видит. Все мы родились на свет *помимо нашего знания и воли,* но именно затем, чтобы *существовали знание и воля.* Из чего, следовательно, вытекает существование мира? Из *нужды, потребности, необходимости,* но *не* из необходимости, которая заключается в *другой, отличной от мира сущности* – это было бы *явным противоречием,* – а из *собственной внутренней необходимости, из необходимости необходимости,* потому что без мира не может быть необходимости, а без необходимости не может быть разума, не может быть рассудка. Ничто, *из* которого произошел мир, есть ничто без мира. Итак, в самом деле причиной мира является ничто, негативное начало, по выражению умозрительных философов, но ничто, упраздняющее само себя, ничто, которое per imossibile[45] существовало бы, *если бы не было мира.* Так или иначе мир вытекает из недостатка, но этот недостаток нельзя рассматривать как онтологическую *сущность*; этот недостаток заключается в предполагаемом *небытии* мира. Следовательно, необходимость мира вытекает *из самого мира* и *через него.* Но необходимость мира есть необходимость разума. Разум как понятие всего существующего, – потому что все достоинства мира ничто без света, а внешний свет ничто без внутреннего, – разум есть *необходимейшая сущность,* глубочайшая и самая существенная потребность. Только разум является самосознанием бытия, *самосознающим бытием*; только в разуме открывается цель и смысл бытия. *Разум есть бытие, предметом которого служит его собственная цель* – конечная цель вещей. Все, что служит предметом *самого себя,* есть *высшая, последняя сущность*; все, что владеет *собой, всесильно.*

Глава четвертая

БОГ КАК МОРАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ИЛИ ЗАКОН

Бог как Бог – бесконечная, всеобщая, свободная от антропоморфизма сущность разума – имеет для религии такое же значение, какое имеет для отдельной науки общее начало, на котором она основывается; это только высшая, последняя, основная, связующая точка, как бы математическая точка религии. Связанное с сознанием этой сущности сознание человеческой ограниченности и ничтожества ни в коем случае не является сознанием *религиозным,* оно скорее характеризует скептика, материалиста, натуралиста, пантеиста. Вера в Бога – по крайней мере в Бога религии – утрачивается только там, где, как в

скептицизме, пантеизме и материализме, утрачивается *вера в человека*, во всяком случае в такого, с каким считается религия. Религия не утверждает и не может серьезно утверждать, что человек ничтожен*, как и серьезно признавать ту отвлеченную сущность, с которой связано сознание этого ничтожества. Религия в действительности признает только *такие* определения, которые для человека объективируют человека. *Отрицание человека* равносильно *отрицанию религии.*

Религии нужен такой объект, который *отличался* бы от человека и в то же время, и, пожалуй, еще больше ей нужно, чтобы он обладал *человеческими* качествами. *Отличие* от человека касается лишь *формы существования*, сходство с ним составляет внутреннюю *сущность* его. Если бы это существо значительно отличалось от человека, то человеку не было бы никакого дела до бытия или небытия этого существа. Человек не стал бы интересоваться существованием Бога, если бы не был причастен ему.

Вот пример. "Если допустить, – говорится в "Конкорданциях", – что за меня страдало *только человеческое естество*, то Христос является в моих глазах *плохим спасителем*, так как ему самому нужен спаситель". Таким образом, мы выходим за пределы человека и требуем для спасения другое существо, отличное от человека. Но, предположив такое существо, человек тотчас ощущает влечение к *самому себе*, к *своей сущности*, и потому сразу же наделяет его человеческими качествами. "Здесь Бог, он *не человек*, и никогда не становился человеком... Я не хочу такого Бога... *Христос, не обладающий* в качестве *отвлеченного Бога, человеческими качествами, не удовлетворяет* меня. Нет, друг, дай мне такого Бога, который был бы и сам человеком".

Человек ищет успокоения в религии, религия – его высшее достояние. Но каким образом он мог бы обрести в Боге утешение и мир, если бы Бог *отличался* от него *по существу*? Я не могу разделить блаженства того, кто существенно отличается от меня. Если его сущность отличается от моей сущности, то и его покой *существенно иной*, для меня это не покой. Я не могу быть причастным его покою, если я не причастен его сущности, а как я могу быть причастным его сущности, если я существенно отличаюсь от него? Все живущее обретает покой только в *своей стихии*, только *в своей собственной сущности*. Следовательно, если человек обретает успокоение в Боге, то это значит, что

---

* Представлением или выражением ничтожества человека перед лицом Бога является в *пределах* религии гнев Божий, ибо как любовь Бога есть утверждение человека, так гнев Божий есть его отрицание. Но дело в том, что гнев этот принимается не очень-то всерьез. "Бог... в действительности не гневен. Бог *не может по-настоящему гневаться*, нам только кажется, что он гневается и карает" (*Лютер*. Полное собрание сочинений. Лейпциг, 1729, ч. VIII, с. 208). К этому изданию относятся и дальнейшие цитаты в этой книге, причем обозначается только соответствующая часть.

Бог – его истинная сущность, что он только здесь обретает *свое пристанище*, а все, в чем он искал успокоения и что считал своей сущностью до сих пор, было *иной, чуждой* ему сущностью. Поэтому если человек хочет и должен обрести в Боге успокоение, он должен сначала обрести в нем *самого себя*. "Кто хочет насладиться божеством, тот должен искать его в *человечности* Христа; если же ты *таким путем* не обретешь божества и в нем, значит, тебе не суждено обрести и *покой*"*. "Каждая вещь обретает покой в своей родной стихии. Я происхожу от божества. *Бог – мое отечество*. Бог не отец ли мне? Да, Бог не только мой отец, но и мое *подлинное "Я"*. Прежде чем явиться на свет, я уже существовал в Боге"**.

Бог, выражающий собой только *сущность* рассудка, не удовлетворяет религии и не есть Бог в смысле религиозном. Рассудок интересуется не только человеком, но и тем, что *вне его, – природой*. Рассудочный человек ради природы забывает о самом себе. Христиане смеялись над языческими философами, потому что те думали не о себе, не о своем спасении, а исключительно о вещах, им посторонних. Христианин думает *только о себе*. Рассудок относится к блохе, ко вши, с тем же энтузиазмом, что и к созданному по подобию Божию человеку. Рассудок есть *"абсолютная нейтральность и тождество" всех вещей и существ*. Существованием ботаники, минералогии, зоологии, физики, астрономии мы обязаны не христианству, не религиозному воодушевлению, а энтузиазму рассудка. Одним словом, рассудок есть *универсальная, пантеистическая* сущность, *любовь ко вселенной*; а *наиболее специфическим* определением религии, *в особенности христианской*, будет истолкование ее как сущности *антропотеистической*, это *исключительная любовь человека к самому себе, исключительное самоутверждение* человеческой, и притом субъективно человеческой сущности. Ведь рассудок тоже утвердает сущность человека, но только его объективную сущность, относящуюся к предмету ради самого предмета, находящую отражение в науке. Если человек хочет и должен найти *свое* удовлетворение в религии, то его религиозным объектом должно быть помимо сущности рассудка еще нечто другое, что и является истинным ядром религии.

Каждая религия, и в том числе христианская, приписывает Богу прежде всех других рассудочных определений *нравственное совершенство. Бог* как *существо нравственно совершенное* есть не что иное, как *осуществленная идея, олицетворенный закон нравственности****,

---

* Лютер, ч. III, стр. 589.

** Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten. Hamburg, 1621. S. 81.

*** Даже Кант говорит в уже неоднократно цитированных и читанных еще при Фридрихе II "Лекциях о философском учении о религии" (стр. 135): *"Бог есть как бы сам нравственный закон, который мыслится олицетворенным"*.

обращенная в абсолютное существо собственная моральная сущность человека. Ибо моральный Бог требует от человека, чтобы тот был *таким же, как он.* "*Бог свят, и вы должны быть святы, как Бог*". Бог есть собственная совесть человека, потому что иначе он не мог бы трепетать перед Богом, каяться перед ним в своих грехах, признавать его судьей своих самых сокровенных помыслов и побуждений.

Но сознание нравственно совершенного существа как сознание отвлеченной, очищенной от всех человеческих страстей сущности *не согревает* нас, не заполняет нашей внутренней *пустоты,* потому что мы чувствуем *дистанцию, разрыв* между нами и этим существом. Это *бессердечное* сознание, потому что оно обусловливается сознанием нашего личного ничтожества, и притом самого чувствительного, нравственного, ничтожества. Сознание всемогущества и предвечности божией в противоположность моей ограниченности в пространстве и времени не причиняет мне боли, потому что всемогущество не обязывает меня быть всемогущим, а предвечность – быть вечным. Но нравственное совершенство я могу сознавать только как *закон для себя.* Нравственное совершенство по крайней мере для нравственного сознания зависит не от природы, а только от воли, оно есть совершенство воли, совершенная воля. Я не могу мыслить совершенной воли, которая тождественна с законом и сама является законом, не мысля ее как объект воли, т.е. долга. Короче, представление о нравственно совершенном существе есть не только теоретическое, безмятежное, но вместе с тем и практическое представление, требующее действия, подражания и служащее источником моего разлада с самим собой, потому что оно предписывает мне, чем я *должен быть,* и в то же время без всякого лицеприятия указывает мне, что я *не таков**. Этот разлад тем мучительнее, тем ужаснее, чем больше религия противопоставляет человеку его собственную истинную сущность как *другое,* и притом *личное,* существо, которое лишает грешников своей милости, источника всякого спасения и блаженства, которое ненавидит и проклинает их.

Что же избавляет человека от разлада между ним и совершенным существом, от гнетущего чувства греховности, от мучительного сознания своего ничтожества? Чем притупляется смертоносное жало греха? Только тем, что человек сознает, что *сердце, любовь* есть *высшая абсолютная сила* и *видит* в Боге не только закон, моральное существо и существо разума, но главным образом *любящее, сердечное, даже субъективно-человеческое существо.*

Рассудок судит только по строгости закона, сердце приспособляет-

* "...То, что уменьшает наше самомнение в нашем собственном суждении, смиряет. Следовательно, моральный закон неизбежно смиряет каждого человека, сопоставляющего с этим законом чувственные влечения своей природы" (*Кант И.* Критика практического разума)[46].

ся; оно судит справедливо, снисходительно с оглядкой, "υατ' 'άυθρωπον[47]. Закон, требующий от нас нравственного совершенства, недоволен ни одним из нас, но поэтому-то человек, его сердце также недовольны законом. Закон обрекает на гибель; сердце проникается жалостью даже к грешнику. Закон утверждает меня лишь как *абстрактное*, сердце – как *действительное* существо. Сердце вселяет в меня сознание, что я человек; закон – только сознание, что я грешник, ничтожество*. Закон *закабаляет* себе человека, любовь его *освобождает*.

Любовь есть связь, опосредующее начало между совершенным и несовершенным, греховным и безгрешным, всеобщим и индивидуальным, законом и сердцем, божеским и человеческим. Любовь есть сам Бог, и вне любви нет Бога. Любовь делает человека Богом и Бога – человеком. Любовь укрепляет слабое и ослабляет сильное, унижает высокое и возвышает низкое, идеализирует материю и материализует дух. Любовь есть подлинное единство Бога и человека, духа и природы. Любовь претворяет обыденную природу в дух и возвышенный дух – в природу. Любовь – значит исходя из духа отрицать дух и исходя из материи отрицать материю. Любовь есть *материализм*; *нематериальная* любовь есть нелепость. Отвлеченный идеалист, приписывающий любви стремление к отдаленному предмету, только утверждает этим помимо своей воли *истину чувственности*. Но в то же время любовь есть идеализм природы; любовь есть дух, esprit. Только любовь научает соловья искусству пения, только любовь украшает половые органы растений венком цветка. А какие чудеса творит любовь даже в нашей будничной мещанской жизни! Любовь объединяет то, что разделяют вера, исповедание, предрассудок. Даже наша аристократия с немалым юмором отождествляет любовь с городской чернью. Древние мистики говорили, что Бог есть *высшее* и в то же время *самое вульгарное* существо. Это поистине относится к любви, но не к вымышленной, воображаемой, нет! а к настоящей любви, любви, облеченной в плоть и кровь.

Да, это относится только к любви, облеченной в *плоть* и *кровь*, потому что только такая любовь способна прощать грехи, содеянные плотью и кровью. *Исключительно* нравственное существо не может прощать того, что противоречит закону нравственности. То, что отрицает закон, в свою очередь само отрицается им. Моральный судья, который не может влить человеческую кровь в свои приговоры, судит грешника беспощадно и неумолимо. Итак, если Бог отпускает грехи, то, следовательно, он хотя не безнравственное, но *больше чем моральное*, словом, *человечное существо*. Отрицание греха равносильно отрицанию отвлеченной нравственной справедливости – утверждению люб-

"Мы все обременены грехами... Вместе с законом появилось отцеубийство" (*Сенека*)[48]. "Закон нас губит" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 320).

ви, милосердия, чувственности. Только *чувственные*, а не отвлеченные существа бывают *милосердны*. Милосердие есть *правосознание чувственности*. Поэтому Бог отпускает грехи *не как отвлеченный, рассудочный Бог*, а *как человек, как воплощенный, чувственный Бог*. Бог в качестве человека, разумеется, не грешит, но он знает, он принимает на себя страдания, потребности, *нужды* чувственности. *Кровь* Христа очищает нас в глазах Бога от наших грехов; только его *человеческая кровь* смягчает Бога, укрощает его гнев. Это значит, что наши грехи отпускаются нам потому, что мы существа не абстрактные, а облеченные в плоть и кровь*

Глава пятая

ТАЙНА ВОПЛОЩЕНИЯ, ИЛИ БОГ КАК СУЩНОСТЬ СЕРДЦА

Именно благодаря сознанию любви человек примиряется с Богом или, вернее, с собой, с своей собственной сущностью, которую он противопоставляет себе в законе как отдельную сущность. *Тайна воплощения* или вочеловечения Бога заключается в сознании божественной любви, или, что то же, во взгляде на самого Бога как на *человеческое существо*. Воплощение есть не что иное, как фактическое, чувственное проявление *человеческого естества* Бога. Бог сделался человеком не ради себя; причиной воплощения была нужда, потребность человека, которая поныне остается потребностью религиозной души. Бог сделался человеком из милосердия, следовательно, прежде чем сделаться истинным человеком, он уже был человеческим Богом в себе самом, иначе он не принял бы так близко к сердцу человеческую нужду и человеческое горе. Воплощение было слезой божественного сострадания, т.е. всего лишь проявлением *человечески чувствующего*, поэтому по преимуществу *человеческого существа*.

Если мы будем усматривать в воплощении только *вочеловечившегося Бога*, то это вочеловечение, конечно, покажется нам поразительным, необъяснимым, чудесным. Но вочеловечившийся Бог есть только проявление *сделавшегося Богом* человека, потому что нисхождению Бога до человека должно непременно предшествовать *возвыше-*

* "Этот мой господь и Бог принял мою природу – *плоть и кровь* – и испытал и выстрадал все то, что и я, но безгрешно; *поэтому* он может иметь *сострадание* к моей *слабости*" (Лютер, ч. XVI, стр. 533). "Чем *глубже* в нашу *плоть* вберем мы Христа, тем лучше" (там же, стр. 565). Сам Бог, если обращаться с ним *помимо Христа*, есть *страшный* Бог, у которого нельзя найти утешение, а только гнев и немилость" (ч. XV, стр. 298).

ние человека до Бога. Прежде чем Бог сделался человеком, т.е. *явился в образе человека*, человек уже был в Боге, был сам уже Богом*. Иначе Бог не мог бы сделаться человеком. Старое правило "из ничего ничто не может произойти" действует и здесь. Царь, который не принимает близко к сердцу блага поданных, который не проникает мысленно в их жилища, сидя на троне, и который не является по своему настроению, как говорит народ, "простым человеком", – такой царь никогда не потрудится сойти со своего трона и осчастливить свой народ своим личным присутствием. Следовательно, если подданный не возвысится до царя, то и царь не снизойдет до него. Если личное посещение царя способно осчастливить и польстить подданому, то это чувство надо отнести не к появлению царя, как к таковому, а к обнаружившемуся в нем человеколюбивому стремлению, составляющему *основу* этого его появления. Но что в *истине* религии является *основанием*, приобретает в *сознании* религии значение *следствия*. Так и здесь религия считает возвышение человека до Бога *следствием* уничижения, снисхождения Бога до человека. Бог, по смыслу религии, вочеловечился для того, чтобы человек сделался Богом**

Выражение "Бог стал человеком" кажется нам глубоким и непостижимым, т.е. *противоречивым*, только потому, что мы смешиваем понятие или определения всеобщей, неограниченной, метафизической сущности с понятием или определениями *религиозного* Бога, т.е. определения рассудка с определениями сердца. Это смешение служит величайшим препятствием для правильного понимания религии. В действительности же речь идет только о человеческом *образе* такого Бога, который уже *по существу* в глубине своей души есть милосердный, т.е. человечный Бог.

Согласно учению церкви, воплощается не первое, а *второе* лицо божества, представляющее человека в Боге и перед Богом. В действительности же, как мы увидим ниже, второе лицо является *истинным*, *полным*, *первым* лицом религии. И только *без* этого опосредующего понятия, служащего исходным пунктом воплощения, последнее кажется таинственным, непостижимым, "умозрительным"; в связи же с ним

* "Такие места в Писании, в которых говорят о Боге как о человеке и присваивают ему человеческие черты, весьма приятны и утешительны; утешительно, что он так ласково говорит с нами и о таких вещах, о которых обыкновенно говорят люди, что он *радуется, печалится* и *страдает, как человек, ради тайны грядущего вочеловечения Христа*" (*Лютер*, ч. II, стр. 334).

** "Бог сделался человеком, чтобы *человек* стал *Богом*" (*Августин*, Sermones ad populum). Но у Лютера и некоторых отцов церкви мы находим места, указывающие на истинное соотношение. Так, например, Лютер (Ч. I, стр. 334) говорит, что Моисей, называя человека "*образом божиим*, богоравным", намекал на то, что "*Бог должен стать человеком*". Здесь воплощение Бога довольно ясно характеризуется как следствие божественности человека.

оно является необходимым, само собой понятным следствием. Поэтому утверждение, будто воплощение есть факт чисто эмпирический, или исторический, обнаруживающийся только в откровении божественном, есть проявление самого нелепого религиозного материализма. Воплощение – это вывод, основанный на вполне понятной предпосылке. Но нельзя также объяснять воплощение чисто умозрительными, т.е. метафизическими, отвлеченными причинами, потому что метафизика относится только к первому лицу, которое не воплощается и не является действующим лицом. Такая дедукция оправдывалась бы только в том случае, если бы мы *сознательно* выводили из метафизики *отрицание* метафизики.

Из этого примера видно, насколько антропология отличается от умозрительной философии. Антропология не усматривает в воплощении *особой*, *необычайной* тайны подобно ослепленной мистическим призраком умозрительной философии; она, напротив, разрушает иллюзию, будто в воплощении заключается особая, сверхъестественная тайна; она критикует догмат и сводит его к его *естественным*, *прирожденным* человеку *элементам*, к его внутреннему началу и средоточию – к *любви*.

Догмат говорит о двояком: *о Боге* и *о любви*. Бог есть любовь. Но что это значит? Разве Бог есть нечто *отдельное от любви*, отличная от нее сущность? Разве это определение Бога не похоже на то, как мы определяем какого-нибудь человека, восклицая о нем в возбуждении: "Это сама любовь!" Разумеется, иначе нужно было бы упразднить имя "Бог", которое обозначает особое, индивидуальное существо, субъект в отличие от предиката. Итак, любовь рассматривается как нечто *особое*: Бог из *любви* послал своего единородного сына. Таким образом, любовь отодвигается и обесценивается тусклым фоном – Богом. Любовь становится индивидуальным, хотя и определяющим сущность, качеством; и благодаря этому она приобретает для ума и сердца (в объективном и субъективном смысле) значение только предиката, а не субъекта, не сущности. Она становится в моих глазах второстепенной вещью, акциденцией; то она кажется мне чем-то существенным, то она снова исчезает. Бог предстает предо мною не только в образе любви, но и в образе всемогущества, в образе темной силы, – силы, не связанной любовью, силы, свойственной демонам и чертям, правда в меньшей степени.

Пока любовь не возвысится до субстанции, самой сущности, до тех пор за нею будет укрываться субъект, *представляющий собой нечто и без любви*, какое-то *безжалостное чудовище*, *отличаемое и действительное отличающееся от любви*, *демоническое существо*, *фантом религиозного фанатизма*, которому доставляет наслаждение *кровь* еретиков и неверующих. Тем не менее сущность воплощения за-

ключается в любви, хотя и затемненной мраком религиозного сознания. Любовь побудила Бога к отчуждению своего божества* Самоотречение Бога вытекает не из его божественности, как таковой, в силу которой он является субъектом в положении "Бог есть любовь", а из любви, из предиката; следовательно, любовь могущественнее и истиннее божества. *Любовь побеждает Бога.* Любви пожертвовал Бог своим божеским величием. Но какова была эта любовь? Чем она отличалась от нашей любви, которой мы жертвуем своим достоянием и жизнью. Была ли это любовь *к себе*, к себе как *к Богу*? Нет, это была любовь к человеку. А разве любовь к человеку не есть любовь человеческая? Могу ли я любить человека не человеческой любовью, не той любовью, какой он любит сам, когда любит действительно? Не была ли то дьявольская любовь? Ведь дьявол тоже любит человека, только не ради человека, а ради себя, т.е. из эгоизма, с целью возвеличить себя, расширить свою власть. Но Бог, любя человека, любит его ради человека, т.е. он желает сделать его совершенным, доставить ему счастье и блаженство. Следовательно, он любит человека так, как истинный человек любит себе подобных. Может ли вообще любовь определяться множественным числом? Не всюду ли она оказывается себе равной? Таким образом, истинная, неискаженная причина воплощения заключается в любви без всяких дополнений, без различия любви божественной и человеческой. Ведь хотя среди людей и встречается иногда любовь корыстная, тем не менее истинная, достойная этого имени человеческая любовь всегда приносит свои интересы в жертву другому. Кто же наш спаситель и примиритель? Бог или любовь? Любовь, потому что мы спасены не Богом, как таковым, а любовью, которая выше различия между божественной и человеческой личностью. Бог отрекся от себя ради любви, так же мы из любви должны отречься от него, и *если мы не принесем Бога в жертву любви, то принесем любовь в жертву Богу* и найдем в нем, несмотря на предикат любви, злого идола религиозного фанатизма.

Извлекая эту мысль из воплощения, мы показали несостоятельность догмата и возвели мнимо сверхъестественную и сверхразумную тайну к *простой*, свойственной человеку *как таковому* истине – исти-

*Так, в таком именно смысле прославляла воплощение старая, безусловная и восторженная вера. "Любовь побеждает Бога" (Amor triumphat de deo" – говорит, например, св. Бернард). И только на действительном самоотчуждении, самоотрицании божества покоятся реальность, сила и значение воплощения, хотя это самоотрицание есть *само по себе* лишь *продукт фантазии*, ибо на самом деле воплощением Бог не отрицает самого себя, а лишь проявляет себя тем, что он есть, – человеческим существом. Возражения позднейшего рационалистически-ортодоксального и библейско-пиетистски-рационалистического богословия против экстатических представлений и выражений старой веры, относящихся к воплощению, не заслуживают не только опровержения, но даже упоминания.

не, присущей, по крайней мере в зачатке, не только христианской, но и всякой другой религии как таковой. Всякая религия, претендующая на это название, предполагает, что Бог не равнодушен к существам, его почитающим, что человеческое ему не чуждо, что как предмет человеческого почитания он в то же время сам является человеческим Богом. В каждой молитве заключена тайна воплощения, *каждая молитва фактически есть воплощение Бога*. В молитве я склоняю Бога к человеческому горю, делаю его причастным моим страданиям и потребностям. Бог не остается глухим к моим мольбам; он жалеет меня; он, таким образом, отрекается от своего божеского величия ради всего конечного и человеческого; он *с человеком* становится *человеком*, ибо если он слышит и жалеет меня, значит, мои страдания его *трогают*. Бог *любит* человека, т.е. Бог *страдает* от человека. Любовь немыслима без сочувствия, сочувствие – без сострадания. Могу ли я сочувствовать бесчувственному существу? Нет! Я могу сочувствовать только тому, кто чувствует, кого я сознаю однородным со мной по существу, в ком я чувствую самого себя, чьи страдания я сам разделяю. Сострадание предполагает однородность существа. Эта однородность Бога и человека выражается в воплощении, в промысле божием, в молитве*

Богословие, разрабатывающее и придерживающееся метафизических определений вечности, непостижимости, неизменяемости и других таких же отвлеченных определений, выражающих сущность разума, *отрицает* способность Бога страдать и тем самым *отрицает истину* религии**. Ибо религия, религиозный человек обращающийся к Богу с благоговейной молитвой, верит в то, что Бог принимает действительное участие в его страданиях и нуждах, верит в волю Божию, *обусловленную искренностью* молитвы, то есть *силой сердца*, верит в то, что Бог действительно и немедленно слышит его в самый момент *молитвы*. Истинно религиозный человек, не задумываясь, вкладывает в Бога свое сердце – Бог кажется ему сердцем, восприимчивым ко всему человеческому. Сердце может обращаться только к сердцу, оно находит утешение только *в себе*, в своей собственной сущности.

* "Мы знаем, что Бог *сострадает* нам и не только видит наши слезы, но и ведет счет всем нашим "слезинкам", как сказано в 56-м псалме". [49]"Сын божий испытывает истинное сочувствие к нашим страданиям" (Melanchtonis et alorium declamat argentov., t. III, p. 286, 450). [50]"Ни одна слезинка, – говорит Лютер по поводу девятого стиха цитированного выше 56-го псалма, – не проливается даром: огромными выразительными буквами отмечается она на небе". Но ведь существо, которое считает и "собирает" человеческие слезинки, несомненно, – в высшей степени сентиментальное существо.

** Св. Бернард выходит из затруднения с помощью тонко софистической игры слов: *Impassibillis* est Deus, sed non *incompassibilis*, cui proprium est misereri semper et parcere[51] (Sup. Cantica, Serm. 26). Как будто сострадание не есть страдание, – правда, страдание любви, страдание сердца! Но что страдает, как не сочувствующее сердце? Без любви нет страдания. Источником страдания является не что иное, как всеобщее сердце, объединяющее все существа.

Утверждение, что исполнение молитвы было предопределено уже от вечности, что оно входило изначала в план мироздания, является пустым, нелепым вымыслом механического мышления, абсолютно противоречащим сущности религии. "Нам нужен не стесненный в своем *произволе Бог*", – говорит совершенно справедливо в духе религии Лафатер. Впрочем, и в вышеупомянутом вымысле, и в уверенности, что Бог слышит человека в самый момент молитвы, обнаруживается взгляд на Бога как на существо, определяемое человеком, с той только разницей, что в первом случае противоречие свойства неизменяемости и непостижимости отодвигаются в туманную даль прошедшего или вечности. В сущности совершенно безразлично, решается ли Бог исполнить мою молитву именно теперь, или это было решено им уже раньше.

В высшей степени непоследовательно отвергать представление о Боге, определяемом молитвой, т.е. силой души, как представление недостойное, антропоморфическое. Если мы верим в существо, служащее предметом почитания, предметом молитвы, предметом души, в существо *провидящее*, *пекущееся* о нас, что немыслимо без любви, верим, стало быть, в существо *любящее*, руководящееся в своих поступках исключительно любовью, то, следовательно, мы верим в существо, обладающее *человеческим сердцем*, если не в *анатомическом*, то в *психологическом* смысле. Религиозный человек, как мы уже сказали, вкладывает в Бога свою душу, за исключением того, что кажется ему постыдным. Христиане не приписали Богу страстей, противоречащих их нравственным понятием, но зато, не задумываясь, они приписали ему чувства любви и милосердия, что было вполне естественно. Любовь, предполагаемая религиозным человеком в Боге, есть не кажущаяся и воображаемая, а настоящая, подлинная любовь. Люди любят Бога, и Бог любит людей; в божественной любви только объективируется, утверждается любовь человеческая. Углубляясь, любовь находит в Боге саму себя, свою истинность.

Развиваемый здесь взгляд на смысл воплощения может встретить возражение, что христианское воплощение (и это до некоторой степени справедливо) носит совершенно иной характер, чем вочеловечение богов языческих, например греческих и индусских. Последние были просто творением человека или обоготворенными людьми, а в христианстве дана идея истинного Бога, вследствие чего соединение божеского естества с человеческим получает здесь впервые особое значение и носит "умозрительный" характер. Юпитер превращался также и в быка; языческие превращения богов являются простым вымыслом. *Сущность* языческого бога не превосходила образа, в котором он являлся на землю, тогда как христианский Бог принял на себя образ человека, не переставая в то же время быть Богом, существом иным, сверхчело-

веческим. Но это возражение опровергается тем, что предпосылка христианского воплощения, как уже замечено выше, содержит в себе человеческую сущность. Бог *любит* человека; кроме того, он в себе имеет *сына*; Бог есть *отец*; ему не чужды человеческие отношения; человеческое ему близко, ему знакомо. Следовательно, и здесь *сущность* Бога *не превосходит* его *проявления*. В воплощении религия только *признает* то, чего она не хочет допустить как теология, *рефлектируя* над самой собой, а именно, что Бог есть существо насквозь человеческое. Следовательно, воплощение, тайна "*богочеловека*", не есть *мистическое сочетание противоположностей*, не есть *синтетический* факт, каким его считает умозрительная философия религии, питающая особую склонность к противоречиям, а факт *аналитический* – человеческое слово с человеческим смыслом. Если бы здесь действительно заключалось противоречие, то оно имело бы место *до* и *вне* воплощения; оно вытекало бы из соединения *провидения*, *любви* с *божеством*. Ибо если это любовь истинная, то она ничем существенно не отличается от нашей любви – стоит только устранить границы. Следовательно, воплощение есть только самое сильное, самое искреннее, самое чувственное, самое откровенное выражение этого провидения, этой любви. Высшее счастье для объекта любви заключается в том, что любовь радует его своим личным присутствием, что она позволяет себя *созерцать*. Любовь питает пламенное желание видеть незримого благодетеля лицом к лицу. *Созерцание* есть *божественный акт*. Один взгляд на любимое существо доставляет нам блаженство. Взгляд есть залог любви. И воплощение есть не что иное, как *несомненный залог* любви Бога к человеку. Любовь вечна, воплощение не однажды свершилось на земле. Явление Бога на землю было ограничено пространством и временем, и свидетелями его были лишь немногие, но сущность этого явления носит вечный и всеобщий характер. Мы должны верить в воплощение, но не ради самого акта, а ради его сущности, ибо нам только осталось созерцание любви.

Человек является в религии *божественным объектом*, *божественной целью* и, следовательно, в религии выражается его отношение к самому себе, к своей собственной сущности. Самым очевидным и неопровержимым доказательством этого служит любовь Бога к человеку – *основа* и *средоточие* религии. Ради человека Бог отказывается от своей божественности. В этом и заключается возвышающее значение воплощения: высшее, самодовлеющее существо смиряется, унижается ради меня. В Боге поэтому моя собственная сущность открывается для моего созерцания; для Бога я имею ценность; *божественное значение* моего существа становится для меня очевидным. Ведь высокое значение человека нагляднее всего выражается в том, что Бог становится человеком ради человека, что человек служит конечной целью, пред-

метом божественной любви. Любовь Бога к человеку есть *существенное определение* божественного существа. Бог есть существо, *любящее меня*, человека вообще. На этом покоится сила религии, ее основной пафос. Любовь Бога побуждает меня к любви; любовь Бога к человеку есть *основание* любви человека к Богу; божественная любовь вызывает, пробуждает любовь человеческую. "Будем любить его, потому что он прежде возлюбил нас"*. Итак, что же люблю я *в* Боге? *Любовь*, именно *любовь* к *человеку*. Но если я люблю и боготворю любовь, какой Бог любит человека, то, следовательно, я люблю человека и моя *любовь к Богу* является косвенной *любовью к человеку*. Итак, если Бог любит человека, значит, человек есть *содержание* Бога. Я люблю только то, с чем я тесно связан. Есть ли у меня сердце, раз я неспособен любить? Нет! *Сердце человека проявляется только в любви*. А любовь немыслима без предмета любви. *Предмет моей любви есть мое сердце*, мое внутреннее содержание, моя сущность. Почему человек, потерявший любимое существо, сокрушается и теряет охоту жить? Потому что в лице любимого существа он потерял свое сердце, источник своей жизни. Если, таким образом, Бог любит человека, значит, *человек* есть *сердце божие*, благо человека – его главный помысел. Следовательно, человек, будучи *объектом Бога*, является в то же время *своим собственным объектом в Боге*. *Содержание* Бога есть *человеческая сущность*, так как Бог есть любовь, а *существенное содержание* этой любви есть *человек*. *Любовь Бога к человеку*, составляющая основу и средоточие религии, есть *любовь человека к самому себе*, объективированная и созерцаемая как высшая истина, как высшая сущность человека. Поэтому догмат "Бог любит человека" есть ориентализм, а религия по существу – восточного происхождения; в переводе этот догмат гласит: "Наивысшее есть человеческая любовь".

Истина, к которой сводится посредством анализа тайна воплощения, проникла даже в религиозное сознание. Так, например, *Лютер* говорит: "Кто хочет следовать примеру воплотившегося Бога, тот должен *ради плоти и крови*, находящейся на небесах *одесную отца*, *любить всякую плоть и кровь* здесь на земле и *никогда не враждовать с людьми*. Человеческая кротость Христа, нашего Бога, должна наполнять сердца людей радостью и изгонять оттуда все злые, недоброжелательные помыслы. Ради этой нашей плоти и крови человеку следует носить своих ближних на руках". "Этот акт должен наполнять нас радостью и *блаженной гордостью*, потому что он *ставит нас превыше всякой твари*, даже превыше ангелов, чем мы поистине можем гордиться: *моя собственная плоть и кровь восседает одесную Бога* и *повелевает всем*. Такая честь не выпадает на долю никакой твари, даже

* 1 посл. Иоанна, 4, 19.

ангела. Это должно быть для нас тиглем, в котором бы все *наши сердца сплавились в единое сердце* и мы *воспламенились* бы *горячей любовью к ближним*"*. Но что в религиозной *действительности* составляет *сущность* мифа, *само ядро*, то в религиозном *сознании* является лишь *моралью* мифа, только чем-то *второстепенным*.

Глава шестая

ТАЙНА СТРАДАЮЩЕГО БОГА

Существенным определением вочеловечившегося, или, что то же, человеческого, Бога, то есть Христа, являются *страсти господни*. Любовь *проявляет себя в страдании*. Все мысли и чувства, ближайшим образом связанные с Христом, фокусируются в понятии страдания. Бог как Бог олицетворяет собой все человеческие совершенства; Бог как Христос воплощает в себе все человеческие страдания. Языческие философы считали высшей, божественной деятельностью деятельность вообще, и в особенности самодеятельность разума; христиане считали страдание священным, приписали его самому Богу. Бог как actus purus, как чистая деятельность есть Бог отвлеченной философии; а христианский Бог, Христос, passio pura, чистое страдание, есть высшая метафизическая идея, être suprême[52] сердца. Ничто не производит такого сильного впечатления на сердце, как страдание, а тем более страдание существа, свободного от страданий, возвышающегося над всяким страданием, страдание безгрешного, невинного, страдание исключительно ради блага других, страдание любви, самопожертвования. История страданий Христа сильнейшим образом трогает всякое человеческое сердце или вообще сердце (ведь смешна попытка представить себе другое сердце, кроме человеческого), а это служит неопровержимым доказательством того, что здесь выражается, объективируется сущность сердца, что эти страдания являются порождением не человеческого разума или фантазии, а человеческого сердца. Но сердце созидает иначе, чем свободное воображение или разум; оно страдает, воспринимая; все исходящее от него кажется ему данным извне, насильственным, действующим с неотразимой необходимостью. Сердце покоряет, овладевает человеком; всякий, кто охвачен им, чувствует его демоническую, божественную силу. Сердце не знает другого Бога, другой высшей сущности, кроме самого *себя*, кроме того Бога, который хотя может отличаться от него по имени, но сущность, субстанцию которого составля-

* *Лютер*, Ч. XV, стр. 44.

ет собственная сущность сердца. Высшая, *истинная*, очищенная от теологических элементов и противоречий сущность христианства вытекает именно из сердца, из внутренней потребности к добру, к страданию и смерти ради людей, из божественного побуждения к *благодеяниям*, желающего осчастливить всех, не исключая даже самого отверженного и презренного, из нравственного долга благотворения в высшем смысле, когда оно стало *внутренней необходимостью*, т.е. сердцем, из человеческой сущности, которая раскрывается как сердце и через сердце.

То, что в религии является *предикатом*, приобретает в силу вышесказанного значение *субъекта*, и наоборот. Поэтому мы можем *перевернуть* религиозные изречения, представить их себе как contre-vérités[53] и таким образом обретем истину. Бог страдает – страдание есть предикат, – но страдает он за людей, за других, а не за себя. Что это по нашему значит? Только то, что *страдание ради других божественно*; кто страдает за других полагает за них свою душу, поступает по-божески, является Богом для людей*

Но страдание Христа символизирует не только нравственное, самочинное страдание любви, силу, жертвующую собой за благо других; оно символизирует еще *страдание как таковое*, поскольку оно служит выражением способности страдания вообще. Христианская религия отнюдь не сверхчеловечна; она освящает даже человеческие слабости. Языческий философ, узнав о смерти своего ребенка, восклицает: "Я знал, что мой сын смертен"[54]; а Христос – по крайней мере библейский, ибо об ином, добиблейском или небиблейском, Христе мы ничего не знаем, – оплакивает мнимую кончину Лазаря. Сократ с невозмутимым спокойствием выпивает чашу, наполненную ядом, а Христос, напротив того, молится: "Если возможно, да минует меня чаша сия"**[55]. В этом отношении Христос есть самопризнание человеческой чувствительно-

---

* Религия говорит примерами. Пример есть закон в религии. Что делал Христос, есть закон. Христос страдал за других, следовательно, и мы должны делать то же. "Лишь для того Господь так унижал, так умалял себя, чтобы и вы делали то же" (*Бернард*, Nat. Domini) "Мы должны ревностно следовать примеру Христа... Его пример должен побуждать нас от всего сердца служить и помогать другим людям, хотя бы это и было трудно и нам пришлось бы пострадать за это" (*Лютер*. Ч. XV, стр. 40).

** Многих, – говорит св. Амвросий, – смущают эти слова. Я же изумляюсь здесь, как нигде, смирению и величию Христа, ибо он был бы менее для меня полезен, если б не принял на себя *мой аффект*" (Exposito in Lucae Ev. Lib. X, cap. 22). "Разве мы дерзнули бы приблизиться к Богу, если бы он был *не способен к страданию* (in sua impassibitate) (*Бернард*. Tract. de XII grad. humil et superb.)". "Хотя, – говорит христианский врач И. Милихий, друг Меланхтона, – смешно с точки зрения стоиков приписывать Богу чувства и душевные движения (affectus), однако родителям, оплакивающим несчастье своих детей, следовало бы помнить, что и Бог чувствовал *подобную же любовь* к своему сыну и к нам... любовь истинную, а не холодную или притворную" (Declam. Melanchth., t. II. S. 147).

сти. Христианин в противоположность языческому, в частности стоическому, началу с его суровой силой воли и самостоятельностью внес в сознание Бога сознание собственной возбудимости и чувствительности. Христианин находит их в Боге не отрицая, не проклиная их, если только они не являются греховной слабостью.

Страдание есть высшая заповедь христианства – сама история христианства представляет *историю страданий человечества*. У язычников к культу богов примешивалось чувственное ликование; у христиан, *разумеется у древних христиан*, к богослужению присоединялись слезы и сердечные воздыхания. Но как чувственному богу, богу жизни оказываются почести там, где чувственный крик радости входит в состав культа, где это чувственное ликование служит чувственным определением сущности богов, вызывающих это ликование, так и сердечные вздохи христиан исходят из глубины сердца, из внутренней сущности их Бога. Истинного, человеческого Бога надо искать не в боге софистической теологии, а в Боге культа, у христиан культа внутреннего. А христиане, *разумеется древние христиане*, считали высшей формой религиозного почитания слезы, *слезы раскаяния и тоски*. Таким образом, слезы – чувственный апогей христианской религиозной души, в которых отражается сущность ее Бога. Бог, находящий удовольствие в слезах, выражает собой сущность сердца и особенно чувства. Правда, христианская религия учит, что Христос *сделал* все для нас: *спас* нас, *примирил* нас с Богом. Из этого можно было бы сделать вывод: радуйтесь, нечего больше заботиться о примирении с Богом, ведь примирение уже состоялось. Но продолжительные страдания производят более сильное и прочное впечатление, чем однократный акт спасения. Спасение есть только *результат* страдания; страдание – *основа* спасения. Поэтому страдание глубже укрепляется в душе; страдание, а не спасение делается предметом подражания. Если сам Бог страдал за меня, то как я могу радоваться и наслаждаться по крайней мере в этом испорченном мире, служившем ареной его страданий*. Неужели я лучше Бога? Могу ли я не разделять его страданий? Разве поступки моего Бога и Господа не должны служить для меня примером? Имею ли я право пользоваться только прибылью, не неся расходов? Разве мне известно только то, что он меня искупил? Разве история страданий Христа не стала для меня также объектом? Неужели она является для меня только объектом холодного воспоминания или даже предметом радости, ибо эти страдания доставили мне блаженство? Но кто может допустить такую мысль, кто захочет исключить себя из страданий своего Бога?

* "Мой Бог распят на кресте, могу ли я предаваться сладострастию?" (Form. hon. vitale. В числе апокрифических сочинений св. Бернарда). "Мысль о Распятом пусть и в тебе распинает твою плоть" (*Иог. Гергард.* Meditat. sacrae, med. 37).

Христианская религия есть религия страдания* Образ распятия, который мы и поныне встречаем во всех храмах, представляет нам не спасителя, а только распятого страдальца. Даже распространенное среди христиан самораспинание является психологически глубоко обоснованным следствием их религиозного миросозерцания. Тот, кто, постоянно носит в душе образ распятого, естественно, чувствует потребность распинать себя или других. По крайней мере мы имеем такое же право сделать это заключение, какое имели Августин и другие отцы церкви, укорявшие языческую религию за то, что непристойные религиозные изображения язычников будто побуждают их на непристойности.

Бог страждет – значит в сущности, что *Бог есть сердце*. Сердце есть источник, средоточие всех страданий. Кто *не страдает*, у того *нет сердца*. Поэтому *тайна страдающего Бога* есть *тайна чувства*. Страдающий Бог есть Бог *чувствующий*, *чувствительный*** Но положение "Бог есть существо чувствующее" есть только религиозное выражение мысли: *чувство – божественного происхождения*.

Человек сознает в себе не только источник деятельности, но и источник страданий. Я ощущаю и ощущаю чувство как однородное с моей сущностью, не только волю и мышление, которое очень часто противоречит мне и моим ощущениям; я сознаю также, что хотя оно есть источник страданий, слабости и горя, но в то же время я ощущаю его как величественную, божественную силу и совершенство. Что такое человек, лишенный чувства? Чувство есть музыкальная сила в человеке. Что такое был бы человек без звука? Человек, чувствующий влечение к музыке и испытывающий потребность выражать свои чувства в звуках и песне, неизбежно изливает в религиозных воздыханиях и слезах сущность чувства как объективную, божественную сущность.

Религия есть *рефлексия*, *отражение человеческой сущности в себе самой*. Все *существующее*, естественно, должно нравиться себе, радоваться себе, любить себя и любить по праву. Порицание за любовь к себе равносильно порицанию за существование. Существовать – значит утверждать, отстаивать себя, любить себя; тот, кому надоело жить, лишает себя жизни. Поэтому там, где чувство не отодвигается на задний план, не подавляется по примеру стоиков, где ему предоставляется *существование*, там ему присваивается религиозная сила и значение, там оно возвышается до *той* ступени, где оно отображается и рефлектирует в самом себе, заглядывает в Бога, в свое собственное зеркало. *Бог есть зеркало человека*.

---

* "Претерпевать зло несравненно лучше, чем делать добро" (Лютер, ч. IV, стр. 15).

** "*Страдать* пожелал он, чтобы научиться состраданию, стать жалким, чтоб научиться жалости" (*Бернард*. De grad.). "Сжалься над нами, ибо Ты сам познал *слабость плоти* через *собственное страдание*" (*Климент Александрийский*. Paedog., lib. I, cap. 8).

Человек *считает Богом только то*, что имеет для него существенную ценность, кажется ему совершенным, превосходным и доставляет ему истинное наслаждение. Если чувство кажется тебе превосходным, то оно и есть для тебя божественное качество. Поэтому чувствующий, впечатлительный человек верит только в чувствующего, отзывчивого Бога, т.е. он верит только в *истинность* своего собственного бытия и сущности, *ибо он может верить только в то, что он есть сам в своей сущности*. Его вера является сознанием того, что для него священно, а *священно* для человека только то, что составляет для него *внутреннее, собственное, последнее основание*, саму *суть* его *личности*. Бесчувственный Бог кажется исполненному чувств человеку бессодержательным, абстрактным, отрицательным Богом, т.е. он для него ничто, ибо в нем *нет* того, что для человека ценно и священно. Бог служит для человека *летописью* его возвышенных побуждений и помыслов, *родословной книгой*, где записаны имена самых дорогих и священных для него существ.

Отличительным признаком хозяйственности, домовитости, женственности является стремление собирать и сохранять все ценное, вместо того, чтобы доверить его волнам забвения, случайности воспоминания, вообще *предоставить самому себе*. Свободный ум подвергается опасности расточительной, рассеянной, разнузданной жизни, а религиозный человек, связывающий все воедино, не теряет себя в чувственной жизни, но зато подвергается опасности боязни свободы, духовного эгоизма и корыстолюбия. Поэтому религиозный человек считает безбожного или по крайней мере нерелигиозного человека субъективным, своевольным, высокомерным, дерзким, но не потому, что для одного не священно *по себе то*, что священно для другого, а лишь потому, что нерелигиозный человек запечатлевает лишь *у себя в уме* то, что религиозный ставит как предмет вне себя и над собой, благодаря чему устанавливает для себя отношение формальной подчиненности. Одним словом, религиозный человек имеет свою летопись, средоточие, *цель* и, следовательно, твердую почву под ногами. Не воля, как таковая, не просто знание, а лишь *целесообразная деятельность*, объединяющая теоретическую и практическую деятельность, дает человеку нравственную основу и опору, т.е. характер. Каждый человек должен иметь Бога, т.е. преследовать какую-нибудь конечную цель. Конечная цель есть сознательное, добровольное, существенное жизненное стремление, взор гения, светоч самопознания – *единство природы* и *духа* в человеке. Кто имеет конечную цель, тот *повинуется закону*, ибо он не только руководит сам собой, но и подчиняется руководству. У кого нет конечной цели, у того нет Родины, нет Святыни. Отсутствие цели есть величайшее несчастье. Человек, преследующий даже самые обыденные цели, счастливее того, кто, быть может, и лучше его, но не имеет

цели. Цель ограничивает, но ограничение есть наставник добродетели. Человек, имеющий цель, такую цель, которая истинна и существенна сама по себе, имеет тем самым *религию* если и не в ограниченном смысле богословской черни, то во всяком случае (что и требуется) в смысле разума, в смысле истины.

Глава седьмая

ТАЙНА ТРИЕДИНСТВА И МАТЕРИ БОЖИЕЙ

Если человек как существо чувствующее и страдающее не удовлетворяется богом бесчувственным, не способным к страданию, то он не удовлетворяется также и существом *только* чувствующим, существом, лишенным разума и воли. *Полноценный человек* может удовлетвориться только таким существом, которое носит в себе *всего человека*. Сознание человеком себя в своей *цельности* есть сознание *троичности*. Троица соединяет в единство определения или силы, которые дотоле рассматривались как разъединенные, и тем низводит всеобщую сущность разума, т.е. Бога как Бога, на степень *особой сущности*, *особой способности*.

То, что богословие определяет как *отображение*, *образ*, *подобие* троицы, мы должны рассматривать исключительно как *саму вещь*, как *сущность*, *первообраз*, *оригинал*, и тогда загадка будет решена. Мнимые образы, в которых олицетворялась троица, чтобы стать понятной, суть: дух, рассудок, память, воля, любовь (mens, intellectus, memoria, voluntas, amor или caritas).

Бог мыслит и любит, но мыслит он и любит себя; мыслимое, познаваемое, любимое есть сам Бог. Первое, что мы встречаем в троице, есть объективирование самосознания. Самосознание неизбежно, невольно действует на человека как нечто абсолютное. Бытие для него равносильно самосознанию. Бытие с сознанием есть для него просто бытие. Не существовать или существовать, не зная того, что существуешь, – это одно и то же. Самосознание имеет абсолютное значение для человека и само по себе. Бог, не знающий себя, Бог без сознания не есть Бог. Человек одинаково не может мыслить как себя, так и Бога без сознания. *Божественное самосознание есть не что иное, как сознание сознания как абсолютной или божественной сущности.*

Впрочем, троичность никоим образом не исчерпывается этим определением. Мы поступили бы совершенно произвольно, если бы свели только к нему и ограничили только им тайну троичности. Сознание, рассудок, воля и любовь в значении абстрактных сущностей или опре-

делений относятся к области только абстрактной философии. Но религия есть сознание человеком себя в своей живой цельности, в которой единство самосознания существует только как богатое связями и содержательное *единство "Я" и "Ты"*.

Религия, по крайней мере христианская, абстрагируется от мира; внутренняя жизнь составляет ее существо. Религиозный человек ведет жизнь уединенную, сосредоточенную в Боге, тихую, лишенную радостей мира. Но он отчуждается от мира только потому, что сам Бог есть *существо, отчужденное от мира, вне* и *сверхмировое*, выражаясь строго и абстрактно философски, есть *небытие* мира. Однако Бог как внемировое существо есть не что иное, как *сущность человека, свободная от всяких связей и отношений* с действительностью, *возвысившаяся над миром, реализованная и рассматриваемая как объективное существо*. Такой Бог есть сознание способности *абстрагироваться от всего другого кроме себя, довольствоваться собой и зависеть только от себя*, подобно тому как в религии эта способность становится объектом для человека в качестве отличного от человека особого существа*. Бог как Бог, как существо простое есть существо *одинокое – абсолютное одиночество* и *самостоятельность*, ибо *одиноким* может быть только то, что *самостоятельно*. Способность к одиночеству есть признак характера и мыслительной способности. *Одиночество* есть *потребность мыслителя, общение – потребность сердца. Мыслить* можно *одному*, *любить* надо непременно *другого*. В любви мы *зависимы*, так как она есть потребность в *другом* существе; мы самостоятельны только в уединенном акте мышления. Одиночество есть независимость, самодостаточность.

Но одинокий Бог исключает существенную потребность всякой *двойственности*, любви, общения, действительного, полного самосознания – у него нет *другого "Я"*. Религия удовлетворяет эту потребность тем, что соединяет одинокое божественное существо *с другим*, вторым, *отличающимся* от него как *личность*, но однородным с ним по существу – с Богом-*Сыном*, отличным от Бога-*Отца*. Бог-Отец – это "Я", Бог-Сын – "Ты". "*Я*" – это *рассудок*, "Ты" – *любовь*. Только *любовь* в связи с *рассудком* и *рассудок* в связи с *любовью* образуют *дух*, а дух есть *цельный* человек.

---

* "Существо Божие стоит *вне* всех тварей, подобно тому как Бог от вечности был *в себе самом*; поэтому отврати любовь свою от тварей" (*Иог. Гергард*, Medit. sacrae, Medit. 31). "Если ты хочешь *обрести творца* тварей, ты должен *отречься от тварей... Чем меньше тварей*, тем *больше Бога*. Поэтому гони от себя всех тварей со всей их утехой" (*И. Таулер*, Postilla, Hamburg, 1621, стр. 312). ("Если человек не может в сердце своем правдиво сказать: *Бог и я только и существуем* в мире, и ничего иного не существует, то нет еще покоя в нем" (*Г. Арнольд*. Von verschmähung der Welt. Wahre Abbild der ersten Christen, Lib. 4, cap. 2, § 7).

Только общественная жизнь есть истинная, самодовлеющая божественная жизнь – эта простая мысль, эта естественная для человека врожденная истина и составляет сверхъестественную тайну троичности. Но эта истина, как и всякая другая, признается религией только *косвенным*, т.е. *превратным* образом; религия рассматривает и эту всеобщую истину как частную и придает подлинному субъекту значение только предиката, говоря: *Бог есть общественная жизнь*, жизнь и сущность любви и дружбы. Третье лицо в троице служит лишь выражением обоюдной любви двух первых лиц божества, есть единство отца и сына, понятие общения, которое довольно нелепо воплощается в свою очередь в особом, личном существе.

Святой дух обязан своим личным существованием только одному имени, одному слову. Даже самые ранние отцы церкви, как известно, отождествляли Св. дух с Сыном. Позднейшие догматические олицетворения его тоже недостаточно обоснованны. Он есть любовь Бога к Богу и к человеку, он также есть любовь человека к Богу и человеку. Следовательно, он есть единство Бога и человека, поскольку он объективируется в религии как особенная сущность для человека. Но для нас это единство заключается уже в Отце и еще в большей степени в Сыне. Поэтому нам не придется делать Св. дух особым предметом нашего анализа. Еще только одно замечание. Поскольку Св. дух представляет субъективную сторону, постолько он является представителем религиозной души *перед ней самой*, представителем *религиозного эффекта*, *религиозного воодушевления*, или олицетворением, объективированием *религии в религии*. Поэтому Св. дух есть *воздыхающее* творение, *томление* твари по Богу.

В действительности есть только два лица, ибо третье, как уже сказано, представляет собой только любовь. Это объясняется тем, что любовь в строгом смысле довольствуется двумя. Два – это принцип и вместе с тем замена множества. Предположение многих лиц уменьшило бы силу любви; она раздробилась бы. Но любовь и сердце тождественны, сердце не есть особая способность – сердце есть человек, *таков*, каков он есть и *поскольку* он любит. Поэтому второе лицо есть *самоутверждение человеческого сердца как принципа двойственности, общественной жизни*; сын есть *теплота*, отец есть *свет*, хотя свет является главным образом предикатом сына, ибо только в Сыне божество впервые становится ясным, отчетливым и понятным человеку. Однако вне зависимости от этого, так как отец представляет собой Бога как Бога, представляет собой холодную сущность разума, то мы можем приписать Отцу свет как неземному существу, а сыну – теплоту как земному существу. Бог-сын впервые согревает человека; здесь Бог из предмета созерцания, безразличного чувства света становится предметом чувства, аффекта, воодушевления, восторга; но только потому,

что сам сын есть не что иное, как *жар любви, воодушевления*. Бог как Сын есть первоначальное воплощение, первоначальное самоотрицание Бога, *отрицание Бога в Боге*, ибо как сын он есть *конечное* существо, так как он ab alio[56] имеет причину, а отец беспричинен существует сам собой, a se[57]. Таким образом, второе лицо исключает существенное определение божества как бытия от себя самого. Но Бог-Отец сам рождает сына, следовательно, он добровольно отрекается от своей суровой, исключительной божественности; он умаляет, унижает себя, полагает себе начало конечности, бытия, обусловленного причиной, он становится *в Сыне человеком* и прежде всего не по образу, а по существу. Через это впервые Бог только в качестве Сына делается объектом человека, объектом чувства, сердца.

Сердце трогает только то, что происходит из сердца. Из свойств субъективных впечатлений можно безошибочно заключить о свойстве объекта. Чистый, свободный рассудок отрицает Сына, а рассудок, озаренный сердцем, определяемый чувством, не отрицает его; напротив, находит в сыне *глубину* божества, ибо находит в нем *чувство*, чувство темное само по себе и потому являющееся человеку некоторой тайной. Сын действует на сердце, потому что *истинным Отцом* Сына Божия является *человеческое сердце**, и сам Сын есть не что иное, как *божественное сердце*, т.е. *объективированное в качестве божественной сущности человеческое сердце*.

Конечное, чувственное существо не может поклоняться такому Богу, которому чужды сущность ограниченности, начало чувственности, чувство *зависимости*. Религиозный человек не может любить Бога, не заключающего в себе сущности любви; и человек, вообще конечное существо, не может быть объектом Бога, не заключающего в себе начала ограничения. Такому Богу недостает смысла, разумения, участия к конечному. Как может Бог быть Отцом людей, любить *других*, подчиненные ему существа, если он не вмещает *в себе самом* подчиненного ему существа – *Сына* и не знает по собственному опыту, по отношению к самому себе, что такое любовь. Так одинокий человек принимает гораздо меньше участия в семейных горестях другого лица, чем тот, кто сам живет семейной жизнью. Поэтому Бог-отец любит людей *в Сыне* и *ради Сына*. Любовь его к людям есть производная любовь от любви его к Сыну.

Два первых лица троицы являются поэтому Сыном и Отцом *не в переносном*, а в самом *собственном* смысле. Отец есть *действительный* отец *по отношению к Сыну*; Сын есть *действительный* Сын *по*

* Подобно тому как *женственность* католицизма в отличие от протестантизма, принципом которого является мужественный Бог, мужественное чувство и сердце, выражается в *Матери* Божией.

отношению к Отцу, или к Богу *как Отцу*. Их *существенное индивидуальное отличие* заключается только в том, что один рождает, другой рождается. Если отнять у них это *естественное, чувственное определение*, то уничтожается их *личное существование* и *реальность*. Христиане, *разумеется ранние христиане*, которые едва ли признали бы в современных суетных, тщеславных, языческих христианах своих братьев во Христе, заменяли естественную, врожденную человеку любовь и единство единой религиозной любовью и единством; они отрицали действительную семейную жизнь, внутренние узы *естественной* любви как нечто не божественное, не небесное, т.е. на самом деле ничтожное. Но зато взамен их они имели в Боге единого Отца и единого Сына, соединенных между собой глубочайшей любовью, той любовью, которую порождает только естественное родство. Именно поэтому тайна троицы была для ранних христиан предметом высокого изумления, воодушевления и восторга, так как в предмете созерцания, в Боге, они находили удовлетворение глубочайших человеческих потребностей, которые отрицались ими в *действительной жизни**

Поэтому вполне в порядке вещей было и то, что в божественную семью, в союз любви между Отцом и Сыном было включено, вознесено на небо еще третье – *женское лицо*; ибо лицо Св. духа слишком неопределенно; скорее оно служит только поэтическим олицетворением взаимной любви Отца и Сына и поэтому не могло бы заменить этого третьего, восполняющего существа. Правда, Мария была поставлена между Отцом и Сыном не в том смысле, что Отец с ней породил Сына, так как христиане считали связь мужчины с женщиной чем-то порочным, греховным; но довольно и того, что наряду с Отцом и Сыном было выдвинуто материнское существо.

Нельзя не удивляться, почему мать считается чем-то греховным, т.е. недостойным Бога, в то время как сам Бог является Отцом и Сыном. Если даже Отец не есть Отец в смысле естественного рождения и рождение божественное должно *отличаться* от естественного, человеческого, то и в таком случае Бог все-таки является по отношению к Сыну Отцом, Отцом действительным, а не номинальным или аллегорическим. Кажущееся нам теперь столь странным понятие "Божией матери" в сущности не более странно или парадоксально, чем понятие "Сын Божий"; оно не более противоречит всеобщим, отвлеченным определениям божества, чем представление Отца и Сына. Мария входит логическим звеном в состав Троицы: она *без мужа* зачинает Сына, ко-

---

*Назидательно рассматривать свойства и общение Отца и Сына, но *самое назидательное* содержится в их *взаимной* любви" (*Ансельм* в Rixners Gesch. der Phil., II Bd., Anh., S. 18).

торого Отец рождает *без жены** Таким образом, Мария является внутренне необходимой антитезой к Отцу в составе троицы. Женское начало мы имеем уже в сыне если не в определенном лице и конкретно, то мысленно, в зачаточной форме. Сын Божий кроткое, нежное, незлобивое, примиряющее существо, женственная душа Бога. Бог как отец есть только производитель, принцип мужской самодеятельности; но Сын рождается, не рождая сам. Deus genitus[58], страдающее, воспринимающее существо: Сын получает от Отца свое бытие. Сын зависит от Отца, разумеется, не как Бог, а как Сын: он подчинен отеческому авторитету. Таким образом, Сын представляет женственное чувство зависимости в Боге; Сын невольно пробуждает в нас потребность в *действительном* женском существе**

Сын – я разумею естественного человеческого сына – является сам по себе и для себя связующим звеном между мужественностью отца и женственностью матери; он как бы наполовину мужчина, наполовину женщина: у него еще нет полного, строгого сознания самостоятельности, характеризующего мужчину, он чувствует больше влечения к матери, чем к отцу. Любовь сына к матери есть первая любовь мужского существа к женскому. Любовь мужа к жене, юноши к деве приобретает свою *религиозную*, свою единственно подлинно религиозную окраску в любви сына к матери. Любовь сына к матери есть первое страстное желание, первое проявление смирения мужчины перед женщиной.

Поэтому мысль о Сыне Божием необходимо связана с мыслью о *Матери Божией*, – то же самое сердце, которое нуждается в Сыне Божием, нуждается и в Матери Божией. Где есть сын, там должна быть и мать. Сын единороден отцу, мать единородна сыну. Не отец заменяет сыну мать, а сын заменяет ее отцу. Мать необходима сыну; сердце сына есть сердце матери. Почему Бог-сын вочеловечился только через посредство женщины? Разве всемогущий Бог не мог явиться среди людей другим путем, не непосредственно как человек? Почему сын вселился в утробу женщины?*** Потому что сын есть стремление к матери, потому что его женственное, любвеобильное сердце нашло соответствующее выражение только в женском теле. Хотя сын, как естественный че-

---

* "От Отца он рождается всегда, а от матери родился однажды, он зачат от Отца без пола, а от матери – без супружества. У *Отца* не было *лона воспринимающей*, а у матери – *объятий производящего*" (*Августин*, Serm. ad pop., serm. 272, cap. I, Ed. Bened., Antw. 1701).

** В одном из направлений иудейской мистики Бог есть мужская, а Св. дух – женская первоначальная сущность, от полового сочетания обоих возник сын и вместе с ним мир (Gfrörer, Jahrb. d.H., I abt., s. 332–334). Также и гернгутеры называли Св. дух матерью Спасителя.

*** "Ибо Богу было бы *не трудно* и *не невозможно* послать и *без матери* Сына своего в мир, но он пожелал воспользоваться для этого *женщиной*" (*Лютер*. Ч. II, стр. 348).

ловек, находится под сердцем женщины только девять месяцев, но он получает здесь неизгладимые впечатления – мать навсегда остается в уме и сердце сына. Поэтому если почитание Сына Божия не есть идолопоклонство, то и почитание Матери Божией не есть идолопоклонство. Если любовь Бога к нам познается из того, что он ради нашего спасения предал на смерть своего единородного Сына, т.е. самое дорогое и возлюбленное, что было у него, то эта любовь познается нами еще в большей степени, если ощутим в Боге материнское сердце. Высшая и глубочайшая любовь есть любовь материнская. Отец утешается после потери сына; в нем есть стоическое начало. Мать, напротив, безутешна, мать есть страдалица; но безутешность есть истинность любви.

Там, где падает вера в Матерь Божию, падает и вера в Бога-сына и Бога-отца. Отец только там есть истина, где и мать есть истина. Любовь сама по себе женственна по происхождению и по существу. Вера в любовь божию есть вера в *женское начало* как *божественную сущность**. *Любовь без естества* есть бессмыслица, призрак. В любви познается священная необходимость и глубина природы!

Протестантизм отодвинул Матерь Божию на задний план**, но отверженная женщина жестоко отомстила ему за себя. Оружие, употребленное им против Матери Божией, обратилось против него самого, против Сына Божия, против всей троицы. Кто однажды принес в жертву рассудку Матерь Божию, тот может принести ему в жертву и тайну Сына Божия как антропоморфизм. Исключение женского существа скрывает антропоморфизм, но только скрывает, а не уничтожает его. Правда, протестантизм не нуждался в *небесной* женщине, так как он с распростертыми объятиями принял в свое сердце *земную* женщину. Но он должен быть последователен и мужествен до конца и отвергнуть вместе с Матерью также Отца и Сына. Небесные родители нужны только тому, у кого нет земных. Триединый Бог есть Бог католицизма, он имеет *внутреннее, истовое необходимое, истинно религиозное* значение только как противовес отрицанию всех естественных связей, как противовес институту отшельников, монахов и монахинь*** Триединый Бог *полон содержания*, поэтому он нужен тому, кто *абстрагирует себя от содержания действительной жизни*. Чем *бессодержательнее* жизнь, тем *полнее*,

---

* В самом деле любовь к женщине есть основное всеобщей любви. Кто не любит женщины, не любит человека.

** В Книге Согласия (Erklär. Art. 8) и в Апол. Аугсбург. Исповед. Мария называется "Преславной Девой, истинной *Матерью Божией* и *Приснодево*"", "достойной всяческой хвалы".

*** "Монах пусть будет, как Мелхиседек, *без отца, без матери, без предков*, и пусть никого не называет он на земле своим отцом. Пусть думает он о себе так, как будто существует *только он и Бог*" (Specul. Monach. Pseudobernard). "Священник пусть будет по примеру Мелхиседека без отца и без матери" (*Амвросий*, где-то).

тем *конкретнее* Бог. Бог преисполняется *по мере того*, как опустошается действительный мир. Только *бедный* человек имеет *богатого* Бога. Бог возникает из *чувства недостатка*: Бог есть то, чего определенно, т.е. сознательно или бессознательно, *недостает человеку*. Так, безотрадное чувство пустоты и одиночества нуждается в Боге, который для него есть *общество*, союз искренне любящих друг друга существ.

В этом заключается истинное объяснение, почему троица в новейшее время утратила сначала свое *практическое*, а в конце концов и свое *теоретическое* значение.

Глава восьмая

ТАЙНА ЛОГОСА И ПОДОБИЯ БОЖИЯ

Существенное значение троицы для религии всегда сосредоточивается в существе второго лица. Христиане живо интересовались троицей главным образом из-за интереса к Сыну Божьему*. Горячий спор о homousios[59] и homoiusios[60] не был пустым спором, несмотря на то что вся разница заключалась в одной только букве. Здесь шла речь о равенстве с Богом, о божественном достоинстве второго лица; о *чести* самой христианской религии, ведь *существенной специфической* особенностью последней является именно второе лицо, а *существенный объект* всякой религии – ее *истинный существенный Бог. Истинный, подлинный* Бог религии есть вообще так называемый посредник, ибо он и служит *непосредственным* объектом религии. Всякий, кто вместо Бога обращается к святому, обращается к нему в предположении, что Бог повинуется этому святому, находится в его руках и с готовностью исполняет его просьбы, т.е. его желания и волю. Просьба есть средство проявлять под *видом* смирения и покорности свое *господство* и *превосходство* над другим существом. Существо, к которому я *прежде всего* обращаюсь, является для меня поистине *первым* существом. Я обращаюсь к святому не потому, что он свят от Бога, а потому, что *Бог зависит от него* и определяется, обусловливается его просьбами, т.е.волей или сердцем святого. Различие, которое католические богословы делали между latria, dulia и hyperdulia[61], есть не что иное, как нелепый, необоснованный софизм. Словом, Бог, заслоенный посредником, есть отвлеченное, пустое представление, представление или идея божества

* "*Христианин получил свое имя от Христа*. Поэтому, кто не *признает* Христа своим *Господом и Богом*, не может быть *безоговорочно христианином*" (Фульгенций, Ad donatum, lib. unus). На этом же основании латинская церковь в противность греческой так твердо держится догмата, что Св. дух исходит *не только от Отца*, но и *от Сына*. См. *J.G. Walchii Hist.* Contr. Gr. et Lat. de proc. spir. S., Jenae, 1751.

вообще; и роль посредника заключается не в примирении с этой идеей, а в ее *уничтожении*, *отрицании*, ибо она *не есть предмет для религии*[*]. Короче, Бог, стоящий над посредником, есть не что иное, как *холодный рассудок над сердцем* подобный судьбе, распоряжавшейся олимпийскими богами.

Только *образ* может владеть человеком и воодушевлять его как существо чувствительное и чувственное. *Образный*, *чувствительный*, *чувственный разум* есть *фантазия*. Второе существо в Боге, в действительности первое существо религии, есть *объективированная сущность фантазии*. Определения второго лица по преимуществу *образны*. И эти образы не вытекают из неспособности человека мыслить предмет иначе, как образно; это ложное толкование; образность объясняется тем, что *сам предмет* есть *образ*. Поэтому Сын прямо называется *подобием* Божиим; его *сущность* в том, что он есть образ, фантазия Бога, *видимая* слава *невидимого* Бога. Сын есть удовлетворенная потребность образного созерцания, объективированная сущность фантазии как абсолютной, божественной деятельности. Человек создает образ Бога, т.е. превращает *отвлеченную сущность разума*, *сущность мыслительной способности* в *чувственный объект* или *сущность фантазии*[**] Но он переносит этот образ на самого Бога, потому что, естественно, его потребность осталась бы неудовлетворенной, если бы этот образ казался ему не объективной истиной, а лишь субъективным образом, отличным от Бога и *созданным человеком*. Да и на самом деле этот образ не есть созданный, произвольный образ: ведь в нем выражается необходимость фантазии, необходимость утверждать фантазию как божественную силу. Сын есть отблеск фантазии, любимый образ сердца, и поэтому он в противоположность Богу как олицетворенной сущности абстракции является только предметом фантазии, только объективированной сущностью фантазии[***]

[*] Это особенно отчетливо выражено в вочеловечении. Бог отвергает, отрицает свое величие, могущество и бесконечность, чтобы стать человеком, т.е. человек отрицает Бога, который сам не есть человек, и утверждает только Бога, утверждающего человека. "Он отказывается, – говорит св. Бернард, – от своего величия и могущества, но не от благости и милосердия". Таким образом, то, от чего он не отрекся, есть божественная благость и милосердие, т.е. самоутверждение человеческого сердца.

[**] Само собой разумеется, что подобие божие имеет еще и другое значение, именно что сам личный, видимый человек и есть Бог. Но здесь образ рассматривается только как образ.

[***] "Вечный Отец, – говорит Меланхтон в своей книге "De anima" – создает, созерцая себя, свой образ. Что *мышлением создаются образы*, это мы знаем и *по себе самим*. И так как Бог пользуется нашими словами, то он и хотел показать, что Сын создается мышлением". "Бог захотел, – говорит он далее, – чтобы наши мысли были образами предметов, так как он желал, чтобы в нас были образы его самого. Ведь Отец создает, созерцая себя, путем мышления Сына, который является образом вечного Отца". Итак, что же другое объективируется в Сыне Божием, как не сила воображения, или фантазия?

Из этого видно, как заблуждается догматическое умозрение, когда оно, упуская из виду внутренний генезис Сына Божия как образа Божия, объясняет сына как метафизическое ens[62], как мыслительную сущность, ибо сын есть удаление, отпадение от метафизической идеи божества – отпадение, которое религия, естественно, переносит на самого Бога, чтобы оправдать это отпадение и не чувствовать его отпадением. Сын есть высший и последний принцип иконопочитания, ибо он есть образ божий; но образ *неизбежно* заступает *место самого предмета*. Почитание святого в образе есть *почитание образа как святого*. Образ есть *сущность* религии там, где образ является *существенным выражением*; *органом* религии.

Никейский собор наряду с другими доказательствами правильности употребления икон сослался между прочим, на авторитет Григория Нисского, который говорит, что изображение, представляющее жертвоприношение Исаака, всегда исторгало у него ручьи слез – так живо рисовался ему этот священный рассказ. Но действие изображенного предмета не есть действие *предмета как такового*, а только *действие образа*. Священный *предмет* есть только *ореол*, в котором образ скрывает свою таинственную силу. Религиозный предмет служит лишь *предлогом* для искусства или фантазии, чтобы *беспрепятственно* проявить свою власть над человеком. В религиозном сознании святость образа естественно и необходимо связывается только со святостью предмета, но религиозное сознание не есть мерило истины. Церковь делала различие между образом и предметом, его вызывающим, и отрицала поклонение образу, но вместо с тем она, опять-таки невольно, по крайней мере косвенным образом, признавала истину и сама удостоверяла святость образа*

Но последним, высшим основанием иконопочитания является почитание образа божьего в Боге. "Отблеск Бога" есть восхищающий блеск фантазии, лишь проявляющейся в видимых образах. Образ подобия божия есть образ образов не только во внутреннем, но и во внешнем смысле. Образа святых суть только оптическое умножение одного и того же образа. Умозрительная дедукция образа божия есть поэтому только бессознательная дедукция и обоснование иконопочитания, ибо принятие принципа естественно является принятием его неизбежных последствий. Но принятие первообраза есть принятие отображения. Если Бог имеет свой образ, то почему мне не иметь образа божия? Если Бог любит свой образ *как самого себя*, почему я не могу любить образ Бога как самого себя? Если образ Бога есть сам Бог, почему образ

* "Мы постановляем, чтобы святому образу Господа нашего Иисуса Христа, как и св. Евангелию, воздавалась честь поклонения и т.д." (Gener. Const. Concil VIII, Act. 10, can. 3).

святого не есть сам святой? Если это не есть суеверие, что образ божий не есть образ, не есть представление, а есть сущность, есть личность, то почему же будет суеверием, что образ святого есть чувствующая сущность самого святого? Образ божий льет слезы и кровоточит, почему же образ святого не может лить слезы и истекать кровью? Неужели это различие в том, что образ святого есть творение рук человеческих? Но ведь этот образ создается не руками, а духом, одушевившим эти руки, фантазией; и если Бог сделал себе образ самого себя, то этот образ есть также только продукт силы воображения. Или, может быть, разница в том, что образ божий есть произведение самого Бога, а образ святого создается другим существом? Но ведь образ святого есть также самоосуществление святого, потому что святой является художнику, а художник изображает его таким, каким он сам представился ему.

Другое определение второго лица, находящееся в связи с сущностью образа, заключается в том, что сын есть *слово* Божие*

Слово есть отвлеченный образ, мнимый предмет или, поскольку всякий предмет непременно является предметом мысли, – воображенная мысль. Поэтому люди, знающие слово, название предмета, воображают, что они также знают и сам предмет. Слово есть дело силы воображения; спящие говорят во сне, говорят также больные в бреду. То, что возбуждает фантазию, делает нас разговорчивым, воодушевление сообщает нам красноречие.

Дар слова есть поэтический дар; животные не говорят, потому что у них нет поэзии. Мысль выражается только в образах; способность выражения мысли обусловливается силою воображения; но сила воображения проявляется внешним образом в языке. Говорящий пленяет, очаровывает того, кому говорит; но сила слова есть мощь силы воображения. Поэтому древние народы, обладавшие неразвитым воображением, считали слово существом таинственным, магически действующим. Даже христиане – не только простые, но и ученые, отцы церкви – связывали с простым *именем* Христа таинственную, спасительную силу**. Простонародье и до сих пор верит в возможность заворожить человека одними словами. Чем же объясняется эта вера в воображаемую

---

* О значении слова logos в Новом завете много писалось. Мы придерживаемся здесь значения *слова божьего* как священного в христианстве. О логосе у Филона, см. Gfrörer. Филон употребляет вместо logos также ῥῆμα θεοῦ см. также у Тертуллиана Ad. praxeam, с. 5, где он доказывает, что все равно, переводить ли logos словом sermo или ratio[63]. Что слово верно передает смысл логоса, видно уже из того, что творение в Ветхом завете обусловленно словесным повелением и в этом творческом слове уже давно усматривали logos. Конечно, имеет также смысл virtus, spiritus, силы, разума и т.д., ибо что такое слово без смысла, т.е. без силы?

** "Сила *имени* Иисуса так велика против демонов, что оно действует даже тогда, когда произносится нечестивыми (Origenes adv. Celsum, lib. 1. См. также lib. III); *Ориген.* Против Цельса, кн. I, III).

силу слова? Тем только, что само слово есть лишь сущность воображения, почему оно и действует на человека подобно наркозу, отдавая его во власть фантазии. Слова обладают революционной силой, слова владеют человечеством. *Предание* считается священным, а *дело* разума и истины не пользуется доброй славой.

Поэтому утверждение или объективирование сущности фантазии связывается с утверждением или объективированием сущности языка, *слова*. У человека есть побуждение, потребность не только думать, чувствовать и воображать, но и *говорить*, выражать свои мысли, сообщать их другим. Эта потребность так же *божественна*, как *божественна сила слова*. Слово есть образная, откровенная, сияющая, блестящая, *освещающая* мысль. *Слово – свет* мира. Слово вводит нас в полноту истины, открывает все тайны, являет невидимое, воспроизводит отдаленное прошлое, ограничивает бесконечное, увековечивает преходящее. Люди бренны, слово неколебимо; слово есть жизнь и истина. Слову дано всемогущество: оно исцеляет слепых, хромых и больных, воскрешает мертвых; слово творит чудеса, и притом лишь чудеса разумные. Слово есть евангелие, параклит, утешитель человечества. Чтобы убедиться в божественной сущности языка, представь себе, что ты, одинокий и покинутый, впервые слышишь человеческую речь; разве она не покажется тебе ангельским пением, голосом самого Бога, небесной музыки? На самом деле слово нисколько не беднее, не бездушнее музыкального звука, хотя нам и *кажется*, что звук бесконечно выразительнее, глубже и богаче слова, так как его окружает этот призрак, эта иллюзия.

Слово обладает спасающей, примиряющей, благодетельной, освобождающей силой. Грехи, в которых мы каемся, отпускаются нам благодаря божественной силе слова. Примиренным отходит умирающий после исповеди в своих долго таимых грехах. Признание греха влечет за собой прощение греха. Наши страдания облегчаются наполовину, если мы делимся ими с другом. Наши страсти утрачивают свою остроту благодаря тому, что мы говорим о них; наступает просветление; предмет гнева, злобы, огорчения предстает в таком свете, что ясно проступает непристойность страсти. Стоит зачастую нам раскрыть рот, чтобы спросить друга о чем-нибудь сомнительном и непонятном, как все сомнения и колебания разлетаются, точно дым. Слово делает человека *свободным*. Кто не умеет высказаться, есть раб. Поэтому чрезмерная страсть, чрезмерная радость, чрезмерное горе лишают нас языка. *Речь есть акт свободы*; слово – сама свобода. Поэтому обогащение языка справедливо считается основой просвещения, где культивируется слово, там культивируется человечество. Варварство средних веков исчезло с развитием языка.

Как не можем мы в качестве божественной сущности представить

себе ничего, кроме разумного, благого и прекрасного, которое мы мыслим, любим и чувствуем, так не знаем мы другой, более высокой, духовной силы, чем сила слова*. *Бог есть средоточие всей действительности*, т.е. всего существенного и совершенного. Все, что человек чувствует и познает как действительность, он должен полагать в Боге или как Бога. Поэтому религия должна признавать силу слова божественной силой. *Слово Божие* есть *божественность слова*, поскольку она объективируется для человека в религии – *истинная сущность* человеческого слова. Слово Божие якобы тем отличается от человеческого, что оно является не преходящим дуновением, а сообщенной другим *сущностью*. Но разве человеческое, по крайней мере истинное человеческое слово, не заключает в себе *сущности* человека, его сообщаемого другим "Я"? Таким образом, религия принимает *видимость* человеческого слова за его сущность; поэтому неизбежно она представляет себе *истинную сущность* слова как *особую отличную от человеческого слова сущность*.

Глава девятая

ТАЙНА МИРОТВОРЯЩЕГО НАЧАЛА В БОГЕ

Второе лицо как открывающий себя, проявляющий себя, изрекающий о себе Бог (deus se dicit) есть *миротворяющее начало* в Боге.

Мир *не* есть Бог, он есть иное, противоположность Богу, или по крайней мере, если это выражение слишком сильно, поскольку вещь названа своим именем, нечто отличное от Бога. Но то, что отличается от Бога, не может происходить *непосредственно* от Бога, а только от того, что в самом Боге отличается от него. Второе лицо есть сознающий себя Бог, отличающий себя от себя в себе, противопоставляющий себя самому себе и поэтому являющийся своим собственным *объектом*. *Самоотличение* Бога от себя самого есть *основа* того, что от него отличается; следовательно, первопричина мира есть самосознание. Бог мыслит мир прежде всего потому, что мыслит *себя*; мыслить себя значит рождать себя; мыслить мир – значит творить мир. Рождение предшествует творению. Продуктивная идея мира, сущности, *отличной* от Бога, обусловливается продуктивной идеей другого существа, *тождественного* Богу.

---

*"Бог открывает нам, что он обладает вечным несотворенным словом, которым он сотворил мир и все сущее, что это было для него легким делом, именно только актом слова, что это было ему не труднее, чем нам называть вещи" (*Лютер*. Ч. I, стр. 302).

Но этот миротворящий процесс есть не что иное, как мистическая перифраза *психо-логического* процесса, не что иное, как объективирование *единства сознания* и *самосознания*. Бог мыслит *себя* – значит, он сознает себя; Бог есть самосознание, представляемое как объект, как существо; но, сознавая *себя*, мысля *себя*, Бог вместе с тем мыслит нечто *иное*, чем он сам есть, ибо *сознавать себя* – значит *отличать себя* от другого, будь оно возможным, только представляемым или действительным. Поэтому и мир, по крайней мере возможность, идея мира, связывается с сознанием или, скорее, обусловливается им. Сын, мыслимый от себя, объективированный, первообразный, другой Бог, есть начало мироздания. Истина, лежащая в основе этого, есть *сущность* человека: единство его самосознания с сознанием другого, одновременно *с ним тождественного* и *не тождественного*. И второе, подобное ему по существу, неизбежно является посредником между первым и третьим. Мысль *о другом вообще*, отличном по существу, вытекает впервые из мысли *о другом, тождественном мне по существу*.

Сознание мира есть сознание моей ограниченности (если бы я ничего не знал о мире, я ничего не знал бы об ограниченности); но сознание моей ограниченности противоречит стремлению моей личности к неограниченности. Я не могу *непосредственно* перейти от абсолютной личности (*Бог* есть *абсолютное Я*) к ее противоположности; я должен смягчить, подготовить, сгладить это противоречие сознанием такого существа, которое, правда, есть другое существо и в силу этого обнаруживает мою ограниченность, но в то же время утверждает, объективирует мою сущность. Сознание мира есть смиряющее сознание; творение было "актом смирения", но первым камнем преткновения, о который разбивается гордость личности, является "Ты", *другое* "Я". Прежде чем вынести взгляд, не отражающий в себе образа нашего "Я", "Я" должно закалить свой взор созерцанием "Ты". *Другой* человек является связующим звеном между мной и миром. Я завишу от мира и сознаю эту зависимость, ибо сперва я чувствую свою зависимость от другого человека. Если бы я не нуждался в людях, то не нуждался бы и в мире. Я примиряюсь, я сближаюсь с миром только посредством другого человека. Без другого лица мир казался бы мне не только мертвым и пустым, но и бессмысленным и неразумным. Человек уясняет и познает себя только благодаря другому; а для того чтобы понимать мир, я должен понимать самого себя. Человек, существующий исключительно ради себя, бессознательно и безразлично потерялся бы в океане природы; он не понимал бы ни себя как человека, ни природы, как таковой. *Первый* объект человека есть человек. Понимание природы, влекущее за собой сознание мира как мира, относится к более позднему времени, так как оно возникает впервые через акт отделения человека от себя самого. Греческим натурфилософам предшествовали так называемые

семь мудрецов, мудрость которых относилась только к человеческой жизни.

Следовательно, посредником между "Я" и сознанием мира является сознание *второго* лица. Так *человек* становится *богом человека*. Своим *существованием* он обязан *природе*, а тем, что он *человек*, – *человеку*. Без другого человека он ничего не может сделать не только в физическом, но и в духовном отношении. Четыре руки могут сделать больше, чем две; две пары глаз видят больше, чем одна. И эта *объединенная* сила отличается от *единичной* не только количественно, но и *качественно*. Единичная человеческая сила ограничена; *соединенная* с другими, она *бесконечна*. Знание одного человека ограничено, но не ограничен разум, не ограничена наука, поскольку она есть общий акт человечества, и не только потому, что над созданием науки совместно работает бесчисленное множество людей, но и потому, что научный гений известной эпохи соединяет в себе определенным, индивидуальным образом умственные силы всех предыдущих гениев, благодаря чему его сила не является единичной. Остроумие, проницательность, фантазии, чувство как нечто отличное от ощущения, разум – все эти так называемые душевные силы суть *силы человечества*, а не отдельного человека; это продукты культуры, продукты человеческого общества. Огонь остроумия высекается только там, где человек *сталкивается* с человеком, поэтому его больше в городе, чем в деревне, и в больших городах больше, чем в маленьких; чувство и фантазия возникают только там, где человек *освещается* и *согревается* близостью человека; поэтому любовь, акт общественный, порождающий величайшие страдания при отсутствии взаимности, является первоисточником поэзии; разум возникает только там, где человек *говорит* с человеком; он зарождается только в речи, акте общественном. Первые акты мышления были вопросы и ответы. Изначально мышление обусловливалось двумя лицами. На более высокой ступени культуры человек удваивается, и теперь он может одновременно играть роль первого и второго лица. Поэтому древние народы, жившие чувственными восприятиями, отождествляли мышление и слово. Они мыслили только тогда, когда говорили; их мышление состояло только в разговоре. Простые люди, т.е. люди, не искушенные в абстракциях и до сих пор не понимают написанного, если они не читают *вслух*, не произносят читаемого громко. В этом отношении Гоббс вполне справедливо производит человеческий рассудок от слуха.

Космогоническое начало в Боге, сведенное на отвлеченные логические категории, выражает собой только тавтологию: различное может произойти только из начала различия, а не из простой сущности. Христианские философы и богословы, защищавшие учение о сотворении мира из ничего, так и не смогли совершенно обойти старое прави-

ло "из ничего не возникает ничего", ведь оно выражает закон мышления. Правда, они не считали началом различных материальных вещей действительную материю, но зато они сделали началом действительной материи божественный рассудок, который есть *средоточие всех вещей, духовная материя*, Сын же есть мудрость, наука, рассудок Отца. Различие между языческой вечностью материи и христианским творением заключается только в том, что язычники приписывали миру действительную, объективную, а христиане беспредметную вечность. Вещи существовали извечно, но не как объект чувства, а как объект духа. Христиане, принципом которых был принцип абсолютной субъективности*, мыслили все только опосредствованным образом, пользуясь этим принципом. Поэтому материя субъективная, воображаемая, представляемая их *субъективным* мышлением, кажется им *первоначальной* материей, значительно превосходящей действительную, чувственную материю. Но тем не менее это различие есть только различие в способе бытия. Мир *вечно* пребывает в Боге. Или, может быть, он возник в нем подобно внезапной затее, капризу? Конечно, можно думать и так, но в таком случае человек обожествляет только свое собственное неразумие. Если я сохраняю разум, то я могу выводить мир только *из его сущности*, из его идеи, т.е. выводить один образ его существования из другого, иначе говоря, я могу выводить мир только *из него самого*. Мир заключает свою *причину в самом себе*, как и все в мире, что претендует на название истинной сущности. Differentia specifica[64], своеобразная сущность, все, что сообщает существу *определенный характер*, есть нечто необъяснимое, непроизводное в обиходном смысле, что существует чрез себя и имеет свое основание в себе самом.

Различие между миром и Богом как творцом мира только *формальное*, несущественное. Божественный рассудок, средоточие всех вещей, есть сама божественная сущность; поэтому Бог, мысля и сознавая себя, одновременно мыслит и сознает мир, полноту бытия. *Существо божие* есть не что иное, как *отвлеченная*, производная, мыслимая *сущность мира*; а *сущность мира* – не что иное, как *действительное*, конкретное, чувственно созерцаемое *существо Божие*; таким образом, творение есть не что иное, как только формальный акт. Ведь все, что до начала творения было предметом мысли, рассудка, становится благодаря творению предметом чувства, но по содержанию пребывает не-

* Уже во втором издании я стремился изгнать из своего труда иностранные слова, в том числе ненавистное мне слово "субъективность". Соответствующие ей слова: "своеобразие", "индивидуальность", "Я"; далее: "душа", "сокровенность" или "человечность"; пожалуй, "духовность", "нечувственность". Для слова "субъективность" или "субъективный", совершенно тождественного выражения нет в смысле противоположности предметному, во всяком случае нет общеупотребительного выражения. То же самое приложимо и ко многим другим словам.

изменным, хотя и остается необъяснимым происхождение действительной материальной вещи от предмета мысли*.

То же можно сказать о множественности и различии, если мы возводим мир к этой отвлеченной категории в противоположность простоте и единству божественной сущности. Действительное различие может быть произведено только от существа, *различного в самом себе*. Но я отношу различие к первоначальному существу, так как для меня различие уже изначально есть *истина* и *сущность*. Если различие ничтожно само по себе, то оно немыслимо и в принципе. Я полагаю различие как сущность, как истину там, где я вывожу его из первоначальной сущности, и наоборот: то и другое тождественно. Разумное выражение этого есть следующее: различие составляет такую же неотъемлемую принадлежность разума, как и единство.

Но если различие является существенным определением разума, то я могу выводить различие только из различия, объяснять его только *им самим*, потому что оно есть первоначальная, сама собой понятная, самое себя утверждающая вещь. Откуда произошел мир, отличный от Бога? Из различения Богом себя в самом Боге. Бог мыслит себя, он служит объектом для себя, *он отличает себя от себя* – так возникает *это* различие: мир – из различия другого рода, внешнее из внутреннего, сущее из деятельного, из акта различения. Таким образом, я основываю различие только через самого себя: оно есть первоначальное понятие, граница моего мышления, закон, необходимость, истина. Последнее различие, которое я могу мыслить, есть различие существа *от себя* и *в себе*. Различие одного существа от другого понятно само собой, оно обусловливается их существованием, является очевидной истиной: их *два*. В мышлении же я обосновываю различие только тогда, если я приписываю его *одному и тому же* существу, если я связываю его с *законом тождества*. В этом заключается последнее истинное различие. *Космогоническое начало в Боге*, сведенное к его последним основаниям, есть не что иное, как *акт мышления, объективированный* в своих простейших элементах. Если я отниму от Бога различие, то у меня не будет материала для мышления; Бог перестанет быть объектом мышления, ибо различение есть *существенный принцип мышления*. И поэтому, допуская в Боге *различие*, я утверждаю, я объективирую истинность и необходимость этого принципа мышления.

* Поэтому объяснение мира бытием Творца не более чем самообман.

Глава десятая

ТАЙНА МИСТИЦИЗМА ИЛИ ПРИРОДЫ В БОГЕ

Интересный материал для критики космогонических и теогонических измышлений представляет учение о вечной природе в Боге, почерпнутое из Якобе Бёме и подновленное Шеллингом.

Бог есть чистый дух, светлое самосознание, нравственная личность; природа, напротив, по крайней мере в некоторых частностях, беспорядочна, темна, мрачна, безнравственна или вненравственна. Но нечистое не может исходить из чистого, мрак – из света. Как же произвести от Бога эти очевидные противоречия в божественных свойствах? Для этого необходимо предположить эту нечистоту, этот мрак в Боге, различать в самом Боге начала света и мрака. Другими словами, мы только тем можем объяснить происхождение мрака, что вообще откажемся от представления о происхождении и допустим, что мрак существовал от века*.

Мрачная сторона природы заключается в иррациональном, материальном, в природе как таковой, в отличие от разума. Простой смысл этого учения таков: природу, материю, нельзя объяснять разумом и выводить из разума; она скорее является *основой* разума, основой личности; сама же она не имеет основания, дух без природы есть только абстракция; сознание развивается только из природы. Но это материалистическое учение окутывается в мистический, хотя и уют, мрак и выражается не ясными, простыми словами разума, а с помощью священного трепетного слова "Бог". Если свет в Боге происходит из мрака, пребывающего в Боге, то он происходит потому лишь, что свет обладает свойством освещать мрак и, следовательно, предполагает мрак, но не делает его. Если ты подчиняешь Бога всеобщему закону (что необходимо, если ты не хочешь превращать Бога во вместилище бессмысленного произвола), если самосознание в Боге, как и самосознание само по себе, обусловливается естественным началом, то почему ты не абстрагируешь его от Бога? То, что является законом для сознания вообще, есть закон для сознания всякого личного существа, будь то человек, ангел, демон, Бог или что-либо еще. К чему же сводятся по внимательном рассмотрении оба начала, существующие в Боге? Одно сводится к природе, по крайней мере к природе в том виде, как она суще-

* В наши цели не входит критика этой грубой мистической теории. Мы только заметим, что тьма лишь тогда *объяснима*, когда она выводится *из света*, что объяснение тьмы в природе из света представляется невозможным только в том случае, если человек настолько слеп, что не видит света во тьме и не замечает, что в природе нет абсолютной тьмы, а есть только тьма умеренная, смягченная светом.

ствует в твоем представлении, к природе, отвлеченной от действительности, другое – к духу, сознанию, личности. Ты называешь Бога Богом не в силу его оборотной стороны его изнанки, а в силу лишь его фасадной, лицевой стороны, где он является тебе как дух, как сознание. Следовательно, характерной сущностью его является то, что делает его *Богом*, – это то, что он *дух, разум, сознание*. Почему же ты сводишь то, что является *истинным субъектом*, в Боге как Боге, т.е. дух, к простому предикату, как будто Бог есть Бог помимо духа, помимо сознания? Потому, конечно, что ты мыслишь как раб мистически религиозного воображения и тебе приятно блуждать в обманчивых сумерках мистицизма.

Мистицизм есть толкование на основании намеков. Мистик размышляет о сущности природы или человека, но *воображая* при этом, что он созерцает *другое*, отличное от них обоих личное существо. Мистик исследует те же предметы, какие исследует и обыкновенный сознательный мыслитель, но действительный предмет представляется мистику *воображаемым*, и *воображаемый – действительным*. Поэтому и здесь, в мистическом учении о двух началах в Боге, *действительный* предмет – *патология, воображаемый* – теология, т.е. патология обращается в теологию. Это не заслуживало бы возражения, если бы *действительная* патология сознательно и открыто признавалась теологией; наша задача в том и состоит, чтобы показать, что теология есть скрытая от самой себя, эзотерическая пато-, антропо-, психология и что поэтому действительная патология, действительная антропология, действительная психология имеют больше права на название теологии, чем теология, которая на самом деле есть не что иное, как воображаемая психология и антропология. Но содержанием этого учения или созерцания *должна* быть не патология, – и именно потому это учение есть мистическое и фантастическое, – а теология, теология в старом или обыкновенном смысле слова; теология должна объяснять нам сущность другого, отличного от нас существа, но вместо этого она раскрывает нашу собственную сущность и снова ее затемняет, утверждая, что она должна быть сущностью другого существа. Не разум человеческих индивидов (это было бы слишком тривиальной истиной), а разум Бога должен сперва освободиться от страстей природы; не мы, а Бог должен подняться из сферы смутных, неясных чувств и стремлений на высоту ясного познания; не в нашем способе представления, а в самом Боге ужас ночи должен предшествовать радостному сознанию света; одним словом, в этом учении должна быть изображена не история болезни человечества, а история развития, т.е. история *болезни Бога*, так как *всякое развитие есть болезнь*.

Миротворящий процесс как божественный процесс дифференциации обнаруживает перед нами *свет силы различения* как *божествен-*

ную сущность; ночь же или природа в Боге представляют нам pensées confuses[65] Лейбница как божественные силы, или потенции. Но pensées confuses темные, смутные представления и мысли, вернее, образы выражают собой *плоть, материю*; чистому, отделенному от материи разуму свойственны только ясные, свободные мысли; у него нет смутных, т.е. плотских, представлений, материальных, возбуждающих фантазию, волнующих кровь образов. Поэтому ночь в Боге говорит только о том, что Бог есть не только духовное, но и *материальное, телесное, плотское существо*. Но человек является и называется человеком не в силу своей плоти, а в силу своего духа; подобным образом и Бог.

Однако ночь выражает это лишь в темных, мистических, неопределенных, двусмысленных образах. Вместо сильного и потому точного и острого выражения "*плоть*" она употребляет неопределенные, отвлеченные слова: "*природа*" и "*основание*". "Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в нем самом. Это утверждают все философы; однако они говорят об этой основе только как о понятии, не превращая ее во что-то реальное, и действительное. Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т.е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность. Пояснить это отношение можно аналогией с отношением между силой тяжести и светом в природе"[66]. Но это основание есть неразумное начало в Боге. "То, что является началом разума (в нем самом), не может быть в свою очередь разумным". "Из этого отдаленного от неразумного (Verstandlosen) порожден разум в собственном смысле слова. Без предшествующего мрака нет реальности твари"[67]. "С помощью столь отвлеченных понятий о Боге, таких, как actus purissimus[68], вроде тех, которые выдвигала древняя философия, или тех, которые все время создает в своем стремлении по возможности отдалить Бога от природы новая философия, достигнуть ничего нельзя. Бог есть нечто более реальное, нежели простой моральный миропорядок, и несет в себе совсем иные и более движущие силы, чем те, которые приписывают ему абстрактные идеалисты с их скудоумной утонченностью... Идеализм, базисом которого не служит живой реализм, становится такой же пустой и отвлеченной системой, как система Лейбница, Спинозы и любая другая..."[69]. "Пока Бог современного теизма будет оставаться существом простым, долженствующим быть только сущностью, но на самом деле лишенным всякой сущности, каким он является во всех новейших системах, пока мы не признаем в нем действительной двойственности и не противопоставим – утверждающей, расширяющей силе силу *ограничивающую, отрицающую*, до тех пор отрицание личного Бога будет выражением научной добросовестности"[70]. «Всякое сознание есть сосре-

доточенность, напряжение, собранность в самом себе. Эта отрицающая, к себе самой возвращающаяся сила существа есть истинная сила его личности, сила его самоутверждения, его "Я". "Мы не *боялись* бы Бога, если бы в нем не заключалась сила. То, что в Боге заключено нечто, состоящее исключительно в силе и крепости, не может казаться нам странным, если только мы не утверждаем, что Бог есть лишь сила, а не другое что".

Но сила и крепость, являющаяся *только* силой и крепостью, есть не что иное, как *телесная* сила и крепость? В отличие от силы добра и разума располагаешь ли ты другой силой, помимо *силы мускулов*? Если ты не можешь достичь своей цели при помощи доброты и разума, тебе остается прибегнуть к силе. А чего ты можешь "*достичь*" без сильной руки и кулака? *Помимо* силы *морального миропорядка* тебе известна только одна "более живая деятельная сила" – *сила уголовного суда*. Природа, лишенная плоти, не есть ли "бессодержательное, отвлеченное" понятие, "скудная утонченность". Тайна природы не есть ли *тайна тела*? Система "живого реализма" не есть ли система органического тела? Существует ли вообще другая, противопоставляемая разуму сила, кроме силы *плоти* и *крови*? Есть ли другая сила природы, кроме силы *чувственного побуждения*? Не есть ли половое стремление – сильнейшее стремление природы? Кто не помнит древней пословицы: a mare et sapere vix Deo competit?[71] Если поэтому мы хотим воплотить в Боге природу, сущность, противопоставляемую свету разума, то мы не можем представить себе более живой, более реальной противоположности, чем противоположность *мышления* и *любви, духа* и *плоти, свободы* и *полового инстинкта*. Ты пугаешься этих последствий и выводов, но они являются законными плодами священного брачного союза между Богом и природой. Ты сам зачал их под благодетельным покровом ночи; теперь я только показываю их тебе при свете дня.

Личность, "эгоизм", сознание, лишенное природы, есть ничто, или, что то же, есть пустая, лишенная сущности абстракция. Но природа, что доказано и само собой понятно, есть *ничто без тела*. Только *тело* является той *отрицающей, ограничивающей сосредоточивающей, сжимающей силой, без которой немыслима личность*. Отними у своей личности ее тело, и ты отнимешь у нее его спаянность. *Тело есть основание, субъект личности. Действительная* личность отличается от *воображаемой* личности какого-нибудь привидения только *телом*. Какими были бы мы абстрактными, неопределенными, бессодержательными личностями, если бы нам не был присущ предикат непроницаемости, если бы на том же самом месте, под тем же самым обликом могли одновременно находиться другие. Реальность личности определяется ограничением в пространстве. Но тело ничто без *плоти и крови. Плоть и кровь есть жизнь*, а *только жизнь* есть *действительность*

тела. Но плоть и кровь неотделимы от *полового различия*. Половое различие не есть различие поверхностное, ограниченное определенными частями тела; оно *существенно*; оно пронизывает *весь организм*. *Сущность* мужчины есть мужественность; сущность женщины – женственность. Как бы мужчина ни был одухотворен и свободен от чувственности, он все-таки останется мужчиной; точно так же и женщина. Поэтому *личность* есть *ничто без полового различия*. Мужская и женская личность *существенно* отличаются друг от друга. Там, где нет второго лица, не может быть и первого; но различие между первым и вторым лицом, основное условие всякой личности, всякого сознания, становится *действительным, живым, ярким* только *в виде различия между мужчиной и женщиной*. "Ты", обращенное мужчиной к женщине, звучит совершенно иначе, чем монотонное "ты" между друзьями.

Природа в отличие от личности означает не что иное, как половое различие. Личное существо, лишенное естества, есть существо, лишенное пола, и наоборот. Природа свойственна Богу "в том смысле, в каком мы называем человека сильной, крепкой, здоровой натурой". Что может быть болезненнее, отвратительнее, противоестественнее личности, лишенной пола или отрицающей свой пол своим характером, нравами, чувствами? В чем заключается добродетель, достоинство человека как мужчины? В мужественности. Человека как женщины? В женственности. Но человек существует только как мужчина или как женщина. Поэтому сила, здоровье человека состоят в том, чтобы он как женщина был женщиной и как мужчина был мужчиной. Ты отрицаешь "отвращение ко всему реальному, основанное на предположении, будто духовное оскверняется от соприкосновения с ним". Но в таком случае ты должен прежде всего отречься от своего собственного презрения к половому различию. Если Бог не оскверняется природой, то он не оскверняется и половым различием. Боязнь наделенного полом Бога есть ложный стыд, ложный по двум основаниям: во-первых, потому, что мрак, вложенный тобою в Бога, освобождает тебя от стыда; стыд обнаруживается только при свете; во-вторых, потому, что он идет вразрез с твоим собственным принципом. Нравственный Бог вне природы не имеет под собой основы, а основа нравственности есть половое различие. Даже животное становится способным к самопожертвованию благодаря половому различию. Вся красота природы, все ее могущество, вся ее мудрость и глубина сосредоточиваются и индивидуализируются в различии полов. Почему же ты боишься назвать *природу Бога* ее *настоящим именем*? Очевидно, только потому, что ты вообще боишься *истины и действительности* и смотришь на все сквозь обманчивый туман мистицизма. Ведь природа в Боге есть только *обманчивая, лишенная всякой сущности иллюзия, фантастический призрак природы*, ведь она, как уже сказано, опирается не на плоть и

кровь, не на реальное основание. Так как и это обоснование личного Бога тоже несостоятельно, то я заключу свою мысль словами: "Отрицание *личного* Бога останется научно добросовестным положением", и прибавлю: научной истиной, до тех пор пока мы не выразим и не докажем ясным, недвусмысленным образом, сначала a priori, исходя из умозрительных оснований, что облик, место, плоть, пол не противоречат понятию божества, и затем a posteriori – поскольку действительность личного существа опирается только на эмпирические основания – *каков* образ Бога, где он существует – хотя бы на небе – и, наконец, какого он пола: *мужчина, женщина* или даже *гермафродит*. Впрочем, уже в 1682 году один священник поставил смелый вопрос: "*Женат ли Бог и сколько у него есть способов производить людей?*". Пусть же глубокомысленные умозрительные немецкие философы возьмут пример с этого честного, простодушного священника! Пусть они мужественно отряхнут с себя остаток рационализма, который резко противоречит их существу, и реализуют наконец мистическую потенцию природы Бога в действительности, дееспособного производительного Бога. Аминь.

Учение о природе в Боге заимствовано у Якоба Бёме, но в подлиннике оно имеет более глубокий и интересный смысл, чем во втором выхолощенном и модернизированном издании. У Якоба Бёме глубокая, глубоко религиозная душа; религия является центром его жизни и мышления. Но в то же время в его религиозное сознание проникло то значение природы, которое она приобрела за последнее время благодаря изучению естественных наук, благодаря спинозизму, материализму и эмпиризму. Он чувствовал природу и направил свой взор в ее таинственную глубину. Но природа испугала его, и он не мог согласовать страх, внушаемый природой, со своими религиозными представлениями. "Я созерцал необъятную глубину этого мира, наблюдал за солнцем, звездами, облаками, дождем и снегом, представлял себе мысленно все творение этого мира и находил добро и зло, любовь и гнев во всем – не только в людях и животных, но и в неразумной твари: в дереве, камнях, земле и стихиях... Я убедился, что добро и зло присущи всему; не только тварям, но и стихиям, что безбожники так же блаженствуют, как и люди благочестивые, что варварские народы располагают лучшими землями и наслаждаются большим счастьем, чем народы благочестивые. Это повергло меня в уныние и сильно опечалило. *Я* не мог найти утешения даже в Писании, с которым я был хорошо знаком. Но надо мной не восторжествовал дьявол, внушавший мне часто языческие мысли, о которых я не хочу здесь упоминать"*

* Краткое извлечение из *Якоба Бёме*. Амстердам, 1718, стр. 58. Следующие места находятся на страницах 480, 338, 340, 323.

Мрачная сущность природы, не соответствующая религиозным представлениям Бёме о творце небесном, действовала на его душу удручающим образом, тем не менее он с восхищением отзывается о блестящей стороне природы. Якоб Бёме понимал природу. Он понимал и даже ощущал радость минеролога, ботаника, химика – одним словом, радость "безбожного натуралиста". Он восхищается блеском драгоценных камней, звоном металлов, запахом и многоцветием растений, грацией и кротостью многих животных. В другом месте он пишет: "Это (т.е. откровение Бога в лучезарном мире, процесс, «сообщающий различные краски небу и определенный характер каждой твари») не сравнимо ни с чем, кроме драгоценных камней: рубина, смарагда, дельфина, оникса, бриллианта, яшмы, гиацинта, аметиста, берилла, сердолика, альмандина и др." В другом месте он говорит: "Драгоценные камни, превосходящие собой все остальные, как то: альмандин, рубин, смарагд, дельфин, оникс и т.д., зарождаются там, где загорается свет любви. А этот свет загорается в кротости и есть сердце в центре рудниковых духов, поэтому эти камни так кротки, прочны и красивы". Как видите, у Якоба Бёме был хороший минералогический вкус. О его любви к цветам и, следовательно, ботаническом вкусе свидетельствуют следующие места: "Небесные силы рождают небесные радостные плоды и цветы, всевозможные деревья и кусты, убранные прекрасными и изящными плодами жизни. Благодаря этим силам цветы получают чудную небесную окраску и запах; их вид разнообразен, но каждый из них является по-своему священным, божественным, радостным". "Если ты хочешь видеть небесный божественный блеск и величие, если ты хочешь знать, каковы растения, веселие или радость на небе, то *посмотри внимательно вокруг себя*, постарайся разглядеть *земные плоды и растения*: деревья, кусты, траву, корни, цветы, масла, вина, злаки – одним словом, все, что доступно твоему исследованию. Все это отражение небесного великолепия".

Якоб Бёме не мог удовольствоваться *деспотическим "да будет!" в качестве объяснения* природы; он слишком понимал и любил природу. Поэтому он пытался дать *природе естественное объяснение* и нашел его с необходимостью только в *качествах* самой природы, которые производили глубокое впечатление на его душу. Якоб Бёме – и в этом заключается его существенное значение – мистический натурфилософ, *теософический вулканист и нептунист*, так как, по его мнению, "все вещи первоначально возникли из *огня* и *воды*". Природа очаровала религиозную душу Якоба Бёме – недаром блеск оловянного сосуда стал для него источником мистического света. Но религиозная душа замыкается в *себе самой*; у нее нет ни силы, ни мужества проникнуть в действительность вещей; она созерцает все глазами религии, она созерцает все в Боге, т.е. в чарующем, захватывающем душу блеске воображе-

ния, представляет себе все в образе и как образ. Природа вселяла в душу Бёме противоречие, и он должен был усмотреть это противоречие в самом Боге, так как иначе предположение двух самостоятельно существующих, противоположных первопричин растерзало бы его религиозную душу: он должен был различать *в самом Боге* кроткое, благодетельное и суровое, карающее существо. Все огненное, горькое, жесткое, ограничивающее, мрачное, холодное исходит из божественной жестокости, гнева, безразличия и суровости; все кроткое, блестящее, согревающее, мягкое, нежное, податливое исходит из кроткого, мягкого, светлого качества в Боге. Одним словом, *небо* так же *богато*, как и земля; все, что мы видим на земле, есть и на небе*; *все, что есть в природе, есть и в Боге*. Но там все это божественного, небесного свойства, у нас все носит земной, видимый, внешний *материальный* характер, по существу же одно и то же. "Когда я пишу о деревьях, кустах и плодах, ты не должен понимать моих слов в земном, обыкновенном смысле; я не держусь того мнения, будто на тебе растут мертвые, грубые деревья или находятся камни. Нет, мое представление *божественно* и *духовно*, но в то же время *истинно* и *подлинно*. *Я описываю вещи так, как* я их себе *представляю*. Следовательно, на небе также есть деревья и цветы, но небесные деревья таковы, какими они представляются *моему* воображению, они не производят на меня грубого *материального* впечатления; земные же деревья – деревья моего *чувственного, действительного созерцания*". Различие между теми и другими есть различие *между воображением* и *созерцанием*. "Я не намереваюсь, – говорит он сам**, – описывать течение, место и название всех звезд, их ежегодные конъюнкции, противостояния или квадраты, их ежегодное и ежечасное изменение. Я не изучал этого и предоставляю это ученым. Моя задача заключается в том, чтобы писать, *сообразуясь с умом и чувством, а не с созерцанием*".

Учение, что природа – в Боге, стремится сделать натурализм основой теизма, именно теизма, рассматривающего высшее существо как существо личное. Но личный теизм мыслит Бога существом личным, отвлеченным от всего материального; он исключает из Бога всякое развитие; ведь развитие есть не что иное, как самоотрешение какого-нибудь существа от состояний и качеств, не соответствующих его истинному понятию. К Богу это неприменимо: в нем нельзя различать ни начала, ни конца, ни середины; он именно таков, каким он изначала

* По *Сведенборгу*, ангелы на небе имеют даже *одежду* и *жилища*. "Их жилища во всем подобны *земным жилищам*, называемым домами, но они *гораздо лучше*; в них много *горниц, комнат, спален*, кругом *дворы, сады, поля* и *луга*" (*E. Svedenborg*. Auserlesene Schriften, 1. T. Frankfurt a. M., 1776. S. 190, 96). Таким образом, для мистика земная жизнь тождественна с загробной, и наоборот.

** В цитированном произведении, стр. 339, 69.

должен и может быть. Бог есть чистое единство бытия и сущности, реальности и идеи, деяния и воли. Deus suum esse est[72]. В этом смысле теизм соответствует *сущности религии*. Все даже наиболее положительные религии основаны на *абстракции*; они отличаются друг от друга только *предметом* абстракции. Даже боги Гомера – *абстрактные образы*, несмотря на всю их жизненность и человекоподобие; они обладают телами подобно людям, но их тела свободны от несовершенств и недомоганий человеческого тела. *Первое* определение Бога заключается в том, что он есть *отвлеченное, дистиллированное* существо. Разумеется, эта абстракция *не произвольна*, она обусловливается существенным аспектом человека. Каков он есть сам, как вообще он мыслит, так он и абстрагирует.

В абстракции заключается одновременно оправдательный и обвинительный *приговор*, *хвала* и *порицание*. Богом человек считает *то*, что он *хвалит* и *превозносит**; небожественным – то, что он отвергает и порицает. Религия есть *приговор*. Поэтому существенным определением в религии, в идее существа Божия является *отделение* достойного от недостойного, совершенного от несовершенного, короче, существенного от ничтожного. Самый культ состоит только в постоянном возобновлении происхождения религии – в критическом, но торжественном отделении божественного от небожественного.

Сущность Бога есть *преображенная чрез смерть абстракция сущности человека, отошедший* в вечность *дух* человека. В религии человек освобождается от пределов, положенных ему в жизни: здесь он сбрасывает с себя все, что его тяготит, стесняет, раздражает; *Бог есть самоощущение человека, освобожденного от всего неприятного*; человек чувствует себя свободным, счастливым, блаженным только в *своей* религии, потому что только здесь он живет в соответствии со своим предначертанием, празднует свое торжество. Опосредствование, обоснование идеи Бога лежит, по мнению религиозного человека, *вне* этой идеи; истинность же ее – в *суждении*, согласно которому все не свойственное Богу он считает небожественным, а все небожественное – ничтожным. Если мы вложим обоснование этой идеи в самую *идею*, то она утратит свое существенное значение, свою истинную цену, свою чудодейственную силу. Процесс отделения, отграничения разумного от неразумного, личности от природы, совершенного от несовершенного необходимо переносится в человека, не в Бога, а идея божества приурочивается не к началу, а к *концу* чувственности, мира и природы: "*Бог начинается там, где кончается природа*", ведь Бог есть *крайняя граница абстракции*. Бог – это то, от чего я уже не могу абстрагиро-

* "Что человек ставит выше всего, то и есть его Бог" (*Origines*. Explanat. in epist. Pauli ad Rom. C. 1)[73].

вать, это *последняя* и, следовательно, высшая доступная мне мысль. Id quo majus nihil cogitari potest, Deus est[74]. Легко понять, что эта омега чувственности становится альфой, но главная суть заключается в том, что это омега. Альфа есть только следствие, ибо, поскольку это есть последнее, постольку оно есть также и первое. Также предикат: "*первое* существо" имеет не творческое значение, а лишь значение высшего ранга. В религии Моисея творение имеет целью сделать Иегову предикатом высшего, первого, истинного, исключительного Бога в противоположность богáм языческим*.

В основе стремления к обоснованию личности Бога через природу заключается нечестивое, незаконное *смешение философии с религией*, полнейшее *отсутствие сознательного* и *критического отношения к генезису личного Бога*. Если личность считается существенным определением бога, если принято, что безличный Бог не есть Бог, значит, личность сама по себе есть нечто высшее и реальнейшее. Здесь в основе лежит следующее утверждение: все безличное мертво и ничтожно, и только личное бытие есть жизнь и истина; природа же безлична, т.е. ничтожна. Истинность личности опирается лишь на ложность природы. Приписывание Богу свойства личности равносильно признанию личности абсолютной сущностью. Но личность понимается только как нечто *отличное, отвлеченное* от природы. Разумеется, *только* личный Бог есть *абстрактный* Бог, но он и *должен* быть таким; это свойство заключается в самом понятии Бога: Бог есть не что иное, как *отрешившаяся от всякой связи с миром*, освободившаяся от всякой зависимости от природы *личная сущность* человека. *В личности Бога человек чтит сверхъестественность, бессмертие, независимость*, и *неограниченность своей собственной личности*.

Потребность в личном Боге, вообще говоря, объясняется тем, что человек как индивид только в личности *доходит до себя*, обретает себя только в ней. Субстанция, чистый дух, разум как таковой не удовлетворяют его, кажутся ему слишком отвлеченными, т.е. не выражающими *его самого*, не возвращающими его *к себе самому*. Человек ведь чувствует себя довольным и счастливым только тогда, когда он бывает у себя, в своей сущности. Поэтому, чем индивидуальнее человек, тем сильнее его потребность в личном Боге. Отвлеченно свободный дух не знает ничего выше свободы; ему незачем связывать ее с личным существом; свобода *сама по себе*, как таковая, имеет в его глазах значение действительной, истинной сущности. Математик или астроном, человек чистого рассудка, человек объективный, не замкнутый в себе, чув-

* "*Я* – Господь, который сотворил все". "*Я* Господь, и нет иного; *нет Бога, кроме меня*". "*Я – Господь первый*, и в *последних* я – тот же". Исайа, 44, 24; 45, 5; 41, 4. Отсюда выясняется значение творения, о чем подробнее будет ниже.

ствующий себя свободным и счастливым только в созерцании объективно-разумных отношений, в разуме, лежащем в основе самих *вещей*, – такой человек считает высшим существом субстанцию Спинозы или другую подобную идею и чувствует глубокую антипатию к личному, т.е. субъективному, Богу. Якоби был последователен по крайней мере в этом отношении и поэтому является классическим, согласным с собой философом. Его философия была так же лична и субъективна, как и его Бог. Нельзя иначе научно обосновать личного Бога, чем так, как обосновали его Якоби и его ученики. Личность утверждает себя только личным образом.

Конечно, можно и даже должно обосновать личность путем естественным, но это будет возможно только тогда, когда мы перестанем бродить в потемках мистицизма, выйдем на свет действительной природы и заменим понятие личного Бога понятием *личности вообще*. Ошибка состоит в том, что пытаются соединить природу с понятием личного Бога, сущность которого составляет именно *освобожденная, отрешенная от гнетущей силы природы личность*. Такое сочетание равносильно тому, как если бы я смешал божественный нектар с брауншвейгским пивом, чтобы придать небесному напитку большую крепость. Конечно, составные части животной крови нельзя извлечь из небесного напитка, питающего богов. Однако продукт возгонки возникает только через улетучивание материи; как же можно искать в сублимированной субстанции ту именно материю, от которой она отделена? Во всяком случае безличную сущность природы нельзя объяснять из понятия личности. Объяснять – значит обосновывать; но если личность есть истина или, вернее, высшая единственная истина, то, значит, природа не имеет *существенного значения* и, следовательно, не имеет *никакого существенного основания*. Единственным удовлетворительным объяснением является здесь *творение из ничего*, так как оно свидетельствует лишь о том, что *природа есть ничто*, и таким образом точно определяет *то* значение, которое имеет природа для абсолютной личности.

Глава одиннадцатая

ТАЙНА ПРОМЫСЛА И ТВОРЕНИЕ ИЗ НИЧЕГО

Творение есть *изреченное* слово Божие, слово творческое, слово внутреннее, тождественное с мыслью. Изречение есть акт воли, следовательно, творение есть *продукт воли*. Человек в слове Божием утверждает божественность слова, а в творении утверждает *божественность воли*, и при этом не воли разума, а *воли воображения, воли аб-*

солютно субъективной и неограниченной. Творение из ничего есть вершина принципа субъективности. Вечность мира или материи свидетельствует только о *существенности* материи; а творение мира из ничего говорит о *ничтожестве* мира. Начало той или другой вещи непосредственно предполагает ее конец, если не в смысле времени, то в смысле понятия. Начало мира есть начало его конца. Как нажито, так и прожито. Воля вызвала мир к существованию, воля же обратит его в ничто. Когда? Время безразлично. *Бытие* или *небытие* мира зависит только *от воли.* Воля, утверждающая бытие мира, в то же время есть или по крайней мере может быть волей, *отрицающей его.* Поэтому бытие мира есть преходящее, *произвольное, ненадежное*, т.е. *ничтожное.*

Творение из ничего есть высшее выражение *всемогущества.* Но всемогущество есть не что иное, как субъективность, отрешенная от *всех* объективных определений и ограничений и прославляющая свою свободу как наивысшую власть и сущность. Эта власть способности полагать субъективно все действительное как недействительное, все представляемое как возможное; это власть *воображения* или воли, тождественной с силой воображения, *сила произвола**. Самое характерное, самое сильное выражение субъективного произвола есть прихоть, своенравие. "Богу угодно было вызвать к бытию мир телесный и мир духовный" – неопровержимое доказательство того, что собственная субъективность, собственный произвол рассматриваются как *наивысшая сущность, как всемогущий мировой принцип.* Творение из ничего как акт всемогущей воли относится поэтому к той же категории, что и *чудо* или, вернее, оно есть *первое* чудо не только по времени, но и по *значению* – тот *принцип*, из которого сами собой вытекают все дальнейшие чудеса. Доказательством этого служит сама история. Все чудеса оправдывались и объяснялись всемогуществом, создавшим мир из ничего. Тот, кто сотворил из ничего мир, разве не мог превратить воду в вино, заставить осла говорить человеческим языком, из камня извлечь воду? Но чудо, как мы увидим дальше, есть только *дело* и *предмет воображения*, следовательно, то же относится и к творению из ничего как к первому чуду. Поэтому учение о творении из ничего было объявлено сверхъестественным, недоступным разуму; и в пример приводились языческие философы, утверждавшие, что мир создан божественным разумом из существовавшей ранее материи. Но этот сверхъестественный принцип есть не что иное, как принцип субъективности, достигший в христианстве неограниченной власти. Древние же фило-

* Более глубокое происхождение творения из ничего лежит в душе, что будет прямо и косвенно выяснено и доказано в этой книге. Произвол же есть *воля души*, проявление силы души во вне.

софы не были настолько субъективны, чтобы абсолютно субъективную сущность понимать в смысле исключительно абсолютной сущности, ведь они ограничивали субъективность созерцанием мира или действительности – мир же был для них *истиной*.

Творение из ничего, будучи тождественно чуду, тождественно промыслу. Ведь *идея промысла* первоначально, в ее истинном религиозном значении, не стесненном и не ограниченном неверующим рассудком, *тождественна идее чуда*. Чудо есть *доказательство* промысла*. Вера в промысл есть вера в силу, подчиняющую все своему произволу; по сравнению с ней *всякая мощь действительности* есть *ничто*. Провидение отменяет законы природы, нарушает естественный ход событий, уничтожает железную связь между следствием и причиной. Одним словом, промысл является *той же неограниченной, всесильной волей*, которая создала мир из ничего. *Чудо* есть creatio ex nihilo, *творение из ничего*. Тот, кто превращает воду в вино, делает вино из ничего, потому что в воде нет материалов для вина; в противном случае превращение воды в вино было бы актом не чудесным, а естественным. Промысл божий *оправдывает, доказывает себя* только в *чуде*. Промысл выражает собой то же, что и творение из ничего. *Творение из ничего можно понимать и объяснять только в связи с промыслом, с чудом*, так как чудо свидетельствует о том, что чудотворцем является тот же, кто создал все из ничего благодаря одной своей воле, – Бог, творец.

Провидение *по существу* относится *к человеку*. *Ради человека* Бог поступает с вещами по своему произволу, ради него он уничтожает силу ранее всемогущего закона. Прославление провидения в природе, особенно в мире животных, есть не что иное, как прославление природы, и поэтому оно свойственно только *натурализму*, хотя и религиозному. Ибо в природе открывается только *естественный*, а *не божественный промысл, не тот промысл, который имеет предметом религия***. *Религиозный промысл открывается только в чуде*, и прежде всего в чуде воплощения, средоточии религии. Но нигде не сказано, чтобы Бог воплотился в животное ради животных. Такая мысль с религиозной точки зрения нечестива и безбожна. Вообще нигде не встречается, чтобы Бог творил чудеса ради животных или растений. Напро-

---

* "Самым достоверным свидетельством божественного промысла служат чудеса" (*Г Гроций*. De verit. rel. christ., lib. I, § 13).

** Религиозный натурализм есть во всяком случае момент религии христианской, еще более моисеевой, столь сочувственно относящейся к животным. Но он никоим образом не есть *характерный, христианский* момент христианской религии. Христианское религиозное провидение есть нечто совсем *иное*, чем то провидение, которое украшает лилию ее одеждами и питает птиц. Естественный промысл позволяет утонуть человеку, если он не умеет плавать; но христианский, религиозный промысл при помощи всемогущего позволяет человеку пройти невредимым по поверхности воды.

тив, мы узнаем, что бедная смоковница, не приносящая плодов в неурочное время, проклинается только ради того, чтобы показать человеку преобладание веры над природой; бесы изгоняются *из* человека и вселяются *в* стадо свиней. Правда, говорится, что "ни один воробей не упадет с кровли помимо воли Отца"; но эти воробьи имеют такую же цену и значение, как волосы на голове человека, которые все сочтены.

У животного нет другого ангела-хранителя, другого попечения, кроме инстинкта, внешних чувств или вообще органов. Птица, теряющая зрение, теряет своего ангела-хранителя и неизбежно погибает, если не спасется чудом. Но в Писании, где говорится, что ворон приносил пищу пророку Илие[75], не упоминается (насколько мне известно), чтобы когда-нибудь животные кормились иным способом, кроме как естественным. Если человек надеется только на свои силы: на свои чувства и свой рассудок, то религия и ее защитники считают его человеком безбожным, ибо он верит только в *естественное* попечение, не имеющее, однако, никакого значения в глазах религии. Поэтому попечение относится главным образом к человеку, и притом к человеку *религиозному*. Бог "есть спаситель всех человеков, а *наипаче* верных"* Провидение подобно религии распространяется только на человека; в нем выражается *существенное отличие* человека от животных; провидение освобождает человека от власти природы. Иона во чреве кита, Даниил во рве львином[76] служат примерами, как провидение делает различие между (религиозным) человеком и животным. Поэтому если провидение, дающее зверям орудие для ловли добычи и для питания и вызывающее такое изумление благочестивых христианских естествоиспытателей, есть истина, то провидение Библии, провидение религии, есть ложь, и наоборот. Как жалко и смешно лицемерное желание угодить *одновременно* природе и Библии! До чего природа противоречит Библии! И до чего Библия противоречит природе! Бог природы обнаруживает себя тем, что наделяет льва силой и соответствующими органами, годными для того, чтобы поддержать его жизнь, а в крайнем случае задушить и сожрать человека. А Бог Библии освобождает человека из пасти льва**

Провидение есть привилегия человека; в нем выражается *ценность* человека в отличие от других естественных существ и вещей: *оно изымает человека из связи с мировым целым*. Провидение есть убеждение человека в безграничной ценности его существования – убеждение, при котором он отрекается от веры в реальность внешних вещей. Оно есть идеализм религии. Следовательно, вера в провидение

---

* Первое послание к Тимофею, 4, 10.

** При этом противоположении религиозного, или библейского, и естественного промысла автор особенно имел в виду плоскую, ограниченную теологию английских естествоиспытателей.

тождественна с верой в личное бессмертие с той только разницей, что здесь в отношении времени бесконечная ценность утверждает себя как бесконечная продолжительность существования. Кто не имеет особенных притязаний, кто равнодушен к себе, кто не отделяет себя от природы, кто считает себя переходящей частицей целого, тот не верит в провидение, т.е. в *особое* провидение. А между тем только *особое* провидение есть *провидение* в смысле религии. Вера в провидение есть *вера в собственную ценность*. Отсюда вытекают благотворные последствия этой веры, но в то же время и ложное смирение и религиозное высокомерие, которое хотя не надеется на себя, но зато возлагает заботу о себе на Бога – вера человека *в самого себя*. Бог заботится обо мне, стремится к моему счастью, к моему спасению; *он хочет доставить мне блаженство. Но я сам хочу того же, следовательно, мой собственный интерес есть интерес Бога, моя собственная воля – его воля, моя конечная цель – его цель, любовь же его ко мне – мое обожествленное себялюбие*.

Но где есть вера в провидение, там вера в *Бога* стоит в зависимости от веры *в провидение*. Кто отрицает провидение, отрицает *бытие* Бога, или, что то же, отрицает, что Бог есть *Бог*; ведь Бог без заботы о человеке есть смехотворный бог, бог, лишенный наиболее божественного, наиболее существенного свойства, достойного поклонения. Следовательно, *вера в Бога* есть не что иное, как вера *в человеческое достоинство**, *вера в божественное значение человеческого существа*. Но вера в (религиозное) провидение есть вера в творение из ничего, и наоборот; таким образом, творение из ничего не может иметь другого значения, кроме только что рассмотренного значения провидения; и действительно, оно не имеет другого значения. Религия удовлетворительно выражает это тем, что делает человека *целью* творения. Все вещи существуют не ради себя, а ради человека. Всякий, кто подобно благочестивым *христианским* естествоиспытателям считает это учение *высокомерным*, объявляет высокомерным и само христианство. Ведь существование "материального мира" ради человека имеет бесконечно меньше значения, чем тот факт, что Бог или, как выражается [апостол] Павел, *почти* Бог, существо, едва отличное от Бога, *становится человеком ради человека*.

Но если человек есть цель творения, значит, он является также истинным основанием его, ибо цель есть принцип деятельности. Различие между человеком как целью творения и человеком как основанием его заключается лишь в том, что основание есть абстрактная сущность человека, а цель есть человек действительный, индивидуальный. Человек *знает*, что он есть цель творения, но не знает, что он является его основанием, ибо он отличает от себя основание, сущность как другое личное

* "Те, кто отрицает Бога, уничтожают благородство человека...". *Бэкон Веруламский*[77].

существо* Но это другое личное существо, эта творческая сущность есть на самом деле не что иное, как освобожденная от всякой связи с миром человеческая личность, *утверждающая себя в своей действительности* творением, т.е. путем *установления* другого, объективного мира как бытия *несамостоятельного, преходящего* и *ничтожного*. Творение обусловливает собой *не* истинность и реальность природы, или мира, а *истинность* и *реальность личности, субъективности в отличие от мира*. Здесь речь идет о личности Бога, но личность Бога есть *освобожденная от всяких определений и ограничений природы личность человека*. Этим объясняется *искренняя симпатия* к творению и *отвращение к пантеистическим космогониям*. Творение как личный Бог вообще есть *дело личного чувства*, душевное дело, а не предмет науки и *свободного разума*. Ведь творение служит гарантией, последним мыслимым утверждением личности или субъективности как сущности особой, *сверх* и *внемировой*, не имеющей ничего общего с сущностью природы**.

Человек *отличает себя от природы. Это его отличие есть его* Бог. *Отличие Бога от природы есть отличие человека от природы.* Противоположность между пантеизмом и персонализмом заключается в следующем вопросе: есть ли *сущность* человека *внемировая* или *внутримировая, сверхъестественная* или *естественная* сущность? Поэтому все рассуждения и споры о личности или безличности Бога бесплодны, тщетны, некритичны и отвратительны. Не случайно спекулятивные философы, в особенности защищающие личность, не хотят называть вещи своими именами. Они созерцают *самих себя*, созерцают в *интересах своего собственного стремления к блаженству* и *не* желают *сознаться*, что ломают себе голову *только о себе самих*, тогда как им кажется, что они открывают тайны другого существа. Пантеизм *отождествляет человека с природой*, с ее внешними явлениями или отвлеченной сущностью. Персонализм *изолирует, отделяет* человека от природы, приписывает ему значение не части, а *целого*, делает его *самодовлеющим абсолютным* существом. В этом различие. Следова-

---

* У Климента Александрийского (Coh. ad gentes) встречается интересное место. Оно гласит в латинском переводе (по плохому вюрцбургскому изданию 1778 г.): At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productions, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divi i igitur verbi sive rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum primi.esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum[78]. Еще определеннее высказалась христианская мистика, что человеческая сущность есть творческое начало и причина мира. "Человек, до времени сущий в вечности, вместе с Богом творит все дела". "Благодаря человеку создались все твари". (Predigten vor und zu Tauleri Zeiten. S. 5, 19).

** Отсюда ясно, почему не удавались и не должны удаваться все попытки спекулятивного богословия и одинаково с ним настроенной философии вывести мир из Бога: именно потому что они в самом корне своем ложны и извращены и не знают, о чем, собственно, идет речь в творении.

тельно, если вы хотите надлежащим образом уяснить себе это, замените вашу *мистическую, извращенную* антропологию, которую вы называете теологией, *действительной антропологией* и размышляйте при свете сознания и природы о различии или сходстве между сущностью человека и сущностью природы. Вы сами соглашаетесь, что сущность пантеистического Бога есть сущность природы. Почему же вы, усматривая сучок в глазу вашего противника, не замечаете бревна в вашем собственном глазу? Почему вы хотите составлять исключение из всеобщего закона? Вы должны признать, что ваш личный Бог есть ваша собственная личная сущность, что ваша вера в сверхъестественность и внеприродность вашего Бога есть не что иное, как *вера в сверхъестественность* и *сверхприродность вашего собственного "я"*

В творении, как везде, истинная сущность его затемняется примесью общих, метафизических или даже *пантеистических* определений. Но достаточно обратить внимание на ближайшее определение, чтобы убедиться, что сущность творения есть самоутверждение человеческой сущности в отличие от природы. Бог создает мир *вне себя*; сначала этот мир является только мыслью, планом, решением, затем он становится деянием и отделяется от Бога как отличное от него и по крайней мере относительно самостоятельное существо. Но также и человек, отличающий себя от мира и считающий себя отдельной от него сущностью, полагает мир вне себя как другую сущность; и такое *внеположение* и *самоотделение* составляют единый акт. Поэтому, полагая мир *вне* Бога, мы полагаем Бога *в себе самом в отличие от мира*. Итак, что такое Бог, как не ваша собственная субъективная сущность, если мир оказывается вне его?* Конечно, когда вступается лукавая рефлексия, то можно отрицать различие между внешним и внутренним, как конечное, человеческое различие. Но мы не должны считаться с отрицанием рассудка, неправильно толкующего или вовсе не понимающего религии. Отрицать это различие – значит разрушать основу религиозного сознания, уничтожать возможность, даже сущность творения, основанного только на *истинности* этого различия. Кроме того, если понимать нахождение мира вне нас не в действительном смысле, то совер-

* Против этого нельзя также возразить ссылкой на вездесущность Божию, бытие Бога во всех вещах или бытие вещей в Боге. Ведь не говоря о том, что предстоящей действительной кончиной мира уже достаточно устанавливается бытие мира вне Бога, т.е. его небожественность, Бог *только в человеке* пребывает *особым* способом, но ведь я только тогда и бываю дома, когда я *именно* дома. "Бог есть собственно Бог только в душе. Во всех тварях есть немножко Бога, но лишь в душе Бог является вполне Богом, ибо душа есть место его упокоения" (Predigten etlicher Lehrer etc. S. 19). И бытие вещей в Боге, если не придавать ему пантеистического значения, в настоящем случае не имеющего места, точно так же есть представление, лишенное реальности и не выражающее специфического настроения религии.

менно пропадет эффект творения, величие этого акта для сердца и фантазии. Делать, творить, создавать – значит опредмечивать, воплощать что-либо изначально субъективное и, следовательно, невидимое, несуществующее, чтобы другие, отличные от меня существа могли познавать его и наслаждаться им, т.е. полагать нечто вне меня, делать его чем-то отличным от меня? Где нет действительности или возможности бытия вне меня, там не может быть и речи о деянии, о творении. Бог вечен, а мир имеет начало; Бог был, когда не было еще мира; Бог невидим и неосязаем; мир осязаем, материален, следовательно, он существует вне Бога, ибо материя, как таковая, как масса, как вещество не может быть в Боге. Мир находится в таком же смысле вне Бога, в каком дерево, животное, мир вообще находится вне моего представления, вне меня как отличная от моей субъективности сущность. Поэтому чистое, неподдельное учение религиозного сознания встречается только там, где принимается такая внеположенность мира, как, например, у древних философов и теологов. Спекулятивные теологи и философы нового времени, напротив, дополняют религию разными пантеистическими определениями, хотя и отрицают самый принцип пантеизма, и таким образом производят не свет абсолютно противоречивое, несносное существо.

Итак, творец мира есть не кто иной как человек, убеждающийся в собственной ценности, истинности и бесконечности посредством доказательства или сознания того, что мир *сотворен*, что он есть акт воли, т.е. бытие *несамостоятельное, бессильное, ничтожное*. Ничто, из которого возник мир, есть *его собственное* ничто. Говоря: мир сотворен из ничего, ты мыслишь самый мир как ничто, ты устраняешь все пределы твоей фантазии, твоего чувства, твоей воли, ведь *мир есть предел твоей воли, твоей души*; лишь мир стесняет твою душу, лишь он служит *средостением между тобой и Богом – твоим блаженным, совершенным существом*. Следовательно, ты субъективно уничтожаешь мир. Ты мыслишь *Бога существующим только для себя, т.е. безоговорочно неограниченной субъективностью*, душой, *которая наслаждается только собой, не нуждается в мире и не знакома с тяжкими узами материи*. В глубине своей души ты желаешь, чтоб не было мира, ведь где мир, там материя, а где материя, там утеснение и гнет, пространство и время, ограничение и необходимость. Но *тем не менее* мир и материя *существуют*. Как же выйти из тисков этого противоречия? Как забыть о мире, чтобы он не мешал тебе наслаждаться неограниченностью твоей души? Для этого ты делаешь самый мир продуктом воли и придаешь ему *произвольное* существование, колеблющееся между бытием и небытием и готовое уничтожиться в каждый момент. Во всяком случае мир или материю – они нераздельны – нельзя объяснить актом творения; однако неразумно предъявлять к творению такое требование, ведь в основе творения лежит мысль: не *должно* быть ни ми-

ра, ни материи; поэтому конец мира ожидается ежечасно и с нетерпением. Мир в своей истинности здесь вовсе не существует, он служит только пределом для человеческой души и личности. Истинный, действительный мир не может основываться на принципе, отрицающем мир.

Чтобы признать правильным только что изложенное значение творения, надо серьезно обдумать то обстоятельство, что в творении главную роль играет не создание трав и животных, воды и земли, не знающих Бога, а создание личных существ или, как обыкновенно говорят, *духов*. Бог есть понятие или идея личности, воплощенная в личном существе есть в себе сущая, от мира отделенная субъективность, себе довлеющее, абсолютное бытие, "Я" без "Ты". Но так как абсолютное, себе довлеющее бытие противоречит понятию истинной жизни, понятию любви, так как самосознание тесно связано с сознанием некоего "Ты" так как продолжительное одиночество неизбежно влечет за собой чувство скуки и однообразия, то мы переходим от божественного существа к другим сознательным существам, и понятие личности, заключавшееся сначала в едином существе, распространяется на множество лиц*. Если личность понимается физически, как действительный человек, т.е. как существо, имеющее *потребности*, то она выступает как конечная цель творения лишь в завершении физического мира, когда имеются уже в наличности предпосылки ее существования. Если же человек мыслиться отвлеченно, как лицо (как это присуще религиозному умозрению), тогда этот окольный путь оказывается отрезанным и речь идет уже прямо о *самообосновании*, о *конечном самоутверждении* человеческой личности. Правда, между божественной и человеческой личностью делается всяческое различие с целью скрыть их тождество, но эти различия являются либо чисто фантастическими, либо софистическими. Все *существенные* основания творения сводятся только к таким определениям, к таким основаниям, которые навязывают "Я" сознание необходимости другого личного существа. Размышляйте сколько угодно, но вам не удастся вывести свою личность из Бога, если вы уже прежде не вложили ее в него, если сам Бог не есть уже ваша личная или субъективная сущность.

* Здесь творение являет нам не только божественное всемогущество, но также и божественную любовь. "Мы *существует* по благости Божией" (Августин). Вначале, до сотворения мира, Бог существовал один для себя. "Раньше всех вещей *Бог был один*, но сам был для себя и миром, и местом, и всем. Но он был один потому, что *вне* его *ничего* не было" (Тертуллиан). Но нет более высокого счастья, чем осчастливить других, блаженство содержится в акте общения. Но общаться может только радость, только любовь. Поэтому человек ставит общающуюся любовь как принцип бытия. "Экстаз благости переносит Бога вне себя" (Дионисий Ареопагит). Всякая сущность основывается *только на себе самой. Божественная любовь есть на себе основанная, себя утверждающая радость жизни.* Но *высшее ощущение жизни, высшая радость жизни* и есть *любовь*, осчастливливающая других. Бог как существо благое есть олицетворенное и опредмеченное счастье бытия.

Глава двенадцатая

ЗНАЧЕНИЕ ТВОРЕНИЯ В ИУДЕЙСТВЕ

Учение о творении происходит из иудаизма; оно есть характерное учение, основное учение иудейской религии. Однако лежащий в его основе принцип есть не столько принцип субъективности, сколько *эгоизма*. Учение о творении в его характерном значении возникает только тогда, когда человек смотрит на природу как на практическое средство удовлетворения своей воли и потребностей и низводит ее в своем представлении на степень простого орудия, простого продукта воли. Бытие природы становится для него *понятным*, коль скоро он объясняет его *самим собой*, в *своем* смысле. Вопрос: откуда взялась природа или вселенная? – предполагает, собственно, удивление, вызванное существованием мира, или другой вопрос: почему она есть? Но это удивление и этот вопрос возникают только там, где человек уже отделил себя от природы и сделал ее простым объектом воли. Автор "Книги премудрости"[79] справедливо замечает, что язычники не возвысились до понятия творца вследствие восхищения своего красотой мира. Для кого природа – *прекрасное* существо, тот видит *цель* и основание ее существования *в ней самой* и не может задаться вопросом, почему она существует. В его сознании и миросозерцании понятие *природы отождествляется* с понятием *божества*. Он убежден, что природа, действующая на его чувства, возникла, произошла, но не была сотворена в собственном смысле, в религиозном смысле, т.е. она не есть произвольный продукт, изделие. Сам факт возникновения не заключает в себе, по его мнению, ничего дурного, нечистого, небожественного; он и богов своих считает существами возникшими. Производительная сила является в его глазах первой силой, и поэтому он считает основанием природы действительную, в его чувственном созерцании проявляющуюся силу природы. Так мыслит человек, относящийся к миру эстетически или теоретически, ибо теоретическое созерцание первоначально есть эстетическое, эстетика есть prima philosophia[80], так он мыслит, отождествляя понятие мира с понятием космоса, красоты, божественности. Только там, где это созерцание одушевляло человека, могли зародиться и возникнуть мысли вроде следующего изречения Анаксагора: человек рожден *для созерцания мира** Исходной точкой этой теории является *гармония* с миром. Субъективная деятельность, благодаря которой че-

---

* У *Диогена Лаэртского* (II, 3, 10) дословно сказано: "Для наблюдения солнца, луны и неба"[81]. Подобные мысли встречаем и у других философов. Так, стоики говорили: "Человек рожден, чтобы созерцать мир, размышлять и действовать в соответствии с этим" (*Цицерон*. О природе богов, II, 14, 37)[82].

ловек удовлетворяет *себя* и расширяет круг *своих* действий, сводится здесь к чувственной силе воображения. Удовлетворяя себя, человек оставляет здесь в покое природу, строя свои воздушные замки, свои поэтические космогонии исключительно *на естественном материале*. Если же человек, напротив, смотрит на мир с практической точки зрения и превращает эту практическую точку зрения даже в теоретическую, то он расходится с природой и превращает ее в покорную служанку у своих эгоистических интересов, своего практического эгоизма. Теоретическим *выражением этого эгоистического практического взгляда*, утверждающего, будто природа *ничто сама по себе*, служит взгляд на природу или вселенную как на нечто сделанное, сотворенное, как на *продукт повеления*. Бог сказал: да будет свет! и был свет, т.е. Бог *повелел*: да будет мир! и он тотчас предстал по этому велению*.

Высшим принципом для иудейства является *утилитаризм*, польза. Вера в особый божественный промысл есть характерная вера иудейства; вера в промысл есть вера в чудо, а вера в чудо предполагает взгляд на природу как на объект произвола, эгоизма, низводящего природу только на степень средства к достижению произвольных целей. Вода расступается и смыкается подобно твердой массе, пыль превращается во вшей, жезл – в змия, река – в кровь, скала – в родник воды; свет и тьма появляются одновременно на том же месте; солнце останавливается и обращается вспять. И все эти противоестественные явления совершаются на *пользу* Израиля по одному *велению Иеговы*, пекущегося только об Израиле; и они олицетворяют собой эгоизм израильского народа, исключающий все другие народы, олицетворяющий абсолютную нетерпимость – тайну монотеизма.

Греки смотрели на природу теоретически; в гармоническом течении звезд им слышалась небесная музыка; они видели, как из пены всепорождающего океана вышла природа в образе Венеры Анадиомены. Израильтяне, напротив, относились к природе с точки зрения гастрономии; всю прелесть природы они находили только в желудке; они познавали своего Бога только в поедании манны. Грек занимался гуманитарными, свободными искусствами, философией; израильтянин не ушел дальше *небезвыгодного изучения теологии*. "Вечером будете есть мясо, а поутру *насытитесь хлебом*, и *узнаете*, что *я господь, Бог ваш*** "И положил Иаков обет, сказав: если Бог будет со мною и сохранит меня в пути сем, в который я иду, и даст мне *хлеб есть* и одежду одеться, и я в мире возвращусь в дом отца моего, и будет *господь моим*

* "Евреи утверждают, что божество осуществляет все через слово и что все сотворено по его повелению, чтобы показать, как легко оно осуществляет свою волю и как велико его могущество. Псалом 32, 6: "Словом господа сотворены небеса". Псалом 148, 5: "Он повелел, и сотворились" (*J. Clericus*. Comment. in Mosem, Genes. I, 3).

** 2. Моис., 16, 12[83].

Богом"*. Еда есть самый торжественный акт, как бы начало иудейской религии. В еде израильтянин празднует и повторяет акт творения; в момент еды человек признает природу *вещью, ничтожной самой по себе.* Когда семьдесят старейшин с Моисеем во главе взошли на гору и "видели Бога, и ели, и пили"**. Таким образом, вид высшего существа возбудил в них только аппетит к еде.

Свои особенности евреи сохранили и до настоящего времени. Их принцип, их Бог есть *самый практический* принцип в мире – эгоизм, и притом *эгоизм в форме религии.* Эгоизм есть Бог, не дающий своих слуг на посрамление. Эгоизм есть по существу *монотеизм,* поскольку он имеет целью только одно – себя самого. Эгоизм объединяет, сосредоточивает человека на самом себе, дает ему твердый, цельный принцип жизни, но ограничивает его теоретически, так как делает его равнодушным ко всему, что не касается непосредственно его личного блага. Поэтому наука, как и искусство, возникает только из *политеизма,* ибо политеизм есть откровенное, прямодушное понимание всего прекрасного и доброго, понимание мира, вселенной. Греки устремляли взор свой в необъятный мир, чтобы расширить свой кругозор, а евреи во время молитвы и теперь обращают взор к Иерусалиму. Одним словом, монотеистический эгоизм отнял у израильтян свободное теоретическое стремление и понимание. Соломон, несомненно, превосходил своим разумом и мудростью всех "сынов востока" и говорил (рассуждал) "о деревах, от кедра, что в Ливане, до иссопа, вырастающего из стены; говорил и о животных, и о птицах, и о пресмыкающихся, и о рыбах"***, но зато он служил Иегове, не от всего сердца. Соломон благоволил к чужим богам и женщинам; он разделял *политеистический* образ мыслей и вкусы. Повторяю: *политеистический уклон есть основа науки и искусства.*

Взгляд еврея на природу вообще объясняет и взгляд его на ее происхождение. В том, как я объясняю себе происхождение какой-нибудь вещи, выражается только мое откровенное о ней мнение, мой взгляд на нее. Если я отношусь к ней презрительно, то и приписываю ей недостойное происхождение. Некогда люди думали, что гады и насекомые происходят от падали и всяких нечистот. Презрительное отношение к насекомым было не следствием, а причиной того, что им приписывали нечистое происхождение. В глазах евреев природа была простым средством к достижению эгоистических целей, простым объектом воли. Но идеалом, кумиром эгоистической воли является такая воля, которая

---

* 1. Моис., 28, 20[84].

** 2. Моис., 24, 10, 11. "Tantum abest, ut mortui sunt, ut contra convivium hilares celebrarint" (Clericus)[85].

*** 3. Цар., 4, 33[86].

неограниченно повелевает, не нуждается в средствах для достижения своей цели, для реализации своего предмета и призывает к существованию все, что ей угодно, непосредственно, само собой, т.е. просто волей. Эгоист страдает, если не может удовлетворить своих желаний и потребностей непосредственно, т.е. если между предметом и желанием, между целью в действительности и целью в представлении есть разрыв. И вот, чтобы избавиться от этого страдания и освободиться от границ действительности, он признает истинным, высшим существом *то* существо, которое создает вещи одним словом "*я хочу*". Поэтому еврей считал природу, мир продуктом *диктаторского слова, категорического императива, волшебного заклинания.*

Все, что не имеет для меня теоретического значения, все, что я *не* признаю *существенным* в теории или разуме, то лишено для меня *теоретического, существенного* основания. *Волей* я лишь *усиливаю, реализую* его *теоретическое ничтожество.* Мы не обращаем внимания на то, что презираем. Человек обращает внимание лишь на то, что он уважает. *Созерцание* есть *признание.* Все созерцаемое нами очаровывает кичливую волю, стремящуюся все подчинить себе, очаровывает своей скрытой, притягательной силой, покоряет своим внешним видом. Все, что производит впечатление на теоретическую мысль, на разум, выходит из-под власти эгоистической воли, реагирует, оказывает сопротивление. Что разрушительный эгоизм обрекает смерти, то исполненная любви теория возвращает жизни.

Столь упорно отвергаемое учение языческих философов о вечности материи или мира имеет только тот смысл, что природа была для них *теоретической истиной** Язычники были идолопоклонники, т.е. они *созерцали* природу; они поступали так же, как поступают теперь глубоко христианские народы, делающие природу предметом своего восхищения, своего неустанного исследования. "Но ведь язычники поклонялись предметам природы". Это правда, но поклонение есть только детская, *религиозная форма созерцания.* Созерцание и поклонение по существу одно и то же. Я смиренно приношу в жертву тому, что созерцаю, лучшее, что я имею: мое сердце, мою мысль. Естествоиспытатель тоже преклоняется перед природой, когда он порой с опасностью для жизни извлекает из недр земли какой-нибудь лишай, какое-нибудь насекомое или камень, чтобы восславить их светом созерцания и увековечить в научной памяти человечества. *Изучение природы* есть *служение природе*, идолопоклонство в смысле иудейского и христианского Бога, а *идолопоклонство* есть не что иное, как первичное миросо-

* Впрочем, они, как известно, думали о природе различно (см., например, у Аристотеля, "De coelo", lib. I, c. 10). Но их разномыслие являлось несущественным, так как творящее существо и у них представляется существом более или менее/ космическим.

зерцание человека; ведь религия – первичное, поэтому детское, народное, но еще ограниченное и несвободное созерцание человеком природы и себя. Евреи, напротив, возвышались над идолопоклонством до служения Богу, над тварью до созерцания творца, т.е. возвышались над *теоретическим созерцанием* восхищавшей язычников природы до чисто практического созерцания, подчиняющего природу только целям эгоизма. "И дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды и все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как господь, Бог твой уделил (т.е. подарил) их всем народам под всем небом"*[88]. Итак, творение из ничего, т.е. творение только как акт деспотический, объясняется *неизмеримой* глубиной и силой еврейского эгоизма.

На том же основании творение из ничего – во всяком случае в том виде, как оно изложено здесь, – не есть предмет философии, потому что оно в корне уничтожает всякое истинное умозрение и не представляет никакой точки опоры для мышления, для теории. Это учение, для теории беспочвенное и необоснованное, лишь подтверждает утилитаризм, эгоизм; оно выражает только *приказание* делать природу предметом пользования и наслаждения, а не мышления и созерцания. Но разумеется, чем бессодержательнее такое учение для естественной философии, тем глубже становится его "умозрительное" значение, ибо, не имея никакой теоретической точки опоры, оно доставляет для умозрения безграничный простор произвольных, необоснованных толкований и умствований.

История догматов и умозрений уподобляется истории государств. Древние обычаи, права и учреждения существуют долгое время после того, как они утратили всякий смысл. То, что некогда существовало, не желает отказаться от своих прав на вечное существование; то, что когда-то было хорошо, желает остаться хорошим навеки. Затем на сцену выступают толкователи и философы и начинают рассуждать о *глубоком* смысле, потому что *истинный* смысл им более не ведом**. Точно так же непоследовательно религиозное умозрение рассматривает и догматы вне той связи, при которой они только и имеют смысл; оно не сводит их критически к их истинному внутреннему источнику, оно при-

---

* "Хотя небесные тела созданы не человеком, но все-таки они созданы *ради людей*. Поэтому никто не должен поклоняться солнцу, но мысленно возноситься к творцу солнца" (*Климент Александрийский*. Coh. ad gentes).

** Разумеется, лишь в отношении абсолютной религии, так как относительно других религий они выставляют бессмысленными и смешанными те или иные представления и обряды этих религий – обряды, нам чуждые, первоначальный смысл и цель которых нам неизвестны. Между тем почитание, например, мочи коров, которую пьют парсы и индусы, что бы получить прощение грехов, на самом деле нисколько не смешнее, чем почитание гребня или обрывка риз Матери Божией.

писывает второстепенному значение главного, и наоборот. Оно считает Бога первым, а человека вторым. Таким образом извращается естественный порядок вещей! Первое, это как раз человек, второе – *объективированная* сущность человека – Бог. Только позднее, когда религия облеклась в плоть и кровь, можно сказать: человек таков, каков его Бог; но и это положение выражает лишь тавтологию. Однако и первоначально было иначе, а ведь только изучая происхождение, можно познать истинную сущность чего-либо. *Сперва человек бессознательно и непроизвольно создает по своему образу Бога,* а затем уже этот Бог *сознательно и произвольно* создает по своему образу человека. Это прежде всего подтверждается ходом развития израильской религии. Отсюда возникло недоговоренное теологическое положение, будто откровение Божие идет рука об руку с развитием человеческого рода. Это, конечно, так, ибо откровение Божие есть не что иное, как откровение, самораскрытие человеческого существа. *Супранатуралистический* эгоизм евреев не вытекал из создателя, а наоборот, в творении только как бы оправдывал израильтянин свой эгоизм перед судом своего разума.

Разумеется, и израильтянин как человек даже из практических оснований не мог уклониться от теоретического созерцания и преклонения перед природой. Но, прославляя мощь и величие природы, он только прославлял мощь и величие Иеговы. Эта мощь Иеговы наиболее ярко проявилась в чудесных творениях, созданных им на благо Израиля. Следовательно, прославляя эту мощь, израильтянин опять-таки имеет в виду самого себя. Он прославляет величие природы по тем же соображениям, которым победитель преувеличивает силу своего противника, чтобы в большей степени удовлетворить свое тщеславие и еще более себя прославить. Велика и могущественна природа, созданная Иеговой, но еще более велико и могущественно себялюбие Израиля. Ради него останавливается солнце; ради него, как сообщает Филон, при объявлении закона происходит землетрясение, – одним словом, ради него изменяется все существо природы. "*Вся тварь снова свыше преобразовалась в своей природе, повинуясь особым поведениям, дабы сыны твои сохранились невредимыми*" (Премудр. 19,6). Бог, по Филону, дал Моисею власть над всей природой; каждая стихия повиновалась ему как *владыке природы.* Потребности Израиля – всесильный мировой закон, *нужда Израиля – судьба мира.* Иегова есть сознание Израилем святости и необходимости своего существования – необходимости, перед которой бытие природы, бытие других народов исчезает в ничто. Иегова – salus populi[89], спасение Израиля, в жертву которому должно быть принесено все, стоящее на его дороге. Иегова – исключительный, монархический эгоизм, истребительный гнев в пламенных очах мстительного Израиля, – одним словом, Иегова есть "Я" Израиля, признав-

шего себя конечной целью и владыкой природы. Итак, в мощи природы израильтянин прославляет мощь Иеговы, а в мощи Иеговы – мощь собственного самосознания. "Слава тебе, Боже! *Бог – помощь* наша, Бог – *спасение наше*!" "Иегова Бог – *моя сила*". "Сам Бог повиновался *слову героя* (Иисуса Навина), ибо он, сам Иегова, сражался перед Израилем". "Иегова – *Бог войны*"*.

Постепенно для отдельных умов идея Иеговы приобрела более широкое значение, и любовь его распространилась на людей вообще, как мы это, например, видим у автора книги Ионы. Но это не характерно для израильской религии. Бог праотцов, с которым связываются самые дорогие воспоминания, *древний исторический* Бог останется навсегда основанием религии**

Глава тринадцатая

СИЛА ЧУВСТВА ИЛИ ТАЙНА МОЛИТВЫ

Израиль есть историческое определение своеобразной природы религиозного сознания, причем здесь это сознание суживалось еще национальными интересами. Если отбросить национальную ограниченность, то получится христианская религия. Иудейство есть *мирское* христианство, а христианство – *духовное иудейство*. Христианская религия есть очищенная от национального эгоизма иудейская религия и во всяком случае одновременно новая, другая религия, ведь всякая реформация, всякое очищение религии влечет за собой ее существенное изменение, потому что здесь даже незначительное имеет значение. Для еврея Израиль был посредником, связующим звеном между Богом и человеком; в его отношениях к Иегове обнаруживалось его отношение к себе как Израилю. Иегова олицетворял собой единство, самосознание Израиля, объективированное как абсолютная сущность, национальную совесть, всеобщий закон, средоточие политики***. Отбросьте ограниченность национального самосознания, и вместо Израиля у вас

---

* По Гердеру.

** Заметим, что преклонение перед мощью и величием Бога вообще, так же как Иеговы, *в природе* является лишь преклонением перед мощью и величием природы – если и не в *сознании* израильтянина, то фактически (см. об этом *П. Бейль*. К истории философии и человечества[90]). Но доказывать это формально не входит в наш план, ибо здесь мы останавливаемся только на христианстве, т.е. на почитании Бога в *человеке*. Впрочем, *принцип* такого доказательства достаточно выражен уже и в настоящем сочинении.

*** "Большая часть еврейской поэзии, которая считается *духовной*, носит характер *политический*" (Гердер).

получится *человек*. Израильтянин объективировал в Иегове свою национальную сущность, а христианин объективировал в Боге освобожденную от национализма человеческую и при этом субъективно-человеческую сущность* Как Израиль возводил потребности, необходимость своего существования в степень мирового закона и в силу этой необходимости обожествлял даже свою политическую мстительность, так и христианин обратил в могущественные мировые законы потребности человеческой души. Чудеса христианства, которые так же хорошо характеризуют христианство, как чудеса Ветхого завета иудейство, способствуют не благу одной какой-нибудь нации, а *благу человека*, но только человека, непременно верующего во Христа, ведь христианство, становясь в противоречие с подлинным универсальным человеческим сердцем, признает человеком *только* христианина. Но об этом роковом ограничении будет речь ниже. В христианстве иудейский *эгоизм* одухотворился в *субъективность*, и цель иудейской религии – желание *земного благополучия* – превратилась в цель христианскую, в стремление к *небесному блаженству*. Но христианская субъективность есть тот же эгоизм.

Высшее понятие, Бог политической общины, народа, политика которого *выражается в форме религии*, есть *закон*, сознание закона как абсолютной божественной власти; высшее понятие, Бог чуждого мира и политики человеческого чувства есть *любовь* – любовь, приносящая в жертву своему возлюбленному все небесные и земные блага и сокровища, любовь, считающая *законом желание* возлюбленного, а силой – неограниченную мощь фантазии, чудодейственную силу мысли.

Бог есть любовь, исполняющая наши желания, наши духовные потребности; он есть *осуществленное желание* сердца, желание, достигшее несомненной уверенности в своем исполнении и преодолевающее преграды рассудка, опыта и внешнего мира. Уверенность является для человека высшей силой; то, в чем он *уверен*, кажется ему сущим, божественным. *Бог есть любовь*; это изречение, высшее изречение христианства, есть только выражение *самоуверенности человеческого сердца*, уверенности в себе как в исключительно *полномочной*, т.е. *божественной, силе*, выражение уверенности в том, что заветные сердечные желания человека абсолютно ценны и истинны, что *человеческое чувство не ограничено и не имеет противовеса*, что целый мир со всем его великолепием и блеском *есть ничто в сравнении с человеческой*

* Субъективно-человеческую потому, что человеческая сущность, соответствующая сущности христианства, есть сущность супранатуралистическая, исключающая природу, тело, чувственность, которые одни только и дают нам объективный мир.

*душой** Бог есть любовь, значит, чувство есть *Бог* человека, Бог – безоговорочно абсолютное существо. Бог есть объективированная сущность чувства, *неограниченное, чистое чувство*; он есть вожделение человеческого сердца, обращенное в определенное блаженное бытие. Бог есть безоговорочное всемогущество чувства, себе внимающая молитва, *внемлющая себе душа,* эхо наших стенаний. Скорбь просится наружу. Артист невольно берется за лютню, чтобы излить свое горе в ее звуках. Его грусть рассеивается, когда он доводит ее до своего слуха и объективирует; тяжесть спадает с его сердца, когда он сообщает свое горе воздуху и делает его *общей* сущностью. Но природа не внемлет жалобам человека – она безучастна к его страданиям. Поэтому человек отворачивается от природы и видимых предметов вообще, он обращается внутрь себя, что бы скрыться от равнодушных сил и найти сочувствие к своим страданиям. Здесь он открывает свои тяжелые тайны, здесь облегчает он свое угнетенное сердце. *Это облегчение сердца,* эта *высказанная* тайна, это обнаруженное душевное страдание есть *Бог*. Бог есть слеза любви, пролитая в глубоком уединении над человеческими страданиями. "*Бог есть невыразимый вздох*, скрытый в глубине души"** – вот наиболее замечательное, глубокое, истинное выражение христианской мистики.

Сокровеннейшая сущность религии открывается в простейшем религиозном акте – *молитве*. Этот акт имеет если не большее, то по крайней мере такое же значение, как догмат воплощения, хотя религиозное умозрение и усматривает в нем величайшую тайну. Но здесь имеется в виду не сытая молитва эгоистов, произносимая до и после еды, а скорбная молитва, молитва безутешной любви, молитва, выражающая всесокрущающую власть чувств над человеком.

В молитве человек обращается к Богу на ты, т.е. громко и открыто объявляет Бога своим *вторым* "Я"; он открывает Богу как ближайшему, самому доверенному существу свои *сокровеннейшие помыслы,* свои тайные желания, которые он обычно не решается высказать вслух. Он выражает эти желания в надежде, *в уверенности,* что они будут исполнены. Как мог бы он обратиться к существу, не внимающему его жалобам? Следовательно, молитва есть *желание сердца,* выражен-

---

* "Нет ничего, чего не мог бы ожидать добрый и праведный человек от *божественной благости*; верующий в Бога может надеяться на все блага, какие только нужны человеческому существу, на все вещи, каких еще не видел глаз, не слышало ухо и не постигал человеческий рассудок; ведь *бесконечную надежду* неизбежно питают те, кто верует, что существо *бесконечной благости и всемогущества* печется о человеческих делах и что души наши бессмертны. И такую надежду ничто не может ни поколебать, ни уничтожить, если только не предаваться порокам и не вести нечестивой жизни" (Cudworth. Syst. Intellect., cap. 5, sect. 5, § 27)[91].

** Себастиан Франк фон-Верд в: Zinkgrefs Apophthegmata der deutschen Nation.

ное с *уверенностью в его исполнении**, а существо, исполняющее эти желания, есть не что иное, как внемлющее себе, *одобрящее себя*, безусловно *себя утверждающее человеческое* сердце. Человек, который не может отрешиться от реального представления о мире, от представления о том, что все имеет связь и естественную причину, что всякое желание достигается только, когда оно стало целью, при помощи соответствующих средств, – такой человек не молится, он только работает, он обращает осуществимые желания в цели реальной деятельности, а остальные желания, признаваемые им за субъективные, он или отрицает совершенно, или рассматривает только как субъективные, благочестивые желания. Одним словом, он обусловливает свои желания представлением необходимости и ограничивает свое существо миром, звеном которого он себя считает. В молитве же, напротив, человек отрешается от мира и вместе с ним от всяких мыслей о посредниках, зависимости и печальной необходимости; свои желания, движения своего сердца он превращает в объекты независимого, всемогущего, абсолютного существа, т.е. *утверждает их без всяких ограничений*. Бог есть *утверждение* человеческого чувства, молитва – безусловная уверенность человеческого сердца в *абсолютном тождестве субъективного и объективного*, уверенность, что сила сердца преобладает над силой природы, что *потребность сердца* есть *абсолютная необходимость, судьба* мира. *Молитва изменяет естественный ход вещей*, она побуждает Бога совершать действия, *противоречащие законам природы*. Молитва есть *отношение человеческого сердца к себе самому, к своей собственной сущности*. В молитве человек забывает об ограниченности своих желаний, и в этом забвении заключается его блаженство.

Молитва есть *саморасчленение* человека на *два* существа – беседа человека с самим собой, со своим сердцем. Действительность молитвы обусловливается ее громким, ясным, выразительным произношением. Молитва выливается из уст непроизвольно: от избытка сердца уста глаголят. Но громкая молитва открывает только сущность молитвы; молитва по существу своему есть *речь*, даже когда она не произносится вслух. Латинское слово oratio обозначает и то и другое. В молитве

* Было бы нелепым возражением, если б кто сказал, что Бог исполняет только *те* желания и просьбы, которые исходят во имя его или в интересах церкви Христовой, – словом, только те желания, которые согласуются с его волей; ведь *воля божия* и есть *воля человека* или, лучше, Богу принадлежит *сила*, а человеку *воля*. Бог *делает* человека блаженным, а человек *хочет* быть блаженным. То или другое единичное желание может, конечно, остаться неисполненным, но это не имеет большого значения, если только род, существенная тенденция в общем приемлются. Поэтому благочестивый человек, молитва которого осталась неисполненной, утешает себя тем, что исполнение ее не было бы для него спасительно. См., например, Oratio de precatione, in Declamat. Melanchtonis, III.

человек откровенно высказывает все, что его тяготит, что его близко касается; в молитве он объективирует свое сердце – в этом моральная сила молитвы. Говорят, что сосредоточенность является условием молитвы. Но это больше, чем условие, молитва сама по себе есть собранность, устранение всяких отвлекающих представлений и внешних влияний, исключительное обращение к своей собственной сущности. Говорят, что только уверенная, откровенная, сердечная, искренняя молитва может помочь, но эта помощь заключается в самой молитве. Религия везде – в *субъективном, человеческом, подчиненном* – усматривает главное, prima causa[92], так и здесь субъективные свойства кажутся ей объективной сущностью молитвы*.

Только чрезвычайно поверхностные люди могут усматривать в молитве одно выражение чувства зависимости. Правда, в молитве выражается зависимость, но *зависимость человека от своего сердца, от своих чувств*. Кто чувствует себя *только* зависимым, тот не может молиться; чувство зависимости отнимает у него необходимые для этого охоту и мужество, ведь чувство зависимости есть чувство необходимости. Молитва скорее коренится в безусловной, свободной от всякой принудительности сердечной уверенности в том, что его интересы служат объектом абсолютного существа, что всемогущее, неограниченное существо, отец людей, есть *существо*, полное *участия, чувства, любви*, что таким образом наиболее дорогие и святые чувства и желания человека являются божественной истиной. Ребенок не чувствует себя зависимым от отца *как отца*; скорее в отце он видит свою опору, сознание своей ценности, залог своего существования, уверенность в исполнении своих желаний. Отец обременен заботами; ребенок, наоборот, беспечен и счастлив в своем доверии к отцу, к своему живому хранителю, который не желает ничего, кроме блага и счастья своего ребенка. Отец делает ребенка целью, а самого себя – средством его существования. Ребенок, просящий о чем-нибудь своего отца, обращается к нему не как к отличному от него, самостоятельному существу, не как к господину и вообще лицу, а лишь *поскольку* сам отец *зависит* от своих *отцовских чувств* и *определяется любовью* к своему ребенку. Просьба есть только выражение *власти* ребенка над отцом, если только здесь применимо выражение *власть*, потому что власть ребенка есть не что иное, как *власть* самого *отцовского сердца*. Просьба и прика-

* Из *субъективных* оснований молитва *сообща* более действенна, чем молитва отдельного лица. Общение возвышает силу чувства, усиливает самочувствие. Чего не может сделать *один*, делается сообща с *другими*. Чувство одного есть чувство ограниченности, а чувство общения есть чувство свободы. Поэтому люди и собираются вместе, когда им угрожают силы природы. "Немыслимо, – говорит Амвросий, – чтобы молитва многих не была услышана... В чем отказывают одному, не отказывают множеству людей" (*P. Paul Mezger*. Sacra hist. de gentis hebr. orth. Aug. V. 1700. S. 668–669).

зание выражается одной и той же формой – повелительным наклонением. *Просьба* есть *императив* любви. И этот приказ гораздо сильнее всякого приказа деспота. Любовь не повелевает; любви достаточно сделать только слабый намек, чтобы желание ее было исполнено; деспот должен говорить властным тоном, чтобы заставить равнодушных к нему людей исполнить его желание. Императив любви действует с электромагнетической силой, а деспотический – механически подобно деревянному телеграфу. Звание "*отец*" является интимнейшим выражением Бога в молитве – интимнейшим, поскольку здесь человек относится к абсолютному существу как к своему собственному. Ведь слово "отец" выражает полное внутреннее единство и служит непосредственно *ручательством* моих желаний, *залогом* моего спасения. Всемогущество, к которому человек обращается в молитве, есть только *всемогущество благости,* делающей возможным невозможное ради спасения человека; на самом деле она есть не что иное, как *всемогущество сердца, чувства,* преодолевающего все преграды разума, все границы природы и желающего, чтобы *существовало одно только чувство* и *погибло все противоречащее сердцу*. Вера во всемогущество есть вера в ничтожество внешнего мира, объективности – вера в абсолютную истинность и ценность чувства. *Сущность всемогущества* выражает собой только *сущность чувства*. Всемогущество есть сила, перед которой не может устоять ни один закон, ни одно определение природы, ни один предел, но эта сила есть само чувство, ощущающее и уничтожающее, как преграду, всякую необходимость, всякий *закон*. Всемогущество только *испоняет, осуществляет сокровенную волю сердца*. В молитве человек обращается ко всемогуществу благости – это значит, что в *молитве человек поклоняется своему собственному сердцу,* рассматривает сущность своего чувства как высшую, божественную сущность.

Глава четырнадцатая

ТАЙНА ВЕРЫ – ТАЙНА ЧУДА

Вера в силу молитвы, – а молитва является *религиозной истиной* только тогда, когда ей приписывают силу и власть над предметами, окружающими человека, – равносильна вере в силу чуда, а вера в чудо тождественна с сущностью веры вообще. Только вера рождает молитву, только молитва веры обладает силой. Но вера есть не что иное, как *совершенная уверенность в реальности, т.е. в безусловной силе и истинности субъективного, и противоположность* границам, т.е. законам природы и разума. Поэтому характерный объект веры есть *чудо,*

вера есть *вера в чудо, вера и чудо абсолютно нераздельны.* Все, что является чудом или чудотворной силой в смысле *объективном,* есть вера в смысле *субъективном*; чудо есть внешность, лицо веры, вера – сокровенная душа чуда, *чудо духа*; вера есть чудо чувства, лишь объективирующего себя во внешнем чуде. *Для веры нет ничего невозможного,* и только это *всемогущество веры* осуществляет внешнее чудо. Чудо есть только осязаемый пример того, что может сделать вера. Беспредельность, безразмерность чувства – *одним* словом, супранатурализм, сверхъестественность есть сущность веры. Вера относится только к тому, что вопреки ограничениям, т.е. *законам* природы и разума, объективирует всемогущество человеческого чувства, человеческих желаний. Вера освобождает желания человека от уз естественного разума; она одобряет то, что отрицается природой и разумом; она потому доставляет человеку *блаженство*, что удовлетворяет его наиболее субъективные желания. Истинная вера не смущается никаким сомнением. Сомнение возможно только там, где я выхожу за пределы моего существа, переступаю грань моей субъективности, приписываю реальность и право голоса чему-нибудь другому, отличному от меня, где я сознаю субъективность, т.е. *ограниченность* моего существа, и стараюсь расширить ограничивающие меня пределы, вовлекая что-то помимо меня. Но вере чужд сам *принцип сомнения*, потому что она считает *субъективное объективным, абсолютным.* Вера есть не что иное, как *вера в божественность человека.*

"Вера есть мужественное убеждение сердца, что *Бог наделяет тебя всякими благами.* Такой веры, возлагающей все свое упование только на Бога, Бог требует в первой заповеди, когда он говорит: я господь Бог твой... это значит: я хочу быть твоим единым Богом, ты не должен искать другого Бога; *я помогу тебе во всякой нужде...* Не думай, что я *твой враг* и *не желаю помогать тебе.* Думая так, *ты* считаешь меня *не тем,* что я есмь. Будь уверен, что я *хочу* быть милостивым к тебе". "*Бог относится к тебе так, как ты относишься к нему. Если ты думаешь, что он гневается на тебя, значит, он гневается.* Если *ты думаешь*, что он не жалеет тебя и хочет ввергнуть тебя в ад, значит, это действительно так. *Бог таков, каким ты его себе представляешь.* "*Во что ты веришь, тем ты и владеешь*; *чему ты не веришь, того и нет у тебя*". "Поэтому *с нами происходит то, во что мы верим.* Если мы считаем Бога *своим* Богом, то он, разумеется, не может быть чертом. Если же *мы не считаем его своим Богом,* значит, он *не наш Бог,* а всепожирающий огонь". "Неверием мы превращаем *Бога в черта*"*. Итак, если я *верю* в Бога, значит, у меня *есть* Бог, т.е. *вера в Бога* есть *Бог человека.* Если мой Бог *таков,* какова моя вера, значит, *существо*

* *Лютер.* Ч. XV, стр. 282; ч. XVI, стр. 491–493.

божие есть только *сущность веры*. Ты не можешь верить в *благого Бога*, если *ты недобр по отношению к себе*, если ты *не веришь в человека*, если он *не имеет для тебя значения*. Веруя, что *Бог* существует для тебя, ты веришь в то, что *ничто не может противиться и противоречить тебе*. Но, веруя, что ничто не может противиться тебе, ты веруешь в то, что ты – ни много, ни мало – *сам Бог** Бог не есть другое существо: это только призрак, одно воображение. Бог есть твоя собственная сущность: это выражается уже тем, что Бог, по-твоему, существует *для тебя*. Итак, вера есть только *самоуверенность человека*, его несомненная уверенность в то, что *его собственная субъективная сущность* есть *объективная, абсолютная* сущность, *существо существ*.

Представление мира, вселенной, неизбежности не ограничивает веры. Вера *считается только с Богом*, т.е. с *неограниченной субъективностью*. Если в человеке *зарождается* вера, значит, *мир* для него *перестал или перестает существовать*. Поэтому вера в *истинную, близкую ожидаемую кончину* этого *противоречащего христианским желаниям* мира есть проявление *сокровенной сущности* христианской веры. Эта вера *совершенно нераздельна* с остальным содержанием христианской веры, и уничтожение ее равносильно уничтожению, *отрицанию* истинного, положительного христианства**. Сущность веры, проявляющейся во всех своих частях, сводится к *существованию* того, что *желательно* человеку. А он *желает* быть бессмертным, и он *бессмертен*; он *желает*, чтобы было такое существо, *власть которого превышала бы власть природы и разума*, и оно существует. Он желает, чтобы существовал мир, отвечающий желаниям его сердца, мир *неограниченной субъективности*, т.е. мир невозмутимого чувства, непрерывного блаженства; но *тем не менее* существует мир, противоположный этому уютному миру; и поэтому он *должен погибнуть*, что так же неизбежно, как необходим Бог, необходима абсолютная сущ-

---

* "Бог всемогущ; а *кто имеет веру, тот есть бог*" (Лютер, ч. XIV, стр. 320). В другом месте Лютер прямо называет *веру "творцом божества"*; конечно, он тут же, что необходимо с его точки зрения, ставит ограничение: "не потому, чтобы вера придавала что-нибудь к вечной божественной сущности, а потому, что в нас творит она нечто новое" (ч. XI, стр. 161).

** Эта вера так существенна для Библии, что *без нее Библия не может быть понятна*. Место из второго послания апостола Петра (3, 8) не говорит, как видно из текста всей главы, о скорой кончине мира, ибо у господа *один* день, как тысяча лет, и тысяча лет, как *один* день; и мир поэтому уже завтра может перестать существовать. Вообще в Библии ожидается и предсказывается *очень близкий* конец мира, хотя и не определяется ни дня, ни часа; только *лжец* или *слепец* может отрицать это. См. об этом также соч. Люцельбергера. Поэтому религиозные христиане верили почти во все времена в близкую кончину мира – Лютер, например, часто говорит, "что судный день близок (например, ч. XVI, стр. 26) – или они, по крайней мере в сердце своем желали конца мира, хотя из благоразумия и не старались определить, близок он или нет (см., например, *Августин*, De fine saeculi ad Hesychium, c. 13).

ность человеческого чувства. Вера, любовь и надежда составляют христианскую троицу. Надежда относится к исполнению обетов – *тех* желаний, которые *еще не исполнены*, но *будут исполнены*; любовь – к существу, дающему и *исполняющему* эти обеты; вера – к тем обещаниям, к желаниям, которые *уже исполнились*, стали *историческими фактами*.

Чудо есть существенная часть христианства, существенное содержание веры. Но что такое чудо? Это не что иное, как *осуществившееся супранатуралистическое желание*. Апостол Павел поясняет сущность христианской веры на примере Авраама. Авраам не мог рассчитывать на потомство естественным путем. Иегова обещал ему потомство в виде особой милости. И Авраам верил в это обещание вопреки природе. Поэтому его вера стала для него справедливостью; ведь необходима большая сила воображения, чтобы признать достоверным то, что противоречит опыту, по крайней мере разумному, закономерному опыту. Но что же было предметом этого божественного обетования? Потомство – предмет человеческого желания. Во что же верил Авраам, веруя в Иегову? Он верил во всесильное существо: могущее исполнить все человеческие желания. "Есть ли что трудное для господа?"*

Впрочем, зачем нам брать в пример Авраама. Очевидные доказательства этого встречаются и в позднейшее время. Чудо насыщает голодных, исцеляет слепорожденных, глухих и хромых, спасает людей от опасностей жизни, воскрешает мертвых по просьбе их родственников. Следовательно, чудо удовлетворяет человеческие желания, которые не всегда имеют в виду только *себя*, как, например, желание воскресить мертвого, но всегда претендуют на чудесную силу, чудесную помощь и поэтому являются *сверхъестественными, супранатуралистическими желаниями*. Но чудо отличается от естественного и разумного способа удовлетворения человеческих желаний и потребностей тем, что оно удовлетворяет желания человека способом, *соответствующим сути его желания, достойным* его. Желание не считается ни с пределом, ни с законом, ни с временем, оно хочет быть исполненным немедленно, мгновенно. И вот тотчас вслед за желанием происходит чудо! Сила чуда осуществляет человеческие желания *моментально, одним махом, не считаясь с препятствиями*. Выздоровление больных не есть чудо; тайна чуда заключается в том, что они выздоравливают *по одному слову*. Таким образом, не созидаемым *продуктом* или объектом (если бы чудо осуществляло нечто абсолютно новое, невиданное, непредставляемое и немыслимое, в этом случае оно было бы *существенно иной* и вместе с тем *объективной* деятельностью), а только своим *способом*, своим *образом действия* отличается чудо от дея-

* 1. Моис., 18, 14.

тельности природы и разума. Но деятельность, которая по существу, по содержанию есть естественная, чувственная и только по способу действия или по форме представляется *сверхъестественной, сверхчувственной,* – такая деятельность есть только фантазия, или сила воображения. Поэтому *сила чуда* есть только *сила воображения.*

Чудотворная деятельность есть деятельность целесообразная. Тоска по умершему Лазарю, желание родственников вернуть его к жизни были побудительной причиной его чудесного воскрешения, а само дело воскрешения было удовлетворением их желания, было целью. Разумеется, чудо совершилось "к славе Божией, да прославится чрез нее Сын Божий"[93]. Но слова пославших за Господом сестер Лазаря: "вот, кого Ты любишь, болен"[94] – и слезы, пролитые Иисусом, придают чуду человеческое происхождение и цель. Смысл таков: для такой силы, воскрешающей даже мертвых, исполнимо любое человеческое желание*. Слава Сына именно в том и заключается, что он признается и почитается как существо, которое может творить то, чего не может, но хочет человек. Целесообразная деятельность, как известно, описывает круг: в конце она возвращается к своему началу. Но чудесная деятельность отличается от обыкновенного осуществления цели тем, что она осуществляет цель *без помощи средства,* создает *непосредственное единство желания и исполнения* и, следовательно, описывает *круг не по кривой,* а по прямой, т.е. по кратчайшей линии. Круг по прямой линии есть математическое изображение и символ чуда. Насколько нелепа попытка построить круг из прямой линии, настолько же нелепо желание обосновать чудо путем философии. Чудо так же бессмысленно, недопустимо для разума, как немыслимо, например, деревянное железо или круг без окружности. Прежде чем толковать, возможно ли чудо, надо доказать, возможно ли мыслить чудо, т.е. *мыслить не мыслимое.*

Человек считает чудо возможным потому, что чудо носит характер *чувственного* события, и разум человека обольщается чувственными представлениями, скрывающими за собой противоречие. Например, чудесное превращение воды в вино свидетельствует в сущности о том, что вода *есть* вино, т.е. тождество двух абсолютно противоречивых предикатов или субъектов; ведь в руке чудотворца нет *различия*

* "Для целого мира невозможно воскресить мертвого, но для господа Иисуса это не только возможно, но *не требует ни усилия, ни труда*... Христос сделал это во *свидетельство,* что он *может и хочет спасти от смерти.* Он не делает этого всегда и для всякого... *Довольно* и того, что он совершил это единожды, а прочее бережет для судного дня" (*Лютер,* ч. XVI: стр. 518). Положительное, существенное значение чуда состоит поэтому в том, что божественная сущность не что иное, как сущность человеческая. Чудеса подтверждают, скрепляют учение. Но какое учение? Именно то учение, что Бог есть спаситель людей, избавляющий их от всякой нужды, т.е. он есть существо, отвечающее потребностям и желаниям человека, следовательно, существо человеческое. Что богочеловек выражает лишь словами, то фактами ad oculos[95] подтверждает чудо.

между обеими субстанциями, и превращение есть только видимое проявление тождества вещей противоречивых. Превращение прикрывает противоречие, так как у нас является естественное представление *изменения*. Но это не есть постепенное, естественное, так сказать, *органическое* изменение, а изменение безусловное, невещественное, чистое творение из ничего. В таинственном, роковом акте чуда, в акте, делающем чудо *чудом*, вода становится вином внезапно, так что невозможно уловить переход, а это равносильно заявлению: железо есть дерево, или деревянное железо.

Действие чуда (а чудо мгновенно) не есть действие мыслимое, так как оно уничтожает начало мыслимости, но в то же время оно не есть объект чувства, объект действительного или только возможного опыта. Правда, вода и вино – объекты чувства: я вижу и воду, и потом вино, но самое *чудо*, внезапно превращающее воду в вино, не есть естественный процесс, не есть объект действительного или только возможного опыта. Чудо есть *дело воображения*, поэтому оно так и *удовлетворяет чувство*, ведь фантазия есть деятельность, соответствующая сердцу, раз она устраняет все удручающие чувство границы и законы и объективирует непосредственное, безусловно неограниченное удовлетворение самых субъективных желаний человека*. Душевность составляет существенное свойство чуда. Чудо производит возвышенное, потрясающее впечатление, поскольку оно выражает силу, перед которой ничто не может устоять, – силу фантазии. Но такое впечатление заключается лишь в преходящем действии чуда, а длительное существенное впечатление есть впечатление душевное. В момент воскрешения дорогого мертвеца окружающие родственники и друзья ужасаются, пораженные необычайной всемогущей силой, возвращающей жизнь мертвым. Но впечатления чудесной силы быстро сменяются, и в то самое мгновение, когда мертвый воскресает, когда чудо свершается, родственники уже бросаются в объятия воскресшего и со слезами радости ведут его домой, чтобы отпраздновать там душевный праздник. *Чудо исходит из глубины души и в нее возвращается*. Происхождение чуда видно даже по его изображению. Только задушевный рассказ соответствует чуду. В рассказ о величайшем чуде – воскрешения Лазаря – нельзя отрицать задушевного, сердечного тона легенды**. Чудо заду-

* Конечно, это удовлетворение – что подразумевается, впрочем, само собой – является ограниченным постольку, поскольку оно связано с религией и верой в Бога. Но это ограничение на самом деле *не есть* ограничение, так как сам Бог есть неограниченная, абсолютно удовлетворенная, в себе насыщенная сущность человеческого чувства.

** Легенды католицизма – конечно, только лучшие и действительно душевные – представляют как бы эхо основного тона, господствующего в этом новозаветном повествовании. Чудо можно бы еще определить как *религиозный юмор*. Католицизм в особенности разработал чудо с этой его юмористической стороны.

шевно именно потому, что оно удовлетворяет желанию человека без труда, без усилия. Бездушный, неверующий, рационалистический труд ставит существование человека в зависимость от целесообразной деятельности, обусловленной в свою очередь изучением *объективного мира*. Но чувство не интересуется объективным миром; оно не выступает дальше себя и выше себя, оно блаженно в себе самом. Своеобразие северной культуры, северного начала самоотчуждения одинаково чужды душе. Дух классицизма, дух культуры есть дух *объективный*, ограничивающий самого себя законами, определяющий чувство и фантазию *созерцанием мира, необходимостью* и *истинной природой вещей*. На место этого духа с появлением христианства выступила неограниченная, безмерная, исключительная, супранатуралистическая субъективность – начало, по самому существу своему противоположное принципу науки, культуры*. С появлением христианства человек потерял способность и желание вдумываться в природу, вселенную. Пока существовало *истинное, нелицемерное, неподдельное, искреннее христианство*, пока христианство было *живой, практической истиной*, до тех пор и совершались *действительные* чудеса, и они совершались необходимо, так как вера в мертвые, исторические, прошлые чудеса сама есть вера мертвая, *первое начало неверия* или, лучше, первый и потому зыбкий, непрочный, робкий признак, что неверие в чудеса уже начинает просачиваться. А там, где совершаются чудеса, все определенные образы расплываются в тумане фантазии и чувства, – там мир и действительность перестают быть истиной; там лишь чудодейственная душевная, т.е. *субъективная*, сущность считается за *истинную*, действительную сущность.

Человек чувства – непосредственно, помимо своей воли и мысли, считает силу воображения высшей деятельностью, деятельностью Бога, творческой деятельностью. Собственное чувство кажется ему непосредственной истиной и авторитетом; он видит в нем нечто самое истинное самое существенное; он не может ни отвлечься от своего чувства, ни возвыситься над ним. Воображение кажется ему такой же истиной, как и его чувство. Фантазия или сила воображения (их различие не играет здесь роли) кажутся ему иными, чем нам, людям рассудка, считающим это созерцание не объективным, а субъективным. Фантазия для него *тождественна* с ним самим, *едина* с его чувством, и как тождественная с его сущностью кажется ему *существенным*, объективным, необходимым взглядом на мир. Мы считаем фантазию *произ-*

* Особенно характерно для христианства – и это есть популярное доказательство всего сказанного, – что только язык Библии, а не язык Софокла или Платона, следовательно, только *неопределенный, не подчиненный законам* язык чувства, а не язык *искусства* и *философии* до сих пор считается языком и откровением духа Божия в христианстве.

вольной деятельностью, но человек, не усвоивший принципа культуры, основ миросозерцания, парящий и живущий исключительно в своем чувстве, видит в фантазии деятельность непосредственную, непроизвольную.

Объяснение чудес из чувства и фантазии кажется многим в наше время объяснением поверхностным. Но перенеситесь мысленно в те времена, когда люди верили в живые, настоящие чудеса, когда реальность и бытие внешних вещей еще не являлись священным символом веры, когда люди были настолько далеки от созерцания действительного мира, что ежедневно ждали светопреставления и жили только упованием и надеждой на жизнь небесную, т.е. воображением; ведь каково бы ни было небо, но пока они жили на земле, оно могло существовать для них только в их воображении. Но тогда это воображение было *не воображением,* а действительной, вечной, исключительной истиной, не пустым праздным *средством самоутешения,* а *практическим, определяющим поступки нравственным принципом,* в жертву которому люди с радостью приносили действительную жизнь, действительный мир со всеми их прелестями. Если перенестись мысленно в те времена, надо самому быть очень поверхностным, чтобы признать это психологическое объяснение чудес поверхностным. Нельзя возразить, что ведь эти чудеса совершались (или должны были совершаться по разным свидетельствам) перед лицом целых собраний, ни один из присутствующих не был в полном сознании, все были насквозь проникнуты напряженными, супранатуралистическими представлениями и ощущениями, всех воодушевляла одинаковая вера, одинаковая надежда и фантазия. Кто не знает о существовании таких общих видений, присущих главным образом людям, замкнутым в себе, живущим тесным кружком? Но пусть думают как хотят. Если объяснение чудес из чувства и фантазии поверхностно, то в этом виноват не автор, а сам предмет – чудо. Если мы внимательно рассмотрим чудо, мы убедимся, что оно выражает собой не что иное, как волшебную силу фантазии, которая без возражений исполняет все желания сердца*.

* В основе некоторых чудес действительно лежит физическое или физиологическое явление. Но здесь речь идет только о *религиозном значении* и происхождении чуда.

Глава пятнадцатая

ТАЙНА ВОСКРЕСЕНИЯ И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО РОЖДЕНИЯ

Качество душевности относится не только к практическим чудесам, где оно само собой бросается в глаза; потому что непосредственно касается блага и желаний человеческого индивида; оно относится также к теоретическим или собственно догматическим чудесам. Таково чудо воскресения и сверхъестественного рождения.

Человек, по крайней мере благоденствующий, желает бессмертия. Это желание было первоначально равносильно стремлению к самосохранению. Все живущее хочет утверждать себя, хочет жить, следовательно, не умирать. Это вначале отрицательное желание под гнетом жизни, особенно гражданской и политической жизни, приобретает в уме и сердце позднейших поколений положительную окраску и превращается в желание жизни, и притом лучшей жизни, после смерти. Но в этом желании заключена также уверенность в исполнении этой надежды. Разум не может осуществить этой надежды. Поэтому говорят: все доказательства бессмертия недостаточны или даже: разум не может привести их, тем менее доказать их. И это совершенно верно: доказательства разума носят *всеобщий*, отвлеченный характер: разум не может дать мне *уверенности* в продолжении моего *личного* существования, а я требую именно этой уверенности. Для такой уверенности необходимо непосредственное, чувственное удостоверение, фактическое подтверждение. А это последнее может быть дано мне только тогда, когда умерший, в смерти которого мы раньше были убеждены, восстанет из гроба, причем этот мертвец должен быть не простым смертным, а скорее прообразом для других, так что его воскресение должно служить прообразом, гарантией воскресения других. Поэтому воскресение Христа есть *удовлетворенное желание* человека *непосредственно увериться* в своем *личном существовании* после смерти – в личном бессмертии как в чувственном, несомненном факте.

Языческие философы находили, что вопрос о бессмертии затрагивает интересы личности только мимоходом. Здесь речь шла главным образом о *природе* души, духа, жизненного начала. Мысль о бессмертии жизненного начала не заключает в себе непосредственно мысли о личном бессмертии, не говоря уже об уверенности в бессмертии. Поэтому древние высказывались об этом предмете так неопределенно, так противоречиво и неуверенно. Напротив, христиане, вполне уверенные в исполнении своих личных сердечных желаний, т.е. уверенные в божественной сущности своей души, в истинности и святости своих чувств, превратили *теоретическую проблему* древних в *непосредственный*

факт, а *теоретический*, свободный *по существу* вопрос – в *обязательное дело совести*, непризнание которого уподоблялось тягчайшему преступлению атеизма. Отрицание воскресения равносильно было отрицанию воскресения Христа, отрицание воскресения Христа равносильно отрицанию Бога. Таким образом, "духовные" христиане обратили в нечто бездуховное предмет чисто духовный! Бессмертие разума, духа казалось христианам слишком "абстрактным" и "отрицательным"; они думали лишь о личном бессмертии, залогом которого служило только воскресение плоти. Воскресение плоти есть высшее торжество христианства над возвышенной, но во всяком случае отвлеченной духовностью и объективностью древних. Поэтому мысль о воскресении не приходила в голову язычникам.

Воскресение, конец священной истории, имеющей, впрочем, значение не предания, а самой истины, является таким же осуществившимся желанием, как и начало ее, сверхъестественное рождество Христа, хотя последнее не относится к непосредственным личным интересам, а скорее к частному, субъективному чувству.

Чем больше человек отчуждается от природы, чем субъективнее, т.е. сверхъестественнее или противоестественнее, становится его миросозерцание, тем больше он боится природы или по крайней мере *тех* естественных вещей и процессов, которые не нравятся его фантазии и раздражают его*. Свободный, объективный человек тоже замечает отрицательные, даже отвратительные стороны природы, но считает их естественным, неизбежным следствием и потому подавляет свое чувство как чувство только субъективное, ложное. Напротив, субъективный человек, живущий только своим чувством и фантазией, подчеркивает эти стороны природы с особенным отвращением. Он уподобляется тому несчастному найденышу, который и на самых красивых цветках замечал лишь маленьких "черных жучков", отравлявших ему наслаждение созерцанием цветка. Субъективный человек делает свои чувства мерилом того, что *должно быть*. То, что ему не нравится, что оскорбляет его сверхъестественное или противоестественное чувство, *не* должно *существовать*. Субъективный человек не считается со скучными законами логики и физики, а только с произволом своей

*"Если бы Адам не впал в грех, то мы не знали бы вреда от волков, львов, медведей и пр., и во всем творении не было бы для *человека* ничего *неприятного* или *вредного*... не было бы ни терний, ни сорных трав, ни болезней... Не было бы у человека морщин на лице, ноги, руки и другие члены тела не были бы слабы, вялы и болезненны". "Только после грехопадения мы все почувствовали и узнали, какое зло скрывается в нашем теле, и как похотлива наша плоть, и как нам бывает противно, когда мы пресыщены". "Но виной всему является первородный грех, от которого *запятналось все творение*, и поэтому я утверждаю, что до грехопадения *солнце* было *гораздо светлее*, *вода чище*, а земля больше изобиловала всякими растениями" (*Лютер*. ч. 1. С. 322–323, 329, 337).

фантазии. А так как то, что ему нравится, не может существовать без того, что ему не нравится, то он устраняет то, что ему не нравится, и оставляет только то, что ему нравится. Так, ему нравится чистая, незапятнанная дева и в то же время ему нравится мать, но только такая мать, которая, не испытав беременности, уже носила бы ребенка на руках.

В глубине его души, его веры девственность, как таковая, является высшим нравственным понятием, рогом изобилия его супранатуралистических чувств и представлений, олицетворенным чувством его чести и стыда перед грубой природой*. Но в то же время в его груди теплится и естественное чувство: сострадательное чувство материнской любви. Как же удовлетворить эту сердечную потребность, как помирить этот разлад между естественным и сверхъестественным или противоестественным чувством? Для этого супранатуралисту приходится связывать то и другое, соединять в одном и том же субъекте два взаимно исключающие себя свойства. О какая полнота сердечных, блаженных, сверхчувственно чувственных ощущений лежит в этом соединении!

Этим объясняется противоречие в католицизме, которое одновременно освящает брак и безбрачие. *Догматическое противоречие девственной матери,* или матери-девы, просто осуществляется здесь как *практическое противоречие*. И однако, это удивительное, противоречащее природе и разуму, однако чрезвычайно подходящее чувству и фантазии сочетание девственности и материнства не есть продукт католицизма; оно лежит уже в той двусмысленной роли, какую брак играет в Библии и особенно в толковании апостола Павла. Учение о сверхъестественном зачатии Христа есть *существенная* часть учения христианства, выражающая его внутреннюю догматическую сущность и основанная на том же начале, как и все другие чудеса и верования. Философ, естествоиспытатель, свободный, объективный человек вообще считает смерть естественной необходимостью; а христиане были недовольны границами природы, которые являются для чувства оковами, а для разума разумными законами, и они устраняли их с помощью чудотворной силы. На том же основании они были недовольны и естественным процессом зачатия и уничтожили его при помощи той же чу-

* "Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullus rubori sit etiam pudica conjunctio". M. Felicis Oct., c. 31[96]. Патер Гиль был до такой степени целомудрен, что не знал в лицо ни одной женщины; он даже боялся прикоснуться к самому себе. У патера Котона было в этом отношении столь тонкое обоняние, что он уже при одном приближении нецеломудренной личности ощущал невыносимое зловоние (*Бейль.* Dict., Art. Maianna Rem. C)[97]. Но высшим божественным началом этой сверхфизической утонченности является дева Мария, поэтому она у католиков и называется: virginum gloria, virginitatis corona, virginitatis typus et forma puritatis, virginum vexillifera, virginitatis magistra, virginium prima, virginitatis primiceria[98].

дотворной силы. Как воскресение, так и сверхъестественное рождение шли на пользу одинаково всем верующим, ведь зачатие Марии, незапятнанное мужским семенем, этим подлинным заразным началом первородного греха, было первым очистительным актом осквернённого грехами, т.е. природой, человечества. Богочеловек не был заражен первородным грехом, и только эта чистота дала ему возможность очистить людей в глазах Бога, питающего отвращение к естественному процессу деторождения, потому что сам он есть не что иное, как *сверхъестественный* дух.

Даже сухие, ортодоксально настроенные протестантские свободные критики смотрели на зачатие Девы-Богоматери как на великую, достойную почитания и удивления, священную, сверхразумную тайну веры*. Но так как протестанты ограничивали христианина только верой, а в жизни предоставляли ему оставаться человеком, то у них эта тайна имела *не практическое*, а лишь *догматическое* значение. Она не заставляла их отказываться от удовольствий брачной жизни. Но у католиков, вообще у древних, безусловных, некритических христиан *тайна веры* была также *тайной жизни* и *нравственности*. Католическая мораль носит христианский, мистический, а протестантская – уже с самого начала *рационалистический* характер. Протестантская мораль была и является плотским смешением христианина с человеком – естественным, политическим, общественным, социальным человеком или как угодно называйте его в отличие от христианина; а католическая мораль хранила в своем сердце тайну незапятнанной девственности. Католическая мораль была mater dolorosa[99], протестантская – дородная, благословенная детьми хозяйка дома. Протестантизм по самой сути есть противоречие между *верой* и *жизнью*, а поэтому он сделался источником или по крайней мере условием *свободы*. Тайна Девы–Богородицы признавалась протестантами только в теории или в догматике, а не в жизни, вследствие чего они относились к этому предмету чрезвычайно осторожно и сдержанно, не решаясь сделать его предметом *умозрения*. То, что отрицается практически, не находит и в человеке прочного основания и является лишь призраком представления. Поэтому его скрывают, изымают из сферы рассудка. Приведения не выносят дневного света.

Даже позднейшее, уже в одном письме к св. Бернарду выраженное, но им отвергнутое представление, что и сама Мария зачата непорочно, без наследственного греха, вовсе не есть "*странное учение*", как его называет один современный историк. Оно возникло вполне естественно как следствие благочестивого, благородного отношения к Матери Божией. Порождающее чудо или Бога должно быть чудесно, божествен-

* Например, *J.D. Winckler*. Philolog. lactant. s. Brunsvigae, 1754, S. 247–254.

но по своей сущности и происхождению. Св. дух не осенил бы Деву Марию, если бы она не была чиста изначала. Св. дух не мог вселиться в тело, осквернённое первородным грехом. Если вы не находите странным сам принцип христианства – благое и чудесное рождение спасителя, о, тогда вам нечего находить странными наивные, простодушные, задушевные рассуждения католицизма!

Глава шестнадцатая

ТАЙНА ХРИСТИАНСКОГО ХРИСТА ИЛИ ЛИЧНОГО БОГА

Основные догматы христианства – осуществленные желания сердца; сущность христианства есть сущность чувства. Приятнее страдать, чем действовать; приятнее быть спасенным и освобожденным другим, чем самому освобождаться; приятнее обусловливать свое спасение определенным лицом, чем силой самодеятельности; приятнее любить, чем добиваться; приятнее, чтобы Бог любил нас, чем любить самого себя простой, естественной, эгоистической любовью, присущей всякому существу; приятнее смотреть в любящие глаза другого личного существа, чем в пустое зеркало собственного "Я" или в холодную глубь тихого океана природы; вообще приятнее *определяться своим собственным чувством, считая его иным, но в принципе тождественным себе существом*, чем подчиняться разуму. Чувство вообще есть casus obliquus[100] нашего "Я", есть "Я" в *винительном* падеже. Фихтевское "Я" бессердечно, потому что у него винительный падеж совпадает с именительным, потому что оно несклоняемо. Но чувство есть "Я", *определенное самим собой*, при этом это "Я" собой определено так, *будто оно определено другим существом*, это "Я" *страдательное*. Сердце обращает действительный залог в человеке в залог страдательный и страдательный – в действительный. Для чувства мыслящее есть мыслимое, а мыслимое есть мыслящее. Душа по своей природе мечтательница, поэтому она не знает ничего блаженнее, глубже, чем мечтавидéние. А что такое видéние? Обратная сторона бодрствующего сознания. Во сне действующее является страдающим, а страдающее – действующим; во сне я принимаю свои самоопределения за определения, идущие извне, душевные волнения – за внешние события, свои представления и ощущения – за нечто находящееся вне меня, я переживаю то, что сам же и делаю. В сновидении лучи света преломляются дважды – отсюда его неописуемая прелесть. Во сне, как и наяву, действует то же "Я", то же существо; разница только в том, что наяву *наше "Я" определяет се-*

бя само, а во сне *определяется* самим собой как другим существом. Выражение "*я мыслю себя*" слишком холодно, рационалистично; выражение "*обо мне думает Бог* и я мыслю себя лишь как существо, о котором мыслит Бог", – задушевно и религиозно. Чувство есть сон наяву; религия есть сон бодрствующего сознания; сон есть ключ к тайнам религии.

Высший закон чувства есть непосредственное единство воли и дела, желания и действительности. Этот закон исполнил спаситель. Внешнее чудо в противоположность естественной деятельности непосредственно удовлетворяет физические потребности и желания человека; спаситель, примиритель, Богочеловек в противоположность нравственной самодеятельности естественного, или рационалистического, человека удовлетворяет внутренние, моральные потребности и желания тоже непосредственно, освобождая при этом человека от всякой помощи с его стороны. Всякое твое желание можно считать уже свершившимся. Ты желаешь получить, заслужить блаженство. Условием, средством для блаженства является нравственность. Но ты бессилен, т.е. на самом деле *тебе этого и не нужно*. То, что ты еще собираешься сделать, уже свершилось. Тебе остается лишь *пассивно* ждать, только верить, только получать. Ты хочешь расположить к себе Бога, смягчить его гнев, примириться с своей совестью. Но этот мир уже заключен; этот мир есть посредник, Богочеловек, он – твоя облегченная совесть, он – исполнение закона и вместе с тем исполнение твоего собственного желания и стремления.

Поэтому теперь уже не закон, а *исполнитель* закона служит для тебя примером, правилом, законом твоей жизни. Всякий исполнивший закон сводит его на нет. Закон имеет авторитет, имеет значение лишь против беззакония. Но всякий, кто в совершенстве исполняет закон, как бы говорит закону: я сам хочу того же, чего ты хочешь, и утверждаю делом твои приказания; моя жизнь есть истинный, живой закон. Поэтому исполнитель закона неизбежно заступает место закона, и притом как новый закон, именно такой закон, иго которого легко и приятно. Ведь он заступает место закона лишь повелевающего как *пример*, как *предмет любви*, восхищения и подражания и через это становится *избавителем* от греха. Закон не дает мне силы, необходимой для исполнения закона. Нет! Он деспотичен, он только повелевает, не справляясь с тем, *могу ли* я исполнить его требования и *как* я *должен* их исполнять; он меня предоставляет *себе самому*, без совета и помощи. А тот, кто служит для меня примером, ведет меня под руки, уделяет мне частицу своей собственной силы. Закон не оказывает сопротивления греху, а пример творит *чудеса*. Закон мертв, а пример оживляет, вдохновляет и невольно увлекает за собой человека. Закон обращается только к рассудку и становится в прямое про-

тиворечие с нашими склонностями; пример, напротив, приспосабливается к мощному чувственному импульсу, к невольному инстинкту подражания. Пример действует на чувство и фантазию. Короче, пример обладает магической, т.е. чувственной, силой; ведь магическая, т.е. невольная притягательная сила есть существенное свойство материи вообще и чувственности в особенности.

Древние говорили, что если бы добродетель оказалась или могла оказаться видимой, она покорила бы и воодушевила бы всех своей красотой. Христиане были так счастливы, что дождались исполнения этого желания. У язычников был закон неписаный, у иудеев – писаный, а у христиан был пример, прообраз, видимый, личный, живой закон, ставший плотью, – человеческий закон. Отсюда бодрость первых христиан, отсюда слава христианства, что только оно имеет и дарует силу противиться греху. И этой славы – здесь во всяком случае – у него нельзя оспаривать. Следует только заметить, что сила примера добродетели есть не столько сила добродетели, сколько *сила примера* вообще, подобно тому как сила религиозной музыки есть не сила религии, а сила музыки*. Поэтому образец добродетели имеет следствием добродетельные поступки, а не добродетельные настроения и побуждения. На этот простой и истинный смысл спасительной и примирительной силы примера в отличие от силы закона, к которому мы свели противоположность закона и Христа, далеко не исчерпывает религиозного значения христианского спасения и примирения. В последнем все сводится к личной силе того чудесного посредника, который не был исключительно ни Богом, ни человеком, а человеком и в то же время Богом и Богом и в то же время – человеком, вследствие чего его можно понять только в связи со значением чуда. В этом смысле чудесный спаситель есть не что иное, как осуществленное желание сердца, стремящегося освободиться от *законов* морали, т.е. от тех условий, с которыми связана добродетель на естественном пути, – осуществленное желание спастись от нравственного зла мгновенно, непосредственно, по мановению волшебного жезла, т.е. абсолютно субъективным, задушевным способом. Так, *Лютер* говорит: "Слово божие исполняет все *быстро*, оно отпускает тебе грехи и дарует вечную жизнь *только за то*, что ты *слушаешь* слово, а услышав его, *веруешь*. Как только ты поверил, то достигаешь всего не-

* В этом отношении интересна "Исповедь" *Августина* (Confess., lib. X, c. 33). "Итак, я колеблюсь, между опасностью наслаждения и познанием благодати, и я все больше склоняюсь к тому, чтобы одобрить обычай пения в церкви, чтобы через наслаждение пением слабый дух мог подняться до благочестивого настроения. Однако случалось нередко со мной, что на меня больше действовало само пение, нежели его содержание, и тогда я раскаивался, что согрешил, и уже не хотел больше слушать певца".

медленно, без *всякого труда, усилия и напряжения*"*. Но и выслушивание слова божия, следствием которого является вера, есть тоже "*дар божий*". Итак, вера есть не что иное, как *психологическое чудо*, чудесное дело Бога *в* человеке, как говорит сам Лютер, Человек освобождается от греха или, вернее, сознания вины только посредством веры, а очищается и облагораживается нравственно только посредством чуда. Нравственность зависит от веры: добродетели язычников – только блестящие пороки.

Тождественность чудесной силы с понятием посредника подтверждается исторически уже тем, что ветхозаветные чудеса, законодательство, промысл – одним словом, все элементы, составляющие сущность религии, в позднейшем иудействе приурочивались к божественной мудрости, к логосу. Но у Филона Александрийского этот логос парит еще в воздухе между небом и землей то как нечто только мыслимое, то как нечто действительное, т.е. Филон колеблется между философией и религией, между метафизическим, абстрактным и собственно религиозным, действительным Богом. Только в христианстве этот логос укрепился и воплотился, сделавшись из мыслимого существа действительным существом, т.е. религия сосредоточилась теперь исключительно на *той* сущности, на *том* объекте, который обосновывает ее собственную природу. Этот логос есть олицетворенная сущность религии. Поэтому если Бог определяется как сущность чувства, то только в логосе это определение обращается в свою полную истину.

Бог, как таковой, есть еще замкнутое, скрытое чувство, и только Христос есть *открытое, объективированное чувство, или сердце.* Только в Христе чувство *окончательно убеждается и уверяется в самом себе, отрешается от всяких сомнений в истинности и божественности своей сущности*; ведь Христос не отказывает чувству ни в чем, он исполняет все его просьбы. В Боге чувство еще молчит о том, что лежит у него в сердце; оно только вздыхает; в Христе оно высказывается совершенно, ничего не утаивая. Вздох есть еще желание робкое; он больше выражает жалобу, что *нет* того, чего он желает; он не говорит открыто, определенно, чего он желает; вздох выражает сомнение души в правоте ее желаний. Но в Христе пропадает уже всякая душевная робость; Христос есть вздох, перешедший в победную песнь об исполнении желания; он есть ликующая уверенность чувства в истинности и действительности своих скрытых в Боге желаний, фактическая победа над смертью, над всеми силами мира и природы, не только чаемое, но уже свершившееся воскресение

* Ч. XVI, стр. 490.

из мертвых. Христос есть сердце, освободившееся от всех гнетущих препятствий и страданий, *блаженная* душа, *видимое* божество*.

Созерцать Бога есть высшее желание, высшее торжество сердца. Христос есть это исполненное желание, эта победа. Бог только мыслимый, взятый как исключительно мыслящее существо, т.е. Бог как Бог, есть существо *далекое*; отношение наше к нему всегда есть отношение *абстрактное*, подобное той симпатии, которую мы питаем к человеку далекому и лично нам незнакомому. Хотя олицетворением существа божия служат его деяния, доказывающие его любовь к нам, тем не менее всегда остается незаполненный пробел; это не удовлетворяет нашего сердца, и мы страстно хотим увидеть его лично. Пока мы не познакомились с кем-нибудь лично, мы всегда сомневаемся, действительно ли данное лицо существует и соответствует ли оно нашему представлению о нем; только личное знакомство служит залогом окончательной уверенности, окончательного успокоения. Христос есть *лично знакомый* Бог и поэтому Христос есть блаженная уверенность, что Бог *есть* и именно *таков, каким* его желает видеть и утверждает наше сердце. Бог как объект молитвы есть уже существо человеческое, сочувствующее человеческим страданиям, внемлющее человеческим желаниям, тем не менее для религиозного сознания он не представляется как человек *действительный*. Поэтому только в Христе осуществляется конечное желание религии, разрешается тайна религиозной души – разрешается на образном языке, свойственном религии, ведь *сущность* Бога стала именно в Христе *явлением*. В этом смысле христианскую религию по справедливости можно назвать абсолютной, совершенной религией. Цель религии заключается в том, чтобы Бог, который *сам по себе* есть не что иное, как сущность человека, действительно сделался *человеком* и был *объектом сознания как человек*. И христианская религия достигла этого в вочеловечении Бога, которое не есть акт преходящий, потому что Христос и после вознесения на небо остался человеком, человеком в смысле сердца и в смысле образа, с той только разницей, что те-

* "Даровав нам сына своего, Бог вместе с ним даровал нам и все остальное, т.е. дьявола, грех, смерть, ад, небо, справедливость и жизнь; *все, решительно все это должно быть нашим*, потому что *Сын как дар принадлежит нам*, а в нем *все это совмещается*" (*Лютер*, Ч. XV. С. 311). "Самое важное воскресение *уже совершилось*: Христос, глава всего христианства, победил смерть и восстал из мертвых. Победила смерть и находится *на небе* вместе с Христом и лучшая часть моего существа – моя душа. Может ли мне повредить теперь могила и смерть?" (Ч. XVI, стр. 235). "Христианин имеет *равную* с Христом *силу*, составляет часть его и восседает на одном с ним седалище" (ч. XIII, стр. 648). "Верующий в Христа *так же могуществен*, как он" (ч. XVI, стр. 574).

перь его тело уже перестало быть бренным телом, подверженным страданиям.

Вочеловечение Бога у восточных народов, именно у индусов, не имело такого сильного значения, как христианское воплощение. Оно повторяется *часто* и потому теряет свое значение. *Человечность Бога есть его личность*; *Бог есть существо личное, – значит, Бог есть существо человеческое, Бог есть человек*. Личность есть мысль, которая истинна лишь в *действительном человеке**. Поэтому основной смысл вочеловечения Бога достигается бесконечно лучше чрез *одно* вочеловечение, чрез *одну* личность. Где Бог является последовательно в нескольких лицах, там эти личности пропадают. А между тем здесь необходима именно *определенная, исключительнаая* личность. Там, где много воплощений, может быть их еще бесчисленное множество; фантазия не ограничена; там даже осуществившиеся воплощения попадают в категорию только возможных или воображаемых, в категорию фантазии или простых явлений. Но если в качестве воплощения божества рассматривается только *одна* личность, она тотчас же приобретает авторитет *исторической личности*; фантазии тут делать нечего, возможность еще других воплощений отнята. Эта единая личность *вынуждает* меня верить в ее действительность. Характерной чертой подлинной личности является именно ее исключительность – лейбницевский принцип различия, согласно которому одно существующее никогда не бывает полностью тождественно другому. Тон, выражение, характеризующие *одну* личность, производят такое впечатление на душу, что эта личность непосредственно представляется действительной и превращается из предмета фантазии в предмет обычного исторического созерцания.

Тоска есть *потребность души*, и душа томится по личному Богу. Но это томление по личности Бога только тогда подлинно, серьезно, глубоко, когда душа томится по одной личности и довольствуется ею одной. *Множество* лиц уничтожает *истинность* и делает личность *предметом роскоши для фантазии*. Но *сила необходимости* действует на человека как *сила действительности*. Существо, *необходимое* для души, непосредственно есть для нее и *действительное* существо. Тоска говорит: *должен быть личный Бог*, т.е. *он не может не* быть; а удовлетворенное чувство утверждает: *он есть*. Для души *залог* его существования лежит в *необходимости* его существования, а необходимость удовлетворения покоится на *силе* потребности. Необходимость

* Отсюда явствует лживость и бесполезность современного умозрения о личности Божией. Если вы не стыдитесь иметь личного Бога, то не стыдитесь и *приписать ему плоть. Абстрактная*, бесцветная личность, личность *без плоти и крови*, есть пустой призрак.

не знает другого закона, кроме себя; нужда ломает железо. Чувство не знает другой необходимости, кроме потребности души – тоски; она отвергает необходимость природы, необходимость разума. Для чувства необходим субъективный, душевный, личный Бог, но ему необходима только одна личность, и притом эта личность непременно должна быть исторической, действительной личностью. Чувство успокаивается, сосредоточивается только на одной личности, множество дробит его.

Как истина личности есть единство, истина единства – действительность, так истина действительной личности есть *кровь*. Последнее доказательство встречается, между прочим, в четвертом Евангелии, автор которого особо подчеркивает, что видимая личность Бога была не призраком, не иллюзией, а действительным человеком, потому что на кресте из его ребра текла кровь. Где личный Бог есть *подлинная потребность сердца*, там он сам должен испытать страдание. Только в его страдании кроется залог его действительности, только на нем покоится прочное впечатление воплощения. Чувство не довольствуется созерцанием Бога; глаза не служат достаточным ручательством. Истинность зрительного впечатления подтверждается только осязанием. Но чувство является последним критерием истины в субъективном смысле, а в объективном эту роль исполняют осязаемость, прикосновение, способность к страданию. Поэтому страдание Христа есть *высшая уверенность, высшее самоуслаждение, высшая утеха сердцу*; ведь лишь *кровь* Христа утоляет жажду в личном, т.е. в *человечном, чувствующем, сострадающем* Боге.

"Поэтому мы считаем вредным заблуждением мнение, будто *человечность* лишает Христа этого (т.е. божественного) величия. Это заблуждение отнимает у христиан высшее утешение, которое они имеют в... обещании, что их глава, царь и первосвященник, пребудет с ними не только как божество, которое действует на грешников, как всепожирающий огонь на сухие колосья, но и *как человек*, говоривший с нами, *испытавший* на себе *все скорби* наши и потому питающий сострадание к *нам, людям и своим братьям*, что пребудет он с нами во всех наших нуждах в *том* естестве, *которое делает его нашим братом, а нас – плотью от его плоти*"*

Весьма поверхностно мнение, будто христианство есть религия не *одного* личного Бога, а трех лиц. Эти три лица, правда, существуют в догматике, но и здесь личность Св. духа есть только произвольное притязание, опровергаемое безличными определениями вроде того, что Св. дух есть donum[101] Отца и Сына**. Уже одно *исхождение* Св. духа де-

---

* Конкордации. Объясн., п. 8.

** Уже Фавст Социн прекрасно показал это. См. его Defens. Animadv. in assert. theol. coll. posnan. de trinito et uno Deo. Irenpoli, 1656, c. 11.

лает его личность весьма сомнительной, так как личное существо производится только через рождение, а не через неопределенное исхождение или выдыхание (spiratio). И даже Отец как представитель строгого понятия божества является личным существом более в воображении верующих и согласно заявлениям, чем по своим определениям; в действительности Отец есть отвлеченное понятие, только мыслимое существо. *Пластическая личность* есть только Христос. *Личность* нераздельна с *образом*; образ есть реальность личности. Только Христос есть *личный Бог*, он есть подлинный, *действительный* Бог христиан, и это необходимо чаще повторять*. В нем одном сосредоточена христианская религия, сущность религии вообще. Только он отвечает стремлению к личному Богу; только он есть *существо, соответствующее сущности чувства*; только он является средоточием *всех радостей фантазии* и *всех страданий чувства*; только им исчерпывается чувство, и исчерпывается фантазия. Христос есть *единство чувства и фантазии*.

Христианство тем и отличается от других религий, что в них сердце и фантазия идут врозь, а в христианстве совпадают. Здесь фантазия не предоставляется самой себе, а следует влечению сердца; она описывает круг, центром которого служит чувство. Здесь фантазия ограничивается потребностями сердца, исполняет только желания души, относится только к тому, что необходимо, – одним словом, она по крайней мере в целом преследует практические, сосредоточенные, а не разбросанные лишь поэтические цели. Чудеса христианства, зачатые в глубине страждущей, томящейся души, не являются продуктами одной только свободной, произвольной самодеятельности, а переносят нас непосредственно на почву обыденной, действительной жизни; они действуют на чувства человека с непреодолимой силой, потому что они опираются на потребность души. Одним словом, здесь сила фантазии есть вместе с тем сила сердца, фантазия есть только *победоносное*,

---

* См. в этом отношении особенности сочинения ортодоксальных христиан против еретиков, например против социниан. Новейшие богословы, как известно, толкуют даже церковную божественность Христа как небиблейскую; но она, бесспорно, составляет характерное начало христианства; если она и не *так* выражена в Библии, как в догматике, все-таки она есть необходимый вывод из Библии. Что такое существо, которое вмещает в себе всю полноту божества, которое знает все (Иоанн, 16, 30), которое всемогуще (воскрешает мертвых и творит чудеса), которое по времени и порядку явилось раньше всех вещей и существ, заключает в себе самом жизнь, подобно тому как и Отец содержит в себе жизнь, чем же иным может быть это существо, как не Богом? "Христос в отношении воли един с Отцом"; но единство воли предполагает единство сущности. "Христос есть посланный, есть заместитель Бога"; но Бог может быть замещен только божественным существом. Только того, в ком я нахожу одинаковые или сходные качества, что и в себе, я могу избрать своим заместителем или своим посланным, иначе я опозорю самого себя.

торжествующее сердце. У народов восточных, у греков фантазия, не заботясь о потребностях сердца, наслаждалась земным великолепием и блеском; в христианстве она снизошла из божественных дворцов в жилища бедняков, где царила только необходимость и нужда, и подчинилась господству сердца. Но чем больше ограничивала она себя внешне, тем больше выигрывала она в силе. Веселье олимпийских богов разбилось о потребность сердца; сердце заключило могущественный союз с фантазией. И этим союзом свободы фантазии с потребностью сердца является Христос. *Все подчиняется Христу*; он – владыка мира и делает с ним что только хочет. Но эта неограниченно повелевающая природой сила в свою очередь подчиняется *власти сердца.* Христос повелевает бушующей природе утихнуть, только чтобы лучше расслышать вопли страдальцев.

Глава семнадцатая

ОТЛИЧИЕ ХРИСТИАНСТВА ОТ ЯЗЫЧЕСТВА

Христос есть всемогущество субъективности, освобожденное от всех уз и законов природы сердце, исключающее мир и сосредоточенное только в себе чувство, исполнение всех сердечных желаний, вознесение на небо фантазии, пасхальный праздник сердца, *поэтому в Христе заключено отличие христианства от язычества.*

В христианстве человек сосредоточивался только на себе, освобождался от *связи с миром,* становился самодовлеющим целым, *существом абсолютным, внемировым, сверхмировым.* Он не считал себя существом, принадлежащим миру; он порывал всякую связь с ним; поэтому он не имел больше основания сомневаться в истинности и законности своих субъективных желаний и чувств и считал себя *существом неограниченным:* ведь граница субъективности есть именно мир, объективность. Язычники, наоборот, не замыкались в себе самих и не удалялись от природы и потому ограничивали свою субъективность созерцанием мира. Древние преклонялись перед величием интеллекта, разума, но они были настолько *свободомыслящи* и *объективны,* что признавали право существования, и притом вечного существования, за оборотной стороной духа, за материей, и не только в теории, но и на практике. Христиане же простирали свою практическую и теоретическую *нетерпимость* до того, что ради утверждения своей вечной субъективной жизни уничтожали противоположность субъективности,

природу, создавая веру в кончину мира*. Древние были свободны от себя, но их свобода была свободой равнодушия к себе, а христиане были свободны от природы, но их свобода была не свободой разума, не истинной свободой (истинная свобода *ограничивает себя созерцанием мира,* природой), а свободой чувства и фантазии, *свободой* чуда. Древние восхищались природой до такой степени, что забывали о себе, терялись в целом; христиане презирали мир: что такое тварь в сравнении с творцом? что такое солнце, луна и земля в сравнении с человеческой душой? Мир прейдет, а человек вечен. Христиане отрешали человека от всякого общения с природой и через это впадали в крайность чрезмерной щепетильности, усматривая даже в отдаленном сравнении человека с животным безбожное оскорбление человеческого достоинства; а язычники, напротив, впадали в другую крайность, часто не делая никакого различия между животным и человеком или даже, как, например, Цельс, противник христианства, ставили человека ниже животного.

Но язычники рассматривали человека не только в связи со вселенной, они рассматривали человека, т.е. индивида, отдельного человека, в связи с другими людьми, в связи с обществом. Они строго отличали, по крайней мере как философы, индивида от рода, смотрели на индивида как на часть от целого человеческого рода и подчиняли отдельное существо целому. "Люди умирают, а человечество продолжает существовать", – говорит один языческий философ. "Как ты можешь жаловаться на потерю своей дочери? – пишет Сульпиций Цицерону. – Гибнут великие города и славные царства, а ты безутешно горюешь о смерти одного homunculi, человечка? Где же твоя философия?" Понятие человека как индивида у древних обусловливалось понятием рода или коллектива. Они были высокого мнения о роде, преимуществах человечества, возвышенно судили о разуме, но были невысокого мнения об индивиде. Христианство, напротив, не считалось с родом и имело в виду только индивида. *Христианство,* разумеется, не современное христианство, воспринявшее *культуру* язычества и сохранившее лишь имя и некоторые общие положения христианства, есть *прямая противоположность язычеству.* Оно будет понято *правильно* и не будет искажено произвольной, умозрительной казуистикой, если будет рассматриваться *как противоположность*; оно *истинно, поскольку ложна его противоположность,* и оно *ложно, поскольку истинна последняя.* Древние поступались индивидом для рода; христиане жертвовали ро-

* "Язычники потому осмеивали христиан, что они угрожали гибелью небу и звездам, которые мы покидаем такими же, какими их нашли, а самим себе, то есть людям, имеющим не только свое начало, но и свой конец, они обещали вечную жизнь после смерти" (Минуций Феликс, Октав., гл. 11, § 2).

дом ради индивида. Иначе: язычники мыслили и понимали индивид *только* как часть в отличие от целого; христиане, напротив, видели его *только* в непосредственном, безразличном единстве с родом*.

Христианство считало индивида предметом *непосредственного* попечения, т.е. *непосредственным объектом божественного существа*. Язычники верили в провидение индивида, обусловленное родом, законом, мировым порядком, т.е. верили только в опосредованное естественное, а не чудесное провидение; христиане, напротив, уничтожали всякое посредничество, становились в непосредственную связь с провидящим, всеобъемлющим, всеобщим существом, т.е. они *непосредственно* отождествляли каждое отдельное существо с существом всеобщим.

Но понятие божества совпадает с понятием человечества. Все божественные определения, все определения, делающие Бога Богом, суть *определения рода*, определения, ограниченные отдельным существом, индивидом и не ограниченные в сущности рода и даже в его существовании, поскольку это существование соответственно проявляется только во всех людях, взятых как нечто собирательное. Мое знание, моя воля ограниченны; но моя ограниченность не есть ограниченность

---

* Аристотель, как известно, в своей "Политике" утверждает, что индивид как не удовлетворяющий сам себя относится к государству так, как *часть* к целому, и что поэтому государство по своей природе предшествует семье и индивиду, так как целое по необходимости появляется раньше части. Правда, христиане "жертвовали" также "индивидом", т.е. личностью как частью, целому, роду, общине. Часть, говорит св. Фома Аквинский, один из величайших христианских мыслителей и богословов, жертвует собой в силу естественного инстинкта интересам сохранения целого. "Каждая часть по природе любит целое больше себя. И каждый отдельный человек по природе любит больше благо своего рода, чем свое личное благо или благополучие. Поэтому всякое отдельное существо по-своему любит Бога как всеобщее благо больше, чем самого себя" (Summae, P.I, Qu. 60, Art. V). Поэтому христиане в этом отношении думали так же, как древние. Фома Аквинский восхваляет (De regim. princip., lib. III, с. 4) римлян за то, что они превыше всего ставили свое отечество и своим благом жертвовали его благу. Но все эти мысли и настроения в христианстве встречаются *только на Земле, а не на небе, в морали, а не в догматике, в антропологии, а не в богословии*. Как предмет богословия индивид есть сверхъестественное, бессмертное, самодовлеющее, абсолютное, божественное существо. Языческий мыслитель Аристотель считает дружбу ("Этика", кн. 9, кл. 9) необходимой для счастья, а христианский мыслитель Фома Аквинский это отрицает. "Общение друзей, – говорит он, – не есть *необходимость* для человеческого счастья, поскольку человек имеет уже *всю полноту своего совершенства в Боге*". "Поэтому душа, наслаждающаяся исключительного Богом, все-таки *блаженствует*, даже если *она не имеет возле себя ближнего, которого она любила бы*" (Prima secundae, Qu. 4, 8). Следовательно, даже и в блаженстве язычник сознает себя *одиноким* как *индивид* и потому нуждается в другом существе, *себе подобном*, нуждается *в роде;* а христианин не нуждается в другом "Я", раз он как индивид *не* есть индивид, а есть род, всеобщее существо, раз он обретает "всю полноту своего совершенства в боге", т.е. *в себе самом*.

от другого, не говоря уже о человечестве; то, что трудно для меня, легко для другого; то, что невозможно, непостижимо для одной эпохи, понятно и возможно для другой. Моя жизнь связана с ограниченным количеством времени, жизнь человечества неограниченна. *История человечества* состоит не в чем ином, как *в постоянном преодолении* границ, которые в данное, определенное время считаются *границами человечества*, и потому *абсолютными, неодолимыми границами.* Но будущее всегда показывает, что мнимые границы рода были только границами индивидов. История наук, особенно философия и естествоведения, доставляет тому очень интересные данные. Было бы в высшей степени интересно и поучительно написать историю наук именно с этой точки зрения, чтобы показать всю несостоятельность тщетной мечты индивида ограничить свой род. Итак, род неограничен, ограничен только индивид*

Но ощущать ограниченность тягостно; и индивид освобождается от нее в созерцании совершенного существа; это созерцание дает ему то, чего ему недостает. Бог у христиан есть не что иное, как *созерцание непосредственного единства рода и индивида,* всеобщей сущности и отдельного существа. *Бог есть понятие рода как индивида,* понятие или сущность рода; он как всеобщая сущность, *как средоточие всех совершенств*, всех качеств, свободных от действительных или мнимых границ индивида, есть в то же время существо *отдельное,* индивидуальное. "Сущность и бытие в Боге тождественны", т.е. он есть не что иное, как родовое понятие, родовая сущность, признаваемая вместе с тем за бытие, за отдельное существо. Высшая идея с точки зрения религии или богословия такова: Бог не любит, он сам есть любовь; Бог не живет, он есть жизнь; Бог не есть существо справедливое, он сама справедливость, Бог не есть лицо, он сама личность, род, идея, непосредственно являющаяся действительностью.

Вследствие такого непосредственного единства рода и индивидуальности, такого сосредоточения всех общих свойств и сущностей в *одном* личном существе Бог есть нечто глубоко задушевное, восхищающее фантазию, тогда как идея человечества есть идея бездушная, потому что идея человечества кажется нам чем-то отвлеченным в противоположность действительному человечеству, которое рисуется нам в образе бесчисленного множества отдельных, ограниченных индивидов. Напротив, в Боге душа успокаивается непосредственно, потому что здесь *все* соединено в *одном*, все дано *сразу,* то есть здесь род является непосред-

* В смысле религии и богословия род не представляется, конечно, безграничным, всеведущим и всемогущим, но только потому, что божественные свойства существуют лишь в воображении и образуют только предикаты, только выражения человеческого чувства и способности представления, как это показано в настоящей книге.

ственно бытием, отдельным существом. Бог есть любовь, добродетель, красота, премудрость, совершенная, всеобщая сущность как *одно* существо, как бесконечного объема род, как сосредоточенная квинтэссенция. Бог есть *собственная сущность* человека, следовательно, христиане отличаются от язычников тем, что они непосредственно отождествляют индивид с родом, тем, что у них индивид имеет значение рода и считается *сам по себе* совершенным бытием рода, тем, они *обожествляют человеческий индивид*, делают его *абсолютным существом.*

Особенно характерное отличие христианства от язычества представляет отношение индивида к интеллекту, к рассудку, к νοῦς[102]. Язычники считали рассудок *универсальной* сущностью, христиане *индивидуализировали* его; язычники видели в рассудке *сущность* человека, христиане – только *часть самих себя*. Поэтому язычники считали *бессмертным, т.е. божественным*, только *разум, род*, а христиане – *индивид*. Отсюда само собой вытекает дальнейшее различие между языческой и христианской философией.

Наиболее определенное выражение, наиболее характерный символ этого непосредственного единства рода и индивидуальности в христианстве есть Христос, действительный Бог христиан. Христос есть прообраз, сущее понятие человечества, совокупность всех нравственных и божественных совершенств, понятие, исключающее все отрицательное и несовершенное, чистый, небесный, безгрешный человек, человек рода, Адам Кадмон, но рассматриваемый не как полнота рода человеческого, а непосредственно как *один* индивид, как *одно* лицо. Христос, т.е. христианский Христос религии есть не центральный пункт, а конец истории. Это вытекает как из понятия о нем, так и из истории. Христиане ждали конца мира, конца истории. Сам Христос ясно и определенно предсказывает в Библии *близкий конец свет* вопреки всем лживым софизмам наших экзегетов. История покоится только на отличии индивида от рода. Там, где прекращается это отличие, прекращается и история, разум, смысл истории. Человеку остается только созерцание и усвоение этого осуществившегося идеала и неприкрытое стремление к распространению его – проповедь, что Бог явился и наступил конец мира.

Так как непосредственное* единство рода и индивида простирается

---

* Я умышленно говорю: непосредственное, т.е. сверхъестественное, фантастическое, ибо опосредованное, разумное, естественноисторическое единство рода и индивида основывается только на половом моменте. Я человек только как мужчина или женщина. Или – или, или свет или тьма, или мужчина или женщина – таково творческое слово природы. Но для христианина действительный человек, *женщина* или *мужчина*, есть только "*животное*"; его идеал, его сущность есть кастрат – человек бесполый; ведь для него человек в смысле рода есть не что иное, как олицетворенное бесполое существо, противоположность мужчины и женщины, так как и то и другое – люди.

за пределы разума и природы, этот универсальный, идеальный индивид вполне естественно и неизбежно стал считаться сверхъестественным, небесным существом. Поэтому нелепо выводить из разума тождество рода и индивида; ведь только фантазия осуществляет это единство, фантазия, для которой нет ничего невозможного, та самая фантазия, которая творит чудеса; в самом деле, индивид есть величайшее чудо: будучи индивидом, он в то же время является идеей, родом, человечеством во всей полноте его совершенства и бесконечности. Поэтому так же нелепо отвергать чудеса, но принимать библейского или догматического Христа. Приняв принцип, нельзя отрицать его неизбежных следствий.

О полном отсутствии в христианстве понятия рода особенно свидетельствует характерное учение его о всеобщей греховности людей. Это учение основано на требовании, чтобы индивид не был индивидом, а это требование в свою очередь коренится в предположении, что индивид *сам по себе* есть совершенное существо, исчерпывающее выражение или бытие рода. Здесь полностью отсутствует объективное созерцание, сознание того, что для совершенного "Я" необходимо "Ты", что люди только совместно образуют человека и являются тем, чем может и должен быть человек. Все люди грешны. Я допускаю это, но все они грешат по-разному: между ними наблюдается очень большое, существенное различие. Один человек имеет склонность ко лжи*, другой – нет; он скорее пожертвует своей жизнью, чем нарушит свое слово или солжет; третий любит выпить, четвертый любит женщин, пятый свободен от всех этих недостатков или по милости природы, или благодаря энергии своего характера. Таким образом, люди взаимно *дополняют* один другого не только в физическом и интеллектуальном, но и в *моральном* отношении, благодаря чему в целом они являются тем, чем они должны быть и представляют собой совершенного человека.

Поэтому общение облагораживает и возвышает; в обществе человек невольно, без всякого притворства, держит себя иначе, чем в одиночестве. Любовь, особенно половая любовь, творит чудеса. Муж и жена взаимно исправляют и дополняют друг друга и, только соединившись, представляют собой род, т.е. совершенного человека**. Любовь

---

* Так, например, у сиамцев ложь и притворство составляют врожденные пороки, но им же присущи и добродетели, которых нет у других народов, свободных от этих пороков сиамцев.

** У индусов (по закону Ману) "почитается совершенным человеком тот, кто состоит из трех соединенных лиц: из своей жены, себя самого и своего сына. Ибо муж и жена, отец и сын суть едино". Также и ветхозаветный земной Адам сознает себя несовершенным без жены и стремится к ней. Но Адам новозаветный, христианский, рассчитывающий на кончину этого мира, не имеет уже половых стремлений и функций.

немыслима вне рода. Любовь есть не что иное, как *самоощущение рода*, выраженное в половом различии. *Реальность рода,* служащая вообще только *объектом разума*, предметом мышления, становится в любви *объектом чувства*, истиной чувства, ибо в любви человек выражает недовольство своей индивидуальностью, постулирует существование другого как потребность сердца и причисляет другого к своему собственному существу, признает жизнь, связанную с ним любовью, жизнью истинно человеческой, соответствующей понятию человека, т.е. рода. Индивид недостаточен, несовершенен, слаб, беспомощен, а *любовь* сильна, совершенна, удовлетворена, спокойна, самодовольна, *бесконечна*, так как в любви самоощущение индивидуальности обращается в самоощущение совершенства рода. Но и дружба действует так же, как любовь, по крайней мере там, где она является истинной, искренней дружбой и носит характер религии, как это было у древних. Друзья дополняют друг друга; дружба есть залог добродетели, даже больше: она есть сама добродетель, но добродетель *общественная*. Дружба возможна только между людьми добродетельными, как говорили еще древние. Но для нее не нужно совершенного сходства или равенства, а скорее она требует различия, так как дружба покоится на стремлении к дополнению себя. Благодаря другу человек дополняет то, чего ему недостает. Дружба искупает недостатки одного добродетелями другого. Друг *испрашивает оправдания* для друга перед Богом. Как бы ни был порочен человек сам по себе, его хорошие задатки обнаруживаются уже в том, что он ведет дружбу с людьми достойными. Если я сам не могут быть совершенным существом, то я по крайней мере ценю добродетель и совершенство в других. Поэтому, если когда-нибудь Бог пожелает судить меня за мои грехи, слабости и ошибки, я выставлю ему в качестве защитника и посредника добродетели моего друга. Бог оказался бы существом деспотическим и неразумным, если бы осудил меня за грехи, которые хотя я и совершил, но сам же осудил их, любя своих друзей, свободных от этих грехов.

Но если уже дружба, любовь делают из несовершенного существа существо хотя бы относительно совершенное, то тем более грехи и ошибки отдельного человека должны исчезнуть в самом роде, который только в человечестве в целом получает надлежащее бытие* и лишь поэтому является предметом разума. Жалобы на грехи раздаются только там, где человеческий индивид в своей индивидуальности считает себя существом *по себе совершенным, абсолютным,* не нуждающимся *в другом существе* для реализации рода, для реализации со-

* "Только все люди в *совокупности*, – говорит Гёте слова, которые однажды уже где-то я цитировал, но здесь не могу воздержаться, чтобы не повторить их, – познают природу; только все люди *в совокупности* живут человеческой жизнью".

вершенного человека, где *место сознания рода* заступило *исключительное самосознание индивида*, где индивид перестал смотреть на себя как на *часть* человечества, не отличает себя от рода и потому свои грехи, свою ограниченность и свои слабости считает грехами, ограниченностью и слабостями самого человечества. Но тем не менее человек не может совершенно утратить сознание рода, потому что его самосознание существенно связано с сознанием других людей. Поэтому там, где род не является человеку *как род*, он является ему *как бог*. Человек возмещает отсутствие понятия рода понятием Бога как *такого* существа, которое свободно от всех ограничений и недостатков, которые удручают индивида и, по его мнению, даже самый род, так как здесь индивид отождествляется с родом. Но такое свободное от индивидуальной замкнутости, неограниченное существо есть не что иное, как род, открывающий бесконечность своей сущности в том, что он осуществляет себя в бесчисленном множестве разнообразных индивидов. Если бы все люди были *абсолютно равны*, то между родом и индивидом, разумеется, не было бы различия. Но тогда существование множества людей было бы чистой роскошью; цель рода достигалась бы при помощи одного лица; все человечество могло бы быть заменено одним человеком, наслаждающимся счастьем бытия.

Разумеется, сущность человека есть нечто *единое*. Но эта сущность *бесконечна*; поэтому ее действительное бытие является бесконечным, взаимно дополняющим себя разнообразием, в котором открывается богатство сущности. *Единство* в *сущности* есть *многообразие* в *бытии*. Между мной и другим – а другой есть представитель рода, и, даже будучи один, он заменяет мне потребность во *многих* других, имеет для меня *универсальное* значение, является как бы уполномоченным человечества и говорит мне, одинокому, как бы от его имени, поэтому я даже в обществе одного лица веду общественную, человеческую жизнь, – между мной и другим имеется существенное, *качественное* различие. Другой есть мое "*Ты*", хотя это относится к обеим сторонам, мое *второе* "*Я*", *объективированный* для меня человек, мое *вскрытое внутреннее* "*Я*", око, видящее самого себя. Благодаря другому я сознаю впервые человечество, узнаю и чувствую, что я *человек*; любовь к нему доказывает мне, что он необходим мне, а я необходим ему, что мы оба не можем существовать друг без друга, что только общность создает человечество. Кроме того, между "Я" и "Ты" существует также *качественное, критическое* различие в *моральном* смысле. Другой есть моя *объективированная* совесть; он укоряет меня моими недостатками, даже когда не называет их открыто, он мое олицетворенное чувство стыда. Сознание нравственного закона, права, приличия, истины тесно связано с сознанием другого. Истинно только то, в чем другой соглашается со мной, – согласие есть первый признак истины, но толь-

ко потому, что *род* есть *последнее мерило истины*. Если я мыслю только в меру моей индивидуальности, мое мнение не обязательно для другого, он может мыслить иначе, мое мнение случайное, субъективное. Но если я мыслю согласно мерилу рода, значит, я мыслю так, как *может* мыслить человек *вообще* и, стало быть, *должен* мыслить каждый в отдельности, если он хочет мыслить нормально, закономерно и, следовательно, истинно. *Истинно то, что соответствует сущности рода*; ложно то, что ему противоречит. Другого закона для истины не существует. Но другой в отношении меня есть представитель рода, уполномоченный множества других; *его* суждение может даже иметь для меня даже большее значение, чем суждение бесчисленной толпы. "Пусть мечтатель приобретает столько учеников, сколько песчинок в море, но песок остается песком, а жемчужиной мне будешь ты, мой разумный друг!" Поэтому согласие другого служит для меня признаком закономерности, всеобщности, истинности моих мыслей. Я не могу настолько отрешиться от себя, чтобы судить о себе совершенно свободно и беспристрастно, а суждение другого беспристрастно; благодаря ему я исправляю, дополняю, расширяю свое собственное суждение, свой собственный вкус, свое собственное знание. Одним словом, между людьми существует *качественное, критическое различие*. Но христианство уничтожает это качественное различие, оно подгоняет всех людей под одну мерку, рассматривает их как один и тот же индивид, потому что не знает различия между родом и индивидом; христианство признает для всех людей без различия *одно* и *то же средство спасения* и видит во всех *один* и *тот же* основной и наследственный грех.

Благодаря исключительной субъективности христианство не признает рода, в котором именно и заключается разрешение, оправдание, примирение и спасение от грехов и недостатков индивидов. И именно поэтому христианству для победы над грехом понадобилась сверхъестественная, особая, опять-таки личная, субъективная помощь. Если я один составляю род, если кроме меня нет других, качественно отличных от меня людей, или, что то же, если нет различия между мной и другим, если все мы совершенно равны, если мои грехи не нейтрализуются и не парализуются противоположными качествами других людей, тогда, конечно, мой грех есть вопиющий позор, возмутительное преступление, которое можно искупить только необычайным, нечеловеческим, чудесным средством. Но, к счастью, существует путь *естественного* примирения: *другой* индивид сам по себе есть *посредник* между мной и священной идеей рода. "Человек человеку Бог". Мои грехи уже потому оказываются в свои границы и обращаются в ничто, что они только мои грехи и не являются сверх того грехами других людей.

Глава восемнадцатая

ХРИСТИАНСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ СВОБОДНОГО БЕЗБРАЧИЯ И МОНАШЕСТВА

Понятие рода и значение жизни рода исчезло с появлением христианства. Этим лишний раз подтверждается приведенное выше положение, что христианство не заключает в себе принципа культуры. Если человек непосредственно отождествляет род с индивидом и считает это тождество своим высшим существом, своим Богом, если, таким образом, идея человечества служит для него объектом только как идея божества, то пропадает потребность в *культуре*: человек вмещает все *в себе*, в своем Боге, и поэтому не чувствует потребности восполнять себя другим индивидом, представителем рода, созерцанием мира вообще – потребности, на которой только и покоится стремление к культуре. Но тем не менее человек достигает своей цели – он достигает ее в Боге. *Бог есть именно эта достигнутая цель, осуществленная высшая чель человечества.* Но каждый индивид думает, что Бог существует только ради него. Только Бог и нужен христианам. У них *нет необходимости* ни в другом индивиде, ни в роде, ни в мире; *внутренняя* потребность в другом отсутствует. Бог заменяет мне род, заменяет другого. Более того, только отрекаясь от мира, обособляясь от него, я по-настоящему обретаю *потребность в Боге*, живо ощущаю присутствие Бога и чувствую, что такое Бог и чем он должен быть для меня. Разумеется, и религиозный человек нуждается в обществе, в общественном назидании. Но потребность в другом лице сама по себе при этом все же вещь второстепенная. Спасение души есть основная идея, главная задача христианства, но это спасение заключается только в Боге, только в сосредоточении на нем. Требуется деятельность для других как условие спасения, но основа спасения есть Бог, непосредственное отношение к Богу. И даже деятельность для других имеет только религиозное значение, *основой и целью ее является отношение к Богу*, в силу чего она есть в сущности деятельность для Бога, для прославления его имени, для распространения его славы. Но Бог есть абсолютная субъективность, *отрешенная от мира, сверхмировая, освобожденная от материи, жизни рода* и тем самым от *половых различий.* Поэтому отчуждение от мира, от материи, от жизни рода есть существенная цель христианина*. И эта цель реализуется *чувственным образом* в монашестве.

---

* "*Жизнь для Бога не есть естественная жизнь*, которая подвержена тлению... Не должны ли мы томиться по будущему и *относиться враждебно ко всему преходящему*?.. Поэтому мы должны *презирать эту жизнь и этот мир* и всем сердцем стремиться к будущей славе и радости вечной жизни" (*Лютер.* Ч. I. С. 466, 467).

Утверждение, будто истоки монашества находятся исключительно на Востоке, самообман. Во всяком случае, защищая это положение, надо оставаться справедливым и объяснять тенденцию, противоположную монашеству, не характером самого христианства, а духом, природой Запада вообще. Но чем тогда объяснить восторженное отношение Запада к монашеству? Нет, монашество вытекает из самого христианства; оно было *необходимым следствием веры в небо*, которое христианством обещано человечеству. Где небесная жизнь есть истина, там земная жизнь есть ложь; где фантазия есть все, там действительность ничто. Земная жизнь теряет свою цену для того, кто верит в вечную, небесную жизнь. Или, вернее, она уже потеряла для него всякую цену: вера в небесную жизнь есть вера в *ничтожество* и *бренность этой жизни*. Я не могу *представить* себе загробной жизни без того, чтобы не *томиться* по ней, чтобы не окидывать жалкую земную жизнь взглядом сострадания или презрения. Небесная жизнь не может быть предметом, *законом веры*, не будучи в то же время *моральным законом*. Она должна определять мои поступки* для того, чтобы *моя жизнь соответствовала моей вере*: я не *должен* привязываться к преходящим благам этой земли. Я не должен и не *хочу*, ибо что такое все эти блага в сравнении с великолепием небесной жизни?**

Правда, качество будущей жизни зависит от качества, от моральных свойств этой жизни, но нравственность сама определяется верой в вечную жизнь. И эта соответствующая загробной жизни нравственность заключается в отвращении от этого мира, в отрицании этой жизни. Чувственное проявление этого духовного отвращения есть монастырская жизнь. Все должно в конце концов проявляться внешне, чувственно*** Монастырская и вообще аскетическая жизнь есть жизнь небесная, насколько она проявляется и может проявиться здесь, на земле. Если моя душа принадлежит небу, то мое тело не может и не должно принадлежать земле. Душа оживляет тело. Когда душа улета-

---

* "Туда нужно *устремлять дух* свой, *куда некогда он вознесется*" (Meditat. sacrae Joh. Gerhardi, med. 46).

** "Кто стремится к небесному, тому не нравится земное. Кто жаждет вечного, тому преходящее тягостно" (*Бернард.* Epist. ex persona Heliae monaches ad parentes). "Нет ничего в этой жизни ближе нашему сердцу, как умереть возможно скорее" (*Тертуллиан.* Apol. ad Gentes, c. 41). Древние христиане праздновали поэтому не день рождения, как теперь, а *день смерти* (см. примеч. к Мин. Феликсу, e rec. Gronovii, Lugd. Bat., 1719. С. 332). "Поэтому скорее следует советовать человеку-христианину, чтобы он терпеливо переносил *болезнь*, даже *желал смерти, чем скорее, тем лучше*. Ибо, как говорит св. Киприан, *ничто так не полезно христианину, как близкая смерть*. Но мы *предпочитаем слушать язычника* Ювенала, который говорит: "Orandum est ut sit mens sana in corpore sano"[103] (*Лютер.* Ч. IV. С. 15).

*** "Тот совершенен, кто духовно и *телесно* отрешился от мира". De modo bene vivendi, ad sororem, serm. VII (из апокриф. соч. Бернарда).

ет на небо, покинутое тело умирает и вместе с ним умирает соединительный, связующий орган между миром и душой. Смерть, отделение души от тела, по крайней мере от этого грубого материального, греховного тела, есть переход на небо. Но если *смерть – условие блаженства и нравственного совершенства*, то *единственным законом морали неизбежно является укрощение, умерщвление* плоти. *Нравственная смерть* есть *необходимая предпосылка* естественной смерти – необходимая потому, что было бы в высшей степени безнравственно достижение неба предоставить смерти чувственной, которая не есть акт моральный, но акт естественный, общий для человека и животного. Поэтому смерть должна возвыситься до *акта морального*, стать *актом самодеятельности*. *"Я каждый день умираю"*[104], – говорит апостол, – и это изречение основатель монашества св. Антоний* сделал девизом своей жизни.

Мне могут возразить, что христианство стремилось только к *духовной* свободе. Пусть так; но что такое духовная свобода, не выражающаяся в поступках, не проявляющаяся в чувственной форме? Или ты думаешь, что твоя свобода зависит только от тебя, от твоей воли, от твоих мыслей? О, тогда ты сильно ошибаешься, значит, ты никогда не переживал истинного акта освобождения! Пока ты *связан* известным сословием, известной профессией, известными отношениями, твои поступки *невольно определяются* ими. Твоя воля, твои убеждения освобождают тебя только от *сознательных*, а *не* от *скрытых, бессознательных границ* и *впечатлений*, заключающихся в самой *природе вещей*. Поэтому нам жутко, мы подавлены до тех пор, пока мы *пространственно, чувственно* не отдаляемся от того, с чем мы порвали внутренним образом. Только чувственная свобода есть залог истинной духовной свободы. Человек, действительно переставший духовно интересоваться земными благами, готов совершенно отказаться от них, чтобы окончательно облегчить свое сердце. Все то, чего я не признаю в силу своих *убеждений*, но от чего я еще не отрешился, *тяготит* меня, потому что *противоречит* моим убеждениям. Долой все это! Рука не должна удерживать то, что вылетело из головы. Только убеждение сообщает силу рукопожатию, только убеждение освящает обладание. Тому, кто должен обладать женой так, как если бы он не обладал ею, лучше не иметь ее вовсе. Обладать так, как будто не обладаешь, – значит обладать *без убеждения* в обладании, т.е. в сущности *не* обладать вовсе. И кто поэтому говорит: обладайте этой вещью так, как если бы вы ею не обладали, – только *деликатным*, вежливым образом внушает вам не обладать ею вовсе. То, что становится чуждым моему сердцу, перестает принадлежать *мне* и свободно улетучивается. Св. Антоний

* См., однако, Иеронима. De vita Pauli primi eremitae[105].

решил отречься от мира, как только услышал слова: "Если хочешь быть совершенным, иди, продай имение свое и раздай нищим, и будешь иметь *сокровище на небесах*, и иди вслед за мной". Св. Антоний понял истинный смысл этих слов. Он пошел, продал свое имущество и роздал его нищим. Только этим он *доказал* свою духовную свободу от сокровищ этого мира*

Разумеется, такая свобода, такая истина потиворечит современному христианству, утверждающему, будто господь хотел только духовной свободы, т.е. свободы, не требующей ни *жертв*, ни *энергии*, свободы *иллюзорной*, свободы *самообмана – такой* свободы от земных благ, которая заключается в *обладании* и *наслаждении* этими благами. Поэтому господь будто и говорил: "Иго мое легко". Как дико, как нелепо было бы христианство, если бы оно заставляло людей жертвовать сокровищами этого мира! Тогда оно и не годилось бы *для этого мира*. В действительности дело обстоит иначе. Христианство в высшей степени практично и житейски мудро: оно предоставляет освобождение от сокровищ и удовольствий этого мира *естественной смерти* – самоумерщвление монахов есть нехристианское самоубийство, – а обладание земными сокровищами и наслаждение ими предоставляет нашей самодеятельности. Истинные христиане, правда, не сомневаются в истинности небесной жизни, сохрани боже! В этом они вполне согласны и теперь еще с древними монахами; но они ожидают этой жизни терпеливо, преданные воле Божией, т.е. *воле своекорыстия, стремлению к наслаждению* благами этого мира** Но я гадливо и с презрением отворачиваюсь от современного христианства, где невеста Христова клянется вечным связующим, неопровержимым, священным, истинным словом божиим и при этом – о позорное лицемерие! – сама охотно исповедует полигамию, по крайней мере последовательную полигамию, которая однако, в глазах истинных христиан мало чем отличается от полигамии одновременной, и я возвращаюсь с священным трепетом к непризнанной истине целомудренной монастырской кельи, где *душа*, вверенная *небу*, не имела *греховной связи с чуждой ей земной плотью*!

---

* Естественно, что христианство обладало такой силой только до тех пор, пока, как пишет *Иероним* к Деметрии, кровь нашего господа была еще тепла и вера таилась еще в свежей крови (см. об этом предмете у Арнольда, Von der ersten Christen Genügsamkeit und Verschmähung alles Eigennutzes (I. c. Bd. IV, c. 12, § 7–16).

** Совсем иначе думали древние христиане! "Трудно, даже *невозможно* одновременно наслаждаться настоящими и будущими благами" (*Иероним*, Epist. Juliano). "Ты слишком хитроумен, брат мой, если предполагаешь теперь участвовать в наслаждениях мира, а потом царствовать вместе со Христом" (*Он же*, Epist. ad Heliodorum). "Вы хотите *нераздельно* обладать *и Богом, и тварью*, но это *невозможно*. Нельзя *одновременно радоваться и Богу, и тварям*" (*Таулер, Ed.* c., S. 334). Но разумеется, они были *абстрактными* христианами. А мы теперь живем в век *примирения*. О, конечно!

Жизнь вне мира, сверхъественная жизнь, есть жизнь безбрачная по существу. Безбрачие – разумеется, не в качестве закона – заключается во внутренней сущности христианства. Достаточным доказательством этого служит сверхъественное происхождение спасителя. Этой верой христиане *освятили непорочную девственность как спасительный принцип, как принцип нового, христианского мира.* Нельзя ради утверждения брака ссылаться на такие места из Библии, как "размножайтесь" или "что Бог сочетал, человек да не разлучает". Первое изречение, как заметили еще Тертуллиан и Иероним, относится только к незаселенной земле, к началу мира, а не концу его, наступающему с непосредственным пришествием Бога на землю. Второе изречение относится только к браку как установлению ветхозаветному. Иудеи интересовались вопросом, может ли человек разводиться со своей женой, и вышеприведенный ответ служил самым целесообразным решением этого вопроса. Кто *раз* вступил в брак, должен считать его священным. Взгляд на другую есть уже измена. Брак сам по себе есть индульгенция, обусловленная слабостью или, скорее, энергией чувственности, зло, требующее возможного ограничения. Нерасторжимость брака есть ореол святости, выражающий как раз противоположное тому, что ищут в нем ослепленные этим ореолом, сбитые с толку люди. Брак как таковой, т.е. в смысле совершенного христианства, есть грех* или по меньшей мере слабость, которая допускается и извиняется только с тем условием, чтобы ты ограничился одной – заметь! – одной женой навсегда. Короче говоря, брак освящается не в *Новом*, а только в *Ветхом* завете. Новый завет знает более возвышенное, *сверхъественное* начало – тайну незапятнанной девственности** "Если кто может вместить это, да вместит". "*Чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят.* И умереть уже не могут, ибо они *равны ангелам и суть сыны Божии,* будучи сынами воскресения"***. Итак, на небе люди не женятся; *небо исключает начало половой любви* как *начало земное, мирское.* Но небесная жизнь есть *истинная,* совершенная, вечная жизнь христианина. Если я предназначен для неба, я не буду связывать себя узами, которые уничтожаются моим истинным назначением. Если я сам по себе в возможности являюсь существом небесным, то я постараюсь осуществить эту возможность уже на

* "Грешить – значит не желать совершенства" (Иероним, Epist, ad Heliodorum de laude vitae solit.). Замечу, кстати, что приведенную здесь цитату из Библии о браке я толкую в том смысле, в каком ее понимает вся история христианства.

** Брачное состояние *не есть нечто новое* или *необычное,* и даже *язычники,* руководствуясь *суждением разума,* считали брак благим и похвальным делом" (*Лютер.* Ч. II. Стр. 337a).

*** Ев. от Луки, 20, 34–36.

земле*. Брак, отвергнутый *небом*, существенным предметом моей веры, надежды и любви, *изгнан* также и из *моей головы* и *сердца*. Мое сердце так переполнено небом, что в нем нет уже места земной женщине. Я не могу разделить свое сердце между Богом и человеком**. Любовь христианина к Богу не есть любовь абстрактная, или всеобщая, подобно любви к истине, справедливости, науке; это любовь к *субъективному, личному Богу*, и потому это *любовь субъективная, личная*. Существенное свойство этой любви заключается в том, что она любовь *исключительная, ревнивая*, так как ее предметом является существо *личное* и *притом наивысшее, не имеющее себе подобных*. "Будь верен Иисусу (а Иисус Христос есть Бог христианина) в жизни и смерти; положись на его верность; он один может тебе помочь, когда все тебя покинут. Твой возлюбленный не хочет видеть около тебя никого другого; *он один* желает обладать твоим сердцем и господствовать в твоей душе подобно царю на троне".

"Что значит мир без Иисуса? Без Христа всюду адская мука, с Христом везде небесное блаженство"... "Ты не можешь жить без друга, но если ты не ставишь выше всего дружбу Христа, твоя жизнь будет исключительно печальна и безутешна". "Люби всех *ради Иисуса*, а Иисуса – *ради него самого. Один* Иисус Христос *достоин любви*". "Бог мой, любовь моя, *ты весь мой, а я весь твой*". "Любовь... надеется и полагается на Бога, даже если он не относится к ней благосклонно (или если это горько, – non sapit); ведь любовь *нераздельна со страданием*..." "Ради своего возлюбленного любящий должен переносить все, даже тяжкое и скорбное". "Мой Бог, мое все... в твоем *присутствии* мне все приятно, в твоем *отсутствии* все противно... Без тебя мне ничто не мило". "О, когда же наступит наконец тот блаженный, желанный час, когда ты окончательно сольешься со мной и станешь для меня всем! Пока я не удостоюсь этого, радость моя будет только частичной". "Когда мне было хорошо без тебя и дурно с тобой? Я скорее соглашусь быть бедным ради тебя, чем богатым *без тебя*. Я скорее соглашусь быть земным странником с тобой, чем владыкой неба без тебя. Где *ты* – там *небо*; где тебя нет – там смерть и ад. Я тоскую только по тебе". "Ты не можешь одновременно служить Богу и радоваться тому, что происходит. Удались от всех друзей и знакомых и не думай о временных утехах. Верующие во Христа должны следовать заповеди *св. апо-*

---

* "Кто желает войти в рай, должен отрешиться от всего, что несвойственно раю" (*Тертуллиан*. De exhort. cast., гл. 13). "Безбрачие есть подражание ангелам" (*Иоанн Дамаскин*, Orthod. fidei, lib. IV, с. 25).

** "Незамужняя помышляет только о Боге, и у нее только эта мысль, а замужняя разделяет свою жизнь между Богом и мужем" (*Климент Александрийский*, Paedag., lib. II, гл. 10). "Избравший жизнь одинокую помышляет только о божественном" (*Феодорит*. Haeretic. Fabul., lib. V, 24).

стола Петра и смотреть на себя *только* как на *странников и гостей в этом мире*[*] Итак, любовь к Богу как к личному существу есть *настоящая, форменная, личная, исключительная любовь*. Как я могу любить Бога как Бога и в то же время любить смертную женщину? Могу ли я ставить Бога на одну доску с женщиной? Нет, душа, *истинно* любящая Бога, не может любить женщину – это измена. "Неженатый заботится о Господнем, – говорит апостол Павел, – как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене"[106].

Истинный христианин одинаково не чувствует потребности ни в образовании – принципе мирском, противном душе, ни в *любви* (естественной). Бог вознаграждает его за скудость, за неудовлетворенную потребность в образовании, в любви, в женщине, в семье. Христианин непосредственно отождествляет индивида с родом, поэтому он отвергает *половое различие* как тягостный, случайный придаток[**] Только мужчина и женщина вместе образуют действительного человека; мужчина и женщина вместе есть бытие рода, ибо их союз есть источник множества, источник других людей. Поэтому человек, не отрицающий свою мужественность, чувствующий себя мужчиной и считающий это чувство естественным и закономерным, сознает и чувствует себя *существом частичным*, которое нуждается в другом частичном существе для создания целого, истинного человечества. Христианин, напротив, в своей чрезмерной, сверхъестественной субъективности, считает себя существом, совершенным *в самом себе*. Но это воззрение исключает половой инстинкт как противоречащий его идеалу, его высшему существу. Поэтому христианин и должен был подавлять в себе этот инстинкт.

Разумеется, христианин также чувствовал потребность в половой любви, но считал ее противоречащей своему небесному назначению, считал ее только естественной потребностью в том обыденном, презрительном смысле, какой придает этому слову христианство, а не потребность моральной, внутренней, так сказать, метафизической, т.е. существенной потребностью, которую человек может ощущать только тогда, когда не гонит от себя половой инстинкт, а скорее относит его к своей внутренней сущности. Поэтому в христианстве брак не считается священным, по крайней мере он считается таковым только *мнимо, иллюзорно*, ибо естественное начало брака, *половая любовь* (пусть

---

[*] *Фома Кемпийский*, De imit., lib. II, c. 7, c. 8; lib. III, c. 5; c. 34, 53, 59. "О, как блаженна та дева, в груди которой, кроме любви ко Христу, нет другой любви!" (*Иероним*, Demetriadi, virgini Deo consecratae). Но конечно, это опять слишком *абстрактная* любовь, которая в век примирения, когда Христос и дьявол стали жить душа в душу, не приходится по вкусу. О, как горька бывает истина!

[**] "Женщина отличается от девы". "Посмотри, как блаженна та, которая утратила даже *имя своего пола*. Дева не называется больше женщиной" (*Иероним*. Adv. Helvidium de perpet. virg., S. 14. T. II Erasmus).

даже гражданский брак множество раз нарушает этот принцип) есть начало *несвященное, отрицаемое небом*[*]. А то, что человек *исключает из своего неба*, он *исключает из своей истинной сущности*. Небо – его сокровищница. Не верь тому, что он устанавливает на земле, что он тут разрешает и санкционирует: здесь он должен приспособляться; здесь встречается много неожиданного, что не укладывается в его систему; здесь он ускользает от твоего взора, ибо он находится среди чуждых существ, внушающих ему страх. Но наблюдай его тогда, когда он отбрасывает свое инкогнито и выступает в своем истинном достоинстве как гражданин небесного царства. На небе он *говорит* так, как *думает*; там ты услышишь его *истинное* мнение. Где его небо, там его сердце – небо есть его *открытое* сердце. Небо есть понятие всего истинного, благого, законного, того, что *должно быть*; земля есть понятие всего ложного, незаконного, того, чего *не* должно быть. Христианин исключает из своего неба жизнь рода; там род прекращается, там существуют только *чистые, бесполые* индивиды, "духи"; там царит *абсолютная* субъективность. Следовательно, христианин исключает из своей истинной жизни жизнь рода; он отрицает начало брака как начало греховное, зазорное, потому что безгрешной, истинной жизнью является только жизнь небесная[**]

---

[*] Можно еще и так сформулировать: брак имеет в христианстве только *нравственное*, а не *религиозное* значение, *не есть религиозный принцип* и *прообраз*. Иначе было у греков, где, например, "Зевс и Гера считались великим прообразом всякого брака (Крейцер, Symb.), или у древних парсов, у которых деторождение как "умножение человеческого рода и умаление царства Аримана" считалось религиозным долгом и актом (Зенд-Авеста), и наконец, у индусов сын был *возродившимся* отцом.

"Если к жене приближается муж, он сам *еще раз рождается* от той, что делается матерью через него" (Фр. Шлегель).

У индусов ни один возрожденный не мог получить звание санниасси, т.е. погруженного в бога отшельника, если предварительно не исполнил трех обязанностей и, между прочим, не *произвел на свет законного сына*. У христиан, наоборот, по крайней мере у католиков, наступал настоящий религиозный праздник, если супруги или обрученные – предполагая, что это происходило по взаимному согласию, – покидали брачное состояние и приносили брачную любовь в жертву любви религиозной.

[**] Так как религиозное сознание в конце концов восстанавливает то, что оно вначале отвергало, и так как потусторонняя жизнь на самом деле есть не что иное, как восстановленная земная жизнь, то должен быть восстановлен также и пол. "Они будут подобны ангелам и, следовательно, не перестанут быть людьми, так что апостол останется апостолом, а Мария – Марией" (*Иероним*, Ad Theodoram viduam). Но как в будущей жизни наши тела будут *бестелесными*, призрачными телами, так и пол неизбежно будет там *бесполым*, только мнимым полом.

Глава девятнадцатая

ХРИСТИАНСКОЕ НЕБО ИЛИ ЛИЧНОЕ БЕССМЕРТИЕ

Безбрачная, вообще аскетическая жизнь есть прямой путь к небесной, бессмертной жизни, так как небо есть не что иное, как сверхъестественная, абсолютно субъективная жизнь, не знающая ни рода, ни пола. Вера в личное бессмертие коренится в вере, что половое различие есть только внешний придаток индивидуальности, что индивид *сам по себе* есть бесполое, по себе совершенное, *абсолютное* существо. Но бесполый не принадлежит ни к какому роду. Половое различие есть связующее звено между индивидом и родом, а тот, кто не принадлежит ни к какому роду, принадлежит только себе как существо божественное, абсолютное, безусловно чуждое потребностей. Поэтому в небесную жизнь верит только тот, у кого исчезло сознание рода. *Живущий* в *сознании рода* и, следовательно, *его истинности* живет также в сознании *истинности полового различия*. Он видит в нем не случайный, механически появившийся на его пути камень преткновения, а внутреннюю, химическую составную часть своего существа. Он сознает себя *человеком*, но вместе с тем сознает в себе и половой момент, который не только пропитывает его до мозга костей, но и определяет его внутреннее "Я", существенные свойства его мышления, воли и чувствования. Поэтому живущий в сознании рода, ограничивающий, определяющий свое чувство и свою фантазию созерцанием действительной жизни, действительного человека, не может представить себе жизни, в которой отсутствовала бы жизнь рода и вместе с нею половое различие; он считает бесполого индивида, небесного духа, только приятным образом фантазии.

Настоящий человек не может отвлечься не только от полового различия, но и от своей нравственной, или духовной, определенности, которая тесно связана с его естественной определенностью. Ввиду того, что он живет в созерцании целого, он смотрит на себя только как на частичное существо, которое есть только то, что оно есть, благодаря определенности, делающей его частью целого или относительным целым. Поэтому каждый справедливо считает свою профессию, свое сословие, свое искусство или науку наивысшими, ведь дух человека есть существенный способ его деятельности. Кто в своем сословии, в своем искусстве представляет нечто значительное, кто, как принято говорить, свято исполняет свой долг, отдается своему призванию телом и душой, тот непременно считает свое призвание наивысшим и прекраснейшим. Его ум не может отрицать, не может унижать того, что он превозносит своим делом, чему он с радостью посвящает свои силы. Я не стану отдавать свое время, свои силы тому, что я недостаточно вы-

соко ценю. Если же я принужден это делать, то моя деятельность несчастна, потому что я противоречу самому себе. Работать – значит служить. Но я не могу служить, подчиняться предмету, который я недостаточно высоко ценю. Одним словом, занятия определяют суждения, образ мыслей, настроение человека. Чем выше род занятия, тем более человек отождествляет себя с ним. Вообще то, что человек ставит существенной целью своей жизни, он называет своей душой, так как оно делается в нем движущим началом. Но благодаря своим целям, своей деятельности, посредством которой он осуществляет эти цели, человек живет не только для себя, но и *для других*, для целого, для рода. Поэтому кто живет в сознании рода как истины, тот считает свое бытие для других, свое общественное, общеполезное бытие бессмертным, тождественным с бытием *его* сущности. Он живет для человечества всей душой, всем сердцем. Он не может иметь в виду еще другое, особое бытие, не может отделять себя от человечества. Он не может отрицать смертью того, что утверждал он жизнью.

Небесная жизнь, или, что то же, личное бессмертие, есть характерное учение христианства. Правда, отчасти оно встречается и у языческих философов, но имеет у них лишь значение *фантазии*, потому что не соответствует их основному мировоззрению. Как противоречиво говорят об этом предмете, например, стоики! Только у христиан личное бессмертие стало опираться на *такое* начало, из которого оно вытекает с необходимостью, как сама собой разумеющаяся истина. Древних постоянно затрудняло созерцание мира, природы, рода; они отличали начало жизни от живущего субъекта, отличали душу, дух от *себя самих*, тогда как христиане уничтожили различие между душой и лицом, родом и индивидом и поэтому перенесли непосредственно *на себя* то, что принадлежит только целому роду. Непосредственное единство рода и индивидуальности есть высшее начало, Бог христианства, – благодаря ему *индивид* приобретает значение *абсолютного существа*, – и необходимое последствие *этого* начала есть личное бессмертие.

Или, выражаясь точнее: вера в *личное бессмертие* совершенно *тождественна* с *верой в личного Бога*, т.е. вера в небесную, бессмертную жизнь личности выражает *то же самое*, что и Бог, как объективируют его христиане, – сущность *абсолютной, неограниченной личности*. Неограниченная личность есть Бог, а небесная, бессмертная личность есть не что иное, как неограниченная личность, освобожденная от всех земных тягостей и ограничений, с *той только* разницей, что Бог есть *духовное* небо, а небо есть *чувственный* Бог, что *в* Боге *мыслится* то, что в небе предполагается как *объект фантазии*. Бог есть только *неразвернувшееся небо*, а *действительное небо* есть *развернувшийся Бог*. Теперь Бог представляет царство небесное, а в будущей жизни небо будет Богом. Бог есть *порука, наличие* и *существование* – пока *еще*

только *отвлеченные – будущей жизни, предвосхищенное небо, контур его*. Наше собственное будущее, но отличное от того, какими мы существуем теперь, в этом мире, в этом теле, т.е. наша лишь идеально объективированная сущность, есть Бог; Бог есть понятие рода, которое впервые осуществится, индивидуализируется на том свете. Бог *есть* небесная, чистая, свободная *сущность*, которая там будет существовать в виде небесных, чистых *существ, то* блаженство, которое там проявится во множестве блаженных индивидов. Итак, Бог есть только понятие или сущность абсолютной, блаженной, небесной жизни, которая сосредоточивается теперь в единой идеальной личности. Это достаточно ясно выражено в веровании, что блаженная жизнь есть единение с Богом. Здесь, на земле, мы отделены и отмежеваны от Бога, там – преграды падут; здесь мы люди, там – Боги; здесь божественность составляет монополию, там – общее достояние; здесь преобладает абстрактное единство, а там оно делается конкретным множеством*

Усвоение этого предмета затрудняется фантазией, которая разделяет единство понятия тем, что представляет себе, с одной стороны, личность и самостоятельность Бога, а с другой – рисует себе множество личностей, которыми населяет царство небесное, обыкновенно изображаемое в чувственных красках. В действительности между *абсолютной жизнью*, которая мыслится *как Бог*, и *абсолютной жизнью*, которая мыслится *как небо*, нет никакого различия, так как все, что в небе распространяется в длину и ширину, в Боге сосредоточено в одной точке. Вера в *бессмертие* человека есть вера в *божественность* человека, и наоборот, вера в Бога есть вера в чистую, ничем не ограниченную и, стало быть, *бессмертную* личность. Различие, предполагаемое между бессмертной душой и Богом, носит или софистический, или фантастический характер, как если бы, например, стали утверждать, что блаже́нство небожителей имеет свои ограничения и делится по степеням, чтобы установить различие между Богом и небесными существами.

Единство божественной и небесной личности обнаруживается даже в популярных доказательствах бессмертия. Если нет другой, лучшей жизни, значит, Бог не справедлив и не благ. Справедливость и бла-

---

* "Прекрасно говорит Писание (I. Иоанн, 3, 2), что мы тогда увидим Бога, когда *будем подобны* ему, т.е. будем тем, *что он есть сам*; ведь кому дано быть сыном божьим, тому дана также и власть если и не быть Богом, то по крайней мере быть тем, *что* есть бог" (De vita solit – Псевдо-Бернард). "Цель благой воли есть блаженство, *а вечная жизнь – сам Бог*". Августин (у Петра Ломб., lib. II, dist. 38, c. I). "*Блаженство* есть *сама божественность*, следовательно, всякий блаженный есть Бог" (*Боэций*, De consol. phil., lib III, prosa 10). "Блаженство и Бог – одно и то же" (Фома Аквинский, Summa cont. gent., l. I, c. 101). "Человек обновится для будущей жизни, он *будет равен Богу* в жизни, справедливости, славе и мудрости" (*Лютер*. Ч. I. С. 324).

гость Божии ставятся в зависимость от продолжения жизни индивидов; но Бог без справедливости и благости *не есть Бог*, следовательно, божественность, *бытие* Бога обусловливаются *бытием индивидов*. Если я не бессмертен, я не верую в Бога; кто отрицает бессмертие, отрицает Бога. Но я не могу этому поверить: *как достоверно* бытие Бога, *настолько* же достоверно мое блаженство. Бог для меня есть *достоверность* моего блаженства. Желание, чтобы существовал *Бог*, равносильно желанию *собственного* вечного *существования*. Бог есть мое *обеспеченное*, мое *достоверное* существование; он есть субъективность субъектов, личность лиц. Поэтому как может не принадлежать лицам то, что подобает личности? В Боге *мое будущее* становится *настоящим*, или, вернее, *глагол – существительным*; как можно было бы отделить одно от другого? Бог есть бытие, соответствующее моим желаниям и чувствам; он справедлив и благ, он исполняет мои желания. Природа, этот мир есть бытие, противоречающее моим желаниям, моим чувствам. Здесь все не так, как *должно быть*, – этот мир преходящ, а Бог есть *то* бытие, которое отвечает *тому*, что должно быть. Бог исполняет мои желания – это только популярное олицетворение фразы; Бог есть исполнитель, то есть *действительность, исполненность моих желаний*[*]. А небо т.е. бытие, соответствующее моим желаниям, моей тоске[**], следовательно, *между Богом и небом нет различия*. Бог есть *сила*, посредством которой человек *осуществляет* свое вечное блаженство; Бог есть абсолютная личность, на которую у всех отдельных лиц опирается уверенность в своем блаженстве и бессмертии; Бог есть высшая, конечная уверенность человека в абсолютной истинности своего существа.

Учение о бессмертии есть завершительное учение религии – ее завет, в котором она выражает свою последнюю волю. Поэтому здесь она открыто говорит о том, о чем в других местах умалчивает. В иных случаях речь идет о существовании *другого* существа, здесь же явно говорится только о *собственном существовании*; если во всех других отношениях человек ставит в религии свое бытие в зависимость от бытия Бога, то здесь он обусловливает бытие Бога своим собственным существованием; то, что обыкновенно является первой, непосредственной истиной, становится здесь истиной производной, вторичной: *если я не*

---

[*] "Если нетленное тело есть *благо* для нас, то как сомневаться в том, что Бог сотворит нам такое тело?" (*Августин*, Opp., Antwerp., 1700, m. V, с. 698).

[**] "Небесным телом называется духовная плоть, так как она будет подчиняться *воле* духа. *Ничто в тебе* не будет *противиться* тебе и ничто в тебе не будет возмущаться против тебя. Где ты пожелаешь быть, там ты и будешь мгновенно" (*Августин*, I, с. 705, 703). "Там не будет ничего противного, враждебного, нечистого, безобразного, ничего оскорбляющего взор" (*Он же*, l. c., p. 707). "Только блаженный живет так, *как он хочет*" (*Он же*, De civit. Dei, lib. 10, с. 25).

нечен, то Бог не есть Бог; если *нет бессмертия*, то *нет и Бога*. И к этому заключению пришел еще апостол. Если мы не воскреснем, то и Христос не воскресал и все есть ничто[107]. Edite, bibite![108] Разумеется, из популярных доказательств можно устранить все мнимо или действительно предосудительное, избегая формы умозаключения, но для этого надо бессмертие обратить в *аналитическую истину*, так, чтобы *понятие Бога* как абсолютной личности или субъективности *само собой стало понятием бессмертия*. Бог есть порука моего будущего существования, потому что он есть достоверность и истина моего настоящего существования, мое спасение, мое утешение, моя защита от насилий внешнего мира; поэтому мне незачем *специально* выдвигать бессмертие как *особую истину*; *имея Бога, я обладаю также бессмертием*. Так думали и глубокие христианские мистики, для них понятие бессмертия заключалось в самом понятии Бога; Бог был для них их бессмертной жизнью, субъективным блаженством, следовательно, он был для *их сознания* тем, чем он является *сам по себе*, т.е. в *сущности религии*.

Таким образом, доказано, что Бог есть небо, что то и другое тождественно. Еще легче было бы доказать обратное, именно, что небо есть подлинный Бог людей. Человек мыслит своего Бога таким, каким он мыслит свое небо; содержание его неба есть содержание его Бога, с той только разницей, что в небе чувственно рисуется, изображается то, что в Боге является эскизом, наброском. Поэтому небо есть ключ к сокровенным тайнам религии. Как в объективном смысле небо есть раскрытая сущность божества, так субъективно оно – откровенное выражение глубинных мыслей и воззрений религии. Поэтому религии столь же различны, как и небесные царства, а небесные царства столь же многочисленны, как и существенные отличия людей.

Сами христиане также представляют себе небо в самых разнообразных видах* Только наиболее хитрые из них не думают и не говорят ничего определенного о небе и вообще о загробной жизни, заявляя, что это непостижимо и что будущая жизнь должна мыслиться по образцу настоящей жизни. Они утверждают, что все представления о загробной жизни носят характер только образов, в которых человек воплощает незнакомую ему по существу, но достоверную по *бытию* загробную жизнь. Здесь происходит то же, что и по отношению к Богу: *бытие* Бога признается достоверным, а то, *что* такое Бог, *каков* он, – признается непостижимым. Но кто так говорит, уже перестал думать о загроб-

* И столь же различен и их Бог. Так, у благочестивых христианских германофилов есть "*германский* Бог", у благочестивых испанцев – свой *испанский* Бог, у французов – *французский* Бог. У французов даже есть пословица: Le bon Dieu est Français[109]. Но на самом деле многобожие будет существовать до тех пор, пока человечество будет состоять из разных народов. Действительный Бог какого-нибудь народа есть показатель чести (point d'honneur[110]) его национальности.

ной жизни; и он еще не отказался от нее или потому, что вовсе не думает о таких вещах, или потому, что она еще составляет для него лишь потребность сердца; но, отдаваясь всецело вещам действительным, он гонит эту мысль как можно дальше от себя; его *голова отрицает* то, что *утверждает* его *сердце*; ведь он, несомненно, отрицает загробную жизнь, отнимая у нее те *свойства*, которые только и делают ее действительным и действенным объектом для человека. Качество не отличается от бытия; оно и есть не что иное, как *действительное* бытие. Бытие лишенное качества есть химера, призрак. Бытие обусловливается качеством, а не так, будто вперед проступает бытие, а сзади плетется качество. Поэтому учение о непознаваемости и неопределимости Бога, так же как и учение о непостижимости загробной жизни, не есть первоначальное христианское учение. Оба они являются скорее продуктами *безбожия, находящегося еще под обаянием религии* или, вернее, прикрывающегося ею, и потому именно, что первоначально *бытие Бога* связывалось с *определенным представлением* о Боге, а *бытие загробной жизни* – с *определенным представлением* о последней. Так, христианин *уверен* только в существовании *своего* рая, *того* рая, который носит христианский характер, и не признает рая магометан или элизиума греков. Первой достоверностью всегда бывает качество. Если качество достоверно, бытие разумеется само собой. В Новом завете нет таких доказательств или общих положений, которые указывали бы на *сам факт* существования Бога или небесной жизни; там упоминаются только свойства небесной жизни: "там не женятся". Это вполне естественно, возразят нам, так как бытие предполагается само собой. Но это значило бы приписывать религиозному сознанию некоторый элемент рефлексии, первоначально ему несвойственный. Разумеется, бытие предполагается, но потому лишь, что *качество уже есть бытие*, потому, что цельная религиозная душа живет только в качестве, подобно тому как человек естественный видит действительное бытие, *вещь в себе*, только в качестве, которое он ощущает. Приведенные выше слова из Нового завета свидетельствуют о том, что девственная или, вернее, бесполая, жизнь считается истинной жизнью, которая, однако, невольно становится будущей жизнью, поскольку настоящая противоречит идеалу истинной жизни. Но достоверность этой будущей жизни заключается только в *достоверности ее свойств*, сообщающих ей характер истинной, высшей, соответствующей идеалу жизни.

Кто *действительно* верит в будущую жизнь и считает ее *несомненной* жизнью, тому она является *определенной* жизнью *именно потому, что она несомненна*. Если я не знаю, *как и чем* я буду нéкогда, если между моим будущим и настоящим есть существенное, безусловное различие, значит, нéкогда я не буду знать, чем я был прежде, значит, единство сознания уничтожается и мое место заступает в нем дру-

гое существо, следовательно, мое будущее бытие на самом деле ничем не отличается от небытия. Если же, напротив, нет существенного различия, то и будущая жизнь представляется мне предметом определенным и познаваемым. И это действительно так: я – пребывающая сущность в смене свойств, я – субстанция, соединяющая воедино настоящую и будущую жизнь. Как же я могу не знать будущей жизни? Напротив, жизнь в этом мире представляется мне темной и непонятной, и она станет для меня ясной и понятной только благодаря будущей жизни; здесь я – таинственное, замаскированное существо; там спадет с меня маска, и я явлюсь таким, каков я в действительности. Поэтому утверждение, что другая, небесная, жизнь несомненно существует, но что *свойства* ее здесь непостижимы, есть только продукт *религиозного скептицизма,* обусловленного абсолютным непониманием религии, поскольку скептицизм совершенно чужд ее сущности. То, из чего безбожная религиозная рефлексия делает только известный символ непостижимой, но тем не менее достоверной вещи, было вначале, в первоначальном истинном смысле религии, не символом, а вещью, самой сущностью. Неверие, являющееся в то же время еще верой, ставит вещь под сомнение, однако оно не обладает достаточной глубиной мысли и мужеством, чтобы прямо отрицать ее, но, подвергая сомнению, оно объявляет образ только образом, или символом. Ложность и ничтожество этого скептицизма подтверждаются историей. Кто сомневается в истинности образов бессмертия, сомневается в возможности такого существования, о котором говорит вера, например существования без материального, действительного тела или без полового различия, тот уже скоро усомнится и в самом загробном существовании. Вместе с образом рушится сама вещь именно потому, что образ и есть сама вещь.

Вера в небо или вообще в загробную жизнь основана на *суждении.* Оно выражает *хвалу* и *порицание*: оно носит *критический* характер; оно составляет антологию флоры этого мира; и эта критическая антология есть небо. Человек находит, что *должно* существовать только *то*, что кажется ему прекрасным, добрым, приятным, а все, что он считает дурным, скверным, неприятным, составляет для него *то* бытие, которое не должно существовать, а так как оно все-таки существует, оно ничтожно и обречено на гибель. Там, где жизнь не противоречит чувству, представлению, идее или где это чувство, эта идея не считаются абсолютно истинными, там не может возникнуть веры в другую, небесную жизнь. Другая жизнь есть не что иное как *жизнь в соответствии с чувством, с идеей,* которым *противоречит эта жизнь.* Загробная жизнь имеет своей целью уничтожить этот разлад и добиться такого состояния, которое соответствовало бы чувству и при котором человек был бы *в согласии с самим собой.* Неведомая загробная жизнь есть смешная химера: загробная жизнь есть *осуществление известной*

идеи, удовлетворение известного требования, исполнение желания*; она лишь *устраняет те ограничения*, которые мешают здесь осуществлению идеи. Где бы было утешение, какой бы был смысл загробной жизни, если бы она была непроницаема, как ночь? Нет! Там все сияет блеском самородного металла, а здесь все окрашено в тусклые краски ржавого железа. Значение будущей жизни, причина ее существования только в том и заключаются, что она очищает металл от посторонних, чуждых примесей, отделяет хорошее от дурного, приятное от неприятного, похвальное от недостойного. Загробная жизнь есть *свадьба*, знаменующая союз человека со своей возлюбленной. Он давно уже знал свою невесту, давно томился по ней, но внешние обстоятельства, бездушная действительность препятствовали ему соединиться с ней. На свадьбе его возлюбленная не становится другим существом; иначе человек не мог бы так горячо к ней стремиться. Но только теперь она принадлежит ему, теперь она перестает быть только целью стремления и становится предметом действительного обладания. Здесь, на земле, загробная жизнь, конечно, есть только образ, но не образ далекого неведомого предмета, а портрет существа, пользующегося особой любовью и предпочтением человека. То, что человек любит, есть его душа. Язычник хранил в урнах прах дорогих ему мертвецов; у христианина небесное царство есть мавзолей, в который он заключает свою душу.

Для понимания веры, религии вообще нужно учитывать самые низшие, грубые ступени религии. Религию следует рассматривать не только по *восходящей линии*, но и *во всю ширину ее существования*. При обсуждении абсолютной религии мы должны иметь также *налицо* многообразие других религий, извлекая их из мрака прошлого, если мы хотим надлежащим образом понять и оценить ту и другие. Страшные "заблуждения", самые дикие крайности религиозного сознания нередко проливают свет на глубочайшие тайны абсолютной религии. На вид самые грубые представления оказываются часто самыми детскими, невинными и правдивыми представлениями. Это относится также к представлениям о загробной жизни. "Дикарь", сознание которого не выходит за пределы его страны, переносит свою страну в загробную жизнь, причем он или оставляет природу такой, какова она есть, или исправляет ее и таким образом преодолевает невзгоды своей жизни в представлении жизни будущей**. В

---

* "Jbi nostra spes erit res"[111] (*Августин*, где-то). "Поэтому мы, первенцы бессмертной жизни, надеемся, что совершенство наступит в день судный, и мы *ощутим* и *увидим ту жизнь, в которую мы верили и на которую надеялись*" (*Лютер*. Ч. I. С. 459).

** Древние путешественники упоминают о народах, представляющих себе будущую жизнь не только не тождественной настоящей и не лучшей, но даже еще худшей. Парни (Oeuv. chois., t. 1, Mélang.) рассказывает об одном умиравшем негре-невольнике, который на увещевания его креститься, чтобы получить бессмертие, ответил: "Je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave"[112].

этой ограниченности нецивилизованных народов заключается одна очень трогательная черта. В будущей жизни здесь выражается тоска по родине. Смерть разлучает человека с его родными, с его народом, с его отчизной. Но человек с неразвитым сознанием не может вынести этой разлуки, он должен вернуться в свое отечество. В Вест-Индии негры умышленно лишали себя жизни, чтобы воскреснуть у себя на родине. Эта ограниченность представляет резкий контраст с фантастическим спиритуализмом, который делает из человека какого-то бродягу, равнодушного даже к земле и блуждающего с одной звезды на другую. И в этой ограниченности, несомненно, кроется истина. Человек становится тем, что он есть, не только в силу своей самодеятельности, но и благодаря природе, тем более что самодеятельность человека сама коренится в природе, именно в его природе. Будьте благодарны природе! Человека нельзя отделить от нее. Немец, божеством которого является самодеятельность, обязан своим характером своей природе в такой же мере, как восточный человек. Порицая индийское искусство, индийскую религию и философию, мы порицаем природу Индии. Вы негодуете на рецензента, который выхватывает из вашей статьи отдельные места, чтобы иметь возможность осмеять их. Но зачем вы сами делаете то, что порицаете у других? Зачем вы вырываете религию индусов из того целого, в котором она не менее разумна, чем ваша абсолютная религия?

Вера "диких" народов в потустороннее, в будущую жизнь есть в сущности прямая, непосредственная, *непоколебимая* вера в *жизнь земную*. Эта жизнь, даже со всеми ее местными условностями, имеет в их глазах абсолютную ценность: они *не могут отвлечься от нее*, не могут представить себе ее конца, т.е. верят в *бесконечность*, в *непрерывность этой жизни*. Вера в жизнь посмертную становится верой в *другую* жизнь только тогда, когда вера в бессмертие становится критической верой, когда люди начинают отличать то, что должно остаться здесь, от того, что должно перенести туда, – преходящее – от вечного. Но такая критика, такое различение относится и к этой жизни. Так, христиане делают различие между *естественной* и *христианской*, чувственной, мирской и духовной, святой жизнью. Небесная, другая жизнь есть та духовная жизнь, которую мы отличаем от всецело естественной жизни, но которая вместе с тем здесь, на земле, еще не освободилась из-под ее влияния. Все, что уже здесь исключает христианин, например половую жизнь, он исключает и из другой жизни с той только разницей, что там он *освобождается* от всего того, от чего здесь он только *желает* и волей, благочестием и умерщвлением плоти старается на самом деле освободиться. Эта жизнь тяжела и мучительна для христианина, ибо здесь ему приходится бороться с вожделениями плоти и с искушениями дьявола; и сам он обременен *противоречиями*.

Таким образом, вера культурных народов отличается от веры народов некультурных только тем, что культура вообще отличается от некультурности, – тем, что вера культурных народов есть вера *различающая, выделяющая, абстрактная*. Различение нераздельно связано с суждением, а суждение влечет за собой различие между положительным и отрицательным, между добром и злом. Вера диких народов есть вера без суждения. Суждение свойственно только культуре: культурный человек считает истинной только культурную жизнь, христианин – христианскую. Грубый человек природы вступает в иной мир, не соблюдая приличий, таким, каков он есть; будущая жизнь есть его естественная нагота. Культурный человек, напротив, отрицает подобную необузданную жизнь после смерти, так как и здесь, на земле, он не приемлет ее. Вера в потустороннюю жизнь есть только вера в *истинную* земную жизнь: существенное содержание земной жизни есть существенное содержание потусторонней; поэтому вера в будущую жизнь не есть вера в *другую, неведомую* жизнь, а есть вера в истинность, бесконечность и, следовательно, непрерывность той жизни, которая *уже и здесь*, на земле, считается *настоящей жизнью*.

Как Бог есть только сущность человека, очищенная от того, что человек чувствует или мыслит как ограничение, как зло, так и потусторонний мир есть не что иное, как настоящий мир, освобожденный от того, что представляется ограничением, злом. Чем яснее и определеннее индивид сознает ограничение как ограничение и зло как зло, тем яснее и определеннее он сознает потустороннее, где все эти ограничения исчезают. Потустороннее есть чувство, представление освобождения от *тех* ограничений, которые здесь угнетают самоощущение, бытие индивида.

Развитие религии отличается от развития естественного, или разумного, человека только тем, что религия вместо кратчайшей прямой линии описывает кривую, а именно окружность. Естественный человек остается на своей родине потому, что ему здесь нравится и он совершенно удовлетворен; религия, возникающая на почве неудовлетворенности и раскола, покидает родину и удаляется на чужбину, чтобы вдали живее почувствовать сладость отчизны. Человек в религии разлучается с самим собой, но только затем *чтобы снова вернуться к своей исходной точке*. Человек отрицает себя, только чтобы потом снова утвердить себя, но теперь уже в облагороженном виде. Таким же образом он отвергает и настоящую жизнь, чтобы в конце концов *восстано-*

*вить ее как потустороннюю**. Загробная жизнь есть потерянная и вновь обретенная и потому ярче сияющая земная жизнь. Религиозный человек отказывается от радостей этого мира, чтобы обрести небесные радости или, вернее, потому, что он уже, по крайней мере, идеально обладает небесными радостями. А небесные радости ничем не отличаются от земных, они только свободны от ограничений и зол этой жизни. Таким образом, религия *окольным путем* приходит к той же цели, к какой естественный человек стремится по прямой линии, т.е. к радости. *Образность* есть *сущность религии*. Религия жертвует вещью ради образа. Загробная жизнь есть жизнь земная, отраженная в зеркале фантазии, – чарующий образ, а в смысле религии – прообраз настоящей жизни: эта жизнь есть только тень, мерцание другой, духовной, образной жизни. Жизнь потусторонняя есть созерцаемая в образе, очищенная от всякой грубой материи – украшенная посюсторонняя жизнь.

Улучшение, исправление предполагает порицание, недовольство. Но это недовольство есть нечто поверхностное. Я не отнимаю у вещи ее ценности; она только не нравится мне такой, как она есть; я отрицаю только свойства, а не сущность; иначе я стал бы настаивать на ее уничтожении. Дом, который мне совсем не нравится, я не улучшаю, а ломаю. Вера в потустороннее отрицает мир, но не *его сущность*; мир не нравится мне лишь в том виде, в каком он существует. Радость приятна каждому верующему в будущую жизнь – кто же не испытывает радости, как чего-то подлинного, существенного? – но ему не нравится, что здесь за радостью следуют противоположные ощущения, что она *преходяща*. Поэтому он переносит радость в потустороннюю жизнь как вечную, непрерывную, божественную радость; потустороннее поэтому называется *царством радости*, а на земле он переносит эту радость на *Бога*; ведь Бог есть вечная, *непрерывная радость*, представленная *как существо*. Ему нравится индивидуальность, но только без объективных побуждений; поэтому он уносит с собой только чистую, абсолютно субъективную индивидуальность. Ему нравится свет, но не нравится тяжесть ибо для индивида она является ограничением; ему не нравится ночь, так как ночью человек подавлен природой. Поэтому в будущей жизни есть свет, но нет ни тяжести, ни ночи – только чистый, невозмутимый свет**

---

* Поэтому там будет *все* восстановлено; даже не пропадет "ни единый зуб или ноготь" (См. *Aurelius Prudent.* Apotheos de resurr. carnis hum.)[113]. И эта в ваших глазах грубая, плотская и потому неугодная вам вера есть на самом деле единственно последовательная, честная, единственно истинная вера. Тождество личности предполагает тождество плоти.

** "После воскресения мертвых время уже не будет измеряться днями и ночами. Будет *единый* день без вечера" (*Иоанн Дамаскин*, Orth. fidei, lib. II, c. 1).

Удаляясь от себя и сосредоточиваясь в Боге, человек постоянно возвращается к *самому себе*, он только *вращается вокруг себя*; удаляясь от посюсторонней жизни, человек в конце концов снова приходит к ней. Чем выше и внечеловечнее кажется Бог вначале, тем человечнее оказывается он в самом процессе и в конце. Точно так же: чем сверхъестественнее кажется вначале или издали жизнь небесная, тем яснее обнаруживается в конце или вблизи ее тождество с естественной жизнью – тождество, простирающееся даже на плоть, на тело. Сначала речь идет об отделении *души* от тела, как в созерцании Бога речь идет от отделении *сущности* от индивида – индивид умирает *духовной смертью*, остающееся мертвое тело есть человеческий индивид, а отделившаяся от него душа есть Бог. Но отделение души от тела, сущности от индивида, Бога от человека должно быть опять упразднено. Всякая разлука близких друг другу существ мучительна. Душа тоскует по своей утраченной части, по своему телу; как и Бог, отошедшая душа стремится к действительному человеку. Поэтому Бог становится снова человеком, а душа снова возвращается в свое тело и восстанавливается *полное единство* этой и будущей жизни. Правда, это обновленное тело есть уже тело лучезарное, просветленное, чудесное, а главное, оно есть *другое* и *вместе с тем то же самое* тело*, подобно тому как Бог есть *другое* и в то же время *тождественное* с человеком существо. Здесь мы снова возвращаемся к понятию чуда, которое соединяет противоречивое. Сверхъестественное тело есть тело фантастическое, и потому оно вполне отвечает чувству человека, так как оно есть тело чисто субъективное и ничуть не тяготит человека. Вера в будущую жизнь есть не что иное, как вера в истинность фантазии, подобно тому как вера в Бога есть вера в истинность и бесконечность человеческой души. Иначе говоря: вера в Бога есть вера в *абстрактную* сущность человека, а вера в потустороннюю жизнь есть только вера в абстрактную посюстороннюю жизнь.

Содержание будущей жизни есть блаженство, вечное блаженство личности, которая здесь, на земле, ограничивается, стесняется *природой*. Поэтому вера в потустороннее есть вера в *освобождение субъективности от границ природы*, следовательно, вера в вечность и бесконечность личности, и притом не в смысле ее рода, постоянно развивающегося в новые индивиды, а в смысле уже существующих индивидов, следовательно, *вера человека в самого себя*. Но вера в царство небесное совпадает с верой в Бога – они едины по содержанию; Бог есть чистая, абсолютная, свободная от природных границ личность; он *есть* уже то, чем человеческие индивиды только *должны* быть и некогда *бу-*

* Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit[114]. *Augustinus* vide J.Ch. Doederlein. Inst. Theol. Christ., Altdorf, 1781, § 280.

дут, поэтому *вера в Бога* есть *вера человека в бесконечность и истинность своего собственного существа* – божественная сущность есть человеческая, и притом субъективно-человеческая, сущность во всей своей абсолютной свободе и безграничности.

Итак, главная наша задача выполнена. Мы свели внемировую, сверхъестественную и сверхчеловеческую сущность Бога к составным частям существа человеческого как к его основным элементам. В конце мы снова вернулись к началу. Человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии.

Часть вторая

НЕИСТИННАЯ, ТО ЕСТЬ БОГОСЛОВСКАЯ, СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Глава двадцатая

ИСХОДНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ РЕЛИГИИ

Исходная точка зрения религии – *практическая*, т.е. в данном случае *субъективная*. Целью религии является благо, спасение, блаженство человека; отношение человека к Богу есть не что иное, как отношение человека к своему спасению: Бог есть осуществленное спасение души или неограниченная сила, способная осуществить спасение, блаженство человека*. Христианская религия отличается от других религий именно тем, что ни одна из них не выдвигает спасение человека так настойчиво, как она. Поэтому она и называется не богословием, а сотериологией. Но это спасение не есть мирское, земное счастье и благо. Напротив, наиболее вдумчивые, правоверные христиане утверждали, что земное счастье отвлекает человека от Бога, а земное несчастье, страдания и болезни возвращают его к Богу**, поэтому только они приличествуют христианину. Почему? Потому, что в несчастье человек настраивается только практически или субъективно; в несчастье он помышляет только о том, что ему необходимо; в несчастье Бог ощущается как *потребность* человека. Наслаждение, радость ширят душу человека; несчастье, страдание гнетут, стесняют ее – страдание заставляет человека отрицать истину мира; все, чем очаровываются фантазии художника и разум мыслителя, утрачивает тогда в его глазах свою прелесть, свою силу; он замыкается в самом себе, в своей душе. Такое погруженное в себя, сосредоточенное на себе, успокаивающееся только в себе и отрицающее мир существо, идеалистическое по отношению к миру и природе и реалистическое по отношению к человеку, помышляющее только о необходимой внутренней потребности в спасении, есть *Бог*. Бог как бог в смысле собственного имени, а не в смысле общего, метафизического существа является богом лишь постольку, поскольку он по *существу* есть *предмет* религии, а не философии, чувст-

---

* "Твое спасение да будет твоей единственной мыслью, а Бог – твоей единственной заботой" (*Фома Кемпийский*, De imit., lib. I, c. 23). "Не помышляй ни о чем *вопреки* собственному спасению. Нет, это слабо сказано: вместо вопреки мне следовало сказать кроме" (*Бернард*, De consid. ad Eugenium, lib. II). "Кто *ищет Бога*, тот заботится о *своем собственном спасении*" (*Климент Александрийский*, Coh. ad gentes).

** Кто исключительно на основании несчастья доказывает реальность религии, доказывает также реальность суеверия.

ма, а не разума, потребности сердца, а не свободы мысли, – одним словом, он выражает не сущность теоретической, а сущность практической точки зрения.

Религия связывает свои учения с проклятием и благословением, наказанием и блаженством. Блажен, кто верует, неверующего же ждет несчастье, гибель и осуждение. Следовательно, религия взывает не к разуму, а к чувству, к исканию блаженства, к аффектам страха и надежды. Она не стоит на теоретической точке зрения, иначе она должна была бы высказывать свое учение свободно, не связывая с ним практических следствий, не прибегая к своего рода принуждению, ведь утверждение, что неверующие осуждены на гибель, есть косвенное насилие над моей совестью. Страх перед адом заставляет меня верить. Даже в том случае, если моя вера свободна по происхождению, к ней все-таки примешивается страх, моя душа тем не менее охвачена беспокойством; сомнение, принцип теоретической свободы, кажется мне преступлением. Высшее понятие, высшее существо религии есть Бог, поэтому величайшим преступлением считается сомнение в Боге или по крайней мере в том, что Бог существует. А то, в чем я не дерзаю, не могу сомневаться, не беспокоясь в душе и не считая себя преступником, есть не предмет теории, а предмет совести, дело не разума, а чувства.

Но так как только практическая или субъективная точка зрения является точкой зрения религии, то она считает законченным, цельным человеком лишь практического, предусмотрительного человека, действующего согласно сознательно поставленным физическим или нравственным целям и созерцающего мир с точки зрения этих целей и потребностей, а не мир как таковой, поэтому все то, что лежит *позади* практического сознания и составляет существенный предмет теории – теории в первоначальном и наиболее общем смысле, в смысле объективного созерцания и опыта, разума и науки вообще, – выносится религией *за пределы человека и природы* и воплощается в особое личное существо*. Все доброе, особенно же то, что невольно производит впечатление на человека, что не соответствует расчету и преднамеренности, что выступает за пределы практического сознания, исходит от Бога, а все дурное, злое, бедственное и главным образом все то, что непроизвольно рушит все его моральные и религиозные намерения или увлекает с невероятной силой, – исходит от *дьявола*. Для ознакомления с сущностью религии необходимо познакомиться с понятием дьявола,

* Здесь и в других местах этой книги теория понимается как источник истинной, объективной практики, ибо человек может лишь постольку, поскольку он знает: tantum potest, quantum scit. Поэтому выражение "*субъективная* точка зрения" означает, что точка зрения необразованности и невежества есть точка зрения религии.

сатаны, злых духов*. Отрицание этих существ влечет за собой искажение религии. Благодать и ее действие противополагаются действиям дьявола. Все невольные, исходящие из глубины природы, чувственные импульсы, вообще все подлинные или воображаемые необъяснимые проявления нравственного и физического зла религия истолковывает влиянием злого существа, а непроизвольный экстаз, воодушевление – влиянием доброго существа, Бога, святого духа, благодати. Этим объясняется произвол благодати – жалобы благочестивых людей на то, что благодать то осеняет и посещает их, то оставляет и отвергает их. Жизнь, сущность благодати, есть жизнь, сущность непроизвольных душевных движений. Чувство – утешитель христиан. Провалы чувства и воодушевления суть моменты, не обласканные божией благодатью.

По отношению к внутренней жизни благодать можно назвать *религиозным гением*, а по отношению к внешней жизни – *религиозным случаем*. Человек становится добрым или злым отнюдь не только благодаря самому себе, своей силе, своей воле, но также и под влиянием множества тайных и явных предопределений, которые мы приписываем, как выражался Фридрих Великий, силе "его величества случая", так как они вовсе не покоятся на какой-либо абсолютной, или метафизической, необходимости**. Божия благодать есть мистифицированная сила случая. Этим еще раз подтверждается то, что мы признали существенным законом религии. Религия отрицает, отбрасывает случайность и ставит все в зависимость от Бога, объясняя все из него; но она отрицает случайность только *кажущимся образом*; она только заменяет его *божественным произволом*. Божия воля, которая по *необъяснимым причинам*, то есть, говоря откровенно и честно, по *беспричинному*, *абсолютному произволу*, словно по капризу божества, предопределяет одних на гибель, зло и страдание, а других к спасению, добру и блаженству, такая воля в сущности ничем не отличается от силы "его величества случая". Тайна благодатного избрания есть тайна, или *мистика случая*. Я говорю мистика случая, так как на самом деле случай есть мистерия, хотя и игнорируемая нашей умозрительной философией религии, которая из-за *иллюзорных мистерий* абсолютного сущест-

* Относительно библейских представлений о сатане, его мощи и влиянии см. у Люцельбергера (Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre) и у Кнаппа (Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, §§ 62–65)[115]. Сюда же относятся и демонические болезни, и одержимость бесом. Даже для этих болезней подведено основание в Библии (см. *Кнапп*, § 65, III. 2, 3).

** Шеллинг в своем трактате о свободе объясняет эту загадку самоопределением, состоявшимся в вечности, то есть до начала настоящей жизни. Какое фантастическое, иллюзорное предположение! Но фантастика, беспочвенная, детская фантастика, составляет самую сокровенную тайну так называемых положительных философов, этих "глубоких", даже слишком глубоких религиозных мыслителей. Чем нелепее, тем глубже.

на, то есть из-за богословия, забыла *подлинные мистерии* мышления и жизни, а из-за тайны божией благодати или свободы выбора упустила из виду мирскую тайну случая*

Но возвратимся к нашему предмету! Дьявол олицетворяет собой начало отрицательное, злое, исходящее из сущности, а не из воли; Бог есть начало положительное, доброе, исходящее из сущности, а не из сознательной воли. Дьявол есть непроизвольное, необъяснимое зло, вред, бедствие; а Бог – непроизвольное, необъяснимое добро. Оба имеют один и тот же источник, только качества их различны или даже противоположны. Поэтому почти до наших дней вера в дьявола была тесно связана с верой в Бога и отрицание дьявола считалось таким же атеизмом, как и отрицание Бога. И это не без основания. Ведь там, где явления зла выводятся из естественных причин, там и явления добра, проявления божества выводятся из самой природы вещей, а не из сверхъестественного существа и дело кончается либо совершенным отрицанием Бога, либо верой в другого, религией не признаваемого Бога, либо обычно превращением Бога в праздное, пассивное существо, бытие которого уподобляется небытию; поэтому оно не оказывает никакого влияния на жизнь и только связывается с началом мира как его первопричина, prima causa. Бог *сотворил мир* – вот все, что еще остается от Бога. Прошедшее совершенное время здесь необходимо, ведь с этого момента мир продолжает свой путь наподобие машины. Добавление: он творит постоянно, творит и поныне, является только добавлением формальной рефлексии; прошедшее совершенное вполне выражает здесь религиозный смысл, ведь дух религии есть дух прошедшего, и деятельность Бога обратилась в прошедшее совершенное. Но если религиозное сознание говорит: прошедшее совершенное есть и поныне еще настоящее, то дело резко меняется: хотя и это положение есть продукт рефлексии, но оно имеет закономерный смысл, так как здесь Бог вообще мыслится как существо деятельное.

Религия вообще упраздняется там, где между Богом и человеком возникает представление мира и так называемых посредствующих причин. Как только сюда замешивается чуждое религии начало – принцип разума, тотчас нарушается мир, гармония религии, основанная только на *непосредственной* связи человека с Богом. Посредствующая причина есть соглашение еще верующего сердца с неверующим рассудком. Конечно, и согласно религии Бог действует на человека посредством других вещей и существ. Но и в данном случае Бог есть *единственная причина*, единственное действующее и деятельное существо. По смыс-

* Это вскрытие тайны благодатного избрания, несомненно, будет названо нечестивым, безбожным или дьявольским. Пусть так; *но я предпочитаю быть дьяволом в союзе с истиной, чем ангелом в союзе с ложью.*

лу религии все, что делают тебе другие, исходит не от них, а от Бога. "Другой" есть только призрак, средство, орудие, а не причина. Но посредствующая *причина* есть нечто среднее между самостоятельным и несамостоятельным существом. Бог дает первый толчок, а затем начинается и самодеятельность*.

Религия вообще *по существу своему* не знает никаких посредствующих причин; они скорее служат для нее камнем преткновения, потому что царство посредствующих причин, чувственный мир, природа отделяют человека от Бога, хотя Бог как Бог действительный сам в свою очередь есть чувственное существо**. Поэтому религия верит в падение этой преграды. Придет время, когда не будет ни природы, ни материи, ни тела, по крайней мере такого тела, которое отделяет человека от Бога; придет время, когда останутся *только Бог* и *благочестивая душа*. Религия черпает сведения о *посредствующих причинах*, о преграде *между богом* и *человеком* из чувственного, естественного, следовательно, *без*божного или во всяком случае *не*религиозного созерцания, которое она тотчас же отвергает, обращая действие природы в деятельность Бога. Но эта религиозная идея противоречит естественному рассудку и смыслу, приписывающему вещам природы *действительную самодеятельность*. Религия разрешает это *противоречие* между чувственным и религиозным созерцанием именно тем, что приписывает неопровержимую действенность вещей Богу, действующему посредством этих вещей. Здесь сущностью, главным предметом является Бог, а предметом ничтожным, второстепенным – мир.

С другой стороны, где *посредствующие причины* становятся активными, где они, так сказать, эмансипируются, там, наоборот, природа становится сущностью, а Бог – отрицанием сущности. Мир является самостоятельным в своем бытии, в своем существовании; он еще зави-

---

* Сюда относится также нелепое или, скорее, софистическое учение concursus dei[116], согласно которому Бог дает не только первый толчок, но и соучаствует в действии causa secunda[117]. Впрочем, это учение есть только особый вид противоречивого дуализма между Богом и природой, который проходит через всю историю христианства (по поводу этого примечания, как и вообще всей главы, см. также у *Штрауса*, Христианское вероучение, кн. II, § 75 и 76).

** "Доколе мы облечены плотью, мы далеки от Бога" (*Бернард*, Epist. 18, в базельском издании 1552 г.). Поэтому понятие загробной жизни есть не что иное, как понятие истинной, совершенной, свободной от земных ограничений и стеснений религии, и потустороннее, как уже сказано, есть не что иное, как истинное мнение и настроение, открытое сердце религии. Здесь мы верим, а там мы узрим, то есть там нет ничего, кроме Бога, следовательно, нет ничего между Богом и душой, да и не *должно быть*, ибо непосредственное единство Бога и души есть истинная вера и настроение религии. "Для нас Бог неизменно сокрыт, и мы не можем соприкасаться с ним лицом к лицу. *Всякая тварь* теперь есть *лишь пустая личина*, под которой скрывается и через которую действует Бог" (*Лютер*. Ч. XI. С. 70). "Если б ты был одинок и не носил образа твари, ты мог бы беспрерывно обладать Богом" (*Таулер*, l.c., стр. 313).

сим лишь по своему началу. Здесь Бог оказывается не первоначальным, *абсолютно* необходимым существом, а существом только гипотетическим, производным, возникшим из потребности нашего ограниченного рассудка, для которого без самодвижущего начала необъяснимо существование мира, им же обращенного в машину. Бог существует не ради себя, а только ради мира, для того чтобы им как первопричиной *объяснить* мировой механизм. Ограниченный человеческий рассудок становится в тупик перед первоначально самостоятельным бытием мира, потому что он смотрит на мир лишь с субъективно практической точки зрения, видя в нем только простую, грубую машину, а не величественный, прекрасный космос. Таким образом, мир потрясает его голову. Удар сотрясает его мозг, и при этом сотрясении он объективирует *вне себя* собственный толчок, обращает его в первоначальный толчок, положивший начало миру; подобно тому как механический толчок приводит в движение материю, так и мир продолжает свое вечное движение. Следовательно, человек приписывает миру *механическое* происхождение. Всякая машина должна иметь начало; это содержится в ее понятии, ибо причина ее движения заключается *не в ней самой*.

Из этого примера очевидно, что всякая религиозно-умозрительная космогония есть тавтология. В космогонии человек только выясняет или объективирует то понятие, которое он имеет о мире, говорит о мире *то же самое*, что содержится обычно в его высказываниях. Так и тут: если мир есть машина, то, разумеется, он "*не сам себя сделал*", а сделан, т.е. *возник путем механическим*. В этом пункте религиозное сознание совпадает с механическим воззрением: оба считают мир простым изделием, продуктом воли. Но они согласны друг с другом только на одно мгновение, только на момент сотворения или создания мира – как только это творческое мгновение исчезло, исчезла и гармония. Механику Бог нужен только для создания мира; как только мир создан, он поворачивается к Богу спиной и от души радуется своей безбожной самостоятельности. Но религия создает мир только для того, чтобы всегда *сознавать его ничтожество, его зависимость от Бога*. У механика творение является последней тонкой нитью, связывающей его с религией; религия, считающая ничтожество мира *настоящей истиной* (ибо всякая сила и деятельность есть сила и деятельность Бога), является для него не более как воспоминанием юности; поэтому творение мира, *акт религиозный*, обусловливающий *небытие мира*, – ибо первоначально, до творения, не было мира, а был один только Бог – он относит в даль прошедшего, тогда как самостоятельность мира, поглощающая все его мысли и чувства, действует на него всей мощью своего реального наличия. Механик прерывает и сокращает деятельность Бога деятельностью мира. В его глазах Бог имеет лишь *историческое*

право, противоречащее его *естественному* праву, поэтому он по возможности урезывает это еще признаваемое за Богом право, чтобы еще более расширить и очистить поле деятельности для своих естественных причин и для собственного рассудка.

Человек механического мировоззрения относится к творению так же, как к *чудесам*, которые он может допустить и действительно допускает, раз они уже существуют, по крайней мере в религиозном мнении. Но помимо того, что он объясняет чудеса *естественным*, то есть *механическим*, путем, он закрывает глаза на чудеса лишь потому, что переносит их в *прошедшее*; в настоящем же он требует только одного естественного. Когда разум и чувство человека отрешаются от чего-либо, когда чему-нибудь мы верим не добровольно, а лишь потому, что другие верят или что нужно почему-либо верить, – словом, когда внутренняя вера уходит в область прошедшего, то и внешний предмет веры также переносится в прошедшее. Это разбивает оковы неверия, но вместе с тем оставляет вере по крайней мере *историческое* право. Прошедшее является здесь хорошим средством соединения *веры с неверием*: я верю в чудеса, но, nota bene[118], *не в те чудеса*, которые *совершаются теперь*, а в те, которые совершились *когда-то* и теперь, слава Богу, относятся к далекому прошлому. Так и здесь. Творение есть *непосредственное* дело или действие рук божиих – чудо, потому что сначала ничего не было, кроме Бога. В представлении творения человек выходит за пределы мира, отвлекается от него; он представляет его себе несуществовавшим в момент творения; таким образом, он закрывает глаза на то, что между ним и Богом стоит чувственный мир; он приходит в непосредственное соприкосновение с Богом. А человек механического мировоззрения боится этого непосредственного соприкосновения с Богом, и в лучшем случае он настоящее обращает в прошедшее; между своим естественным, или материалистическим, миросозерцанием и идеей непосредственного действия божьего он вдвигает преграду тысячелетий.

По смыслу религии, Бог есть единственная причина всякого положительного, благого действия*, Бог есть последний и единственный довод, которым она разрешает или, вернее, отклоняет все задаваемые теорией, или разумом, вопросы, ведь религия на все вопросы *отвеча-*

* Собственно, он является также причиной и всех отрицательных, злых, вредных, человеконенавистнических действий, ибо и они совершаются, по словам софистической теологии, лишь с соизволения божьего, даже дьявол, виновник всего злого и дурного, есть, собственно, не что иное, как *злой Бог*, гнев божий, олицетворенный, представленный как особое существо; поэтому гнев божий есть причина всякого зла. "Ужасные сцены истории (например, в Иерусалиме и Утике) должны напоминать нам о *гневе* божьем и побуждать нас к тому, чтобы искренним покоянием и сердечной молитвой *смягчить* Бога" (*Меланхтон*, Declamat., т. III, стр. 29).

ет "нет"; она дает ответ, не говорящий ничего, потому что она отвечает на самые различные вопросы одним и тем же доводом, что все явления природы суть непосредственные действия Бога, т.е. целеполагающего, личного сверхъестественного или внеприродного, существа. Бог есть понятие, *возмещающее недостаток теории*. Бог есть объяснение необъяснимого, ничего не объясняющее, потому что оно должно объяснять все без различия; Бог есть ночь теории, делающая все ясным сердцу, потому что в ней пропадает последний различающий луч рассудка; Бог есть неведение, *разрешающее* все сомнения путем их *полного отрицания*, всеведущее и ничего определенного не знающее, ибо все, что производит впечатление на разум, исчезает, теряет свою индивидуальность перед религией, становится ничем перед очами божественного всемогущества. Ночь есть мать религии.

Характерным актом религии, подтверждающим ее сущность, является молитва. *Молитва всемогуща*. Бог исполняет то, о чем его просит благочестивый человек в молитве. А он просит не только о духовных вещах*, он просит также о вещах, которые находятся вне человека и зависят от власти природы, которую он хочет одолеть в молитве; в молитве он прибегает к *сверхъестественному* средству, чтобы достигнуть естественных *самих по себе* целей. Бог для него не отдаленная, первая, а непосредственная, ближайшая действующая причина всех естественных явлений. В молитве им игнорируются все так называемые опосредующие силы и причины, иначе молитва его утратила бы всю свою силу, весь свой жар. Эти силы не могут быть его объектом, иначе он добивался бы своей цели окольным путем. А он хочет *непосредственной* помощи. Он прибегает к помощи молитвы в уверенности, что эта молитва поможет ему неизмеримо больше, чем все усилия разума и природы, и в уверенности, что молитва обладает сверхчеловеческой, сверхъестественной силой**. В молитве он обращается непосредственно к Богу. Следовательно, Бог является для него *непосредственной* причиной, исполнением молитвы, осуществляющей молитву силой. Но непосредственное действие Бога проявляется в чуде, чудо составляет поэтому существенный элемент религиозного созерцания. Религия объясняет все путем *чуда*. Само собой разумеется, что чудеса совершаются не всегда, подобно тому как человек не всегда молится. Что чудеса не всегда бывают, это заключается *вне* сущности религии, а в

* Только неверие в молитву лукаво ограничило молитву духовным элементом.

** Поэтому в грубо чувственном представлении молитва есть принуждающее или чудодейственное средство. Но это представление не есть христианское (хотя у многих христиан встречается утверждение, что молитва принуждает Бога), ибо в христианстве Бог есть сам по себе самоудовлетворенный дух, всемогущество благости, которое ни в чем не отказывает (религиозно настроенной) душе. Но представление принуждения соответствует лишь бессердечному Богу.

естественном, или чувственном, созерцании. *Религия же нераздельна с чудом. Всякая истинная молитва есть чудо, акт чудодейственной силы.* Внешнее чудо только *обнаруживает* внутренние чудеса, т.е. в нем лишь фактически проявляется в пространстве и времени то, что составляет основное воззрение религии, а именно, что Бог есть непосредственная сверхъестественная причина всех вещей. Фактическое чудо есть лишь *аффективное* выражение религии – момент волнения. Чудеса совершаются только в необычайных случаях, когда душа приходит в *экстаз*, поэтому случаются и *чудеса гнева*. Хладнокровие не творит чудес. Зато душа открывается именно в аффекте. Человек не всегда молится с одинаковой теплотой и силой. Поэтому иногда молитва остается без последствий. Только горячая молитва обнаруживает сущность молитвы. Молится только тот, кто считает молитву священной, божественной силой. То же можно сказать о чуде. Чудеса совершаются часто или редко – это все равно – только там, где *чудом* определяется *миросозерцание*. Чудо не есть принадлежность теоретического, или объективного, созерцания мира и природы; чудо удовлетворяет практические потребности, и притом *вопреки законам, импонирующим разуму*. В чуде человек подчиняет природу как бытие, *ничтожное само по себе, по своим целям*; чудо есть высшая степень духовного, или религиозного, эгоизма; в чуде все идет на пользу страждущему человеку. Следовательно, основой религиозного миросозерцания является практическая или субъективная точка зрения, а Бог (ведь сущность чудотворной силы совпадает с сущностью Бога) – существо чисто практическое, или субъективное, возмещающее недостаток, потребность теоретического миросозерцания, следовательно, не служащее объектом мышления и познания подобно чуду, обязанному своим происхождением отсутствию мышления. Если я стану на точку зрения мышления, исследования, теории и буду рассматривать вещи только по отношению к ним *самим*, то чудотворная сущность, чудо обращается для меня в ничто – я *строго отличаю* здесь *религиозное* чудо от чуда *естественного*, хотя их постоянно смешивают между собой, чтобы обольстить разум и под видом естественности перенести религиозное чудо в царство разума и действительности.

Религии неведомы ни точка зрения, ни сущность теории, поэтому скрытая от нее, очевидная только для теории, истинная, всеобщая сущность природы и человечества представляется ей *другим, чудесным, сверхъестественным существом*: *понятие рода заменяется понятием Бога*, который в свою очередь является личным существом, отличающимся от человеческих индивидов только тем, что ему присущи качества целого рода. Поэтому в религии человек неизбежно ставит свою сущность *вне себя* и воплощает ее в *другое существо* – неизбежно потому, что ему неведома сущность теории, потому, что все его *со-*

знательное существо претворяется в практическую субъективность. Бог есть его другое "Я", его вторая, утраченная половина – в *Боге он дополняет себя*; в Боге он впервые является *совершенным* человеком. Он чувствует *потребность* в Боге; ему недостает чего-то, но чего – он не знает; Бог есть это *недостающее нечто*; Бог необходим человеку, *неразделим* с его *сущностью*. Мир для религии ничто*. Мир как совокупность действительности во всем ее великолепии *открывает* только *теория*; теоретические радости суть высшие духовные радости жизни; но религии неведомы радости мыслителя, естествоиспытателя, художника. Ей чуждо созерцание *вселенной*, сознание *действительной* бесконечности, сознание рода. Только в Боге дополняет она недостаток жизни, недостаток существенного ее содержания, которое в бесконечном изобилии дает действительная жизнь теоретическому созерцанию. Бог заменяет религии *утраченный* мир. Бог для нее есть *чистое* созерцание, *жизнь теории*.

Практическое созерцание есть созерцание *нечистое*, запятнанное эгоизмом, ибо оно не позволяет мне относиться к вещи бескорыстно; оно не есть *самодовлеющее* созерцание, так как я не отношусь здесь к объекту как к равноценному со мной. Теоретическое созерцание, напротив, есть *радостное*, *самодовлеющее*, *блаженное* созерцание; ведь для него всякий объект является объектом *любви* и *восхищения*, для него он сверкает дивным блеском, как алмаз, в свете свободного исследования, прозрачный, как горный хрусталь. Теоретическое созерцание есть созерцание *эстетическое*, а практическое, напротив, есть созерцание *неэстетическое*. Поэтому *в Боге* религия возмещает *недостаток эстетического созерцания*. Религия считает мир *сам по себе* ничтожным, а восторженное созерцание его кажется ей *идолопоклонством*, ибо мир для нее лишь жалкое изделие**. Поэтому Бог представляется ей чистым, незапятнанным, то есть теоретическим или эстетическим, созерцанием. Бог есть объект, к которому религиозный человек относится *объективно ради самого объекта*. Бог есть самоцель. Бог для религии имеет *то же* значение, какое для теории – предмет вообще. *Всеобщая сущность теории* составляет для религии *особое* существо.

---

* "Вне *божественного промысла* и всемогущества природа есть ничто" (*Лактанций*, Div. inst., lib. 3, с. 28). «Хотя все созданное Богом прекрасно, но по сравнению с творцом *несовершенно* и даже *ничтожно*, ибо он приписывает лишь *себе* бытие в высшем и собственном смысле, когда говорит: "Я есмь сущий"»[119] (*Августин*, De perfect. just. hom., с. 14).

** "Глаз любит наслаждаться прекрасными формами, блеском и гармонией красок. Но эти вещи не должны сковывать моей души; ею владеет *лишь Бог, ее создавший*; хотя они прекрасны, ибо они им созданы, но только *он сам* есть мой Бог, а не эти вещи" (*Августин*, Confess., lib. I. X, с. 34). "Писание запрещает нам (2. Кор., 4, 18) обращать свои помыслы на видимое. Поэтому должно любить *только Бога* и *презирать весь этот мир, т.е. все чувственное*, хотя им и можно пользоваться для потребностей этой жизни" (*Он же*, De moribus eccl. cathol., lib. I, с. 20).

Глава двадцать первая

ПРОТИВОРЕЧИЕ В СУЩЕСТВОВАНИИ БОГА

Религия есть отношение человека к своей собственной сущности – в этом заключается ее истинность и нравственная спасительная сила, но не как к своей сущности, а *как к другому, отличному от него* и *даже противоположному ему существу*; в этом заключается ее неистинность, ее ограниченность, ее противоречие разуму и нравственности, в этом пагубный источник религиозного фанатизма, высший, метафизический принцип кровавых человеческих жертв, – одним словом, в этом заключается первопричина всех ужасов, всех потрясающих сцен в трагедии истории религии.

Созерцание человеческой сущности как другого, самодовлеющего существа носит в первоначальном понятии религии непроизвольный, наивный, непосредственный характер; оно непосредственно отличает Бога от человека и в то же время отождествляет его с ним. Но когда религия с годами приобретает большую рассудочность, когда внутри религии пробуждается рефлексия о религии, тогда начинает тускнеть сознание тождественности божественного существа с человеческим, – одним словом, когда религия превращается в *богословие*, тогда первоначально непроизвольное, невинное отграничение Бога от человека становится преднамеренным, вымученным разграничением, имеющим целью вытеснить из сознания укоренившееся в нем представление тождества Бога и человека.

Поэтому, чем ближе религия к своему источнику, тем она правдивее и искреннее, тем меньше она скрывает от себя эту свою сущность. Другими словами, в момент возникновения религия не знает *качественного*, или сущностного, различия между Богом и человеком. И это тождество не смущает религиозного человека, так как его рассудок находится еще в гармонии с его религией. Древнееврейский Иегова лишь по бытию отличался от человеческого индивида, но качественно, по своему внутреннему существу, он вполне был подобен человеку, имел те же страсти, те же человеческие, даже телесные свойства. Только позднейшее иудейство провело резкую грань между Иеговой и человеком и прибегло к помощи *аллегории*, чтобы придать антропатизмам *другой*, отличной от первоначального, смысл.

То же было и в христианстве. В древнейших источниках божественность Христа не была так резко выражена, как впоследствии. В изображении Павла Христос является еще существом неопределенным, колеблющимся между небом и землей, между Богом и человеком, вообще существом, подчиненным Богу, первым из ангелов, первосозданным, но все же сотворенным и, быть может, даже рожденным, но

тогда и ангелы и люди тоже рождены, а не сотворены, потому что Бог также и их отец. Только церковь категорически отождествила Христа с Богом, сделала его исключительным сыном божьим, определила его отличие от людей и ангелов и предоставила ему, таким образом, *монополию* вечного, несотворенного существа.

Первый по понятию способ, каким религиозная рефлексия, богословие, обращает божественное существо в другое существо, стоящее вне человека, есть *бытие* божие, ставшее предметом формального доказательства.

Доказательства бытия божия считаются противоречащими сущности религии. Они действительно являются такими, но лишь по форме доказательства. Религия непосредственно представляет внутреннюю сущность человека как объективированное, другое существо. И аргументация имеет только одну цель – доказать, что религия права. Совершенное существо есть *такое* существо, выше которого немыслимо никакое другое существо, – Бог есть наивысшее, что только мыслит и может мыслить человек. Эта предпосылка *онтологического* доказательства – самого интересного доказательства, так как оно исходит изнутри, – выражает самую внутреннюю, самую сокровенную сущность религии. То, что является наивысшим для человека, от чего он не может больше отвлечься, что составляет существенную границу его разума, его чувства, его настроения, это и есть для него Бог – id quo nihil majus cogitari potest[120]. Но это наивысшее существо не было бы наивысшим, если бы оно не существовало; тогда мы могли бы представить себе другое, более высокое существо, преимуществом которого было бы бытие; но такое предположение недопустимо в силу уже заранее установленного понятия совершеннейшего существа. Небытие есть недостаток; бытие есть совершенство, счастье, блаженство. Существо, которому человек отдает, приносит в жертву все, что ему священно и дорого, должно обязательно обладать благом, счастьем бытия. Несоответствие религиозному смыслу заключается только в том, что бытие мыслится *обособленным*, и благодаря этому возникает *иллюзия*, что Бог есть существо только мыслимое, существующее лишь в представлении, иллюзия, которая, впрочем, тотчас же уничтожается; ведь доказательство бытия божия именно то и доказывает, что Богу подобает бытие, отличное от бытия только мыслимого, бытие вне человека, вне мышления, действительное бытие, бытие в себе.

Доказательство лишь тем и отличается от религии, что оно *скрытую энтимему* религии облекает в *формальное* умозаключение, развивает и тем самым различает то, что религия непосредственно соединяет, ибо что для религии есть наивысшее, есть Бог, то представляется ей не как мысль, а непосредственно как истина и действительность. Что каждая религия делает такое скрытое недоразвитое умозаключе-

ние, это лучше всего обнаруживается в полемике против других религий. Вы, язычники, не знали ничего выше своих богов, потому что вы погрязли в пороках. Ваши боги покоились на выводе, предпосылками которого были ваши чувственные стремления и страсти. Вы считали лучшей жизнью жизнь, дающую полную волю чувственным побуждениям, и поэтому сделали ее своим Богом. Вашим богом было ваше чувственное стремление, вашим небом – лишь широкое поприще страстей, ограниченных только общественной, вообще действительной жизнью. Но по отношению к самой себе религия, естественно, не делает никакого сознательного заключения, так как высшая доступная ей мысль есть ее предел и имеет для нее силу необходимости, следовательно, является для нее не мыслью, не представлением, а непосредственной действительностью.

Доказательства бытия божия имеют целью обнаружить, отделить от человека его внутреннюю сущность*. Благодаря бытию Бог становится *вещью в себе*. Бог есть существо не только для нас, существо для нашей веры, для нашего чувства, для нашего существа, он есть также существо *для себя*, существо *вне нас*, – одним словом, он есть не только вера, чувство, мысль, но и *действительное бытие, отличное от веры, чувств и мышления*. А такое бытие есть не что иное, как *чувственное бытие*.

Понятие чувственности заключается уже в характерном выражении: *бытие вне нас*. Софистическая теология понимает слова "вне нас" не в *собственном* смысле, а заменяет их неопределенным выражением: бытие независимое и отличное от нас. Но если это бытие вне нас есть бытие не в собственном смысле, то так же надо понимать и бытие божие. А между тем здесь речь идет именно только о бытии в собственном смысле; и вполне определенным, не вызывающим сомнения выражением для такого бытия, отличного от нас, и является бытие вне нас.

Действительное, чувственное бытие есть такое бытие, которое не зависит от моего самоопределения, от моей деятельности, а само меня определяет помимо моей воли и которое существует также и тогда, когда меня нет, когда я не смыслю и не чувствую его. Поэтому бытие божие должно бы быть *чувственно* определенным бытием. Но Бога нельзя ни видеть, ни слышать, ни воспринимать чувственно. Он *вовсе не существует* для *меня*, если я *для него* не существую; если я не верю в Бога и не мыслю о нем, то и Бог для меня не существует. Следовательно, он существует лишь постольку, поскольку я о нем мыслю и ве-

* Вместе с тем они имеют целью утвердить сущность человека. Различные доказательства суть не что иное, как различные, в высшей степени интересные формы самоутверждения человеческой сущности. Таково, например, физико-теологическое доказательство, которое есть самоутверждение целесообразно действующего рассудка.

рую в него – добавление "для меня" не нужно. Итак, его бытие есть действительное и в то же время недействительное; это духовное бытие – вот выход из затруднения. Но духовное бытие есть только мыслимое бытие, предмет веры. Следовательно, его бытие есть нечто среднее между чувственным бытием и мыслимым бытием, нечто противоречивое. Иначе говоря, оно есть чувственное бытие, но отделенное от всех *определений* чувственности, следовательно, *нечувственно-чувственное* бытие, противоречащее понятию чувственности, *вообще* неопределенное *бытие*, которое в *основании* своем чувственно, но лишено всех предикатов действительного, чувственного бытия с целью замаскировать это основание. Но такое бытие *противоречит себе*. Бытию присуща полная, определенная действительность.

Необходимым следствием этого противоречия является *атеизм*. Бытие Бога по своей *сущности* есть эмпирическое или чувственное бытие, но оно не имеет его *признаков*, оно является *само по себе* делом опыта, но в действительности не является предметом опыта. Оно требует от человека, чтобы тот искал его в действительности; оно наполняет его чувственными представлениями и притязаниями; поэтому если они не удовлетворяются, если опыт скорее противоречит этим представлениям, то он имеет полное право отрицать подобное бытие.

Кант, как известно, в своей критике доказательств бытия божьего утверждает, что это бытие нельзя доказать из разума. Поэтому Кант не заслужил порицания, которое ему высказал Гегель. Напротив, Кант совершенно прав: из одного только понятия нельзя выводить бытия. Он неправ лишь постольку, поскольку он хотел сказать этим нечто особенное и как бы упрекнуть разум. Это само собой понятно. Разум не может сделать свой объект – объектом чувств. То, что я мыслю, я не могу представить в то же время вне себя как чувственный предмет. Доказательство бытия божия выходит за пределы разума; верно, но в том же смысле, в каком и зрение, слух, обоняние выходят за пределы разума. Нелепо упрекать разум в том, что он не удовлетворяет требованию, которое можно предъявить только к чувствам. Бытие эмпирическое, действительное бытие, дают мне только чувства. И бытие в вопросе о существовании Бога имеет значение не *внутренней реальности*, истины, а только формального, внешнего существования, такого существования, которое присуще всякому чувственному существу, пребывающему вне человека и не зависящему от его настроения и мысли.

Поэтому религия, опирающаяся на существование Бога как на эмпирическую, внешнюю истину, становится для внутреннего убеждения безразличной вещью. Таким образом, вера только в существование Бога становится главным предметом религии независимо от внутреннего качества, от духовного содержания, подобно тому как в культе религии церемония, обряд, таинство *сами по себе* обращаются в *предмет*

религии помимо духа и настроения. Вера в Бога, в то, что он существует, есть уже залог спасения. Ты можешь представлять этого Бога благим существом или чудовищем, Нероном или Калигулой, образом твоей страсти, твоего мщения, твоего тщеславия – это безразлично; главное, чтобы *ты не был атеистом*. История религии достаточно доказывает это. Если бы бытие божье *само по себе* не укреплялось в умах как религиозная истина, то люди не имели бы о Боге позорных, нелепых и ужасных представлений, пятнающих историю религии и богословия. Бытие Бога было чем-то обыкновенным, внешним и в то же время священным, что же удивительного в том, что на этой почве взрасли только крайне пошлые, грубые, нечестивые представления и мысли.

Атеизм считался и до сих пор еще считается отрицанием всех моральных принципов, всех нравственных основ и связей: *если нет Бога, нет никакого различия между добром и злом, добродетелью и пороком*. Следовательно, это различие зависит только от бытия Бога и истина добродетели заключается *не в ней самой*, а вне ее. Таким образом, существование добродетели связывается с бытием Бога, а не с приверженностью добродетели, не с убеждением во внутренней ценности и содержательности добродетели. Напротив, вера в Бога как в необходимое условие добродетели есть вера в *ничтожество* добродетели *самой по себе*.

Замечательно то, что понятие эмпирического существования Бога окончательно образовалось лишь в новейшее время, когда вообще эмпиризм и материализм достигли полного расцвета. Правда, и по первоначальному, наивному представлению религии, Бог был *существом эмпирическим, находящимся* где-то, но не на Земле. Но это еще не имело обнаженно прозаического значения; *сила воображения отождествляла* внешнего Бога с душой человека. Сила воображения вообще есть истинное место пребывания отсутствующего, *неосязаемого*, но *чувственного по существу* бытия*. Только фантазия разрешает противоречие между чувственным и в то же время нечувственным бытием; только фантазия предохраняет от атеизма. В воображении такое бытие может совершать *чувственные действия* – проявлять себя как силу; сила воображения приобщает к *сущности* чувственного бытия еще

* "Христос вознесся на небо... Это означает, что он не только находится там, но и пребывает на Земле. Он вознесся затем, чтобы исполнить все земное и *быть повсеместно*, а этого он не *мог бы сделать*, оставаясь *на земле*, ибо здесь *его* не могли бы *увидеть все телесные глаза*. Поэтому он воссел там, на небесах, чтобы *всякий мог его видеть и он сам мог общаться со всеми*" (*Лютер*. Ч. XIII. С. 643). Это значит: Христос, или Бог, есть объект, есть существо, созданное силой воображения; в воображении он не ограничен местом, он налицо и объективирован для всех. Бог существует на небе, а потому и вездесущ; но это небо есть фантазия, плод воображения.

и *проявления* его. Где бытие Бога есть живая истина, дело воображения, там возникает вера в *явления Бога**. Напротив, где огонь религиозного воображения угасает, где исчезают нераздельные с чувственным бытием осязаемые действия или явления, там бытие становится *мертвым*, противоречивым бытием, не способным отразить нападения атеизма.

Вера в существование Бога есть вера в особое существование, отличное от существования человека и природы. Особое существование подтверждается лишь *особым образом*; следовательно, эта вера является истинной и живой лишь постольку, поскольку она верит в *особые* действия, непосредственные явления Бога, в чудеса. Только там, где *вера в Бога отождествляется с верой в мир*, а не является *особой* верой, где всеобщая сущность мира овладевает всем человеком, там, естественно, исчезает также и вера в особые действия и явления Бога. Вера в Бога терпит крушение, разбиваясь о веру в мир, в естественные явления как явления единственно действительные. Как вера в чудеса становится здесь верой в исторические, минувшие чудеса, так и бытие божие обращается здесь лишь в историческое, само по себе *атеистическое* представление.

Глава двадцать вторая

ПРОТИВОРЕЧИЕ В ОТКРОВЕНИИ БОЖИЕМ

Понятие существования тесно связано с понятием откровения. Откровение есть самоудостоверение существования, документальное свидетельство, что Бог есть. Доказательства бытия божия от разума суть только *субъективные* доказательства, а откровение божие есть *объективное*, единственное истинное доказательство бытия Бога. Откровение есть *слово* божие – Бог говорит к человеку, издает звуки, произносит слова, овладевающие сердцем человека и вселяющие в него радостную уверенность в действительном существовании Бога. Слово есть Евангелие жизни – отличительный знак бытия и небытия. Вера в откровение есть высшая точка религиозного объективизма. Благодаря ей субъективная уверенность в существовании Бога становится несомненным, внешним, историческим фактом. Существование Бога само по

---

*Тебе нечего жаловаться, что ты взыскан менее, чем были взысканы Авраам или Исаак. Тебе также *является Бог*... У тебя есть таинства крещения, причащения, когда под формулой, образом и видом хлеба и вина *Бог общается* с тобой и становится слышимым, видимым и воспринимается сердцем... *Он является тебе в крещении* и *есть тот*, который тебя крестит и говорит к тебе... Все сущее исполнено *явлениями Бога* и беседами с ним" (*Лютер*, ч. II, с. 446; см. о том же, ч. XIX, с. 407).

себе как существование есть внешнее, эмпирическое бытие, но в то же время только мыслимое, представляемое и потому подверженное сомнению; отсюда утверждение, что все доказательства не дают достаточной уверенности. Это мыслимое, представляемое бытие как действительное бытие, *как факт есть откровение*. Бог открыл себя, *показал себя*. Кто же может еще сомневаться в нем. Достоверность существования заключается для меня в достоверности откровения. Бог, только существующий и не открывающий себя, существующий для меня *только чрез меня* самого, – такой Бог есть только отвлеченный, мыслимый, субъективный Бог. Только такой Бог, который *сам дает мне* познать себя, есть действительно существующий и *свое бытие проявляющий* объективный Бог. Вера в откровение есть непосредственная уверенность религиозной души в *существовании того, во что она верит, чего желает, что представляет*. Религиозная душа *не делает различия* между субъективным и объективным – она не сомневается; она обладает чувствами *не для того*, чтобы видеть *другие* предметы, а лишь затем, чтобы смотреть на *свои представления как на внешние существа*. Для религиозного чувства всякий теоретический предмет – дело практики, дело совести – факт. Факт есть то, что перестает быть *предметом разума* и становится *делом совести*; факт есть то, чего нельзя касаться и критиковать, не совершая святотатства*; факт есть то, во что надо верить nolens volens[121]; факт есть чувственное насилие, а не основание; факт подходит разуму как корове седло. О вы, близорукие немецкие богословствующие философы, забрасывающие нас фактами религиозного сознания, чтобы отуманить наш разум и сделать нас рабами вашего ребяческого суеверия, разве вы не видите, что эти факты столь же относительны, различны и субъективны, как и представления религии. Олимпийские боги также были некогда фактами, свидетельствовавшими о себе самих**. Разве неле-

* Отрицание какого-нибудь факта не есть нечто невинное, по себе безразличное, но оно имеет дурное нравственное значение. В том обстоятельстве, что христианство обратило свой символ веры в чувственные, т.е. *неоспоримые, неприкосновенные*, факты, т.е. *чувственными фактами поработило* разум, мы видим истинное, конечное и первичное основание объяснения, *почему* и *каким образом* в христианстве, и не только в католическом, но и в протестантском, формально и торжественно был высказан и установлен принцип, что ересь, т.е. отрицание какого-нибудь вероучительного факта или представления, есть *преступление*, наказуемое светской властью. Чувственный факт в теории обратился на практике в чувственное насилие. В этом отношении христианство стоит гораздо ниже магометанства, по крайней мере Корана, которому неведомо *преступление* ереси.

** "... Часто боги, являясь, обнаруживают свою силу" (*Цицерон*, De nat. deorum., lib. II). Сочинение Цицерона "De nat. deor." и "De divinatione"[122] интересны также особенно потому, что в них истина языческого вероучения обосновывается теми же аргументами, которые еще и теперь приводятся богословами и представителями позитивной философии в защиту христианского вероучения.

пейшие рассказы язычников о чудесах не считались также когда-то фактами? Ангелы и демоны разве не были когда-то историческими лицами и не являлись людьми? Разве в один прекрасный день не заговорила Валаамова ослица? И не далее как в прошлом столетии даже просвещенные ученые считали говорящую ослицу таким же действительным чудом, как чудо воплощения и всякое другое чудо. О вы, великие, глубокомысленные философы, вам следует прежде всего изучить язык Валаамовой ослицы! Только невежде он кажется таким непонятным; что же касается вас, то я ручаюсь, что при более близком знакомстве вы узнаете в этом языке ваш *родной язык* и убедитесь, что *эта ослица* тысячу лет тому назад *выболтала глубочайшие тайны вашей умозрительной премудрости.* Повторяю, господа, факт есть представление, в истинности которого нельзя сомневаться, потому что его предмет есть объект не теории, а чувства, желающего *существования* того, чего оно хочет, во что верит; факт есть то, что запрещено отрицать если и не внешним, то внутренним образом; факт есть всякая возможность, считающаяся действительностью, всякое представление, бывшее некогда фактом, выражавшее потребность своего времени, а теперь служащее непреодолимой границей для духа; факт есть любое желание, представляющееся осуществленным, – одним словом, факт есть все то, в чем мы не сомневаемся, по той простой причине, что никто в нем не сомневается, что сомневаться в нем запрещено.

Религиозная душа, согласно ее раскрытой выше природе, непосредственно уверена в том, что ее произвольные движения и определения суть впечатления извне, суть проявления другого существа. Религиозная душа считает себя *пассивным*, а Бога *деятельным* существом. Бог есть деятельность; но то, что *вызывает его деятельность*, что обращает его деятельность, прежде всего его всемогущество, в *действительную* деятельность, подлинный мотив, причину, есть не он сам – ему ничего не нужно, у него нет потребностей, а *человек*, религиозный субъект, или чувство. Но в то же время человек определяется Богом, становится существом пассивным; он принимает от Бога известные откровения, определенные доказательства его существования. Таким образом, в откровении человек *определяется собой как основанием, определяющим Бога, т.е. откровение есть только самоопределение человека,* причем посредником между человеком в качестве определяемого и человеком в качестве определяющего является другое существо, другой объект – Бог. *Посредством Бога* человек *объединяет себя со своей собственной сущностью – Бог есть олицетворенный союз* между сущностью, *родом* и *индивидом*, между человеческой природой и человеческим сознанием.

Вера в откровение всего отчетливее обнаруживает характерную иллюзию религиозного сознания. Общей предпосылкой этой веры служит следующее: человек сам по себе не может знать о Боге ничего; все его знание носит суетный, земной, человеческий характер. Но Бог есть существо сверхчеловеческое: Бог познает лишь сам себя. Итак, мы не знаем о Боге ничего, кроме того, что он нам открывает. Только сообщенное нам Богом содержание носит *божественный, сверхчеловеческий, сверхъестественный* характер. В откровении мы познаем Бога благодаря ему самому; ведь откровение есть слово божие, сам о себе высказывающийся Бог. Поэтому в вере в откровение человек *отрицает себя, выходит за пределы своего существа, возвышается над собой; он противопоставляет откровение* человеческому знанию и мнению; в нем заключается скрытое знание, полнота всех сверхчувственных тайн; здесь разум должен молчать. Но в то же время божественное откровение есть откровение, *определяемое человеческой природой*. Бог обращается не к животным или ангелам, а к людям, следовательно, пользуется *человеческой речью и человеческими представлениями*. Человек был объектом для Бога еще прежде, чем Бог внешним образом вступил в общение с человеком; Бог *думает* о человеке, *он определяет себя его природой, его потребностями*. Воля Бога, разумеется, свободна: он может открывать и не открывать себя, но он не свободен в сфере мысли; он не может открывать человеку все, что только ему заблагорассудится; он может открывать ему только то, что соответствует человеку и его природе, только то, что он *должен* открывать, если только его откровение есть откровение для людей, а не для других существ. Следовательно, то, что Бог мыслит ради человека, он мыслит *под влиянием идеи человека* и *рефлексии человеческой природы*. Бог *переселяется* в человека и в нем мыслит *о себе* так, как это другое существо *может и должно мыслить* о нем. Он мыслит о себе не своими, а *человеческими мыслительными способностями*. План откровения божия зависит не *от Бога*, а от *мыслительной способности человека*. Все, что из *Бога* переходит *в* человека, переходит в человека *из человека, заключенного в Боге*, т.е. лишь переходит из сущности человека в сознание человека, из рода в индивид. Итак, между божественным откровением и так называемым человеческим разумом или природой существует *только иллюзорное различие – содержание божественного откровения* имеет также *человеческое происхождение*, так как оно произошло не от Бога как Бога, а от Бога, *определяемого человеческим разумом, человеческими потребностями*, т.е. просто из человеческого разума, человеческих потребностей. Следовательно, в откровении человек также *удаляется от себя только затем, чтобы снова вернуться к себе окольным путем*! Это служит новым блестящим доказательст-

вом того, что *тайна теологии* есть ни что иное, как тайна *антропологии**!

Впрочем, само религиозное сознание в отношении прошедших времен признает божественное откровение преисполненным человеческим содержанием. Но религиозное сознание позднейшего времени уже не удовлетворяется Иеговой, который является человеком с головы до ног и безбоязненно демонстрирует свою человечность. То были только представления, в которых Бог приспособлялся к силе разумения человека того времени, т.е. это были исключительно человеческие представления. Но по отношению к своему теперешнему содержанию религиозное сознание этого уже не допускает, будучи поглощено этим содержанием. Тем не менее всякое откровение божие есть только *откровение* человеческой *природы*. В откровении объективируется скрытая природа человека. Человек находится под воздействием своей сущности, он определяется ею, словно другим существом; он получает из рук Бога то, что ему его же собственная, ему неведомая сущность навязывает как необходимость при известных условиях времени.

Вера в откровение есть *ребяческая* вера и заслуживает *уважения*, пока она остается *ребяческой*. Но ребенок определяется извне. А откровение как раз имеет целью достичь с божеской помощью то, чего человек не может достичь своими силами. В этом смысле откровение называется воспитанием человеческого рода. И это вполне верно, только не надо откровение отделять от человеческой природы. Поскольку человек побуждается изнутри облекать нравственные и философские учения в форму рассказов и басен, постольку он неизбежно представляет откровением то, что дается изнутри. Баснописец преследует только одну цель – сделать человека добрым и разумным; он преднамеренно выбирает форму басни как наиболее целесообразный, наглядный метод, и вместе с тем его любовь к басне, его собственная внутренняя природа влечет его к этой форме поучения. То же бывает и с откровением, исходящим от определенного индивида. Он преследует известную цель, но в то же время сам живет в тех представлениях, посредством которых осуществляет свою цель. Человек *непроизвольно силой воображения наглядно* представляет *свою внутреннюю сущность*, он ставит ее *вне себя*. Эта наглядная, *олицетворенная*, действу-

* В чем же заключается существенное содержание откровения? В том, что Христос и есть Бог, т.е. что Бог есть человеческое существо. Язычники обращались к Богу со своими потребностями, но они сомневались, услышит ли Бог молитвы людей, милосерден ли он, человечен ли он. Христиане же твердо уверены в любви Бога к человеку: Бог открыл себя как человек (См. об этом, например, Or. de vera Dei invocat., *Меланхтон*, Decl. т. III, и *Лютер*, например, ч. IX, с. 538, 539). Стало быть, откровение божие есть уверенность человека в том, что Бог есть человек, а человек есть Бог. Уверенность есть факт.

ющая на него с *непреодолимой силой* воображения сущность человеческой природы как *закон* его мышления и действия есть Бог.

В этом заключается благотворное нравственное влияние на человека веры в откровение; ведь собственная сущность влияет на некультурного, субъективного человека лишь тогда, когда он представляет себе эту сущность как другое, личное существо, как существо, имеющее власть *наказывать* и от взора которого ничто не ускользает.

Подобно тому как природа "бессознательно создает вещи, которые кажутся произведенными *сознательно*", так и откровение порождает нравственные поступки, не вытекающие, однако, из *нравственности*, – нравственные поступки, а не нравственные воззрения. Моральные заповеди исполняются, но они остаются, отчуждаются от внутреннего настроения души уже по одному тому, что представляются как заповеди какого-то во сне стоящего законодателя, и относятся к категории произвольных, полицейских законов. Я поступаю известным образом не потому, что считаю такой поступок справедливым и хорошим, а потому, что так *велел* Бог. Всякое повеление Бога должно считаться справедливым *независимо* от его содержания*. Если эти заповеди соответствуют разуму, этике, то это есть счастье, хотя и случайное, для понятия откровения. Торжественные заповеди евреев были законами *божественного откровения*, но *сами по себе* являлись случайными, произвольными законами. Иудеи даже получили от Иеговы снисходительную заповедь, разрешившую им *красть*, правда, лишь в особом случае.

Вера в откровение не только портит моральный вкус и чувство, эстетику добродетели; она отравляет, даже убивает в человеке наиболее божественное чувство – *чувство правды, сознание истины*. Божественное откровение есть определенное, связанное временем откровение: божественное откровение произошло раз навсегда, тогда-то, в таком-то году в известных пределах, и притом не для человека всех времен и местностей, не для разума, рода, а для определенной, *ограниченной* группы индивидов. Такое ограниченное пространством и временем откровение необходимо было сохранить в письменах, чтобы и другие в неискаженном виде могли пользоваться его благами. Следовательно, вера в откровение есть вместе с тем вера в письменное откровение, по крайней мере для позднейших поколений. А *неизбежное* следствие и результат веры, приписывающей исторически обусловленной, *вре-*

*"Что *жестоко*, когда люди делают это *без приказания божия*, то *должны* были делать евреи, так как они вели войну по приказанию Бога – верховного владыки над жизнью и смертью" (*J. Clericus*, Comm. in Mos., Num. 21, с. 31, 7). "Многое совершил Самсон, чего нельзя было бы извинить, если бы он не был орудием Бога, от которого зависят люди" (*Он же*, Comm. in Iudicum, с. 14, 19; см. об этом также у Лютера, например, ч. I, с. 339; ч. XVI, с. 495).

менно́й конечной книге значение вечного, абсолютного, всеобщего закона, – это *суеверие* и *софистика.*

Вера в писаное откровение только тогда еще является *действительной, истинной, нелицемерной* и, стало быть, *достойной уважения верой*, когда люди верят, что *каждое слово* священного писания имеет серьезное, истинное, священное, божественное значение. Напротив, где существует различие между человеческим и божеским, относительно и абсолютно ценным, историческим и вечным, где не *каждое слово* священного писания признается безусловно истинным, там *сомнение в божественности* Библии как бы вносится в саму Библию, и она утрачивает, по крайней мере косвенным образом, характер божественного откровения. Божественность характеризуется единством, безусловностью, цельностью, *непосредственной* уверенностью. Книга, заставляющая меня *делать различие, критически* анализировать с тем, чтобы отделять божеское от человеческого, вечное от временного, перестает быть божественной, достоверной, истинной книгой и относится к разряду светских книг, ведь всякая светская книга заключает в себе одновременно божеское и человеческое, всеобщее, вечное и индивидуальное. Истинно благой или, вернее, божественной можно назвать только такую книгу, где доброе не чередуется с дурным, вечное – с временным, где все без исключения вечно, истинно и прекрасно. Могу ли я довольствоваться таким откровением, где я должен прослушать сначала апостола Павла, потом Петра, затем Иакова, Иоанна, потом Матфея, Марка и Луку, чтобы найти такое место, где наконец моя ищущая Бога душа может воскликнуть: "Эврика! Здесь говорит сам св. дух; вот что мне необходимо, вот что важно для всех времен и народов!" Древние были совершенно правы в своей вере, считая боговдохновенным не только каждое слово, но и каждую букву. Слово для мысли не безразлично; определенную мысль можно выразить только определенным словом. Одно слово, одна буква нередко изменяют весь смысл. Такая вера есть, разумеется, суеверие; но это *суеверие* – не что иное, как *истинная, правдивая, откровенная, не стыдящаяся своих последствий вера.* Если Бог считает волосы на голове человека и ни один воробей не падает с кровли без его воли, захочет ли он предоставить на неразумие и произвол пишущего свое слово – слово, от которого зависит вечное блаженство человека, если он может предохранить свои мысли от искажения, продиктовав их пишущему. "Но если человек есть только орудие св. духа, то значит, человеческой свободы не существует!"* Ка-

* Весьма справедливо возражали еще янсенисты против иезуитов: "Желание усматривать в писании человеческую слабость и естественный разум человека равносильно праву критиковать писание и отвергать в нем все неугодное, что зависит от слабости человеческой, а не от божественного ума". (P. Bayle, Dikt., Art. Adam (Jean). Rem. E).

кое жалкое основание! Неужели человеческая свобода дороже божественной истины? Или человеческая свобода состоит лишь в искажении божественной истины?

Вера в определенное историческое откровение как в абсолютную истину необходимо связана и с суеверием, и с *софистикой*. Библия противоречит морали, противоречит разуму, противоречит себе бесчисленное число раз; но она есть слово божие, вечная истина, а "истина не может и не должна противоречить себе"*. Как же верующему в откровение разрешить противоречие между идеей откровения как божественной, гармонической истины и якобы действительным откровением? Для этого ему приходится прибегать к самообману, к нелепым отговоркам, к самым дурным, лживым софизмам. *Христианская софистика* есть *продукт христианской веры*, в особенности веры в Библию как божественное откровение.

Истина, абсолютная истина, дана объективно в Библии, субъективно – в вере, так как к тому, что говорит сам Бог, я могу относиться только с верой, преданностью и послушанием. Рассудок, разум играет здесь только формальную, подчиненную роль; он занимает *ложное, противоречащее* его сущности положение. Разум *сам по себе* является здесь равнодушным к истине, к различению между правдой и ложью; он не имеет критерия *в себе*; что содержится в откровении, то и есть *истина*, даже если оно прямо *противоречит рассудку*; он отдан *во власть случайностям* самой дурной эмпирии. Я должен *верить* во все, что только *нахожу* в божественном откровении, и мой рассудок в случае надобности должен *защищать* его; рассудок есть Canis Domini[123], он должен принимать за истину *все без различия* – различение было бы *сомнением*, было бы *святотатством*. Следовательно, ему остается только *случайное*, безразличное, то есть *ложное, софистическое, хитрое* мышление – мышление, опирающееся исключительно на самые необоснованные, двусмысленные определения, на всякие постыдные уловки и увертки. Но, по мере того как человек перестает считаться с откровением, по мере того как рассудок становится самостоятельнее, противоречие между рассудком и верой в откровение выступает все резче. В наше время верующий может защищать святость и божественность откровения только в *сознательном* противоречии с *самим собой, с истиной, с рассудком*, только ценой *наглого произвола* и *бесстыдной лжи*, только ценой *хулы* против духа святого.

---

* "В св. писании не следует предполагать противоречий" (*Петр Ломб.* Lib. II, dist. II, с. I). Подобные же мысли встречаются у отцов церкви и у реформаторов, так, например, у Лютера. Следует еще заметить, что ареной для софистики *католические иезуиты* избрали главным образом *мораль*, а *протестантские иезуиты*, не составляющие, насколько мне известно, формально организованной корпорации, обратились преимущественно к *Библии и экзегетике*.

Глава двадцать третья

ПРОТИВОРЕЧИЕ В СУЩЕСТВЕ БОЖИЕМ ВООБЩЕ

Понятие Бога есть высший принцип, *центральный пункт христианской софистики*. Бог есть человеческое существо, и в то же время он должен быть *другим, сверхчеловеческим существом*. Бог есть всеобщее, чистое существо, идея существа как такового и, в то же время, он должен быть личным, индивидуальным существом. Или: Бог есть лицо, и в то же время он должен быть богом, всеобщим, т.е. *неличным*, существом. Бог *существует*; его существование достоверно, более достоверно, чем наше собственное; ему присуще особое, отличное от нас и вещей, т.е. индивидуальное, бытие, но при этом его бытие должно быть духовным, то есть не заключать в себе осязаемых *особых* свойств. В слове "должен" всегда отрицается то, что утверждается в слове "есть". Основное понятие является противоречием, прикрытым софизмами. Бог, о нас не пекущийся, не внемлющий нашим молитвам, нас не замечающий, нас не любящий, не есть Бог, следовательно, существенным свойством Бога является *человечность*; но, с другой стороны, говорят: Бог, не существующий для себя, вне человека, над человеком, как *другое* существо, есть призрак, значит, существенное свойство Бога есть его *нечеловечность, внечеловечность*. Бог, не похожий *на нас*, не обладающий подобно субстанции Спинозы ни сознанием, ни разумением, т.е. лишенный *личного рассудка, личного сознания, не* есть Бог. Главное условие божества есть *существенное тождество* с нами; понятие божества ставится в *зависимость* от понятия личности, сознания как наивысшего, что мы можем мыслить. Но наряду с этим бог, *существенно* не *отличающийся от нас*, не признается Богом.

Характерной чертой религии является непосредственное, непроизвольное, бессознательное созерцание человеческой сущности как другого существа. Но стоит только этому объективно созерцаемому существу стать предметом рефлексии, *богословия*, как оно превращается в *неисчерпаемый источник лжи, заблуждений, иллюзий, противоречий и софизмов*.

Особенно характерную уловку и выгоду христианской софистики составляет *непознаваемость* и *непостижимость* существа божия. Но тайна этой непостижимости, как мы сейчас увидим, заключается в том, что определенное, естественное качество обращается в неопределенное и сверхъестественное, т.е. неестественное, и тем самым создается *видимость, иллюзия*, будто существо божие отличается от человеческого и поэтому является непостижимым.

В первоначальном смысле религии непостижимость Бога имеет лишь значение аффектированного выражения. При виде какого-ни-

будь необычайного явления мы нередко восклицаем в порыве чувства: это непостижимо, это выше моего понимания! Хотя позднее, когда мы приходим в себя, мы признаем, что предмет нашего удивления вполне понятен. Религиозная непостижимость не есть банальное положение, обусловленное ограниченностью рассудка; это патетический восклицательный знак, отражающий влиянии фантазий на чувство. Фантазия есть изначальный орган и сущность религии. В первоначальном смысле религии между Богом и человеком существовало, с одной стороны, лишь различие в отношении *бытия*, поскольку Бог противополагается человеку в качестве самостоятельного существа, а с другой стороны, различие лишь *количественное*, т.е. различие по *объему фантазии*, так как различие фантазии бывает только количественное. Бесконечность Бога в религии есть *количественная* бесконечность; Бог обладает всем, чем обладает человек, но в бесконечно большем масштабе. *Сущность Бога* есть объективированная *сущность фантазии** Бог есть *чувственное существо*, но свободное от *границ чувственности – неограниченное чувственное существо*. А что такое фантазия? Безграничная, *неограниченная чувственность*. Бог есть вечное существование, т.е. непрестанно сущее, существование *во все времена*; Бог есть бытие вездесущее, т.е. *не ограниченное местом*; Бог есть существо *всеведущее*, т.е. его объектом является *все единичное, все чувственное*,без различия, без ограничения местом и временем.

Вечность и вездесущие суть чувственные свойства, так как они не отрицают бытия во времени и пространстве, а отрицают только бытие, ограниченное *определенным местом* и *временем*. Всеведение есть также чувственное качество, чувственное знание. Религия, не стесняясь, приписывает богу даже внешние чувства: Бог *видит* и *слышит* все. Но божественное всеведение есть *чувственное знание*, лишенное главного свойства, существенной определенности действительного чувственного знания. Мои чувства позволяют мне представлять себе чувственные предметы только *отдельно друг от друга* и *в последовательном порядке*, а Бог представляет себе *все чувственное* сразу, все пространственное – вне пространства, все временное – вне времени, все чувственное – внечувственным образом** Другими словами: я фантазией расширяю свой чувственный горизонт, я объединяю все вещи, не исключая даже и пространственно отсутствующих, в смутном представлении

* Это особенно обнаруживается, между прочим, в превосходной степени и в приставке "наи-" (ὑπέρ), которыми обозначались божественные предикаты и которые прежде, как, например, у неоплатоников – этих христиан среди языческих философов, играли в богословии главную роль.

** "Следовательно, Бог знает, как велико количество блох, козявок, комаров и рыб; он знает, сколько их родится и умирает, но знает это не в раздельности и по порядку, но все одновременно, сразу" (*Петр Ломб.*, Lib, I, dist. 39, гл. 3).

всеобщности и олицетворяю это возвышающее меня над ограниченной чувственной точкой зрения и благотворно действующее на меня представление как божественную сущность. Мое знание, связанное местом и чувственным опытом, кажется мне ограниченным, и я уничтожаю это ограничение при помощи фантазии, дающей полный простор моим чувствам. Это отрицание при помощи фантазии есть утверждение всеведения как божественной силы и сущности. Тем не менее всеведение отличается от моего знания только количественным образом, *качество* знания одинаково и там и здесь. Я и в самом деле не мог бы приписывать всеведения объекту или существу, вне меня находящемуся, если бы оно *существенно* отличалось от моего знания и не отвечало моим *представлениям*, моему *воображению*. Божественное всеведение и мое знание носят одинаково чувственный характер как в отношении объекта, так и содержания. Фантазия устраняет границу только количества, а не качества. Наше знание ограничено, это значит: мы знаем лишь кое-что, немногое, а не все.

Благотворное влияние религии основано на этом *расширении* чувственного сознания. В религии человек чувствует себя как бы *под открытым небом*, sub divo[124]; в чувственном сознании он замкнут в своем узком, ограниченном помещении. Религия по существу, в своих истоках (а только истоки бывают святы, истинны, чисты и исполнены блага) относится только к *непосредственно чувственному, несформировавшемуся* сознанию, она есть устранение чувственных границ. Замкнутые в себе, ограниченные люди и народы сохраняют религию в ее первоначальном смысле, поскольку они сами остаются еще при начале, у истока религии. Чем ограниченнее кругозор человека, чем меньше он знаком с историей, природой и философией, тем искреннее его привязанность к своей религии.

Поэтому религиозный человек не чувствует в себе потребности в образовании. Почему у евреев не было ни искусства, ни науки, как у греков? Потому, что они не чувствовали потребности в них. А чем объяснить отсутствие у них этой потребности? Иегова возмещал им эту потребность. Божественное всеведение возвышает человека над границами его знания*; божественная вездесущность – над границами пространства; божественная вечность – над границами его эпохи. Религиозный человек чувствует себя счастливым, благодаря своей фантазии; он обладает всем in nuce[125]: его багаж всегда при нем. Иегова сопровождает меня повсюду; мне не нужно преодолевать свою ограниченность; мой Бог есть *совокупность всех сокровищ и ценностей, всего, что нужно знать и помнить*. Образование зависит от внешних усло-

* "Кто познал всеведущего, тот не может не быть всезнающим" (Liber meditat, гл. 26 – *Псевдо-Августин*).

вий, имеет разнообразные потребности, так как оно *преодолевает границы чувственного сознания и жизни* опять-таки *чувственной, действительной деятельностью*, а не волшебной силой религиозной фантазии. Поэтому, как сказано выше, *христианская религия* по существу *не заключает в себе принципа культуры, образования*, так как она преодолевает границы и трудности земной жизни только *фантазией, Богом, на небесах*. Бог есть *все*, чего жаждет и требует сердце, он совмещает в себе *все вещи, все блага*. "Ищешь ли ты любви или верности, истины, утешения или постоянной помощи, – все это в нем содержится беспредельно и безмерно. Жаждешь ли ты красоты, – он есть совершенная красота. Хочешь ли ты богатства, – он богаче всех. Желаешь ли ты могущества, – он всемогущ. Все, чего только пожелает твое сердце, – все это во множестве ты находишь в нем, в том едином благе, каким является Бог"*. Но тот, для кого все исчерпывается Богом, кто уже наслаждается небесным блаженством в своем воображении, тот не чувствует нужды и бедности, которые вызывают стремление к культуре. Единая цель культуры – осуществить *земное блаженство*, а *небесное блаженство* достигается только *религиозной деятельностью*.

Первоначально исключительно количественное различение между божественным и человеческим существом благодаря рефлексии превращается в различие *качественное*, вследствие чего душевный аффект, непосредственное выражение восторга, восхищения, впечатление, произведенное на душу фантазией, фиксируется теперь как *объективное свойство*, как действительная непостижимость. В этом отношении богословы обыкновенно ссылаются на то, что мы можем только знать то, что Бог *есть*, а не *как* это возможно. Так, например, для нас вполне ясно, достоверно и несомненно, что Бог есть творец, что он создал мир из ничего своим всемогуществом без наличия материи; но как это возможно, этого наш ограниченный разум постичь, разумеется, не может. Это значит: *родовое понятие* ясно и достоверно, а *видовое понятие* неясно и недостоверно.

Понятие деятельности, творчества, создания само по себе есть *понятие божественное*, поэтому оно бесспорно применяется и к Богу. В деятельности человек чувствует себя свободным, неограниченным, счастливым, а в состоянии страдания – ограниченным, угнетенным, несчастным. *Деятельность* есть *положительное самоощущение*. Положительным вообще является все то, что вызывает в человеке *радость*, поэтому Бог, как уже упоминалось выше, есть понятие *чистой, беспредельной радости*. Нам удается только то, что мы делаем охотно; радость все преодолевает. Но деятельность радостна только тогда, когда она соответствует нашей сущности, когда она не воспринимается как

* *J. Tauler*, l.c., p. 312.

ограничивающая, связывающая нас. Наиболее радостной, блаженной деятельностью является созидающая деятельность. Например, чтение приятно; но чтение есть пассивное занятие, а творить достойное прочтения еще приятнее. И в данном случае давать тоже приятнее, чем принимать. Итак, родовое понятие творческой деятельности прилагается к Богу, то есть доподлинно созерцается, объективируется как божественная деятельность и сущность. Однако сохраняется лишь основное, существенно человеческое основное определение: творение *вне себя*, а всякое *специальное определение, способ* деятельности устраняется. Бог создал не ту или другую вещь, не нечто частное, как человек, а *все*; его деятельность *безоговорочно универсальна, безгранична.* Поэтому *само собой разумеется, способ* божественного творчества непостижим, потому что деятельность Бога не есть некий определенный способ деятельности, вследствие чего и сам *вопрос о способе творения есть вопрос неуместный, отвергаемый основным понятием безграничной деятельности* как таковым. Всякая *особая деятельность особым образом* производит свое действие, потому что она сама есть определенный способ деятельности; и здесь *необходимо* возникает вопрос: как создала она это? Но на вопрос, *каким образом* Бог сотворил мир, можно ответить только *отрицательно*, потому что деятельность, создавшая мир, *отрицает собой всякую определенную* деятельность, всякий способ деятельности, связанный с *определенным содержанием, т.е. материей.* В этом вопросе между субъектом – созидающей деятельностью, и объектом – продуктом деятельности, незаконно вклинивается лишний, ненужный посредник; понятие *своеобразия.* Деятельность относится только к *совокупности*: ко *всему*, к миру. Бог создал *все*, а *не нечто*, сотворил неопределенное целое – вселенную, как обнимает ее фантазия, а не что-либо определенное, своеобразное, служащее в своей отдельности предметом чувств, а в своей совокупности как универсум – предметом разума. Всякое нечто возникает естественным путем, носит определенный характер, и, как таковое (что по сути лишь тавтология), имеет определенное основание, определенную причину. Бриллиант создан не Богом, а углеродом; та или иная соль обязана своим происхождением не Богу, а только соединению определенной кислоты с определенным основанием. Бог создал лишь все в целом и без различия.

Конечно, по представлению религии, Бог создал все *единичное,* так как единичное включено в понятие *всеобщего*, но только косвенным образом, ведь он не творил единичное и определенное уникальным и определенным образом, иначе он был бы существом определенным. Непостижимо лишь одно: как из этой всеобщей, неопределенной деятельности явилось своеобразное, определенное; но это понятно только потому, что я здесь тайком протаскиваю своеобразное, предмет

чувственного естественного созерцания, что я божественной деятельности подсовываю *другой*, не подобающий ей объект. Религия не знает физического воззрения на мир. Она не интересуется естественным объяснением, основанным на понятии происхождения. Но происхождение есть теоретическое, натурфилософское понятие. Языческие философы занимались происхождением вещей. А христианско-религиозное сознание отвергало это понятие как языческое, безбожное и заменило его *практическим* или *субъективно*-человеческим *понятием творения*, которое есть не что иное, как запрет объяснять себе вещи естественным путем, интердикт на всякую физику и натурфилософию. Религиозное сознание непосредственно соединяет мир с богом; оно выводит все из Бога, так как для него ничего не существует в своей отдельности и действительности как объект разума. *Все* исходит от Бога – этого достаточно, это вполне удовлетворяет религиозное сознание. Вопрос, *как* Бог создал мир, есть *косвенное сомнение в том, что* мир создан Богом. Этот вопрос привел человека к атеизму, материализму и натурализму. Кто так ставит вопрос, для того мир есть уже предмет теории, физики, т.е. предмет во всей действительности, во всей определенности его содержания. Но это содержание противоречит представлению неопределенной, нематериальной, невещественной деятельности. А это противоречие приводит к отрицанию основного представления.

Творчество всемогущества только там уместно, только там истинно, где все события и явления вытекают из Бога. Но оно, как уже сказано, становится мифом далекого прошлого, как только на сцену является физика, как только человек делает предметом своего исследования определенные основания, причину явлений. Религиозное сознание не видит в творении ничего непостижимого, т.е. неудовлетворительного; оно становится непостижимым разве только в моменты атеистических сомнений, когда человек отворачивается от Бога и обращает взор свой к вещам; оно непостижимо также для рефлексии, для богословия, которое одним глазом обращено к небу, а другим – к земной жизни. Следствие обусловливается причиной. Флейта издает звуки только флейты, а не фагота или трубы. Если ты никогда не видел и не слышал других духовых инструментов, кроме флейты, и услышишь впервые звуки фагота, тебе покажется непостижимым, как может флейта издавать подобный звук. То же и здесь. Только сравнение это несколько неудачно, потому что сама флейта есть все-таки определенный инструмент. Но представь себе, если можешь, просто универсальный инструмент, соединяющий в себе все инструменты без того, чтобы быть *определенным* инструментом, и ты поймешь, как нелепо требовать определенного звука, свойственного только определенному инструменту, от инструмента, от которого ты же сам отнял характерные свойства всех определенных инструментов.

Но эта непостижимость имеет также своей целью отчуждение божественной деятельности от человеческой, устранение их сходства, подобия, или, вернее, существенного единства, чтобы сделать божественную деятельность *иной по существу*. Это различие между божественной и человеческой деятельностью есть *ничто*. Бог творит – он творит нечто вне себя *подобно* человеку. Созидание есть истинно и глубоко человеческое понятие. Природа родит, производит, человек *созидает*. Созидание есть такая деятельность, от которой я могу отказаться, преднамеренная, сознательная, внешняя деятельность, – деятельность, в которой не участвует непосредственно мое собственное внутреннее существо, в которой я не играю страдательной, пассивной роли. Для меня не безразлична только такая деятельность, которая подобно духовному творчеству тождественна с моим существом, которая является для меня необходимой внутренней потребностью и поэтому всецело овладевает моей душой, действует на меня патологически. Духовные произведения не создаются – созидание здесь только внешняя деятельность – они *возникают* в нас*. Созидание есть деятельность безразличная, то есть свободная и произвольная. Итак, Бог тождествен с человеком и ничем не отличается от него, пока он созидает, но в его созидании религия особенно подчеркивает то обстоятельство, что созидание Бога свободно и произвольно, что он созидает, как ему *угодно*! Богу было угодно сотворить мир. Так человек обожествляет здесь удовлетворение своим собственным необоснованным, беспричинным произволом. Благодаря представлению произвола глубоко человеческое определение божественной деятельности становится *грубо* человеческим: Бог из зеркала человеческого существа превращается в зеркало человеческого тщеславия и самодовольства.

Но затем гармония вдруг становится дисгармонией: дотоле *единый в себе* человек *раздваивается*; Бог делает мир *из ничего*; *он творит*; делание из ничего есть творение – в этом заключается различие. *Существенное* определение есть человеческое, но оно *утрачивает* свой человеческий характер благодаря рефлексии, уничтожающей *определенность* этого основного определения. Вместе с этим уничтожением исчезает понятие, смысл; остается только пустое, бессодержательное представление, ведь мыслимость, представимость уже исчерпана, т.е.

---

* Поэтому в новейшее время деятельность гения действительно стала приравниваться к деятельности творца мира, и чрез это были открыты новые горизонты для религиозно-философского воображения. Интересным предметом критики был бы тот способ, каким издавна религиозное умозрение пытается примирить свободу или, вернее, произвол, то есть отсутствие необходимости творения, противоречащее разуму, с необходимостью творения, то есть с разумом. Но эта критика лежит вне нашей задачи. Мы критикуем умозрение лишь с помощью критики религии и потому ограничиваемся только первоначальным и основным. Критика умозрения является лишь выводом.

различие между божественным и человеческим определением есть на самом деле ничто, nihil negativum[126] рассудка. Наивным самопризнанием этого является *ничто как объект*.

Бог есть любовь, но любовь не человеческая; рассудок, но не человеческий, нет! – а *существенно иной*. Но в чем же состоит это различие? Я не могу мыслить или представить себе другого рассудка, кроме того определенного рассудка, который проявляется в нас. Я не могу разрезать рассудок на две или четыре части, чтобы у меня получилось несколько рассудков; я могу себе представлять только *один и тот же* рассудок. Я могу себе представить рассудок, как таковой, то есть свободным от случайных ограничений; но я не опускаю здесь его *существенной определенности*. А религиозная рефлексия уничтожает именно *ту* определенность, которая делает предмет тем, *что он есть*. Только то, в чем божественный рассудок тождествен с человеческим, только это есть *нечто*, есть *разум*, есть подлинное понятие; а то, что делает его другим, даже существенно другим, есть *объективно* ничто, а *субъективно* – простое *воображение*.

Другим характерным примером является непостижимая тайна *зачатия* сына божьего. Разумеется, зачатие Бога *отличается* от обыкновенного естественного зачатия; это зачатие *сверхъестественное*, т.е. на самом деле только иллюзорное, *воображаемое*; ему недостает *той* определенности, которая делает зачатие зачатием, так как ему недостает момента полового различия; это зачатие *противоречит природе и разуму*, и именно в силу этого *противоречия*, в силу того, что здесь не высказывается ничего *определенного*, что здесь *нет материала для мысли*, зачатие Бога дает широкий простор фантазии и производит на душу впечатление чего-то *глубокого*. Бог есть *Отец* и *Сын* – Бог, подумай только! *Бог*! Сознание тождества с Богом приводит человека в восторг; его мыслью *овладевает* аффект; *далекое* оказывается *близким, чужое – своим, высокое – глубоким, сверхъестественное – естественным*, то есть сверхъестественное предполагается *естественным*, божественное – *человеческим*; отрицается *различие* между божеским и человеческим. Но *это тождество* божеского и человеческого тотчас же *отрицается*. Все, что в Боге есть общего с человеком; должно иметь в Боге совершенно иное *значение*, чем в человеке; таким образом, свое собственное опять становится чужим, знакомое – неведомым, близкое – далеким. Бог *не* рождает, как природа; Бог *не* есть *ни* отец, *ни* сын в человеческом смысле. А в *каком* же смысле? Это и есть непостижимая, неизреченная глубина божественного зачатия. Таким образом, религия или, вернее, теология снова полагает в Боге все естественное, человеческое, что отрицалось ею, но теперь уже в *противоречии* с сущностью человека и природы, ведь все это *должно быть* в Боге совершенно иным: но на самом деле *ничего* иного нет.

Во всех других определениях божественной сущности это отсутствие различия представляется скрытым; в творении, напротив, оно обращается в *явное, ясно выраженное, предметное* ничто – отсюда *официальное, заведомое ничто теологии и отличие от антропологии.*

Основное определение, посредством которого человек делает свою собственную обособленную сущность другим, непостижимым существом, есть понятие, представление *самостоятельности, индивидуальности* или, выражаясь более отвлеченно, *личности.* Понятие бытия осуществляется лишь в понятии откровения, а понятие откровения как самоподтверждение Бога – в понятии личности. Бог есть *личное существо* – вот то волшебное заклятие, которое мгновенно превращает представляемое в действительность, субъективное в объективное. Все предикаты, все определения божественного существа носят глубоко человеческий характер; но как определения личного, т.е. *другого*, отличного от человека и независимого существа, они непосредственно *кажутся* и *действительно иными* определениями, сохраняя при этом в основе *существенное единство.* Отсюда возникает для рефлексии понятие так называемых *антропоморфизмов.* Антропоморфизмы – сходные черты Бога и человека. Определения божественного и человеческого существа хотя *не одни и те же*, но они *сходны между собой.*

Поэтому личность является *противоядием* от *пантеизма*, другими словами, *представление личности* позволяет религиозной рефлексии *отрешиться* от тождества божественного и человеческого существа. Грубое, но все же характерное положение пантеизма гласит: человек есть истечение или *частица* божественного существа; а определение религиозное гласит: человек есть *образ* божий, или существо, *родственное* Богу; ведь рилигия приписывает человеку не естественное, а божественное происхождение, божественное начало. Но "родство" есть неопределенное, уклончивое выражение. Родство бывает близкое и отдаленное. Какое же родство подразумевается в данном случае? Для отношения человека к Богу в смысле религии подходит единственное отношение родства – самое близкое, интимное, священное, какое только можно себе представить, – отношение ребенка к отцу. Таким образом, Бог и человек отличаются тем, что Бог есть отец человека, а человек – сын или чадо Бога. Здесь самостоятельность бога и зависимость человека устанавливаются одновременно, при этом непосредственно, как объект чувства, тогда как в пантеизме часть столь же самостоятельна, как и целое, ибо целое представляется составленным из частей. Но и это различие есть не более как *иллюзия.* Отец не бывает отцом без сына; они оба вместе составляют одно общее существо. В любви человек отрекается от своей самостоятельности, становится *частью.* Это самоунижение и самоумаление искупается только тем, что и другой также становится частью и оба подчиняются некоторой высшей силе – силе

семейного духа и любви. В данном случае устанавливается то же отношение между Богом и человеком, как и в пантеизме, только здесь это отношение носит личный, патриархальный, а там безличный, всеобщий характер, причем в пантеизме *логически*, поэтому *определенно*, *прямо* выражается то, что в религии благодаря *фантазии* остается в стороне. Взаимная связанность или, вернее, тождество Бога и человека в религии маскируется тем, что оба представляются как личности или индивиды, но бог *независимо от своего отцовства* – еще и как существо самостоятельное, хотя и эта самостоятельность не более как иллюзия, ибо кто подобно Богу религии является отцом в силу глубокого чувства, тот живет и существует лишь своим сыном.

Взаимная тесная зависимость между Богом как отцом и человеком как сыном нисколько не ослабляется разграничением, будто люди суть только усыновленные чада божии, а родным сыном является лишь Христос и что поэтому бог находится в существенной зависимости только от Христа как единородного сына, а не от человека. Ведь это различие только теологическое, т.е. иллюзорное. Бог усыновляет только людей, а не животных. Причина усыновления заключается в человеческой природе. Человек, усыновленный божией благодатью, есть лишь человек сознающий свою божественную природу и достоинство. Кроме того, единородный сын божий есть не что иное, как идея человечества, самого себя предвосхищающий человек, в Боге скрывающийся от себя самого и от мира – человек небесный. Логос есть тайный, скрытый человек, а человек есть явный, высказанный логос. Логос есть только avant-propos[127] человека. Все, что сказано о логосе, относится и к сущности человека*. Но между Богом и его единородным Сыном нет никакого существенного различия – кто знает сына, знает и Отца, следовательно, между Богом и человеком также нет различия.

То же можно сказать и о *подобии* божием. Здесь образ не мертвое, а живое существо. Человек есть образ Бога, значит, человек есть существо, *подобное* Богу. Сходство между живыми существами происходит от естественного родства; человек подобен Богу, потому что Бог – его отец. Сходство есть наглядное родство; по первому мы постоянно судим о втором.

Но сходство есть такое же обманчивое, иллюзорное, неопределенное представление, как и родство. Естественное единство устраняется

* "Великое единение, существующее между Христом и отцом, возможно и для меня, только бы я смог отрешиться от того, что исходит от того или иного определенного человека, и приобщился бы к *общечеловеческому*, ибо что даровал господь своему единородному сыну, он даровал также и *мне*" (Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten. Hamburg, 1621. S. 14). "Между единородным сыном и душой нет различия" (там же, стр. 68).

только представлением личности. Подобие есть *такое* единство, которое *не желает называться единством* и скрывается под смутным обликом посредника, в тумане фантазии. Как только туман рассеивается, мы находим *обнаженное единство*. Чем больше сходства между существами, тем меньше между ними различия; если я знаю одного, значит, я знаю и другого. Есть разные степени сходства. Это относится и к подобию между Богом и человеком. Добрый, благочестивый человек уподобляется Богу в бóльшей степени, чем тот, чье сходство с Богом исчерпывается только его человеческой природой вообще. Поэтому можно допустить высшую степень сходства, хотя она будет достигнута только в будущей жизни. Но все, чем человек сделается впоследствии, до некоторой степени принадлежит ему и теперь, по крайней мере в возможности. Высшая степень подобия состоит в том, что два индивида или существа говорят и выражают *одно и то же*, так что все различие между ними ограничивается тем, что это *два* индивида. Существенные качества, благодаря *которым* мы отличаем одну вещь от другой, одинаково присущи им обоим. Поэтому их можно различать не посредством мысли и разума, которым здесь не на что опереться, а лишь посредством чувственного представления или созерцания. Если бы мои глаза не говорили мне, что это два существа, действительно различные в смысле бытия, то мой разум принял бы их за одно и то же существо. Поэтому и мои глаза также смешивают их друг с другом. Вообще смешивать можно только то, что является различным не для разума, а для чувства или, вернее, различное не в смысле сущности, а в смысле бытия. Поэтому вполне подобные друг другу лица имеют исключительную прелесть как для самих себя, так и для фантазии. Подобие дает повод ко всевозможным мистификациям и иллюзиям, потому что мой глаз смеется над моим разумом, для которого понятие самостоятельного бытия всегда связывается с понятием определенного различия.

Религия есть свет духовный, преломляющийся в среде фантазии и чувства и показывающий *одно и то же* существо в *двойном* виде. Подобие есть *единство разума*, которое в сфере действительности *прерывается* благодаря непосредственно чувственному представлению, а в сфере религии – благодаря воображению. Другими словами, оно есть *тождество разума, раздвоенное представлением индивидуальности, или личности*. Я не могу установить действительного различия между отцом и сыном, первообразом и отображением, богом и человеком, если я отрешаюсь от представления личности. Подобие есть *то* единство, которое *утверждается* разумом, чувством истины и *отрицается* воображением; оно есть *то* единство, которое *кажется различием, призрачным представлением*, не говорящим прямо ни да, ни нет.

Глава двадцать четвертая

ПРОТИВОРЕЧИЕ В УМОЗРИТЕЛЬНОМ УЧЕНИИ О БОГЕ

Итак, личность Бога, есть средство, позволяющее человеку превращать определения и представления своего собственного существа в определения и представления дугого существа, существа вне его. Личность Бога есть не что иное, как отделенная, объективированная личность человека.

На этом процессе самоотчуждения основано умозрительное учение Гегеля, которое сознание человека о Боге делает самосознанием Бога. Бог мыслится, сознается нами. Согласно умозрению, это наше мышление о Боге есть мышление Бога о себе самом; умозрение соединяет обе стороны, разъединяемые религией. В этом случае умозрение рассуждает глубже, чем религия, так как Бога мы мыслим иначе, чем другой, внешний предмет. Бог есть внутренняя, духовная сущность, а мышление, сознание, есть внутренний, духовный акт; поэтому мышление о Боге есть утверждение того, что есть Бог, – акт, в котором проявляется сущность Бога. Что Бог мыслится, сознается – это для него существенно и необходимо; а что мыслится данное дерево – это для дерева случайно и несущественно. Но возможно ли, чтобы эта потребность была только субъективной и не выражала одновременно потребности объективной? Возможно ли, чтобы Бог, – если он должен существовать для нас, быть для нас *объектом*, объектом нашего мышления, – был, как пень, равнодушен к тому, мыслим, сознаем мы его или нет? Нет! Это невозможно. Мы принуждены обратить мыслимость Бога в мышление Бога о самом себе.

Религиозный объективизм допускает две пассивные формы, два рода мыслимости. С одной стороны, мы мыслим Бога, с другой – он сам мыслит себя. Бог мыслит себя независимо от того, мыслим ли мы его. Его самосознание независимо, отлично от нашего сознания. Это так и должно быть, если мы представляем Бога действительной личностью; ведь действительная, человеческая личность мыслит себя и мыслится другими; мое мышление о ней имеет для нее безразличное, внешнее значение. Это высшая точка религиозного антропопатизма. Чтобы освободить Бога от всего человеческого и сделать его самостоятельным, его делают настоящей, действительной личностью, *включая* в него мышление и *исключая* из него мыслимость, относимую к *другому* существу. Это равнодушие к нам, к нашему мышлению свидетельствует о его *самостоятельном, то есть внешнем, личном бытии*. Правда, религия обращает мыслимость бога в его мышление о себе самом; но так как этот процесс совершается *вне* ее сознания, причем Бог *непо-*

средственно предполагается существом, себе довлеющим, личным, то и в *сознании* религии лишь отражается это безразличие обеих сторон.

Впрочем, религия ни в какой мере не ограничивается этим безразличием обеих сторон. Бог творит, чтобы открыть себя, – творение есть откровение божие. Но Бог существует не для камней, растений или животных, а только для человека, поэтому и природа существует только ради человека, а человек – для Бога. Бог прославляет себя в человеке – человек есть гордость Бога. Бог познает себя помимо человека; но пока у него нет второго Я, он остается только *возможной*, только *воображаемой* личностью. Бог познает *себя* только тогда, когда установлено существо, *отличное* от Бога, небожественное; чтобы познать блаженство своей божественности, чтобы знать, что значит бытие Бога, он должен усвоить, что не *является Богом*. Только полагая иное, мир, Бог полагает себя *как Бога*. Всемогущ ли Бог без творения? Нет, всемогущество осуществляется, утверждается впервые в творении. Что значит сила, или свойство, которое не обнаруживается, не проявляется? Что значит сила, себя не проявляющая, свет, ничего не освещающий, мудрость, не знающая ничего, то есть никакой действительности? К чему всемогущество, к чему все другие божественные определения, если нет человека? Человек ничто без Бога, но и *Бог ничто без человека**; ведь только в человеке Бог объективируется *в качестве Бога*, становится *Богом*. Только *различные качества человека* устанавливают *различие, основание действительных состояний в Боге*. Физические свойства человека делают Бога физическим существом,– Бого-Отцом, творцом природы, то есть *олицетворенной, очеловеченной сущностью природы***; интеллектуальные свойства человека делают Бога интеллектуальным, а нравственные – нравственным существом. Человеческое бедствие есть торжество для божественного милосердия; мучительное чувство греха есть радостное чувство божественной святости. Жизнь, огонь, аффект только через человека переходят к Богу. Бог гневается на нераскаянного грешника, радуется при виде раскаяния. Человек есть *раскрывшийся* Бог – божественная сущность как таковая *осуществляется, проявляется* только в человеке. В создании природы Бог выходит *за пределы собственного существа*, вступает в отношения с другим, а в человеке он *снова возвращается в себя;* человек познает Бога, так как Бог обретает и познает *себя* в человеке, Бог

---

* "*Бог наш не может обойтись без нас, как и мы без него*" (Predigten etzlicher Lehrer etc. S. 16. См. об этом также у Штрауса Christliche Glaubensl., 1. B. § 47 и немецкую Теологию, гл. 49).

** "Эту *временную, преходящую жизнь в этом* мире (т.е. естественную жизнь) мы обрели *от Бога, всемогущего творца неба и земли*. Но вечную, нескончаемую жизнь мы обретаем через страдание и воскресение господа нашего Иисуса Христа... Иисус Христос – владыка будущей жизни" (*Лютер*. Ч. XVI. С. 459).

чувствует себя Богом. Где нет *гнета*, нет нужды, там нет и *чувства*, а лишь чувство есть *действительное* познание. Можно ли познать милосердие, не зная потребности в нем, справедливость, не чувствуя несправедливости, можно ли познать блаженство, не испытывая скорби? Чтобы познать ту или иную вещь, необходимо почувствовать, что она такое. Божественные свойства становятся *чувствами, ощущениями* только в человеке; другими словами, человек есть *самоощущение Бога – прочувствованный* Бог есть *действительный* Бог; ведь свойства божии становятся действительностью лишь *как прочувствованные человеком,* лишь как *патологичнеские* и *психологические* определения. Если бы ощущение человеческого горя находилось *вне* Бога, в существе, лично обособленном от него, то не было бы и милосердия в Боге, и мы опять имели бы перед собой лишенное свойств существо, такое же ничто, каким был Бог без человека или до человека. Пример. Я не знаю, доброе и общительное ли я существо – так как добр только тот, кто проникается другим, приобщается другому, bonum est communicativum sui[128], пока мне не представится случай сделать другому добро. Только в акте приобщения, участия я узнаю счастье благотворительности, радость щедрости, снисходительности. Но разве радость дающего отличается от радости получающего? Нет; я радуюсь потому, что он радуется. Я чувствую несчастье другого, я разделяю его страдания; мне самому становится легче по мере того, как я облегчаю его горе, – восприятие горя есть тоже горе. Радостное чувство того, кто дает, есть только отражение чувства радости того, кто получает. Их радость есть общее ощущение, которое поэтому и проявляется внешним образом в рукопожатии, в поцелуе. То же происходит и здесь. Ощущение божественной благости носит такой же человеческий характер, как и ощущение человеческого горя. Блаженное сознание бесконечности нераздельно с горестным сознанием ограниченности. Где нет одного, там нет и другого. Ощущение Бога *как Бога* и ощущение человека *как человека нераздельны;* неотделимо и *само*познание Бога от познания человека. Бог становится *самим собой* только в человеческом "Я", только в человеческой способности различения, во внутренней двойственности человеческого существа. Так, милосердие ощущается как "Я", как нечто самостоятельное, как сила, т.е. как *нечто особое,* только ее *противоположностью.* Бог есть *Бог* только чрез то, что *не* есть Бог, только *в отличие* от его *противоположности.* В этом заключается тайна учения Якоба Беме. Необходимо только заметить, что Якоб Беме, как мистик и теолог, *отделяет от человеческих ощущений,* ставит *вне* человека (так ему во всяком случае кажется), объективирует в форме естественных качеств те ощущения, в которых впервые проявляется божественная сущность и Бог из ничего становится обладающим определенными свойствами существом. Но Беме делает это таким образом,

что и сами эти свойства в свою очередь представляют собой только ощущения, которые вызываются в его душе. Далее, не следует упускать из виду, что то, что эмпирическое религиозное сознание связывает впервые *с действительным творением природы и человека,* мистическое сознание приписывает Богу, существовавшему еще *до сотворения мира,* и этим уничтожает *смысл* творения. Ведь если Бог имеет уже *позади себя* свою противоположность, то ему не нужно иметь ее *впереди себя;* если Бог уже заключает *в себе* эту *противоположность,* то ему не нужно, чтобы быть Богом, полагать существующим это небожественное. Творение действительного мира есть в данном случае чистая роскошь или, вернее, нечто невозможное: такой Бог *не достигает действительности от избытка действительности;* он настолько преисполнен этого мира, настолько пресыщен земною пищей, что бытие, сотворение действительного мира, можно объяснить только обратным motus peristalticus[129] в пожирающем мир желудке Бога, как бы божественной рвотой. Это особенно относится к богу Шеллинга, который, хотя и составлен из бесчисленных потенций, тем не менее является совершенно *импотентным* Богом. Поэтому эмпирическое религиозное сознание гораздо разумнее; согласно ему, Бог впервые открывает себя как Бог только в связи с появлением действительного человека, действительной природы, так как человек сотворен во славу и хвалу божию. Другими словами, человек представляет уста божии, в которых качества божии выражаются как человеческие ощущения. Бог хочет, чтобы ему поклонялись, чтобы его прославляли. Почему? Потому что лишь чувство человека к Богу есть самочувствие Бога. Но тем не менее религиозное сознание разделяет эти две нераздельные стороны, делая при помощи представления личности и Бога и человека существами самостоятельными. Гегелевское умозрение отождествляет обе стороны, не уничтожая при этом прежнего, лежащего в основе противоречия, поэтому оно есть лишь последовательное развитие и завершение религиозной истины. Ученая толпа была сильно ослеплена своей ненавистью к Гегелю, почему и не понимала, что его учение, по крайней мере в этом отношении, не противоречит религии; оно противоречит лишь постольку, поскольку вообще развитая, последовательная мысль противоречит неразвитому, непоследовательному, но выражающему то же самое представлению.

Но если, как значится в учении Гегеля, сознание человека о Боге есть самосознание Бога, то, стало быть, *человеческое сознание* per se[130] есть *божественное сознание.* Зачем же ты отчуждаешь сознание человека и делаешь его самосознанием другого, отличного от него существа, объекта? Зачем ты присваиваешь *Богу сущность,* а *человеку* лишь *сознание*? *Сознание* Бога заключается в человеке, а *сущность* человека – в Боге. Познание человека о Боге есть познание Бога о себе са-

мом? Какой разлад и противоречие! *Переверни это положение, и получится истина: знание человека о Боге есть знание человека о своей собственной сущности.* Только *единство сущности* и *сознания* есть *истина. Сознание* Бога нераздельно с его *сущностью* – то и другое обретается *в* человеке; в существе Бога объективируется твоя же собственная сущность, *перед* твоим сознанием встает лишь то, что лежит позади него. Но если определения божественной сущности суть определения человеческие, то, стало быть, человеческим определениям присуща божественная природа.

Только таким путем мы получаем *истинное, самодовлеющее* единство божественной и человеческой сущности – *единство человеческого существа с самим собой.* Но для этого мы должны *отрешиться* от *особой, отличной* от *психологии и антропологии религиозной философии, или теологии,* и *признать в качестве теологии саму антропологию.* В основе всякого тождества, которое не есть *истинное* тождество, не есть *единство с самим собой,* лежит разлад, раздвоение, которым оно уничтожается или, вернее, должно быть уничтожено. Подобное тождество есть *противоречие* с самим собой и рассудком, *половинчатость, фантазия, извращение, нелепость,* которая, однако, кажется тем глубже, чем извращеннее и удаленнее от истины она на самом деле.

Глава двадцать пятая

ПРОТИВОРЕЧИЕ В ТРОИЦЕ

Религия или, вернее, богословие не только объективирует в личное существо человеческую или божественную сущность вообще, но представляет также в образе лиц и основные определения или основные ее различия. Поэтому троица первоначально есть не что иное, как средоточие существенных основных различий, которые человек усматривает в человеческой сущности. В зависимости от понимания этой сущности различно понимаются и основные определения, на которых основывается троица. Эти различия одной и той же человеческой сущности представляются как *субстанции,* как *божественные личности.* В Боге они становятся ипостасями, субъектами, существами, и в этом заключается *различие* между определениями Бога и такими же определениями *человека* в силу установленного закона, что только в представление о личности человеческая личность отчуждает свои собственные определения. Но личность Бога существует только в воображении, поэтому основные определения являются здесь ипостасями, лицами исключительно для воображения, а для разума, для мышления – только

определениями. Троица есть противоречие между политеизмом и монотеизмом, между фантазией и разумом, между воображением и действительностью. Фантазия есть троичность, а разум – единство лиц. Разум усматривает в *различных существах различия*, а фантазия в *различиях* усматривает *различные существа*, уничтожающие в связи с этим единство божественной сущности. Для разума божественные лица – фикции, а воображение усматривает в них существа. Троичность заставляет человека мыслить противоположное тому, что он воображает, и воображать противоположное тому, что он мыслит, то есть усматривать в фикциях существа*.

Есть три лица, но они различны не по *сущности*. Tres personae, но una essentia[131]. Это мы еще можем допустить. Мы мыслим три и больше лиц, тождественных по своей сущности. Так, например, мы, люди, отличаемся друг от друга личными признаками, но по существу, по принадлежности к человечеству, мы все равны. И это отождествление производит не только философствующий ум, но и *чувство*. Этот индивид такой же человек, как и мы; punctum, satis[132]; в этом чувстве исчезают все другие различия; богатство или бедность, ум или глупость, виновность или невинность. Поэтому чувство сострадания, участия, есть чувство субстанциальное, существенное, философское. Но три или больше человеческих индивида *существуют* отдельно друг от друга, даже если они осуществляют, удостоверяют единство сущности еще и путем проникновенной любви. Они любовно обосновывают нравственную личность, но все-таки каждому из них присуще особое физическое существование. Хотя бы они взаимно дополняли друг друга и не могли обходиться один без другого, все-таки каждый из них неизменно обладал *формальным в-себе-бытием*. В-себе-бытие и отдельное бытие тождественны и составляют существенный признак личности, субстанции. Иное мы видим в Боге, и это по необходимости, так как хотя в нем содержание *то же*, что и в человеке, но рассматривается *как другое* в силу постулата, по которому *оно должно быть другим*. Три лица в Боге не имеют *раздельного* существования, иначе с небесных высот христианской догматики на нас взирали бы благодушно и открыто, правда не в таком большом количестве, как боги Олимпа, но во всяком случае

* Странно, что умозрительная философия религии берет под свою защиту против безбожного разума троицу и в то же время, устраняя личные субстанции, объясняя, что отношение между отцом и сыном есть только несоответственный, заимствованный из органической жизни *образ*, вырывает у троицы ее *душу*, ее *сердце*. Действительно, если ухищрения *каббалистического произвола*, применяемые умозрительными философами религии к "абсолютной" религии, применить также и к "конечным" религиям, то будет нетрудно из *рогов египетского Аписа сделать ларчик Пандоры христианской догматики*. Для этого достаточно допустить сомнительное обособление рассудка от умозрительного разума, что всегда способствует оправданию всякой бессмыслицы.

три божественных лица в индивидуальном образе, *три Бога*. Олимпийские боги были *действительными* лицами в своей индивидуальности; по существу, по божественности они были тождественны; но каждый в отдельности был *одним* богом; они были *истинными* божественными *лицами*. Три лица христианской троицы, напротив, суть лица только *воображаемые, выдуманные, для вида* – во всяком случае *отличные* от действительных лиц – именно потому, что они только воображаемые, только кажущиеся личности, которые, однако, в то же время *хотят* и *должны* быть действительными лицами. Существенный признак индивидуального бытия, *политеистический* элемент, в них исключен и отрицается как безбожный. Но именно из-за этого отрицания их личность обращается в призрак воображения. Только в *истине множественности* лежит *истина лиц*. Три лица христианской троицы *должны* бы во всяком случае быть не tres Dii, не тремя богами, а единым Богом, unus Deus. Трем лицам соответствует не множественное число, как следовало ожидать, а единственное; они представляют не только unum, одно, – таковы и боги политеизма, – но и единое, unus. Здесь единство простирается не только на сущность, но и на *бытие;* единство есть форма существования Бога. Три составляют единицу, множественное число обращается в единственное. Бог есть личное существо, которое состоит из трех лиц*.

Разум считает эти три лица только фикциями, потому что условия, или определения, которые должны утвердить их личность, уничтожаются заповедью *монотеизма*. Единство отрицает личность; самостоятельность лиц тонет в самостоятельности единства; они становятся *простыми отношениями*. Без отца нет сына; без сына нет отца; св. дух, вообще нарушающий симметрию, выражает собой лишь отношение их друг к другу. Божественные лица отличаются друг от друга только своими взаимоотношениями. Существенное свойство отца как лица выражается в том, что он есть отец, а сына – что он сын. Все другие свойства отца не касаются его личности; в них он является Богом, и как Бог он тождествен с сыном как Богом. Поэтому и говорится: Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух святой; Бог одинаков, если во всех трех лицах. "Отец, Сын и Св. Дух *отличаются* друг от друга, но по существу отец есть то же, что сын и Св. дух, не составляя ничего *иного*". Другими словами, они различные лица, но без различия их сущности. Итак, личность исчерпывается здесь отношением отцовства, т.е. понятие

---

* "Единство не имеет значения рода, это не unum, а unus". См. *Августин и Петр Ломб.* (lib. I, dist. 19, с. 7, 8, 9). "Таким образом, *эти трое* благодаря непостижимым узам божественности, которые их соединяют неизреченным бразом, *представляют единого Бога*" (Петр Ломб, lib. I, dist. 19, с. 6). "Может ли разум постичь или поверить, что *три* равно *единице* и *единица – трем*" (*Лютер*, ч. XIV, стр. 13).

личности является в этом случае относительным понятием, понятием отношения. Человек-отец именно в своем качестве отца не самостоятелен как раз в отношении к сыну; он *без* сына *не* отец; сделавшись отцом, человек спускается до степени относительного, несамостоятельного, безличного существа. Но не следует заблуждаться из-за действительных человеческих отношений. Человек-отец не перестает быть во всем остальном самостоятельным, личным существом: он во всяком случае обладает формальным для-себя-бытием, бытием помимо сына; он не есть *только* отец с исключением всех других предикатов действительного личного существа. Дурной человек нередко ограничивает свои отцовские обязанности чисто внешними отношениями, не затрагивающими его личного существа. Но в Боге-Отце нет различия между Богом-Отцом и Богом-Сыном как Богом; личность первого лица основывается только на отвлеченном понятии отцовства, отличающем его от сына, а личность последнего точно так же основывается только на отвлеченном понятии сыновности.

Но в то же время эти отношения, как уже сказано, должны быть не просто отношениями, не чем-то несамостоятельным, а действительными лицами, существами, субстанциями. Этим вновь подтверждается истина множественности, истина политеизма*, и отрицается истина монотеизма. Таким образом, в священной тайне троицы, долженствующей представлять истину, отличную от человеческого существа, все сводится также к иллюзиям, призракам, противоречиям и софизмам**.

Глава двадцать шестая

ПРОТИВОРЕЧИЕ В ТАИНСТВАХ

Как объективная сущность религии – сущность Бога, так и субъективная сущность ее по вполне понятным основаниям сводится к целому ряду противоречий.

Существенные субъективные моменты религии, с одной стороны, это *вера* и *любовь*, а с другой – поскольку религия внешним образом

---

* Если отец есть Бог, и сын есть Бог, и св. дух есть Бог, то почему они не называются тремя богами? Слушай, что отвечает на этот вопрос Августин: "Если б я сказал три бога, то я противоречил бы писанию, которое говорит: Слушай, Израиль: твой Бог есть *единый Бог*. Поэтому мы предпочитаем говорить три лица, а не три бога, ибо это не противоречит священному писанию" (*Петр* Ломб, lib. I, dist. 23, c. 3). Как часто и католицизм опирался на Св. писание!

** Прекрасное изображение тех разрушительных противоречий, в которое ввергает тайна троицы искренне религиозную душу, можно найти в книге моего брата *Фридриха*. "Theanthropos", Zürich, 1838.

выражается в культе – таинства *крещения* и *причащения*. Крещение есть таинство веры, причащение – таинство любви. Строго говоря, есть только два таинства, как и два существенных субъективных момента религии: вера и любовь; ведь надежда есть та же вера, только отнесенная к будущему; поэтому она столь же нелогично, как и св. дух, превращена в особую сущность.

Совпадение таинств с указанной выше особой сущностью религии выражается прежде всего и независимо от других отношений в том, что основанием их служат *естественные* предметы или вещи, которым, однако, приписывается значение и действие, противоречащее их природе. Так, например, субъектом или материей крещения является обыкновенная, естественная вода, подобно тому как вообще материей религии является наша собственная естественная сущность. Но религия, отнимающая, отчуждающая от нас нашу собственную сущность, превращает и воду крещения в совершенно *особую*, отличную от обыкновенной воду, которой присущи не физическая, а сверхфизическая сила и значение; это lavacrum regenerationis[133], она очищает человека от скверны первородного греха, изгоняет врожденного дьявола, примиряет с Богом. Таким образом, эта вода только кажется естественной, а в действительности имеет сверхъестественную силу. Другими словами, крестильная вода производит сверхъестественное действие, а все, что действует сверхъестественным образом, есть сверхъестественная сущность, хотя бы только в представлении, в воображении.

Но тем не менее естественная вода есть необходимый материал крещения. Без воды крещение не имеет своего значения и действия. Следовательно, *естественное качество* имеет здесь *само по себе* ценность и значение, потому что сверхъестественное действие крещения сверхъестественным образом связывается только с водой, а не с каким-нибудь другим материалом. Бог благодаря своему всемогуществу мог бы связать то же самое действие с любой вещью. Но он не делает этого; он приспособляется к естественному качеству; он выбирает соответствующее своему действию , *подобное* вещество. Следовательно, естественное качество не отвергается совершенно, по крайней мере остается некоторая аналогия, *видимость* естественности. *Вино* представляет собой *кровь*, а *хлеб – тело**. Чудо тоже считается с подобием; оно превращает воду в вино или кровь, одно вещество в другое, сохраняя при этом неопределенное родовое понятие жидкости. То же и здесь. Вода есть наиболее чистая, светлая и прозрачная жидкость, и благодаря этому своему естественному свойству она служит образом незапятнанной сущности божественного духа. Одним словом, вода *са-*

* "Таинство имеет *сходство* с предметом, *символом* которого оно служит" (*Петр Ломб.*, lib. IV, dist. I, c. 1).

ма по себе как вода имеет значение; благодаря своему *естественному качеству* вода освящается, избирается органом или орудием св. духа. В этом отношении крещение имеет прекрасный, глубокий, естественный смысл. Но этот прекрасный смысл тотчас же утрачивается, так как воде приписывается действие, ей не присущее и зависящее не от нее самой, а от сверхестественной силы св. духа. Ее естественное качество снова становится безразличным: тот, кто превращает воду в вино, может произвольно связать действие крестильной воды с любым веществом.

Поэтому крещение не может быть понято вне понятия чуда. Само крещение есть чудо. Та самая сила, которая производила чудеса и ими как фактическими доказательствами божественности Христа обращала иудеев и язычников в христиан, – Та же самая сила определила крещение и действует в нем. Чудесами началось христианство, чудесами оно и продолжается. Кто вздумает отрицать чудесную силу крещения, тот должен отрицать и чудеса вообще. Естественным источником чудодейственной силы крестильной воды является вода, превращенная в вино на свадьбе в Кане Галилейской.

Вера, порождаемая чудесами, не зависит от меня, от моей самодеятельности, от свободы убеждения и суждения. Чудо, совершающееся на моих глазах, *заставляет* меня веровать, если только я не окончательно закоснел. Чудо *принуждает* меня верить в божественность чудотворца*. Правда, иногда чудо предполагает веру, особенно когда чудо является наградой; но такая вера есть не истинная вера, а только настрой, расположенность, готовность веровать, преданность вере в противоположность закоснелому неверию и недобросовестности фарисеев. Чудо должно доказывать, что чудотворец действительно есть тот, за кого он себя выдает. Доказана, обоснована и объективна только та вера, которая опирается на чудо. Вера, предполагаемая чудом, есть только вера в Мессию, в помазанника божия *вообще*, но веру в то, что именно *этот* человек есть Христос – а это главное, – порождает впервые чудо. Впрочем, предполагать и эту неопределенную веру вовсе не необходимо. Многие стали верующими только благодаря чуду, следовательно, чудо было причиной их веры. Поэтому, если чудеса не противоречат христианству – а каким образом они могут ему противоречить? – значит, и чудотворное действие крещения тоже ему не противоречит. Напротив, если мы хотим придать крещению *христианский* смысл, мы непременно должны придать ему значение *сверхъестест-*

* В отношении к чудотворцу вера (уверенность в помощи божией) во всяком случае является причиной, действующей причиной, causa efficiens чуда (ср. Матфей, 17, 20. Деян. Апост., 6, 8). Но в отношении к очевидцам чуда – о них и идет здесь речь – чудо есть causa efficiens веры.

венное. Павел, исполненный ненависти к христианам, был обращен в христианство благодаря неожиданному чудесному явлению. Христианство насильственно им овладело. Здесь нельзя отделаться возражением, что то же самое чудо произвело бы на других иное впечатление и что поэтому его результат следует отчасти приписать самому Павлу. В самом деле, если бы другие удостоились такого же явления,то они, несомненно, стали бы такими же христианами, как Павел. Ведь божия благодать всемогуща. Неверие и упрямство фарисеев также не служат возражением, ведь как раз они лишены были благодати божией. Согласно божественному определению, Мессию должны были предать, мучить и распять. Поэтому должны были существовать и лица, которые его мучили и распяли; а эти лица должно было заранее лишить божией благодати. Впрочем, они были лишены ее не вполне, однако не для того, чтобы они действительно обратились ко Христу, а только ради усугубления их вины. Разве можно было противиться воле божией, если то действительно была его воля, а не мимолетный каприз? Сам Павел считал свое обращение и перерождение не заслуженным им лично делом благодати божией*. И это верно. *Непротивление* благодати есть уже само по себе нечто благое и, следовательно, результат действия благодати Св. Духа. Нет ничего нелепее желания примирить чудо со свободой мышления, а благодать со свободой воли. Религия отделяет человека от его сущности. Деятельность и благодать Бога есть отчужденная самодеятельность человека, объективированная свободная воля**.

В высшей степени непоследовательно поступает тот, кто против веры в чудесное действие крещения выставляет как аргумент свидетельство опыта, что крещение не делает людей святыми и не перерождает их: так поступали, например, ортодоксальные рационалисты – богословы*** Но ведь чудеса, объективная сила молитвы и вообще все сверхъестественные религиозные истины противоречат опыту. Кто ссылается на опыт, должен отказаться от веры. Где опыт признается высшей инстанцией, там уже нет религиозной веры и чувства. Неверу-

---

* "Это есть величайшее чудо, сотворенное Христом, что он так милостиво обратил в веру своего злейшего врага" (*Лютер*. Ч. XVI. С. 560).

** Уму и искренности Лютера делает большую честь, что он, особенно в своем сочинении против Эразма, безусловно отрицал свободу человеческой воли ради благодати божией. "Название *свободной воли*, – совершенно правильно с точки зрения религии, говорит Лютер, – есть *божественный титул* и имя, которым никто не может и не должен пользоваться, кроме его божественного величества" (ч. XIX, стр. 28).

*** Даже древних, безусловно правоверных, богословов опыт заставил признать, что действие крещения по крайней мере в этой жизни очень ограниченно. "Baptismus non aufert omnes poenalitates hujus vitae"[134]. *Мецгер*, Theol. schol., T. IV. P. 251; см. также у Петра Ломб. (lib. IV, dist. 4, c. 4; lib. II, dist. 32, c. 1).

ющий отрицает объективную силу молитвы только потому, что она противоречит опыту; а атеист идет еще дальше; он отрицает само бытие Бога, так как оно не подтверждается опытом. Внутренний опыт не смущает его; ведь то, что ты познаешь в себе самом о другом существе, доказывает только, что в тебе есть нечто, что не есть ты сам, что действует на тебя помимо твоей личной воли и сознания, так что ты даже не знаешь, в чем состоит это таинственное нечто. Но вера сильнее опыта. Ничто противоречащее не смущает веру в ее вере; она блаженна в себе; она видит только *себя*, все остальное для нее не существует.

Правда, даже с точки зрения своего мистического материализма религия всегда требует одновременно момента субъективности, духовности – так и при таинствах; но в этом обнаруживается ее *внутреннее противоречие*. И это противоречие выступает особенно ярко в таинстве причащения; ведь крещение идет на пользу уже детям, хотя и здесь как залог чудотворного действия имеет значение момент духовности, хотя этот момент странным образом перенесен в веру других лиц, в веру родителей, или их заместителей, или церкви вообще*

Предмет таинства причащения есть тело Христово – *действительное* тело, но ему недостает необходимых *предикатов действительности*. Здесь на *осязательном примере* мы имеем то же, что находили вообще в сущности религии. Объект или субъект в религиозном синтаксисе есть всегда действительно человеческий или естественный объект, или предикат; но ближайшее определение, *существенный предикат* этого субъекта, отрицается. Субъект есть нечто чувственное, а предикат – *не*чувственное, *т.е. противоречащее этому субъекту*. Действительное тело отличается от воображаемого только тем, что первое производит на меня физическое, непроизвольное впечатление. Следовательно, если бы хлеб был действительным телом божиим, то вкушение его должно было бы непосредственно, невольно производить на меня святое действие; мне незачем было бы особо приготовляться к причащению или приходить в благоговейное настроение. Когда я ем яблоко, я непосредственно ощущаю его вкус. Чтобы опознать яблоко как яблоко, мне ничего не нужно, кроме здорового желудка. Католики требуют от тела воздержания как условия вкушения даров. Этого достаточно. Своими губами я беру тело в рот, своими зубами я разжевываю и через свой пищевод я отправляю его в желудок. Я усва-

* Даже в абсурдной фикции лютеран, что "в крещении обретут веру даже дети", момент субъективности сводится к вере других, так как веру детей "Бог принимает благодаря ходатайству и молитве восприемников в вере церкви христианской". (*Лютер*, ч. XIII, стр. 360, 361). "Следовательно, *чужая* вера так сильна, что я и сам начинаю веровать" (Он же. Ч. XIV, стр. 347).

иваю его не духовно, а телесно*. Почему же действие его должно быть не телесное? Почему это тело, будучи одновременно телесного и небесного, сверхъестественного происхождения, должно производить на меня не физическое и в то же время священное, сверхъестественное действие? Если мое настроение, моя вера обращает тело в освящающее меня тело, превращает сухой хлеб в духовно-телесную субстанцию, то при чем тут еще внешний предмет? Ведь я сам есть причина воздействия тела на меня, я сам создаю его действительность, *я сам действую* на себя. Где же здесь объективная сила и истина? Кто недостойно вкушает причастие, вкушает лишь физический хлеб и вино. Кто ничего не приносит, ничего и не выносит. Поэтому существенное отличие этого хлеба от обыкновенного, естественного хлеба основано только на различии настроения за столом у господа от настроения за другими столами. "Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не *рассуждая* о теле господнем"**. Но это настроение зависит опять-таки от того значения, какое я придаю этому хлебу. Если он для меня *не* хлеб, а само тело Христово, то он и не производит на меня действия обыкновенного хлеба. В *значении* содержится *действие*. Я ем не для того, чтобы насытиться, поэтому я вкушаю небольшую частицу хлеба. Следовательно, значение обыкновенного хлеба внешним образом устраняется даже в отношении количества, играющего существенную роль при всякой материальной еде.

Но это значение хлеба и вина существует только в *фантазии*, для чувств вино остается вином, а хлеб хлебом. Схоластики прибегали в этом случае к утонченному различению между субстанцией и акциденцией. Все акциденции, составляющие природу хлеба и вина, здесь налицо; но только то, что слагается из этих акциденций, – субстанция, сущность – отсутствует, оно превращено в тело и кровь. Но *совокупность* свойств, единство, есть сама субстанция. Чем станут хлеб и вино, если я отниму у них свойства, делающие их тем, что они есть? Ничем. Поэтому тело и кровь не имеют *объективного* существования, иначе они должны быть объектом также и для неверующих чувств. Наоборот,

---

* "В итоге, – говорит *Лютер*, – мнение мое таково, что действительно в хлебе *съедается тело Христово* и все, что претерпевает хлеб, *претерпевает и тело Христово*, так что оно разрезается и *пережевывается зубами* благодаря священному единству". (*Планк*, Geschichte der Enst. der protest. Lehrbeg., VIII. B., S. 369). Но в другом месте тотже Лютер отрицает, чтобы тело Христово "раскусывалось зубами и переваривалось в желудке, как кусок говядины" (Ч. XIX, С. 429). Поэтому нет ничего удивительного, что, по мнению *Лютера*, вкушаемое есть предмет *без предметности*, тело *без телесности*, плоть *без плоти*, т.е. "духовная плоть", или воображаемая. Заметим еще, что и протестанты причащаются натощак, но это не в силу закона, а по обычаю (*Лютер*. Ч. XVIII. С. 200, 201).

** 1. Коринф., 11, 29.

единственные достоверные свидетели объективного бытия – вкус, обоняние, осязание, зрение – единогласно подтверждают только действительность вина и хлеба. Вино и хлеб в действительности – естественные субстанции, а в воображении – божественные.

Вера есть *сила воображения*, обращающая действительное в недействительное и недействительное в действительное, – прямое противоречие *истине чувств, истине разума*. Вера отрицает то, что утверждает разум, и утверждает то, что он отрицает*. Тайна причащения есть тайна веры**, поэтому причащение является самым высоким, увлекательным, упоительным моментом верующего сердца. Отрицание неудобной истины, истины действительности, объективного мира и разума, отрицание, составляющее сущность веры, достигает своей высшей точки в причащении, так как здесь вера *отрицает непосредственно наличествующий, очевидный, несомненный объект*, утверждая, что *он есть не то*, что есть по свидетельству чувств и разума, что он только кажется хлебом, а в действительности есть плоть. Положение схоластиков: по акциденциям хлеб, а по субстанции тело – есть только абстрактное пояснительное выражение того, что принимает и исповедует вера, и потому не имеет другого смысла, как по свидетельству чувств или по обычному взгляду – хлеб, а воистину – тело. Поэтому не удивительно, что там, где воображение приобрело такую власть над чувствами и разумом, что отрицает самую очевиднейшую чувственную истину, там экзальтация верующих может дойти до того, что вино действительно покажется им кровью. Католицизм может указать много таких примеров. То, что принимается за действительность верой, воображением, вовсе не нуждается в санкции внешних чувств.

Пока вера в таинство причащения царила над человечеством как священнейшая, высочайшая истина, до тех пор господствующим принципом человечества была сила воображения. Исчезли все признаки от-

---

* "Мы *видим* формы вина и хлеба, но *не верим* в существование субстанции хлеба и вина. Напротив, мы верим, что существует субстанция хлеба и крови. Христовой. Но *не видим* их формы" (*Dirus Bernardus*. Ed. Basil. 1552. S. 189–191).

** Еще и в другом отношении, здесь не указанном, что очень любопытно, именно в следующем. В религии, в вере человек предстает себе самому *объектом*, т.е. *целью* Бога. Человек является целью в Боге и через Бога. Бог есть средство для человеческого существования и блаженства. Эта религиозная истина, установленная как предмет культа, как чувственный объект, представляет таинство причащения. В дарах человек снедает Бога – творца неба и земли – как плотскую снедь, обращает Бога в простое продовольственное средство человека актом "устного снедания и испивания". Здесь человек является *Богом* Бога, поэтому причащение есть наивысшее услаждение человеческой субъективности. Даже протестант обращает здесь, – если не на словах, то на деле, – Бога во внешний предмет, подчиняя его себе как объект чувственного наслаждения.

личия действительного от недействительного, разумного от неразумного – все, что только можно было вообразить, считалось реальной возможностью. Религия оправдывала всякое противоречие разуму и природе вещей. Не смейтесь над нелепыми вопросами схоластиков! Они были неизбежным следствием веры. Предметы переживаний обращались в предмет разума; что противоречило разуму, не считалось безрассудным. Это было основное противоречие схоластики, из которого происходили все другие противоречия.

Не важно, верую ли я в протестантское или католическое причастие. В протестантизме хлеб и вино лишь в самый момент вкушения* чудесным образом соединяются с телом и кровью, а в католицизме хлеб и вино действительно превращаются в тело и кровь прежде вкушения властью священника, который, однако, действует лишь *во имя всемогущего*. Протестант благоразумно уклоняется от определенного объяснения; он не открывает своего очевидного *слабого места,* как то делает благочестивый, простодушный католик, Бога которого как внешнюю вещь могут съесть даже мыши; протестант хранит своего Бога у себя в недосягаемом тайнике, оберегая его от несчастных случаев и насмешек; все же подобно истому католику в хлебе и вине он вкушает действительное тело и кровь. Сначала протестанты мало чем отличались от католиков в учении о причащении. В Ансбахе возник даже спор по вопросу о том, "неужели и тело Христово подобно всякой другой пище проходит в желудок, переваривается там и опять извергается естественным путем?**

Но хотя сила воображения веры превращает объективное существование в простой призрак, а душевное, воображаемое бытие – в истину и действительность, тем не менее действительно объективным является только естественное вещество. Даже дары в дарохранительнице католического священника только *для веры* являются божиим телом; тот внешний предмет, в который он превращает божественную сущность, есть только *предмет веры,* ибо тело как тело здесь невидимо, неосязаемо и лишено вкусовых качеств. Это значит: хлеб лишь по своему значению является телом. Правда, для веры это значение имеет смысл действительного бытия, подобно тому как вообще в молитвенном экстазе означающее становится означаемым: этот хлеб должен не означать тело, а быть им. Но такое бытие не есть бытие телесное; оно есть только представляемое, воображаемое бытие, т.е. оно имеет толь-

---

* "Не возражай, что Христос слова "сие есть тело мое" сказал раньше, чем ученики его стали вкушать хлеб, и что, таким образом, обратился в тело Христово еще *до вкушения* (ante usum)". *Буддеус* (I. c., lib. V, c. 1, § 13, 17). См., с другой стороны, Consil. Trident., Sessio 13, гл. 3, гл. 8, Пр. 4.

** Апология Меланхтона, Strobel, Nürnb. 1783. S. 127.

ко ценность, только качество значения*. Вещь, имеющая для меня особое значение, в моем представлении иная, чем в действительности. Означающее не есть то, что им означается. Что оно есть, отражается в чувстве; а что оно означает, устанавливают мое настроение, представление, фантазия, и значение предмета существует только для меня, не для другого, не объективно. Так и здесь. Поэтому, когда Цвингли сказал, что причащение имеет лишь субъективное значение, он только повторил то, что было сказано другими; он только разрушил *иллюзию религиозного воображения;* ведь наличное в причастии есть только воображение, но воображающее, что оно не есть воображение. Цвингли выразил в простой, откровенной, прозаической, рационалистической и поэтому оскорбительной форме то же самое, что до него *мистическим, косвенным* образом высказывалось другими**, которые признавали, что действие причастия зависит только от подобающего настроения или от веры, т.е. что хлеб и вино суть тело и кровь господа, или сам господь, только для *тех,* кто придает им сверхъестественное значение божественного тела, поскольку только от этого зависит подобающее настроение и религиозное одушевление***.

Но если причастие без настроения и веры не оказывает *действия,* следовательно, *есть ничто,* – ибо существует только то, что действует, – то, стало быть, только в них и заключается его значение и весь процесс совершается в душе. Если представление, что я вкушаю действительное тело Спасителя, действует на религиозное чувство, значит, само это представление вытекает из чувства; оно порождает благочестивые помыслы, так как и само оно есть *благочестивое* представление. Таким образом, и здесь религиозный субъект *воздействует на себя сам в качестве другого существа посредством представления воображаемого объекта.* Поэтому я мог бы отлично совершить акт причащения в себе самом, в своем воображении, без посредства вина и хлеба, без всякой церковной церемонии. Есть бесчисленное множество благочестивых стихов, единственным содержанием которых является кровь Христова. В них мы имеем чисто поэтическое осуществление тайной вечери. В живом представлении страдающего, истекающего кровью Спасителя сердце человеческое соединяется с ним; здесь благочестивая

---

* "Если мечтатель *верит,* что это есть только *тленный хлеб и вино,* то оно *так и есть,* и он вкушает только хлеб и вино" (*Лютер,* т. XIX, стр. 432). Это значит: если ты веришь и представляешь себе, что хлеб не есть хлеб, а тело, то оно и не есть хлеб; если ты думаешь, иначе, то хлеб есть хлеб. Чем хлеб представляется *тебе,* то он и есть.

** Даже католиками. "Действие этого таинства, достойным образом принятого, состоит в соединении человека со Христом". (Consil. Florent. de S. Euchar.).

*** "Если тело заключается в хлебе и вкушается с верой, то оно *укрепляет душу верой,* что уста вкусили тело Христово" (*Лютер,* Ч. XIX, с. 433; см. также стр. 205). "Ибо когда мы *верим,* что получили нечто, то оно *так и есть*" (*Он же.* Ч. XVIII, с. 557).

душа в поэтическом воодушевлении пьет чистую кровь, не смешанную с *противоречивым чувственным* веществом; здесь между представлением крови и самой кровью нет никакого средостения.

Но хотя причастие и всякое таинство вообще есть ничто без настроения, без веры, тем не менее религия смотрит на таинство как на нечто *действительное само по себе*, как на нечто внешнее, отличное от человеческого существа, так что в религиозном *сознании суть* дела – вера, настроение – становится *второстепенной вещью, условием*, а мнимый, *воображаемый* предмет – *главным делом*. И естественным, неизбежным следствием этого религиозного материализма, этого подчинения человеческого мнимобожественному, субъективного мнимообъективному, истины воображению, нравственности религии – естественным, неизбежным следствием этого является *суеверие* и *безнравственность*. Суеверие – потому, что предмету приписывается действие, противоречащее его природе, потому, что не позволяют вещи быть тем, что она есть, и продукт воображения принимают за действительность. Безнравственность – потому, что в сердце святость действия, как такового, обособляется от нравственности, и вкушение даров, даже независимо от настроения, становится священным, спасительным актом. Так по крайней мере дело обстоит на практике, которая не считается с богословской софистикой. Религия противоречит нравственности тем самым, чем она противоречит разуму. Чувство добра тесно связано с чувством истины. Испорченность рассудка влечет за собой испорченность сердца. Кто обманывает свой рассудок, не может обладать искренним, честным сердцем; софистика портит всего человека. А учение о причастии есть именно софистика. Истинность настроения неразрывно связана с отрицанием физического присутствия божия, и, наоборот, истинность объективного бытия божия неразрывно связана с отрицанием истинности и необходимости настроения.

Глава двадцать седьмая

ПРОТИВОРЕЧИЕ ВЕРЫ И ЛЮБВИ

Таинства делают наглядным *противоречие между идеализмом* и *материализмом, субъективизмом и объективизмом*, противоречие, составляющее сокровенную сущность религии. Но таинства суть ничто без веры и любви. Поэтому противоречие в таинствах заставляет нас вернуться к *противоречию между верой и любовью*.

Сокровенная сущность религии есть *тождество* существа божия и человеческого, а форма религии или очевидная, *осознанная* ее сущность есть *различие* между Богом и человеком. Бог есть человеческая

сущность, но *сознаваемая как другое* существо. Любовь обнаруживает сокровенную сущность религии, а вера составляет ее сознательную форму. Любовь отождествляет человека с Богом, Бога с человеком и, следовательно, человека с человеком; а вера отделяет Бога от человека и, следовательно, человека от человека; ведь Бог есть не что иное, как мистическое понятие рода человеческого, поэтому отделение Бога от человека есть отделение человека от человека, уничтожение объединяющей их связи. Благодаря вере религия приходит в противоречие с нравственностью, разумом и простым человеческим инстинктом правды, а благодаря любви она противится этому противоречию. Вера, обособляет Бога, делает его *отдельным, другим* существом, а любовь делает Бога *всеобщим* существом, любовь к которому тождественна с любовью к человеку. Вера способствует *внутреннему* и, следовательно, внешнему раздвоению человека *с самим собой*; любовь исцеляет раны, наносимые верой сердцу человека. Вера делает веру в своего бога *законом*; любовь есть *свобода,* она не осуждает даже атеиста, потому что она сама атеистична и отрицает если не всегда теоретически, то практически существование особого, противопоставленного человеку Бога.

Вера устанавливает разграничение, что истинно и что ложно. И считает истинной только *себя*. Содержанием веры служит *определенная, особая* истина, которая поэтому необходимо связана с *отрицанием*. Вера *исключительна* по своей природе. Истина только *одна,* бог только *один,* монополия сына божия принадлежит только *одному*; все другое есть ничто, есть заблуждение и призрак. *Один* Иегова есть истинный Бог, все другие боги – *ничтожные идолы.*

Вера имеет *свою особую* сферу; она опирается на *особое* откровение божие; она добилась своего достояния не *обычным* путем, не *тем* путем, который доступен всем людям без различия. Что доступно всем, есть нечто обыденное и потому не составляет *объекта веры.* Бог есть творец – это могли познать все люди путем изучения природы; но что такое этот Бог индивидуально сам по себе – есть особый вопрос благодати, содержание особой веры. Объект этой веры открывается особым образом, и потому он является *особым* существом. Христианский Бог есть также языческий бог; но здесь есть и большая разница, такая же разница, как между мной, каким я представляюсь другу, и мной, каким я представляюсь чужому человеку, знающему меня только издали. Бог как объект христиан отличается от бога как объекта язычников. Христиане знают бога лично, непосредственно. Язычники в лучшем случае знают только, что éсть Бог, а не знают, ктó есть Бог, вследствие чего они и впали в идолопоклонство. Поэтому равенство язычников и христиан перед Богом почти не существует; и если есть нечто общее между христианами и язычниками и обратно – будем настолько свободомыслящими, что допустим это, – то оно не касается *собственно хри-*

стианства, того, что составляет веру. В чем христиане являются *христианами*, то и отличает их от язычников*; а христианами они являются в силу своего особого познания Бога, следовательно, здесь *признаком отличия* является *Бог*. Особенность есть соль, сообщающая вкус обыкновенному существу. Сущность каждой вещи заключается в ее *особенностях*: знает меня только тот, кто знает меня специально или лично. Поэтому *специальный* Бог, тот Бог, который в особенности является объектом христиан, *личный* Бог, только он и есть Бог. И этот Бог, неведомый язычникам и вообще неверующим, существует не для них. Он может стать Богом и для язычников, но *не непосредственным* путем, а только когда они сами перестанут быть язычниками и обратятся в христиан. Вера *ограничивает, сужает горизонты* человека; она отнимает у него *свободу* и *способность* подвергать оценке *иное*, то, что от него *отличается*. Вера *замыкается в себе*. Правда, философ, вообще ученый догматик, тоже ограничивает себя определенностью своей системы. Но теоретическое ограничение, как бы несвободно, узко и близоруко оно ни было, все-таки носит более свободный характер, так как область теории свободна сама по себе, ведь здесь суждение обусловливается только предметом, причиной, разумом. А вера делает свое содержание предметом *совести*, личного *интереса* и *стремления к блаженству*, ибо сам объект веры есть существо *особое, личное, требующее признания* и делающее это *признание* условием *блаженства*.

Вера сообщает человеку *особое чувство тщеславия и эгоизма*. Верующий выделяет себя среди других людей, ставит себя выше *обыкновенного* человека; он мнит себя *лицом привилегированным*, пользующимся особыми правами; верующие – аристократы, а неверующие – плебеи. Бог есть *это олицетворенное отличие и привилегия* верующего перед неверующим** Но так как вера представляет собственную сущность как *другое* существо, то верующий относит свое достоинство не *непосредственно к себе*, а к этому другому лицу. Сознание *своего преимущества* есть в верующем человеке сознание *этого лица*, и ощущение *самого себя* он относит к этой другой индивидуальности*** Верующий подобен слуге, который чувствует себя соучастником в достоинствах своего господина и ставит себя выше человека свободного и самостоятельного, но по положению менее высокого, чем его госпо-

---

* "Если я хочу быть христианином, я должен *веровать* и поступать не так, как другие люди" (*Лютер*, ч. XVI, с. 569).

** "Цельс упрекает христиан, что они хвалятся тем, что они первые после бога". Est Deus et post illum nos[135]. (Origenes adv. Cels., ed. Hoeschelius., Aug. Vind. 1605. S. 182).

*** "Я *горжусь* и *хвалюсь* своим *блаженством* и *отпущением* грехов, но почему? Потому что я горжусь *чужой славой* и *высокомерием*, именно славой господа Христа" (*Лютер*, ч. II, с. 344). "Хвалящийся хвались господом" (I, Кор., I, 31).

дин* Он отказывается от всех заслуг, чтобы предоставить честь этих заслуг своему господину, но только потому, что эти заслуги опять возвращаются к нему, и в этой *чести* своего господина он удовлетворяет *свое собственное честолюбие*. Вера высокомерна, но она отличается от естественного высокомерия тем, что она чувство своего превосходства, свою гордость переносит на *другое лицо*, которое наделяет верующего разными преимуществами и вместе с тем является его *скрытой* сущностью, его олицетворенным и удовлетворенным стремлением к блаженству; ведь назначение этого лица быть благодетелем, освободителем и спасителем человека и вести верующего к *его собственному вечному спасению*. Словом, отличительный признак религии сводится к тому, что она превращает действительный залог в страдательный. Язычник возвышается сам, христианин – при помощи другого лица. Христианин превращает в дело приязни и чувство то, что для язычника является делом самодеятельности. Смирение верующего есть обратное высокомерие – высокомерие, утратившее *видимость*, внешние признаки высокомерия. Он чувствует себя избранником, но это превосходство не есть результат его деятельности, а дело благодати; он стал избранником помимо своей воли, он ничего не сделал для этого. Он перестает вообще быть целью своей собственной деятельности, а становится целью, объектом Бога.

Вера по существу есть *определенная* вера. Бог только *в этой определенности* есть *истинный Бог*. *Этот* Иисус и есть Христос, истинный, единственный пророк, единородный сын божий. Если ты хочешь достигнуть блаженства, ты *должен* верить в эту опрделенную истину. Вера *повелевает***. *Сущность веры* такова, что она должна носить характер *догмата*. Догмат *только выражает* то, что уже давно находится на языке или на *уме* у веры. Установление какого-нибудь основного догмата влечет за собой возникновение более специальных вопросов, которые тоже приходится облекать в догматическую форму. Отсюда возникает обременительное изобилие догматов, что не исключает, однако, их необходимости, потому что они дают нам возможность *точно знать*, во что мы *должны* верить и *каким образом* мы *можем* достичь блаженства.

Многое, что в наши дни опровергается, осмеивается, признается ошибкой, недоразумением или преувеличением даже с точки зрения

---

* Один из бывших адъютантов русского генерала Миниха сказал: "Когда я был его адъютантом, я чувствовал себя более важной особой, чем теперь, когда я командую отдельной частью".

** «Люди обязываются законом божиим к правой вере. Раньше всех других богом установлена правая вера в следующей заповеди: "Слушай, Израиль, господь Бог наш есть единый владыка". Этой заповедью исключается заблуждение утверждающих, что для спасения человека безразлично, какой верой служит он богу» (*Фома Аквинский*, Summa cont. gentiles, lib. III, c. 118, § 3).

правоверного христианства, является неизбежным следствием внутренней сущности веры. Вера *по своей природе несвободна, ограничена,* так как она имеет дело с *собственным блаженством* и *славой* божией. Как мы с тревогой заботимся о том, чтобы воздать высокопоставленному лицу подобающую ему честь, о том же заботимся мы и в вере. Апостол Павел заботится исключительно о славе, *чести* и *заслугах* Христа. *Догматическая, исключительная, скрупулезная определенность* коренится в сущности веры. По отношению к пище и другим безразличным для веры вещам вера вполне либеральна, но иначе относится она к *предметам веры.* Кто не *за* Христа, тот *против* Христа; все *не*христианское есть *анти*-христианское. Но что же является христианским? Это должно быть точно установлено, это нельзя предоставить усмотрению. Содержание веры изложено в книгах, составленных различными авторами; вера изложена в форме случайных, противоречивых, отдельных изречений, поэтому догматическое определение и истолкование является *внешней необходимостью.* Христианство обязано своим продолжительным существованием только церковной догматике.

Только *бесхарактерность* и *правоверное неверие* нашего времени стараются спрятаться за Библию и противопоставить догматическим определениям библейские изречения с целью освободиться через *произвол экзегезы* от оков догматики. Но веры уже нет, она стала безразличным делом там, где *определения веры* ощущаются *как оковы.* Это просто *религиозная индифферентность,* которая под *видом религиозности* делает исключительным мерилом веры неопределенную по своей природе и происхождению Библию. Эта индифферентность прикрывается желанием верить только в *существенное,* а на самом деле она не верит *ни во что,* заслуживающее имени веры; например, она заменяет определенный, выразительный образ сына божия, созданный церковью, неясным, ничего не говорящим определением безгрешного человека, который *более* всех других имел бы право называться сыном божиим, т.е. понятием человека, которого нельзя назвать *ни человеком, ни Богом.* Доказательством того, что за Библией действительно кроется только религиозная индифферентность, служит тот факт, что здесь отрицают, считают *необязательным* даже содержащееся в Библии, но находящееся в *противоречии* с современной научной точкой зрения и даже называют *нехристианскими* такие, например, чисто *христианские, неизбежно* из веры вытекающие поступки, как обособление верующих от неверующих.

Церковь *совершенно справедливо* осуждает всякое *неверие* и *иноверие**, так как это *осуждение* лежит в *сущности* веры. Вначале вера представляется лишь невинным отделением верующих от неверующих;

---

* Для веры, если у нее есть еще *огонь в крови* и сила, всякий иноверец есть неверующий – атеист.

но на самом деле это отделение носит в высшей степени *резкий характер*. Верующий имеет Бога *за себя*, а неверующий – *против себя*. Только *возможность обращения* неверующего в *верующего* примиряет его с Богом, и этим объясняется требование отказаться от неверия. Все, что *имеет Бога против себя – ничтожно, отвергнуто, проклято*; ведь всякий вооружающий против себя Бога сам восстает против него. *Веровать* – значит *быть добрым*, а *не веровать – быть злым*. Вера, ограниченная и узкая, все объясняет настроением. Неверующий кажется ей неверующим по *злобе* и *упрямству* и является врагом Христа*. Поэтому вера ассимилирует только верующих и отталкивает неверующих. Она *добра* по отношению к верующим и *зла* по отношению к неверующим. *В вере лежит злое начало*.

Христиане настолько эгоистичны, тщеславны и самодовольны, что видят сучки в вере нехристианских народов и не замечают бревен в своей собственной вере. Только вероисповедальные отличия у христиан иные, чем у других народов. Лишь климатические различия или различия народных темпераментов создают отличия. Народ воинственный или вообще пылкий, чувственный, естественно, проявляет свое религиозное различие в чувственных поступках, в силе оружия. Но природа веры, как таковой, одинакова везде. *Вера по сути своей осуждает и проклинает*. Всякое благословение, всякое благо сосредоточивает она на себе и *своем Боге*, как любовник на своей возлюбленной, а всякое проклятие, бедствие и зло оставляет на долю неверующего. Верующий участвует в божьем благословении, благоволении и вечном блаженстве; неверующий предается проклятию, отвергается Богом и людьми; ведь *человек не должен принимать тех, от кого отрекся Бог*; это было бы *критикой* божественного приговора. Магометане истребляют неверующих огнем и мечом, христиане – геенной огненной. Но пламя потустороннего мира врывается и в этот мир, чтобы осветить ночь, окружающую неверующих. Верующие предвкушают небесное блаженство еще на земле, и поэтому неверующие тоже должны уже заранее предчувствовать адские муки, по крайней мере в *моменты религиозного воодушевления*** Правда, христианство не заповедует ни преследования еретиков, ни тем более, обращения в веру посредством оружия; но так как вера обрекает их на гибель, то она неизбежно вызывает *враждебные* настроения, *те* настроения, которые *порождают* преследования еретиков. *Любить человека, не верующего во Христа, – значит грешить*

* Уже в Новом завете с *неверием* связывается понятие *непослушания*. "*Главное зло* есть *неверие*" (*Лютер*, ч. XIII, стр. 647).

** Сам Бог не всегда откладывает наказание богохульников, неверующих и еретиков на будущее время, а наказывает их нередко уже теперь, в этой жизни, "во славу христианства и для укрепления веры"; так, например, он покарал еретика Керинфа и еретика Ария (*Лютер*, ч. XIV, стр. 13).

*против Христа и любить его врага** Человек не должен любить того, чего не любит Бог или Христос, иначе его любовь будет противоречить божественной воле и станет грехом. Правда, Бог любит всех людей, но лишь *тогда* и *потому*, что они христиане или по крайней мере желают и могут быть ими. Быть *христианином* – значит *пользоваться божественной любовью*, а не быть христианином – значит быть предметом ненависти и *гнева* божия** *Следовательно, христианин может любить только христианина* или того, кто *может* сделаться христианином; он *может любить только то*, что *освящает и благословляет вера*. Вера есть *крещение любви*. Любовь к человеку как к человеку есть любовь только *естественная*. *Христианская* любовь есть любовь *сверхъестественная*, преображенная, освященная, но христианская любовь любит только *христианское*. Заповедь "*любите врагов ваших*" относится только к *личным врагам*, а не к врагам *общественным*, к *врагам Бога* и *веры*, к *неверующим*. Кто любит человека, отрицающего Христа, не верующего в него, тот сам *отрекается* от своего господа Бога; *вера уничтожает естественные узы человечества*; она замещает *всеобщее*, естественное единство единством обособленным.

Пусть не указывают на то, что в Библии сказано: "не судите, да не судимы будете", что, следовательно, суд и осуждение вера исключительно предоставляет богу. Как это, так и другие подобные изречения относятся только к области *христианского частного*, а *не христианского публичного права* и имеют в виду только *мораль*, а не *догматику*. Только религиозная индифферентность перенесла эти моральные изречения в область догматики. *Различие* между *неверующим* и *верующим человеком* есть *продукт современной гуманности*. Для веры *человек исчерпывается верой*; для веры существенное отличие человека от животного покоится только на религиозной вере. Одна лишь вера вмещает в себе все добродетели, делающие человека угодным Богу; Бог есть мерило, и его благоволение есть наивысшая норма; следовательно, только верующий человек есть законный, нормальный человек, такой человек, каким он должен быть и каким *признает* его Бог. Там, где делается *различие между* просто *человеком* и *верующим*, там *человек уже отделил себя от веры*; там уже человек ценит *самого себя* независимо от веры. Поэтому вера является *истинной, нелицемерной* только там, где резко устанавливается *вероисповедное различие*. Как только это различие притупляется, вера, естественно, становится индифферентной и бессильной. Вера либеральна только в вещах, которые без-

---

* "Имеющий в себе дух божий пусть вспоминает стих (псалом 138, 21): "*Мне ли не возненавидеть ненавидящих тебя*". (*Бернард*. Epist. ad magist. Ivonem card.).

** "Кто отрекается от Христа, того отвергнет и Христос" (*Киприан*. Epist., E. 73, § 18, edit. Gersdorf).

различны *сами по себе*. Либерализм апостола Пàвла предполагает принятие основных догматов веры. Где все сводится к основным догматам веры, там возникает различие между существенным и несущественным. В области несущественных вещей закон не действует, там вы свободны. Но, разумеется, только при *том* условии, что вы не ограничите у веры ее прав, она предоставляет вам известные права и вольности.

Поэтому было бы совсем неосновательно ссылаться на то, что вера предоставляет суд Богу. Она предоставляет ему только суд моральный по отношению к вере, только суд над нравственными свойствами ее, над лицемерной или искренней верой христиан. Вера знает, кто станет одесную и ошую Бога. Она не может назвать отдельных *лиц*, но нисколько не сомневается в том, что верующие вообще унаследуют вечное царство*. Но и помимо этого *Бог*, делающий *различие* между *верующими* и *неверующими*, *Бог*, награждающий одних и осуждающий других, есть не что иное, *как сама вера*. *Вера осуждает все, что осуждено Богом*, и наоборот. Вера есть огонь, беспощадно пожирающий свою *противоположность*. Этот *огонь веры* как *объективная сущность* есть *гнев* божий, или, что то же, *ад*: ведь ад, явно, имеет свое основание в гневе божием. Но этот ад заключается *в самой* вере, в ее праве осуждения. Адское пламя есть только отблеск того испепеляющего, гневного взора, который вера бросает на неверующих.

Вера по *существу партийна*. Кто не *за* Христа, тот *против* Христа. Либо *за меня*, либо *против меня*. Вера знает только *врагов* или *друзей*; она не может быть беспристрастной; она имеет в виду только себя. Вера по существу *нетерпима* – по *существу* потому, что вера тесно связана с *иллюзией*, будто *ее дело* есть *дело Бога*, *ее честь* есть *честь Бога*. Бог веры есть не что иное, как *объективированная сущность самой веры*, как вера, ставшая *предметом* для самой себя. Поэтому *религиозное чувство* и *сознание* отождествляют дело веры с делом Бога. Бог является заинтересованной стороной; *интерес верующих есть сокровенный интерес самого Бога*. "*Касающийся вас* касается *зеницы ока* его" (т.е. Господа), – говорится у пророка Захарии**.

---

* "Современные *вольнодумцы* пытаются установить *опасный* принцип, будто *ошибки творения*, каковы бы они ни были, не могут служить основанием для *осуждения*", – говорит Жюрье (т. 4, Papisme, с. II) ведь невозможно, чтобы тот, кто верует во единую (спасительную) веру (Ефес., 4,5) и знает, какая вера истинна и спасительна, не знал, что такое неправая вера и что такое еретик" (Das Ebenbild. Christ. Thomasii durch S. Bentzen, Pastorn. 1692. S. 57). "Мы *судим* и *рассуждаем по Евангелию*, – говорит в своих застольных речах Лютер по поводу перекрещенцев, – кто не верует, тот уже осужден. Поэтому мы должны быть *уверены*, что они *заблуждаются* и *прокляты*".

** "Он указал на самую нежную часть человеческого тела, чтобы мы ясно видели, что Бог столь же сильно задевается малейшей хулой на его святых, как человек страдает от малейшего прикосновения к его глазу". *Сальвиан* (lib. VIII, De gubern. Dei). "Господь бдительно охраняет пути святых своих, дабы они не преткнулись о камень". *Кальвин* (Inst. rel. chr., lib. I, c. 17, sect. 6).

Все, что оскорбляет или отрицает веру, оскорбляет и отрицает самого Бога.

Вера не знает другого различия, кроме различия между *служением Богу* и *идолопоклонством*. Одна только вера воздает честь Богу, а неверие лишает Бога того, что ему подобает. Неверие есть оскорбление Бога, преступление против высшей власти. Язычники молятся демонам: их боги суть *бесы*. "Язычники, принося жертвы, приносят *бесам*, а *не Богу*; но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами"[136]. Бес есть отрицание Бога, он ненавидит Бога, не хочет, чтобы Бог существовал. Поэтому вера слепа к добру и истине, лежащим в основе идолопоклонства; она видит идолопоклонство во всем, что не служит ее богу, т.е. *ей самой*, а в идолопоклонстве – только *дело дьявола*. Поэтому вера даже по своему *настроению* должна относиться к такому *отрицанию Бога* только *отрицательно*; она по существу *нетерпима* к своей противоположности и вообще ко всему, что с ней не согласно. Ее терпимость была бы нетерпимостью к Богу, имеющему право на неограниченное господство. Не признающий Бога и веры, не должен существовать. "Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что господь Иисус Христос – в славу Бога-Отца"*. Поэтому вера требует потусторонней жизни, требует такого мира, где *противоположность веры не существует вовсе* или существует только для того, чтобы усилить воодушевление торжествующей веры. *Ад услаждает собой радость блаженных верующих*. "Избранные будут смотреть на муки безбожников, не проникаясь состраданием; напротив, эти невыразимые муки заставят их восторженно благодарить Бога за свое спасение"**.

Вера есть противоположность любви. Любовь умеет находить

---

* Посл. Филипп. 2, 10, 11. "При имени Христа да *устрашится* всякое неверие и безбожие на небе и на земле" (*Лютер*. Ч. XVI. С. 322). "Христианин гордится убийством язычника, поскольку этим он прославляет Христа" (*Divus Bernardus*. Sermo exhort., ad Milites Templi).

** *Петр Ломб*. (lib. IV, dist. 50, c. 4). Но это изречение никоим образом не принадлежит самому Петру Ломб. Петр Ломб. лично слишком скромен, робок и слишком преклоняется перед авторитетами христианства, чтобы решиться на утверждение чего-либо на собственный риск. Нет! Это утверждение есть общее утверждение, характерное для *христианской, верующей любви*. Учение некоторых отцов церкви, как, например, Оригена и Григория Нисского, будто наказания осужденных некогда прекратятся, исходит не из *христианского* или *церковного* учения, а из платонизма. Показательно и то, что учение о конечности адских страданий было отвергнуто не только католической, но и протестантской церковью (Augsb. Konfess., Art. 17). Драгоценным примером исключительной, человеконенавистинической узости христианской любви является цитируемое Штраусом (Christl. Glaubensl., II Bd. S. 547) из *Буддеуса* место, согласно которому не дети людей вообще, а только дети христиан удостоятся благодати божией и блаженства, если умрут некрещенными.

добродетель в грехе и истину в заблуждении. Только недавно, когда сила веры уступила место естественному единству человечества, силе разума и гуманности, люди стали замечать истину в политеизме, в идолопоклонстве вообще или по крайней мере попытались объяснить человеческими, естественными причинами то, что замкнутая в себе вера приписывает исключительно дьяволу. Поэтому *любовь тождественна только с разумом,* а не с верой, ведь разум и любовь носят свободный, всеобщий, а вера – узкий, ограниченный характер. Где разум, там царит всеобщая любовь; разум есть не что иное, как *универсальная* любовь. Ад изобретен верой, а не любовью, не разумом. Для любви ад есть ужас, а для разума – бессмыслица. Ад нельзя считать только религиозным заблуждением и видеть в нем ложную веру. О нем упоминается еще в Библии. Вера всегда верна самой себе, по крайней мере вера положительной религии, вера в *том* смысле, в каком она рассматривается здесь и должна рассматриваться, если мы не хотим смешивать с верой элементы разума и культуры, что только затемняет истинную природу веры.

Итак, если вера не противоречит христианству, то *не* противоречат ему и *те* настроения, которые вытекают из веры, и те поступки, которые обусловливаются этими настроениями. Вера осуждает; все поступки, все настроения, противоречащие любви, гуманности и разуму, не противоречат вере. Все ужасы *истории христианской религии,* о которых верующие говорят, что они *не вытекали* из христианства, возникли *из веры, следовательно,* из христианства. Даже это их отрицание является неизбежным следствием веры, ибо вера *присваивает себе* только все хорошее, а все дурное оставляет на долю неверия, ереси или на долю человека вообще. Но отрекаясь от того, что *она* виновница зла в христианстве, вера лишний раз убедительно доказывает нам, что она есть истинная виновница этого зла, так как этим она свидетельствует о своей ограниченности, пристрастии и нетерпимости, благодаря чему она желает добра только себе и своим приверженцам и зла – всем другим. Вера приписывает добро, сделанное христианами, не человеку, а христианину, а *дурные* поступки христиан не христианину, а *человеку.* Итак, злые деяния христианской веры соответствуют сущности веры – той веры, как она выражена в древнейшем и самом священном источнике христианства – Библии. "Кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема"* (Галат., I, 9). "Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными. Ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиалом? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность

* Избегайте, страшитесь такого проповедника! – Но почему же я должен его избегать? – Ибо гнев, т.е. проклятие божие, тяготеет над головой его.

храма божия с идолами? Ибо вы – храм бога живого, как сказал Бог: "вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут моим народом. И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому, и я приму вас" (2 Коринф., 6, 14–17). "... в явление господа Иисуса с неба, с ангелами силы его, в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию *господа нашего Иисуса Христа*, которые подвергнутся *наказанию, вечной погибели* от лица господа и от славы могущества его, когда он приидет прославиться во святых своих и явиться дивным... во всех веровавших" (2 Фессалон., 1, 7–10). "... *без веры* угодить Богу невозможно" (Евр., 11, 6). "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал сына своего единородного, дабы всякий, верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную" (Иоанн, 3, 16). "Всякий дух, который исповедует *Иисуса Христа, пришедшего во плоти*, есть *от Бога*; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, *не есть от Бога*, но это дух *антихриста*" (I Иоанна, 4, 2, 3). "Кто *лжец*, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это – *антихрист*, отвергающий отца и сына" (I Иоанна, 2, 22). "Всякий преступающий учение Христа и не пребывающий в нем *не имеет Бога*; пребывающий в учении Христовом имеет и отца и сына. Кто приходит к вам и не приносит сего учения, того не принимайте в дом и не приветствуйте его; ибо приветствующий его участвует в злых делах его" (2 Иоанна, 9–11). Так говорит апостол любви. Но любовь, которую он прославляет, есть только *христианская, братская любовь*. Бог "есть спаситель всех человеков, *а наипаче* верных" (I Тимоф., 4, 10). Роковое слово! "...Будем делать добро всем, а *наипаче своим по вере*!" (Галат., 6, 10). Опять роковое слово "наипаче"! "Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден"*. (Тит., 3, 10–11). "Таковы Именей и Александр, которых я предал сатане, чтоб они научились не богохульствовать" (I Тимоф., 1, 20; I Тимоф., 2, 17, 18). Вот места, на которые католики ссылаются еще и теперь, чтобы оправдать нетерпимость церкви в отношении еретиков. "Кто не любит господа Иисуса Христа, анафема" (I Коринф., 16, 22). "Верующий в сына имеет жизнь вечную; а неверующий в сына не увидит жизни, но *гнев божий* пребывает на нем"** (Иоанн, 3, 36). "А кто соблазнит одного из малых сих, *верующих в ме-*

---

* Отсюда по необходимости вытекает настроение, высказываемое, например, *Киприаном*: "Если еретики повсюду называются *врагами* и *антихристами* и характеризуются как люди *проклятые*, которых *надо избегать*, то почему же и *нам не осуждать* тех, кто, по свидетельству апостолов, *сами себя осудили*?" (Epist. 74. Edit. cit.).

** Это место у Луки (9, 56) и как параллельное ему у Иоанна (3, 17) сопровождается следующим добавлением (стих 18): "Верующий в него не судится, а не верующий уже осужден".

ня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море" (Марк, 9, 42; Матфей, 18, 6). *"Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет"* (Марк, 16, 16). Различие между верой, выраженной в Библии, и верой позднейших времен подобно различию между зародышем и растением. Зародыш представляет лишь неясное очертание того, что бросается в глаза в созревшем растении; и однако, в зародыше содержалось уже растение. Но того, что бросается в глаза, софисты не желают признавать; они держатся только различия между развившимся и неразвившимся существованием; они забывают о единстве.

Вера неизбежно переходит в *ненависть*, а ненависть – в *преследование*, если сила веры *не встречает противодействия*, не разбивается о другую, чуждую вере силу, о силу любви, гуманности и чувства справедливости. Вера, предоставленная себе самой, неизбежно считает себя выше *законов естественной морали*. Учение веры есть *учение об обязанностях по отношению к Богу – высший долг есть вера*. Обязанности по отношению к Богу превосходят обязанности по отношению к человеку настолько же, насколько Бог превосходит человека. Обязанности по отношению к Богу неизбежно сталкиваются с *общечеловеческими* обязанностями. Бог не только мыслится и представляется как существо универсальное, отец людей, любовь – такая вера есть вера любви, – он еще представляется как *личное* существо, как существо *само по себе*. Следовательно, как Бог в качестве существа, *себе довлеющего, обособляется* от человека, так и *обязанности по отношению к Богу отделяются от обязанностей по отношению к людям*, и в душе вера обособляется от морали и любви*. Тщетно указывать на то, что вера в Бога есть вера в любовь, в добро, что вера есть выражение доброго чувства. Нравственные определения исчезают в понятии личности; они становятся *второстепенным делом*, простыми акциденциями. *Сутью дела* является субъект, божественное я. Любовь к Богу как к существу личному носит не нравственный, а *личный* характер. Множество благочестивых песен дышит любовью только к господу, но в

* Хотя веры без добрых дел не бывает, и даже, по выражению Лютера, невозможно отделить дела от веры, как пламя от огня, но тем не менее – и в этом вся суть – *добрые дела не служат оправданию перед богом*, т.е. оправдаться перед Богом и достичь блаженства можно "помимо дел, в силу одной лишь *веры*". Следовательно, вера *решительным образом отделяется* от добрых дел: только вера *имеет значение* перед Богом, а не добрые дела; только вера доставляет блаженство, а не добродетель; таким образом, только вера имеет *субстанциальное*, а добродетель лишь *акцидентальное* значение, т.е. только вера имеет *религиозное значение, божественный авторитет*, а не мораль. Как известно, некоторые даже утверждали, что добрые дела не только не нужны, но даже "*вредны для блаженства*". Что правда, то правда.

этой любви не обнаруживается ни малейшей искры какой-либо высокой нравственной идеи или настроения.

Для веры нет ничего выше ее самой, ибо ее объектом является божественная личность. Поэтому она ставит вечное блаженство в зависимость *от себя*, а не от исполнения *общих* человеческих обязанностей. Но все, что имеет своим последствием вечное блаженство, неизбежно становится в глазах человека *главным делом*. Поэтому мораль, которая внутренне подчиняется вере, может и должна подчиняться ей и во внешнем, практическом отношении, даже быть принесена ей в жертву. Поэтому неизбежны и такие поступки, в которых обнаруживается не только *различие*, но и *противоречие* между верой и *моралью* – поступки *дурные в нравственном отношении*, но *похвальные в отношении веры*, целям которой они наилучшим образом служат. Все спасение заключается в вере, поэтому все зависит от *спасительности веры*. При опасности для веры подвергаются опасности и вечное блаженство и слава божия. Поэтому вера разрешает все, что способствует ее утверждению; ведь вера в строгом смысле есть единственное благо в человеке, подобно тому как сам Бог есть единственное благое существо, почему *первая, высшая заповедь* гласит "*веруй*!"*

Но так как между верой и нравственным настроением нет никакой естественной, внутренней связи и так как *вера по существу равнодушна* к нравственным обязанностям** и приносит *любовь* к человеку в жертву *славе* божией, то *именно поэтому* от веры и требуется, чтобы она сопровождалась добрыми делами и проявляла себя актами любви. Вера, безразличная в отношении любви или бессердечная, противоречит разуму, естественному чувству справедливости человека, нравственному сознанию, из которого непосредственно возникает любовь как закон и истина. Поэтому вера в противоречии со своей сущностью по *себе самой* ограничивается моралью; вера, не творящая добра, не проявляющая себя актами любви, не есть истинная, живая вера. Но это *ограничение не вытекает из самой веры*. Независимая от веры сила любви предписывает ей законы; ибо здесь критерием истинности веры становится *нравственное качество*; *истина веры* делается *зависимой* от *истинности морали* – отношение, противоречащее вере.

Вера делает человека блаженным; но несомненно, она не внушает

---

* См. об этом, например, у Бемера (Jus. Eccles., lib. V, Tit., VII, § 32, 44).

** "Плачетта де-Фиде говорит: истинную причину неотделимости веры от благочестия нельзя искать в *природе вещей*. Ее надо искать, если я не ошибаюсь, единственно в воле божией. Он прав и думает, как и мы, когда выводит эту связь (т.е. святости или благочестивого настроения с верой) из благодатной воли божией. Но эта мысль не нова, и ее уже высказывали наши древние богословы" (Эрнести, Vindicial arbitrii div. Opusc. Theol. S. 297). "Если кто утверждает, что тот *не христианин*, кто *верует*, но *не* любит, да будет проклят!" (Concil. Trid., Sess. VI, De justif., can. 28).

ему действительно нравственных настроений. Если она исправляет человека и имеет своим результатом моральные настроения, то это исходит лишь из внутреннего, не зависящего от веры убеждения в неопровержимой истинности морали. Мораль, а никоим образом не вера, взывает к совести: твоя вера ничто, если она не способна тебя исправить. Правда, нет спора, уверенность в вечном блаженстве, в прощении грехов, в благодати, спасающей от всех наказаний, может побудить человека делать добро. Человек, у которого есть эта вера, обладает всем; он блажен*; он становится равнодушным к благам этого мира; он не знает зависти, стяжания, тщеславия, чувственных желаний; все земное исчезает перед божественной благодатью и вечным неземным блаженством. Но добрые дела исходят у него не из самой добродетели. Не любовь, не объект любви, не *человек, основа всякой морали,* является пружиной его добрых дел. Нет! Он делает добро не ради добра, не ради человека, а ради Бога, из благодарности к Богу, который все для него сделал и для которого он в свою очередь должен сделать все, что только находится в его власти. Он перестает грешить, ибо грех оскорбляет Бога, его спасителя, его господа и благодетеля** Понятие добродетели заменяется здесь понятием искупительной жертвы. Бог принес себя в жертву человеку, поэтому и человек должен жертвовать собой Богу. Чем крупнее жертва, тем лучше и деяние. Чем больше деяние противоречит природе человека, чем больше самоотречение, тем выше добродетель. Особенно католицизм развил и осуществил это исключительно отрицательное понятие добра. Его высшее моральное понятие есть понятие жертвы, отсюда высокое значение отрицания половой любви – девство. Целомудрие или, вернее, девство есть характерная добродетель католической веры. Оно не основано на природе и есть чрезвычайная, самая трансцендентная, фантастическая добродетель, добродетель супранатуралистической веры; оно есть высшая добродетель для веры, но не добродетель *сама по себе.* Следовательно, вера считает добродетелью то, что само по себе, по своему содержанию не есть добродетель; ей, стало быть, неведомо чувство добродетели; она необходимо должна снижать *истинную* добродетель, потому что превозносит *мнимую добродетель* и не руководится никаким иным понятием, как только понятием отрицания, противоречия человеческой природе.

Итак, деяния истории христианской религии *соответствуют* хри-

---

* См. об этом у *Лютера,* например, ч. XIV, стр. 286.

** "Поэтому добрые дела должны сопутствовать вере из благодарности богу" (Apol. der Augsb. Konf., Art. 3). "Чем могу я воздать тебе за твои благодеяния? Есть нечто, что тебе угодно, а именно чтобы я обуздывал вожделения плоти, дабы они не разжигали сердце мое новыми грехами". "Когда грехи начинают смущать меня, я не теряюсь, ибо взор на распятого Иисуса убивает их силу" (Gesangbuch der evangel. Brüdergemeinden).

стианству, хотя и противоречат любви; поэтому противники догматического христианства совершенно правы, когда они винят его за жестокие поступки христиан; однако они в то же время *противоречат* и христианству, так как христианство есть не только религия веры, но и религия *любви* и обязывает нас не только верить, но и любить. Значит, бессердечные деяния, внушенные ненавистью к еретикам, одновременно соответствуют и противоречат христианству? Как же это возможно? Да, христианство санкционирует в одно и то же время *как* поступки, вытекающие *из любви, так* и поступки, вытекающие *из веры без любви*. Если бы христианство *сделало законом только любовь*, то приверженцы его были бы правы и христианство нельзя было бы обвинять во всех ужасах истории христианской религии; если бы оно сделало *законом только веру*, то и упреки людей неверующих были бы справедливы *безусловно, без всяких ограничений*. Но христианство *не отдалось всецело любви*; оно не поднялось до той высоты, чтобы *понимать любовь абсолютно*. Но оно не могло достичь этой свободы, раз оно есть религия, и поэтому любовь осталась в *подчинении у веры*. *Любовь* есть *экзотерическое*, а вера – *эзотерическое учение христианства*; *любовь* есть только *мораль*, а *вера – религия* христианской религии.

Бог есть любовь. Это положение есть высший принцип христианства. Но *противоречие* между *верой* и *любовью* заключено уже и в этом положении. Любовь есть только предикат, а Бог – субъект. Чем же является этот субъект *в отличие* от любви? Я должен *по необходимости* ставить вопрос так и делать это различие. Необходимость различия отпала бы лишь в том случае, если бы имело силу обратное положение, *любовь есть Бог, любовь есть абсолютное существо*. В положении "Бог есть любовь" субъект является *тьмой*, в которой прячется вера, а предикат – *светом*, которым впервые освещается сам по себе темный субъект. В *предикате я проявляю любовь*, а в *субъекте – веру*. Любовь не наполняет всего моего духа; я оставляю еще *место и для нелюбви*, когда я мыслю Бога как *субъект в отличие* от предиката. Поэтому я не могу не терять из виду или мысль о любви, или мысль о субъекте и должен жертвовать то любовью ради *личности Бога*, то *личностью Бога* ради божественности *любви*. История христианства достаточно подтверждает это противоречие. Католицизм с особенным воодушевлением превозносил любовь как божественную сущность, так что у него в этой любви совершенно исчезла личность Бога. Но в то же время в одной и той же душе он жертвовал любовью ради *величия веры*. Вера зиждется на *самостоятельности* Бога, а любовь уничтожает ее. "Бог есть любовь", это значит: Бог *есть ничто сам по себе*; кто любит, тот поступается своей эгоистичной самостоятельностью; он обращает то, что любит, в неотъемлемую сущность своего

бытия. Но когда я погружаюсь в глубину любви, во мне опять всплывает мысль о субъекте и нарушает гармонию божественной человеческой сущности, которую установила любовь. Выступает вера со своими притязаниями и оставляет на долю любви только то, что принадлежит вообще предикату в обыкновенном смысле. Она не позволяет любви свободно и самостоятельно развиваться; она делает *себя сущностью, делом, фундаментом.* Любовь веры есть только риторическая фигура, поэтическая фикция веры – вера в экстазе. Когда же вера начинает приходить *в себя,* тогда и от любви ничего не остается.

Это *теоретическое противоречие* должно было неизбежно проявиться и *практически.* Неизбежно, ведь любовь в христианстве *замарана* верой, она не берется свободно и в чистом виде. Любовь, *ограниченная верой, не подлинная любовь**. Любовь не знает закона кроме себя самой; она божественна *сама по себе*; она не нуждается в благословении веры; она может быть *обоснована только самой собой.* Любовь, скованная верой, есть любовь *узкая, ложная, противоречащая* понятию любви, т.е. *себе самой,* любовь лицемерная, поскольку она в себе прячет зародыш религиозной ненависти; она добра только до тех пор, пока не задевается вера. В этом *противоречии с собой* она, чтобы сохранить видимость любви, оказывается во власти дьявольских софизмов, к каким прибегал, например, Августин в своей апологии гонения на еретиков. Любовь, *ограниченная верой,* не находит для себя противоречия в тех *деяниях,* в которых *нет любви* и которые разрешает себе вера; она толкует *акты ненависти,* совершающиеся из-за веры, *как акты любви.* И она *по необходимости* подпадает под действие этих противоречий, так как *противоречием* представляется *уже сама любовь,* ограниченная верой. Мирясь с *этим ограничением,* она утрачивает свой *собственный критерий* и *свою самостоятельность суждения*; она в бессилии поддается *внушениям веры.*

Здесь мы опять находим пример тому, что многое, о чем буквально в Библии не говорится, тем не менее *по духу* содержится в ней. Мы находим те же самые противоречия, какие видим у Августина и вообще в католицизме, но только здесь они более определенно высказаны и получили *очевидное* и поэтому *возмутительное* выражение. Библия осуждает из-за веры, милует из-за любви. Но она знает только одну, основанную на вере любовь. Следовательно, и здесь мы имеем любовь проклинающую, ненадежную любовь, которая не дает мне никакой гарантии, что она не превратится в *ненависть,* ведь если я не признаю символа веры, то я выпадаю из *сферы и царства любви,* делаюсь пред-

* Единственное не противоречащее существу любви ограничение есть самоограничение любви *разумом, интеллектом.* Любовь, отвергающая суровый *закон* разума, есть любовь ложная в теоретическом и гибельная в практическом отношении.

метом проклятия и *гнева* божия, так как существование неверных оскорбляет Бога и является как бы бельмом на его глазу. Христианская любовь *не преодолела ада*, так как она *не преодолела веры. Любовь сама по себе находится вне сферы веры, а вера – вне сферы любви.* Но любовь является неверующей потому, что она не знает ничего более божественного, чем *она сама*, потому что она верит только *в саму себя* как абсолютную истину.

Христианская любовь уже потому есть любовь *своеобразная*, что она есть любовь *христианская* и называется христианской. Но в *сущности* любви заключена *универсальность*. Пока христианская любовь не отрешится от христианства и не признает высшим законом любовь вообще, до тех пор она будет оскорблять чувство правды, ведь любовь именно и уничтожает всякое различие между христианством и так называемым язычеством, до тех пор пока будет любовью ненормальной, противоречащей вследствие своего своеобразия сущности любви, будет любовью, лишенной любви, которая давно уже по справедливости сделалась предметом иронии. Истинная любовь *себе довлеет*; она не нуждается ни в особом титуле, ни в авторитете. Любовь есть *универсальный закон разума и природы*, она есть не что иное, как осуществление единства рода через чувство, отношение. Любовь, основанная на имени какого-нибудь лица, возможна только под условием, что с этой личностью связаны *суеверные* представления, все равно, будут ли они *религиозного* или *умозрительного* порядка. Но с суеверием всегда бывает связан дух сектантства и сепаратизма, а с сепаратизмом – фанатизм. Любовь может корениться только в единстве рода, в единстве интеллекта и в природе человечества; только тогда она есть *основательная*, принципально выдержанная, *свободная* и *надежная* любовь, ведь тогда она опирается на *источник* любви, из которого исходила и любовь Христа. Любовь Христа была сама любовью *производной*. Он любил нас не по собственному произволу и побуждению, а в силу природы человеческой. Если любовь опирается на личность Христа, то эта любовь есть *особая, обусловленная признанием его личности*, а не та, которая покоится на своем собственном основании. Потому ли мы должны любить друг друга, что Христос нас любил? Но такая любовь была бы аффектацией и подражанием. Тогда ли любовь наша искренна, когда мы любим Христа? Но Христос ли причина любви? Или он скорее апостол любви? Не есть ли основа его любви единство человеческой природы? Должен ли я любить Христа больше, чем человечество? Но не будет ли такая любовь призрачной? Могу ли я преодолеть сущность рода: любить нечто более высокое, чем человечество? Любовь облагородила Христа; чем он был, тем его сделала только любовь; он не был *собственником* любви, каким он является во всех суеверных представлениях. Понятие любви есть понятие самостоятель-

ное, которое я не заимствую из жизни Христа; напротив, я признаю эту жизнь только *потому* и в *той мере*, в какой он совпадает с законом, с понятием любви.

Исторически это доказывается уже тем, что идея любви вовсе не возникла *впервые* с христианством и не вошла вместе с ним в сознание человечества и потому не есть *исключительно* христианская идея. Царство политики, объединявшее человечество несвойственным ему способом, должно было распасться. Политическое единство есть единство *насильственное*. Деспотизм Рима должен был обратиться на самого себя и разрушиться. Но именно благодаря этому гнету политики человек совершенно освободился от тисков политики. На место Рима стало понятие человечества, и вместе с тем понятие любви заняло место понятия господства. Даже иудеи смягчили свой полный ненависти религиозный фанатизм под влиянием гуманного начала греческой культуры. Филон восхваляет любовь как наивысшую добродетель. В понятии человечества лежало начало разрешения национальных разногласий. Мыслящий дух еще раньше преодолел проблему гражданской и политической дифференциации человечества. Аристотель, правда, отличает человека от раба, но раба как человека уже ставит на одну ступень с господином, допуская между ними даже дружбу. Среди рабов были даже философы. Эпиктет, раб, был стоиком; Марк Аврелий, император, также был стоиком. Так сближала людей философия. Стоики учили, что человек рожден не ради себя, а *ради других*, т.е. рожден для любви*, – изречение бесконечно более содержательное, чем знаменитые слова Марка Аврелия, предписывающие любить врагов. Практическим принципом стоиков является начало любви. Мир представлялся им как единый город, а люди – как сограждане. Например, Сенека в самых возвышенных изречениях восхваляет любовь, милосердие, гуманность, особенно по отношению к рабам. Так исчезли политический ригоризм, равно патриотическая узость и ограниченность.

Своеобразным проявлением этих гуманных стремлений – *простонародным*, популярным и потому религиозным, и притом наиболее напряженным, проявлением этого нового начала – было христианство. Что в других местах определялось на пути культуры, то здесь получило выражение в религиозном чувстве как деле веры. Этим христианство опять превратило *всеобщее* единство в *частное*, любовь – в дело веры, и тем самым поставило себя в противоречие со всеобщей любовью. Единство не было сведено к своему первоисточнику. Национальные различия исчезли; но вместо них появилось теперь *различие веры, противоположность христианского и нехристианского*, и эта противо-

* Тому же учили и перипатетики, но они обосновывали любовь ко всему человечеству не *особым, религиозным* началом, а *естественным*, т.е. всеобщим, разумным принципом.

положность раскрылась в истории резче и с большей ненавистью, чем национальная рознь.

Всякая любовь, основанная на сепаратизме, противоречит, как сказано, сущности любви, которая не терпит никаких ограничений и преодолевает всякую обособленность. Мы должны любить человека ради человека. Человек является предметом любви, потому что он есть *самоцель, разумное* и *способное к любви* существо. Таков закон рода, закон разума. Любовь должна быть *непосредственной* любовью, и только *непосредственная* любовь есть любовь. Но если я между другим и мной, *осуществляющим род* в своей *любви*, вклиниваю представление личности, в которой уже осуществлен род, то этим я уничтожаю сущность любви и нарушаю единство представлением третьего существа, находящегося вне нас; ведь это другое существо является объектом моей любви *не ради себя, т.е. не ради своей сущности*, а потому только, что имеет сходство или нечто общее с этим прообразом. Здесь снова выступают на первый план все противоречия, какие мы находим в личности Бога, где понятие личности устанавливается в сознании и чувстве *само по себе, вне того качества*, которое обращает ее в личность, достойную любви и почитания. Любовь есть *субъективное* существование рода, подобно тому как разум является его *объективным* существованием. *В любви, в разуме* исчезает *потребность* иметь *посредника*. Сам Христос есть не что иное, как только символ, под которым *народному сознанию* представлялось *единство рода*. Христос любил людей, он хотел всех их осчастливить и объединить без различия пола, возраста, состояния и национальности. Христос есть любовь человечества к самому себе, как образ, согласно развитой природе религии, или как лицо, но такое лицо, которое понимается как *религиозный объект* и имеет лишь значение образа, лицо только идеальное. Поэтому отличительным признаком его учеников служит любовь. Но любовь, как сказано, есть не что иное, как проявление, осуществление единства рода в единодушии. Род не есть только мысль; он существует в чувстве, в настроении, в энергии любви. Род возбуждает во мне любовь. Исполненное любви сердце есть сердце рода. Итак, Христос есть *сознание любви, сознание рода*. Все мы должны быть *едины* во Христе. Христос есть сознание нашего единства. Таким образом, кто любит человека ради человека, кто возвышается до любви рода, до всеобщей любви, соответствующей сущности рода*, тот – христианин, даже сам Христос.

---

* *Действенная* любовь есть и, естественно, должна быть всегда любовью *особой, ограниченной*, т.е. направленной на нечто ближайшее. Но она *по природе* своей есть любовь *универсальная*: она любит человека ради человека, во имя рода. Напротив, христианская любовь, как таковая, уже *по природе* своей является исключительной любовью.

Он делает, что делал Христос, что делало Христа Христом. Следовательно, где сознание рода возникает как род, там уже нет Христа, но остается его истинная сущность, ибо он был лишь заместителем, образом сознания рода.

Глава двадцать восьмая

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренное нами противоречие между верой и любовью вынуждает нас практически, наглядно возвыситься над христианством и над специфической сущностью религии вообще. Мы доказали, что *содержание* и *предмет* религии совершенно *человеческие*, доказали, что *теологическая тайна* есть *антропология*, а тайна божественной сущности есть сущность человеческая. Но религия не сознает человеческого характера своего содержания; она даже противополагает себя началу человеческому, или по крайней мере она *не признает*, что ее содержание человечно. Поэтому необходимый поворотный пункт истории сводится к *открытому признанию*, что сознание Бога есть не что иное, как сознание рода, что человек может и должен возвыситься над пределами своей индивидуальности или личности, но не над законами и *существенными определениями своего рода*, что человек может мыслить, желать, представлять, чувствовать, верить, хотеть и любить как *абсолютное, божественное существо* – только *человеческое существо**.

Поэтому наше отношение к религии не является *только отрицательным*, но *критическим*; мы лишь отделяем *истинное* от *ложного*, хотя, конечно, отделенная от лжи истина является всегда как истина *новая, существенно отличная* от старой истины. Религия есть первое самосознание человека. Религии потому и священны, что они – предания первоначального сознания. Но мы уже доказали, что то, что для религии является первым, т.е. Богом, на самом деле, согласно свидетельству истины, является вторым, так как Бог есть только *объективированная* сущность человека; а что религия признает вторым, т.е. человека, мы должны установить и *признать как первое*. Любовь к человеку не должна быть производной, она должна стать *первоначальной*. Только тогда любовь будет *истинной, священной, надежной* си-

* Со включением *природы*; ведь как человек принадлежит к сущности *природы* – это важно для опровержения *вульгарного материализма*, – так и природа принадлежит к сущности человека; это служит опровержением *субъективного идеализма*, этой тайны нашей "абсолютной" философии по крайней мере в отношении к природе. Только чрез тесное соединение человека с природой можем мы преодолеть супранатуралистический эгоизм христианства.

лой. Если человеческая сущность есть *высшая сущность* человека, то и практически *любовь к человеку должна быть высшим* и *первым законом* человека. Homo homini Deus est[137] – таково высшее практическое основоначало, таков и поворотный пункт всемирной истории. Отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, короче, *моральные* отношения сами по себе суть *истинно религиозные отношения*. Вообще *жизнь* в своих *существенных* отношениях – *всецело божественной природы*. Но свое религиозное освящение она получает вовсе не от благословения священника. Религия стремится сделать предмет священным, исключительно своей, по существу внешней добавкой; тем самым она провозглашает себя *исключительной* священной силой; кроме себя она знает лишь земные, небожественные отношения; поэтому она и привходит к ним, чтоб своим присутствием их освятить и благословить.

Но брак, конечно, как свободный союз любви*, *священен сам по себе*, по *природе* заключенного здесь союза. Только *тот* брак есть брак *религиозный* или *истинный*, который соответствует *сущности* брака, любви. Так обстоит дело и в отношении всех других нравственных связей. Они только там являются *моральными*, они только там имеют нравственный смысл, где они *сами по себе* почитаются *религиозными*. Подлинная дружба существует только там, где дружба соблюдается с религиозной добрсовестностью, как человек верующий соблюдает и хранит достоинство своего Бога. Да будет же для тебя *священна* дружба, священна собственность, священен брак, священно благо каждого человека, но да будут они для тебя священны *сами по себе*!

В христианстве моральные законы понимаются как заповеди божии; нравственность сделана критерием религиозности; но тем не менее мораль имеет значение лишь подчиненное; сама по себе она не имеет значения религии. Это последнее значение приписывается только вере. Над моралью витает Бог как отличное от человека существо, которому принадлежит все лучшее, тогда как на долю человека приходится одно только падение. Все помыслы, которые должны были бы быть посвящены *жизни* и *человеку*, все лучшие силы свои человек отдает этому лишенному потребностей существу. *Действительная* причина обращается в безразличное средство; лишь представленная, лишь воображенная причина становится истинной, действительной причиной. Человек *благодарит Бога* за благодеяния, которые оказал ему его же ближний, даже *с ущербом для себя*. Благодарность, приносимая

* Да, только как свободный союз любви; ибо такой брак, узы которого являются лишь внешним ограничением, а не добровольным, самоудовлетворенным самоограничением любви, короче, всякий брак невольный, нежеланный, несамоудовлетворенный не есть брак истинный и, следовательно, моральный.

им своему благодетелю, есть благодарность только призрачная, она относится не к нему, а к Богу. Человек благодарен Богу, но не благодарен человеку*. Так гибнет нравственное настроение в религии! Так жертвует человек человеком Богу! Кровавое человеческое жертвоприношение есть на самом деле только грубо чувственное выражение сокровенной тайны религии. Где приносились богу кровавые человеческие жертвы, там эти жертвы считались наивысшей жертвой, а чувственная жизнь – наивысшим благом. Поэтому человек приносил жизнь в жертву Богу лишь в необычайных случаях и верил, что он оказывает этим Богу величайшую честь. Если христианство, *по крайней мере в наше время*, не приносит больше кровавых жертв своему Богу, то это происходит, если откинуть другое основание, только потому, что чувственная жизнь не считается уже наивысшим благом. Вместо нее жертвуют Богу *душой*, *настроением*, ибо они считаются благом более высоким. Но общее между этими жертвами заключается в том, что человек в религии приносит в жертву обязанности человеческие, как, например, обязанность уважать жизнь ближнего или быть благодарным, обязанностям религиозным, отношение к человеку – отношение к Богу. Христиане благодаря понятию вседовольства божия, являющегося лишь предметом чистого поклонения, устранили во всяком случае многие нелепые и дикие представления. Но это вседовольство есть только абстрактное, метафизическое понятие, которое никоим образом не оправдывает особой сущности религии. Потребность поклонения только с одной стороны охлаждает, как всякая односторонность, религиозное чувство; поэтому, чтобы установить взаимность, необходимо было если не прямо на словах, то на деле допустить в Боге определения, отвечающие субъективным потребностям. Все действительные определения религии покоятся на взаимности**. Религиозный человек мыслит о

---

* "Бог творит благо через начальство, господ и всякую тварь, вследствие чего народ бывает привержен к твари, а не к творцу и не восходит через них к своему создателю. Отсюда произошло, что язычники обращали в богов своих царей... Ибо человек или не может, или не хочет понять, что всякое деяние, или благо приходит *от Бога*, а не от твари, хотя она и является *средством*, которым бог действует, помогает и наделяет нас" (*Лютер*, ч. IV, стр. 237).

** "*Я прославлю прославляющих меня*, а бесславящие меня будут посрамлены!" (I. Царств, 2, 30). "О преблагий отец! Даже низкий червь, достойный вечного презрения, исполнен уверенности, что ты любишь его, так как он чувствует, что он любит, или, вернее, так как он предчувствует, что ты любишь его. Следовательно, всякий, кто уже любит, не сомневается в том, что и его любят" (Бернард, Ad Thomam (Epist. 107). Прекрасное и очень важное изречение. Если я не заступлюсь за Бога, то и Бог не заступится за меня; если я не люблю, то и меня не любят. Страдательный залог является сознающим себя действительным залогом, объект является сознающим себя субъектом. Любить – значит быть человеком, а быть любимым – значит быть Богом. Я любим, говорит Бог; я люблю, говорит человек. Лишь позднее это отношение изменяется и страдательный залог обращается в действительный.

Боге, потому что Бог мыслит о нем, он любит Бога, потому что Бог прежде возлюбил его, и т.д. Бог ревнует к человеку, *религия ревнует к морали**; она высасывает из морали лучшие силы; она отдает человеку человеческое, а Богу – божеское. И Богу принадлежит истинное, *полное душевности настроение*, ему принадлежит *сердце*.

Если в те времена, когда религия была священной, брак, собственность и государственные законы встречали уважение к себе, то основание к тому было не в религии, а в том первоначальном, естественно моральном и правовом сознании, которому *правовые и нравственные отношения* казались священными, как таковые. Если право не является священным *само по себе*, то оно тем более не станет священным чрез религию. Собственность стала священной не потому, что она представлялась божественным учреждением, а потому, что она считалась сама по себе священной, она и стала рассматриваться как учреждение божественное. Любовь не потому священна, что она есть предикат Бога, но она является предикатом Бога потому, что она божественна сама по себе. Язычники поклонялись свету и родникам не потому, что это дары божии, но потому, что они сами по себе представлялись человеку как нечто благодетельное, потому что они услаждали страждущего; за эти прекрасные их качества и воздавалась им божеская честь.

Где *мораль* утверждается на *теологии*, а *право* – на *божиих установлениях*, там можно *оправдать* и *обосновать* самые *безнравственные, несправедливые* и *позорные* вещи. Я могу обосновать мораль на богословии лишь в том случае, если я уже определяю божественную сущность с *помощью морали*. В противном случае у меня не будет никакого *критерия* нравственного и безнравственного, а будет лишь *безнравственное, произвольное* основание, откуда я могу вывести все, что угодно. Таким образом, если я хочу обосновать мораль на Боге, я должен ее уже предположить *в Боге*, т.е. я могу *обосновать* мораль и право, короче, все существенные отношения лишь *ими самими*, и я их обосновываю *правильно*, согласно истине, лишь тогда, когда обосновываю их ими самими. Полагать что-либо в боге или выводить из бога – значит уклоняться от испытующего разума и, *не отдавая себе отчета*, устанавливать что-либо как нечто несомненное, неприкосновенное

---

* "И сказал господь Гедеону: народа с тобою слишком много, не могу я предать мадианитян в руки их, чтобы не *возгордился Израиль предо мною* и не сказал: "моя рука спасла меня" (т.е. "Израиль не должен присваивать себе то, что мне принадлежит" (Судей 7, 2). "Так говорит господь: *проклят человек*, надеющийся на человека... Благословен человек, который надеется на Господа и которого упование – Господь" (Иерем., 17, 5 и 7). "Бог не требует наших денег, тела и имущества, все это он предает кесарю (т.е. представителю мира и государства) и через кесаря – нам. Лишь *сердце*, которое есть *высшее* и *лучшее* в человеке, *оставил он ему*, и *это* сердце надо отдать Богу, если мы верим в него" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 505).

и священное. Поэтому если и не прямо злая, коварная цель, то во всяком случае самоослепление лежит в основе всех определений морали и права с помощью богословия. Если смотреть на право *серьезно*, то ему не нужно никакого поощрения или помощи свыше. Нам не нужно *христианского* государственного права: мы нуждаемся лишь в разумном, справедливом, человеческом государственном праве. Все справедливое, истинное и доброе везде имеет *в себе самом, в своем качестве, основание своей святости*. Там, где относятся к морали *серьезно*, там она уже сама по себе почитается божественной силой. Если мораль не обоснована на себе самой, тогда не существует внутренней необходимости для морали и она отдается на безграничный произвол религии.

Таким образом, в вопросе об отношении самосознающего разума к религии речь идет только об уничтожении *иллюзии* – иллюзии не безразличной, но, напротив, действующей *очень вредно* на человечество и отнимающей у человека не только силу действительной жизни, но и понимание истины и добродетели; ведь даже любовь как самое искреннее, внутреннее настроение становится благодаря религиозности лишь *мнимой, иллюзорной* любовью, ибо религиозная любовь любит человека только ради Бога, т.е. она лишь призрачно любит человека, а на самом деле любит только Бога.

Если мы, как сказано, перевернем религиозные отношения и то, что религия считает средством, будем неизменно рассматривать как цель и то, в чем она видит лишь нечто подчиненное, побочное и обусловленное, возвысим до значения причины, тогда мы разрушим иллюзию и осветим вопрос непомраченным светом истины. Таинства крещения и причастия, эти существенные, характерные символы христианской религии, помогут нам утвердить эту истину и сделать ее очевидной.

Вода крещения является для религии только средством, с помощью которого св. дух сообщается человеку. Но это определение ставит религию в противоречие с разумом и истинной природой вещей. С одной стороны, естественное свойство воды как бы играет здесь некоторую роль, но с другой – оно не имеет никакого значения, и вода представляется чисто произвольным орудием божией благодати и всемогущества. Но мы освободимся от этих и других невыносимых противоречий и уразумеем истинное значение крещения лишь при взгляде на него как на указание *значения воды* для человека. Крещение должно представлять нам чудесное и вместе с тем естественное действие воды на человека. И действительно, вода оказывает не только физическое, но также нравственное и интеллектуальное влияние на человека. Вода очищает человека не только от телесной грязи, но в воде спадает у него также и слепота с глаз: он видит, он мыслит яснее; он чувствует себя свободнее; вода угашает пыл страстей. Сколько святых прибегали к

помощи естественных свойств воды, чтобы преодолеть наваждение дьявола? В чем отказывала им благодать, то давала им природа. Вода оказывает услуги не только гигиене, но и педагогике. Опрятность, омовение – это первая, хотя и низшая, добродетель*. В холодной воде потухает пыл эгоизма. Вода есть самое естественное и первое средство для сближения с природой. Водяная баня есть как бы химический процесс, в котором наше "я" растворяется в объективной сущности природы. Вышедший из воды человек является новым, *возрожденным человеком*. Учение, что мораль ничего не значит без средств благодати, правильно в том случае, если мы на место воображаемых сверхъестественных средств благодати поставим *естественные средства*. Мораль бессильна без природы, она должна опираться на простейшие естественные средства. *Глубочайшие тайны* скрываются во всем *обычном* и *повседневном*, игнорируемом супранатуралистической религией и умозрением, причем *действительные* тайны приносятся в жертву тайнам иллюзорным. Здесь, например, действительное чудесное свойство воды приносится в жертву ее воображаемой чудесной силе. Вода есть самое простое из средств благодати или врачевания от болезней как души, так и тела. Но вода действует только тогда, когда ею пользуются часто и правильно. Крещение как единичный акт есть или совершенно бесполезное, или, если с ним соединяются надежды на реальный эффект, вполне суеверное учреждение. Напротив, оно представляется разумным и почтенным учреждением, если в нем символизируется и прославляется моральная и физическая целебная сила воды и природы вообще.

Но таинство воды нуждается еще в дополнении. Вода, как всеобщий элемент жизни, напоминает нам о нашем происхождении от природы, и это напоминание роднит нас с растениями и животными. При крещении водой мы преклоняемся перед могуществом чистых сил природы; вода есть материал для естественного равенства и свободы, зеркало золотого века. Но мы, люди, отличаем себя от растительного и животного мира, который мы вместе с неорганическим царством обо-

* Очевидно, христианское крещение водой есть только пережиток древних естественных религий, где, как, например, у парсов, вода была религиозным средством очищения (см. Rhode. Die heilige Sage etc., S. 305, 426 u.f). Но здесь крещение водой имело более истинный и, следовательно, более глубокий смысл, чем у христиан, так как оно опиралось на естественное свойство и значение воды. Но разумеется, наш умозрительный и богословский супранатурализм не понимает этих простых воззрений на природу древних религий. Поэтому если парсы, индусы, египтяне и евреи обратили *физическую чистоплотность* в *религиозную обязанность*, то в этом отношении они были гораздо более благоразумны, чем христианские святые, которые в *физической нечистоплотности* видели и осуществляли сверхъестественное начало своей религии. Сверхъестественность в теории становится противоестественностью на практике. *Сверхъестественность* есть только *эвфемизм для противоестественности.*

значаем одним общим названием природы, – отличаем от природы. Поэтому мы должны ознаменовать еще и это *наше* существенное *отличие*. Символами этого нашего отличия служат *вино* и *хлеб*. Вино и хлеб по своему существу суть продукты природы, а по своей форме – продукты человека. Если мы заявляем при помощи воды, что человек бессилен без природы, то с помощью вина и хлеба мы утверждаем, что природа, по крайней мере в области духовной, бессильна без человека; *природа нуждается в человеке, как и человек в природе*. В воде прекращается человеческая, духовная деятельность, а в вине и хлебе она достигает наслаждения собой. Вино и хлеб суть *сверхъестественные* продукты в единственно возможном и истинном смысле, не противоречащем разуму и природе. Если мы в воде поклоняемся чистой силе природы, то в вине и хлебе мы поклоняемся *сверхъестественной силе духа* и сознания человеческого. Поэтому этот праздник вина и хлеба доступен только человеку зрелому, с развитым сознанием, а крещение доступно уже и детям. Но вместе с тем мы прославляем здесь и истинное соотношение духа и природы: природа дает материю, а дух – форму. Праздник крещения водой вливает в нас благодарность к природе, а праздник хлеба и вина – благодарность к человеку. Вино и хлеб принадлежат к древнейшим изобретениям. Вино и хлеб объективируют, символизируют ту истину, что человек человеку есть Бог и Спаситель.

Еда и *питье* составляют мистерию причастия – еда и питье на самом деле сами по себе являются *актом религиозным*, по крайней мере *должны* быть им*. Поэтому вспоминай при каждом куске хлеба, утоляющим муки голода, и при каждом глотке вина, веселящем сердце, *о том Боге*, который расточает эти благодатные дары, – *о человеке*! Но из-за благодарности к человеку не забывайте о благодарности к природе! Не забывайте, что вино есть кровь, а хлеб есть плоть растений, которые ради блага вашего существования пожертвовали собой! Помните, что растение олицетворяет сущность природы, которая самоотверженно жертвует собой ради вашего наслаждения! Итак, не забывайте о благодарности, которой вы обязаны *естественным свойствам* хлеба и вина! И если покажется вам смешным, что я называю религиозным актом еду и питье, эти обычные, повседневные акты, которые совершаются людьми без чувства и мысли, то вспомните, что и принятие даров для многих представляется бессмысленным и бездушным актом,

* "Еда и питье – дело *нетрудное* и самое любезное для людей, даже *самым радостным* делом на свете являются еда и питье, и, например, существует поговорка "перед едой не пляшут" или "на сытом брюхе сидит веселая башка". В итоге еда и питье есть любезное и необходимое дело, которому люди легко и скоро научаются. Такое же приятное и необходимое дело предлагает нам и Господь наш Христос, когда говорит: Я приготовил вам веселое и приятное пиршество, я не хочу возложить на вас тяжелого дела... Я учредил для вас тайную вечерю" и т.д. (*Лютер*, ч. XVI, стр. 222).

так как оно часто совершается; и чтоб уразуметь религиозный смысл вкушения хлеба и вина, представьте себе, что этот столь повседневный акт неестественно и насильственно прерывается. Голод и жажда разрушают не только физические, но также и духовные и нравственные силы человека, они лишают его человеческого образа, лишают рассудка и сознания. О, если б ты испытал подобную нищету и бедствие, то как бы ты стал благословлять и хвалить естественные свойства хлеба и вина, опять даровавших тебе твою человечность и твой ум! Поэтому стоит изменить обычный ход вещей, чтобы придать обычному значение *необычного* и озарить *жизнь как таковую религиозным смыслом*. Поэтому да будет нам *священным* хлеб, *священно* вино, а также *священна* вода! Аминь.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОБЪЯСНЕНИЯ, ПРИМЕЧАНИЯ И ЦИТАТЫ

Сознание бесконечной сущности есть не что иное, как сознание человеком бесконечности своей собственной сущности, или в бесконечной сущности, предмете религии для человека объектом является лишь его собственная бесконечная сущность.

"Бог, – говорит св. Фома Аквинский, – не есть тело. Всякое тело конечно. Но мы можем в уме и воображении выйти за пределы всякого конечного тела. Если б Бог был телом, то наш ум и воображение могли бы мыслить что-нибудь выше Бога и это было бы противоречием" (Summa contra gentiles, lib. I, c. 20). "Небо и ангелы обладают конечными силами, поэтому они не могут *наполнить бесконечную способность* нашего духа к постижению, non potevunt mentis nostrae captum imperlere, qui ad recipiendum immensus est" (И.Л. Вивес, De Verit. Fidei Christ., lib. I, De fine bom). "Блаженство есть наше конечное, наше единственное желание. И никакое земное благо не может утолить это желание, ибо все земное *ниже* человеческого духа. Только бог может удовлетворить желание человека, сделать его блаженным, ибо человеческий дух познает своим рассудком *всеобщее* (то есть бесконечное) благо и желает его своей волей; но только в Боге обретается всеобщее благо" (Фома Акв., De Princ. Regim., lib. I, c. 8). "Объект человеческого разума есть всеобщая истина (universale verum), то есть истина вообще, или ничем не ограниченная истина; объект же человеческой воли или желания есть всеобщее благо, которое обретается не в существе созданном (то есть конечном), а только в Боге.

Таким образом, один только Бог может наполнить человеческую волю" (он же, Summa theol. sac. Prima Secundae., Qu. II, 8). Но если не телесное, земное, то есть не определенное, конечное, а только бесконечное существо есть *соответствующий, приличествующий* человеческому духу объект и если только оно может *наполнить* человеческую волю и разум, то очевидно, что для человека в этом бесконечном существе объектом является лишь *бесконечность его собственной сущности* и бесконечное существо есть для него не что иное, как выражение, явление, откровение или опредмечивание соб-

ственной неограниченной сущности человека*. "Смертное существо ничего не ведает о бессмертном существе" (Саллюстий у Г. Гроция, De verit. relig. christ., lib I, § 24, not. 1), т.е. существо, объектом которого служит бессмертное существо, само бессмертно. В бесконечном существе предметом для меня в качестве субъекта, *в качестве сущности* является лишь то, что есть мой *предикат, мое собственное свойство. Бесконечное существо есть не что иное, как олицетворенная бесконечность человека; бог есть не что иное, как олицетворенная, представленная как существо божественность человека.*

"Познающие существа отличаются от непознающих тем, что последние имеют лишь свою собственную форму, а первые обладают также формой другого существа, ибо форма или образ познанного заключается в познающем. Отсюда ясно, что природа непознающего существа сравнительно ограниченна и узка, тогда как природа познающего существа гораздо более пространна и обширна. Поэтому философ (Аристотель) говорит: *Душа есть некоторым образом все.* Но ограниченные формы (какого-нибудь существа) исходят от природы или материи. Поэтому все *нематериальное* приближается к *бесконечности*" (Фома Акв., Summa, P. I, Qu. 14, Art. 2). "Все обладающее *бесконечной силой* (virtutem infinitem), обладает и *бесконечной сущностью*; но *дух* или *разум* имеет *бесконечную силу*; ибо он объемлет всеобщее, которое может простираться на бесконечное. Что сила разума может некоторым образом простираться на бесконечное, происходит оттого, что сила разума не есть какая-либо материальная сила или форма, ибо она не есть деятельность какого-либо физического органа" (там же, Qu. 7, Art. 2). "Не наша плоть подобна образу божьему, но наша душа, которая свободна и всюду неограниченно парит, заносит нас в самые отдаленные места, видит отсутствующих и в одно мгновение обозревает вселенную" (Амвросий**, Hexaem., VI, c. 8). "Беспредельность, неограниченность в истинном и собственном смысле слова приличествует только Богу, но подобием этой неограниченности является человеческий дух, который в одно мгновение видит утро и вечер, север и юг, не-

---

* И если Бог, как олицетворенное блаженство, составляет конечную цель человека, то, очевидно, Бог не есть выражение сущности человека; ибо разве может конечная цель какого-нибудь существа лежать вне его существа? "Кто определяется *Богом* как своей конечной *целью*, тот определяется не извне, а *самим собой*, то есть тем, что составляет его собственную лучшую *сущность* и глубочайшую основу его духа" (Теоф. Гейль, Philos. gener., lib. III, c. 3, sect. 3, § 3, № 11).

** Здесь, как и в других местах, ради краткости я часто передаю лишь общий смысл цитаты, но не привожу ее буквально.

бо и землю, но не на самом деле, а лишь в представлении" (Феодорит, Quaest. in Genes., inter. 20). "В действительности мы должны бесстрашно признать, что человек стоит *выше* самих богов или по крайней мере он совершенно равен им по силе. Когда небесный Бог спускается на землю, он оставляет за собой пределы неба. Но человек возносится на небо и измеряет его, видит его высоту и глубину и созерцает все мироздание, и, однако, – и это самое важное – он не покидает землю, когда поднимается на высоты. До такой степени человек может быть *всеобъемлющим*. Поэтому мы смело можем сказать, что земной человек есть смертный Бог, а небесный Бог есть бессмертный человек" (Hermes Trism., Poemander, c. 10, 24, 25). "Способность познавать и действовать у человека не ограничена, как у других животных, она *неистощима* и *бесконечна* и потому подобна богу" (Гуго Гр., там же). Бесконечность человеческого существа, которую мы сперва познали лишь косвенно, путем умозаключений, подтверждается в приведенных здесь отрывках, число которых можно было бы увеличить до бесконечности, непосредственно и неопровержимо. Психологическая бесконечность есть *основание* богословской или метафизической бесконечности. Неизмеримость, не ограниченное временем и пространством бытие, вездесущие бога есть наглядное объективированное вездесущие и неизмеримость силы человеческого представления и воображения.

Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо. Бог есть дух – это значит в действительности: дух есть Бог. Каков субъект, таков и объект, какова мысль, таков и познаваемый объект. Бог как абстрактное, т.е. отвлеченное, нечувственное существо есть объект не чувств или чувственного воображения, а разума, следовательно, он есть только сущность разума, только разум, объективирующий себя как божественное существо.

"Богу присуще всяческое совершенство, какое где-либо встречается в роде тех или иных существ. Но среди *совершенств самым превосходным* является *разум*, ибо благодаря ему существо есть *некоторым образом все*, так как оно объемлет в себе совершенства всех вещей; следовательно, Бог есть познающее, мыслящее существо" (Фома Акв., Summa c. gent., lib. I, c. 44, 5). "Так как древние называли богом всякую обособленную субстанцию, то отсюда следовало, что наша душа, т.е. разум, посредством которого мы познаем, имеет *божественную природу*; и некоторые христиане нашего времени, допускающие в нас обособленный (от человека), деятельный разум, буквально утверждают,

что *деятельный разум* и есть *Бог*. Это мнение могло возникнуть из сходства нашей души с Богом, ибо *познание* есть прежде всего *характерное свойство Бога* и не приличествует никакому низшему существу, кроме человека, обладающего душой, поэтому и могло казаться, что душа обладает божественной природой" (он же, lib. II, с. 85). "Мудрец связан с Богом некоторым родством, ибо он занят вопросами разума, а последний и есть *сущность* самого *Бога*" (Синезий у Петавия, Teol. dog., T. I, lib. IV, с. 1, § 1). "Разум составляет связь между нами и Богом" (R. Moses, там же, T. IV, lib. IV, с. 13, § 8). "*Единство* между *Богом* и *человеком* гораздо *теснее*, чем между душой и телом, ибо единение между двумя духовными существами бывает большее, чем между существом духовным и физическим. Но *Бог духовной природы*, так же как и *человек духовной природы*" (Гуго Виктор., там же, § 14). "Среди всех тварей один только разумный дух может возвыситься до вопроса о Боге, ибо он всего ближе подходит к нему по сходству своей сущности. Поэтому, чем больше разумный дух работает над *самопознанием*, тем более становится он способным к познанию Бога" (Ансельм, Monolog., с. 66). "Человеческий дух сравним только с самим Богом" (Цицерон, Quest. tusc.). "Сам Бог не может быть мыслим иным, как только свободным, ни с чем не связанным и обособленным от всех смертных сочетаний" (там же). Древние называли вообще душу, дух и разум Богом, тогда как христиане прямо или только на словах отрицают тождество Бога и человеческого духа, а косвенно или на деле утверждают его. Поэтому христиане упрекали язычников, что они обоготворили разум, но сами они делают то же. Разница только в том, что христиане одновременно со способностью человека к разуму или отвлечению боготворили также ее *противоположность*, чувственное существо, короче, *все* существо человека, и чрез это – не говоря уже о других указанных в этой книге основаниях – обращали отделенный от человека дух, имевший у древних несомненный характер субъективной, человеческой абстракции, в существо доступное ощущению и материальное, по крайней мере в их воображении. "Созерцательная жизнь, – справедливо говорит Фома Аквинский (в его Exposit. in Cantica Cantic., Parisiis, 1515, fol. 8), – имела у богословов (т.е. христиан) и у философов (т.е. язычников) не одно и то же значение. Философы полагают блаженство, цель созерцания, в мудрости, в упражнении силы мышления, а богословы полагают его больше во *вкушении*, чем в мышлении, больше в *любви* и *сладости*, чем в созерцании. Поэтому если мы захотим прибегнуть к чувствам для обозначения этого различия, то мы можем сказать: созерцательная жизнь философов услаждает *зрение* и *слух*, ибо среди всех чувств эти два чувства наиболее содействуют познанию и науке, а христианское созерцание услаждает *вкус, обоняние* и *осязание*". При этом следует еще заметить, что христиане потому глав-

ным образом и отличают Бога от духа и души человека, что они отождествляют дух и душу с индивидуальным, т.е. действительным, чувственным, физическим существом, тогда как древние мыслили разум, дух *в* самом человеке как отдельную сущность, как сущность самое по себе. Поэтому когда христиане отрицают, что Бог есть дух или душа человека, то этот дух означает мыслящего *человека*, а душа – чувствующего, исполненного страстей человека или связанную с телом, чувственно определяемую душу. Так, например, Августин говорит ("Contra Fortun."): "Бог есть одно, а душа нечто другое. Бог неуязвим, непорочен, непроницаем и непогрешим. А душа грешит и т.д. Поэтому если душа есть субстанция Бога, то эта субстанция Бога заблуждается, подвергается порче и т.д." А Фома Аквинский (S. c. gent., lob. II, c. 25): "Бог вечен, а души не было раньше ее тела. Бог неизменяем, а в душе происходят изменения. Бог есть чистая деятельность, а душе свойственны страдания и деятельность, следовательно, душа не может быть частью божественной субстанции". Но разве душа есть нечто иное, чем сам человек? Сама душа точно так же непорочна, непроницаема, непогрешима, как и Бог, ибо, по учению самих же христиан, она неделима, проста, нематериальна, неистребима и бессмертна, короче все, что они в *морали* отрицают у души, они приписывают ей в *метафизике*. Метафизические определения, *определения сущности* божества и души, одни и те же. Это особенно видно в учении о бессмертии, в котором или буквально, или иносказательно душе присваиваются определения божества. Так, Гроций говорит (De verit. rel. chr., lib. I, c. 23): "Природа души ни от чего не зависит, *противоположности* для души не существует", т.е. она есть абсолютная, бесконечная сущность, ибо и Бог как "всеобщая причина и как универсальная природа" не имеет для себя противоположности, как буквально говорится, например, у Фомы Аквинского в его комментарии к Дионисию. И поэтому, чтобы доказать существование Бога как отличной от души сущности, христиане отрицают существование души как сущности, отличной от тела и материи, и отождествляют душу с человеком; а чтобы доказать существование бессмертия, они отрицают различие между душой и божеством и обращают душу в независимую, отличную от тела божественную сущность*, следовательно, они признают, что душа Бога есть душа человека, ибо душа в богословии есть только *бессмертная* душа. "*Только* признание *вечной жизни* делает нас *истинными* христианами" (Августин, De civ. Dei, lib. VI, c. 9).

---

* Они отрицают зло мира, чтобы доказать, что существует Бог, совершенное существо и создатель мира, и являются оптимистами; но, с другой стороны, они отрицают блага мира, чтобы доказать, что есть другая, бессмертная жизнь, и являются пессимистами!

Бог не есть тот или иной, твой или мой дух; он есть *тот* дух, который мыслится или представляется *как единичный, единственный, самостоятельный дух*. Бог есть вообще *индивидуализированное или олицетворенное понятие рода, то есть род, мыслимый существующим как род в отличие от индивидуумов*. Бог есть совокупность всех реальностей, это значит: Бог есть совокупность всех родов или понятий рода. В этом отношении различие между язычеством и христианством состоит в том, что у язычников род является лишь мыслимой сущностью, имеющей *существование лишь в чувственных, действительных индивидуумах*, а у христиан род, *как таковой, как мыслимая сущность, имеет самостоятельное существование*. Язычники *различали мышление и бытие*, а христиане *отождествляли то и другое. Политеизм* покоится на *различии, монотеизм* – на *единстве мышления и бытия, рода* и *индивидуума*.

"Никто не говорит, что человек или животное есть белизна, ибо белизна существует не сама по себе, но обособляется, или индивидуализируется, в существующем субъекте. Точно так же никто не скажет, что Сократ или человек есть человечество; напротив того, божественная сущность существует отдельно сама по себе и индивидуализируется в самой себе (Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata) (Фома Акв., S. c. gent., lib. I, c. 21). Поэтому божественная сущность делается предикатом бога, так что мы говорим: "Бог есть сущность", т.е., как верно объясняет это место комментатор Франциск из Феррары: "Бог есть божественность". "*Абстрактное бытие* может быть только едино, подобно тому как и белизна была бы *едина*, если бы она существовала абстрактно. Но Бог сам есть абстрактное бытие (Deus est ipsum esse abstractum, то есть бытие как бытие, как понятие бытия, которое одновременно мыслится как сущее), ибо он есть *свое собственное бытие*. Поэтому и может быть только *один* Бог" (он же, гл. 42). "У существ, составленных из формы и материи, необходимо различаются природа, или сущность, от субъекта, или индивидуума (suppositum), ибо сущность, или природа, объемлет в себе только *то*, что входит в определение вида или рода. Так, под человечеством разумеется то, что входит в определение человека, ибо *этот* человек есть *человек*, и человечество определяется именно тем, что человека делает человеком. Но индивидуальная материя со всеми индивидуализирующими акциденциями не входит в определение рода, ибо в определение человека не входят эта плоть и эти кости, белизна или чернота или вообще нечто подобное; эти акциденции исключаются из понятия *человечества* и включаются только в то, что составляет *человека* (т.е. человеческий индивидуум), поэтому отдельный человек заключает в себе нечто такое, чего не имеет человечество, и следовательно, *человек и человечество не совсем одно и то же*. Но там, где

нет соединения формы и материи (т.е. духа и тела, рода и индивидуума), где индивидуализация совершается не через индивидуальную материю, то есть не через *эту* материю, а формы *сами по себе индивидуализированы*, там неизбежно сами формы являются сущими субъектами или индивидуумами, так что в них нет разницы между индивидуумом и сущностью или родом (non differt suppositium et natura). Но так как Бог не состоит из материи и формы, то поэтому Бог по необходимости есть своя собственная божественность (т.е. *сама* божественность), своя собственная жизнь (т.е. *сама* жизнь) и все прочие предикаты" (он же, Summa sacrae theol., P. I, Qu. 3, Art. 3). Это значит, что Бог есть только предикат, но, представляемый как субъект, он есть только понятие рода, которое, однако, мыслится как отдельное существо; поэтому он, будучи лишь существом абстрактным, мыслится нами как действительное, наличное существо. "Поэтому, *чем меньше* в имени *определенности*, чем *больше* носит оно *всеобщий* и безусловный характер, тем более оно *подобает* Богу. Следовательно, из всех имен наиболее приличествует Богу имя: "Я есмь сущий" (Исход., 3, 14), просто имя бытия как наиболее всеобщее" (он же, Qu. 13, Art. 11). "*Чем специальнее* имена, тем больше определяют они соответствующий вид твари" (Он же, Qu. 33, Art. 1. См. об этом также Петавия. De trinit., lib. V, c. 6, § 10). "Когда мы переносим названия *рождения* и *сына* с вещей сотворенных на Бога, то мы отделяем мысленно от них все грубое (материальное) и преходящее, как, например, деление субстанции, порядок времени, и сохраняем только одно – общность или однородность сущности и природы. Точно так же, когда мы Бога называем *Словом*, то мы отбрасываем все, что лежит в понятии этого слова, насколько оно приличествует тварям, как, например, все преходящее и несамостоятельное" (Исидор Пелусиотский у Петавия. De trinit., lib. VII, c. 14, § 6). Это значит: сын, пребывающий в Боге, есть не что иное, как *сын in abstracto*, *понятие сына*; слово, как является оно в Боге, божественное слово, не есть то или иное слово, высказанное человеком и прозвучащее в воздухе, не есть немецкое или греческое, латинское или еврейское слово, но слово само в себе, слово вообще, *родовое понятие*, слова, которому, естественно, приличествуют все определения божества: нечувственность и сверхчувственность, вечность, неизменяемость и простота. Поэтому вполне соответствует основному понятию или основной сущности божества и та особенность, что в троице внутренние свойства божества индивидуализированы *как лица*, как сущности. Бог есть не что иное, как совокупность, как множественность прилагательных, представляемых как существительные, множественность предикатов, абстракций, мыслимых как субъекты, как существа. По той же причине, почему дух, премудрость, промысл, благость, могущество, короче, все всеобщие, отвлеченные от человека и приро-

ды понятия превратились в боге в существа, по той же причине отвлеченные свойства отцовства и сыновства воплотились в лица. "Священное писание приписывает богу руки, глаза, сердце и другие органы, чтобы выразить этим известную активность или деятельность Бога, и хотя при этом отстраняется все грубое, несовершенное и плотское, тем не менее *собственная, действительная деятельность* этих органов ему приписывается. Ибо Бог *действительно слышит* и *видит, желает* и *мыслит* независимо от того, обладает ли он и пользуется ли теми частями тела, которым соответствуют эти понятия или эта деятельность. *Точно так же* писание говорит, что сын был рожден из утробы отца, ибо хотя у Бога и нет утробы, вообще в нем нет ничего телесного, тем не менее в нем произошло *истинное* зачатие, истинное рождение которое обозначается словом утроба матери"* (*Петавий*, там же, lib. V, с. 7, § 4). В познании того, что Бог есть не что иное, как понятие рода, олицетворенное или индивидуализированное понятие рода, мы имеем ключ ко всем тайнам богословия, разъяснение всей ее необъяснимости и непостижимости, разрешение всех запутанных противоречий и трудностей, над которыми прежде тщетно ломали себе голову богословы и философы. Из этого мы видим, почему о Боге "можно говорить только en général, вообще", а на все специальные вопросы, на все вопросы о путях и средствах, богословие дает отрицательные ответы; причина в том, что в понятии рода, как, впрочем, мы уже показали, обсуждая акт творения, исчезают как специальные и индивидуальные определения, те определения, которые вера или богословие приписывают Богу как существующие сами по себе, а не для нашего познания, ибо она представляет это понятие рода как действительное, предметное существо. Из этого мы узнаем, каков истинный смысл бесконечности, причинности, величия и совершенства, а также положительной и отрицательной природы бога. Бог в этом смысле есть существо, о котором все можно утверждать и отрицать, в котором все существует и вместе с тем не существует, в котором, например, цвет *вообще* представляет *все* цвета и *ни одного* из них; Бог бесконечен в том смысле, в каком бесконечен род, не ограниченный определенным местом, временем, индивидуумом и способом существования, ибо "общие понятия, роды (universalia) существуют всюду и все-

* Это место поистине классическое: оно обнаруживает самым ясным, самым осязательным образом сущность богословия. Бог есть actus purus – чистая деятельность без страдания, то есть без плоти, *деятельность глаза*, но *без глаз, деятельность головы, мышление*, но *без головы*. Вопрос, *существует ли Бог*, сводится поэтому к вопросу, существует ли *зрение без глаз, мышление без головы, любовь без сердца, зачатие без органов деторождения, рождение без утробы матери*. Я верую в Бога, это значит: я верую в силу *без* органа, в дух *вне* природы или плоти, в абстракцию *вне* конкретного содержания, в сущность, *лишенную сущности*, т.е. я верую в *чудо*.

гда" (Фома Акв., Summa theol., P. I, Qu. 46, Art. 2). Бог в том же смысле *выше* человека, в каком цвет вообще выше отдельного цвета, ибо "человечество *выше* человека" (он же, в предисловии к Exposit. in Dionysii A., divina nomia*), он в том же смысле есть высшее существо, и, как таковое, есть основа и причина всех существ, в каком является им вообще род, когда последний мыслится в отличие от индивидуумов как самостоятельное существо; он в том же смысле есть совершенное существо, в каком является и род в противоположность индивидуумам, ибо цвет *вообще* вмещает в себя *все* цвета, тогда как действительный, отдельный цвет всегда лишь *один* цвет, исключающий все другие, и, следовательно, род есть совокупность всех совершенств, которыми наделены отдельные индивидуумы. "Бог есть само для себя пребывающее бытие (ipsum esse per se subsistens). Поэтому он объемлет в себе все совершенства бытия, так как очевидно, что если нечто теплое не содержит в себе все совершенство теплоты, то это только потому, что теплота распределена (т.е. осуществлена) несовершенным образом и что если бы теплота существовала *для себя самой*, то она обладала бы всем совершенством теплоты" (Фома Акв., там же, Qu. 4, Art. 2). Отсюда нам становится ясно, как нелепо представлять Бога в образе индивидуума; это столь же нелепо, как нелепо представление, что цвет вообще как отвлеченная от отдельных цветов сущность может быть осуществлен в каком-нибудь *одном* цвете; напротив, совершенно правильно и необходимо представление о том, что при разложении и низведении божественной сущности на действительные существа, от которых она абстрагирована, она осуществляется в целокупности всех индивидов; ибо Бог определяется и представляется как существо, которое в целом обладает всеми совершенствами и всеми добродетелями, которыми наделены частично все действительные существа. "Хотя бог, – говорит, например, Фома Аквинский в своем комментарии к Дионисию А. (cap. 11), – пребывает в себе самом нераздельно, все же его дары, т.е. его совершенства и силы, распределяются между отдельными созданиями и частично усвояются ими по степени их восприимчивости".

Бог есть не физиологическое или космическое, а психологическое существо.

Кто не привносит Бога в природу, тот и не выносит его из нее. До-

* Между прочим, он дословно говорит в этом комментарии (гл. 12): "*Как* свойство выше того, что им обладает, и *святость* выше отдельного *святого, так* и над всем сущим высится тот, кто превыше всякого отдельного существа", т.е. абстрактное выше конкретного.

казательства бытия божия, заимствованные из природы, суть только доказательства *невежества* и *высокомерия* человека, который границы своего ума делает границами природы. Допуская цели в природе, надо иметь в виду, что цель природы *не* лежит *вне природы* или *над ней*, как и цель глаза, зрение, не лежит вне организации глаза, и потому она не приводит нас к существу вне природы или над ней. Цель в природе не отлична и независима от средства, от свойств органа; природа слышит только посредством уха, видит лишь посредством глаза, мыслит только посредством мозга, тогда как Бог слышит *без* ушей, видит *без* глаз, и мыслит *без* мозга. Откуда берется цель? – спрашивает теист, отделяющий мысленно цель от средств; но я спрашиваю: откуда же берутся средства? Как может от существа, которое мыслит *без посредства головы*, произойти другое существо, которое мыслит исключительно *головой?* К чему понадобились нематериальному, без средств действующему всемогущему существу *материальные средства?* Поэтому заключение от природы к богу, т.е. к отличному от природы, сверхъестественному, духовному существу, как первопричине природы уместно и правильно только там, где человек верит, что можно видеть без глаз и слышать без ушей, где *всемогущее*, божественное существо является единственной связью между причиной и действием, средством и целью, органом и функцией. "Естественные предметы, – говорит, например, *Кальвин*, – суть не что иное, как орудия, которые Бог приводит в действие лишь в меру своего произволения и сообразно намеченной им цели. Ни одно творение не имеет такой удивительной и необыкновенной силы, как солнце. Оно своим блеском освещает весь земной шар, оно поддерживает и услаждает своей теплотой всех животных, оно оплодотворяет землю своими лучами... Однако же господь, дабы прославляли *только его* как истинного творца, прежде чем создать солнце, велел быть свету и наполнить землю всякого рода травами и плодами (Бытие, 1, 3, 11). Поэтому ни один набожный человек не сделает солнце *главной* или *необходимой* причиной вещей, которые существовали еще до сотворения солнца; напротив, он признает в нем только орудие, которым пользуется бог, *ибо так он хочет*, и он мог бы столь же легко создать все существующее и *без помощи солнца, из самого себя*" (Jnstit. crist. relig., lib. I, c. 16, sect. 2). Во всяком случае, если б не было природы, не было бы и Бога, но природа есть только условие, а человечество – причина божества. Природа дает только материю для божества, но душу вдохнул в него человек. Так сила рождается из природы, а всемогущество – из человека. Конечно, бытие божие основывается на природе, но сущность Бога – только на человеке. "Два образа, – говорит *Гуго* в прологе своего комметария к Дионисию Ареопагиту, – были представлены человеку, чтобы в них он мог видеть невидимое: *образ природы* и образ благодати. Первый был образом это-

го мира, а второй был человечностью Слова. Природа могла, конечно, продемонстрировать, но просветить она не могла; но человечность Спасителя сначала просветила, прежде чем продемонстрировать. Картины природы лишь намекают на творца, а картины благодати показывают нам Бога в действительности: первые он создал только, чтоб мы познали, что *он существует,* а в последних он показал нам, что он *присутствует*". Природа, прибавим мы к этим словам Гуго, дает только хлеб и вино, но религиозное или теологическое содержание влагают в них вера, чувство и фантазия. Приписывать природе теологическое или теистическое значение – значит придавать хлебу значение тела, а вину – значение крови. Делать из природы произведение и выражение Бога – значит отнимать у нее *субстанцию и оставлять лишь акциденции.* "В чувственном, – говорит *Фома Акв.,* – нельзя познать божественное существо как таковое; ибо чувственные создания суть произведения Бога, которые не представляют действия причины соответственным ей (адекватным) образом. Но так как следствия зависят от причины, то через них мы можем познать *существование* Бога и то, что ему присуще как первопричине всех вещей" (Summa, P. I, Qu. 12, Art. 12). Но простая причинность, будь это первая и всеобщая, не составляет еще божества. Причина есть физическое понятие, хотя, являясь основанием (предпосылкой) божества, и образует понятие вполне отвлеченное и гиперфизическое, ибо понятие это есть не что иное, как олицетворение родового понятия причины. "Естественное познание (т.е. только опирающееся на природу) не приводит к Богу, поскольку он есть *предмет блаженства*" (там же, Sec. P., sec. Partis Qu. 4, 7). Но только *тот* Бог, который является предметом блаженства, есть Бог религии, истинный и соответствующий понятию или имени божества. "В природе, – говорит он же, – находятся лишь *следы,* но *не образ* божества. Следы лишь показывают, что кто-то приходил, но не дают понятия о качествах его. *Образ* Бога находится лишь в разумном создании, в человеке" (там же, P. I, Qu. 45, Art. 7). Поэтому вера в сверхъестественное происхождение природы опирается лишь на веру в сверхъестественность человека. Объяснение происхождения природы из сущности, отличной от природы, основывается на невозможности объяснить и вывести из природы человеческое существо, отличное от природы. Бог есть творец природы, *ибо* человек (с точки зрения религии и богословия) *не есть* создание природы. Человек (в его собственном понимании не произошел *от* природы, но тем не менее в нем живет сознание, что он не вечен, что он произошел, возник. Но откуда же он взялся? *От Бога,* т.е. от существа его же сущности, равного ему, которое только тем и отличается от него, что оно не возникло. Бог только косвенно, посредственно является творцом природы и лишь потому, что он есть творец или, вернее, отец человека, что он не мог бы быть

создателем человека, если б не был творцом природы, в которую, несмотря на всю свою супранатуралистическую сущность, вплетен человек. Следовательно, природа только потому произошла от Бога, что сам человек произошел *от* Бога, а человек потому божествен по происхождению, что он есть божественное существо, которое, однако, – не касаясь уже того, что вообще в боге он мыслит свое существо как род, а в себе – как индивидуум, в Боге – как неограниченную и бесплотную сущность, а в себе самом – как ограниченную плоть, – он представляет себе как *другое* существо, ибо сознание его происхождения стоит в противоречии с сознанием или представлением его божественности. Поэтому сознание божественности, сознание: я – создание бога, чадо божие, есть *высшее самосознание* человека. "Если бы тебя, – говорит Эпиктет, – усыновил царь, твое высокомерие не знало бы пределов. Почему же ты не гордишься сознанием, что ты сын божий?" (Arrian, Epict., lib. I, c. 3).

Природа, мир не имеет никакой ценности, никакого интереса для христианина. Христианин думает только о себе, о спасении своей души, или, что то же, о Боге.

"Твоей первой и последней мыслью должен быть *ты сам*, твоим единственным помыслом – твое спасение" (De inter. domo, Псевдо-Бернард). "Если ты внимательно присмотришься к себе, то удивишься, что прежде мог думать о *чем-нибудь другом*" (*Бернард*, Tract. de XII. grad. hum. et sup.) "Разве *ты сам* не являешься для себя лучшим сокровищем" (Боэций, De consol. philos, lib. II, Prosa IV). "Больше ли солнце, чем земля, или оно шириной в фут, светит ли луна своим или отраженным светом – знать все это бесполезно, а не знать – безвредно. В опасности ваше благо: спасение ваших душ" (*Арнобий*, Adv. gentes, lib. II, c. 61). "Итак, я спрашиваю: в чем предмет науки? Причины естественных вещей? Какого блаженства могу я ожидать от того, что узнаю об источнике Нила или о бреднях физиков относительно неба?" (Лактанций, Inst. div., lib. III, c. 8). "Мы не должны быть любознательны и любопытны (curiosi). Многие считают чем-то важным не познание Бога, а старательное исследование общей физической массы, называемой миром. Душа должна подавлять эту суетную жажду знания, которая в большинстве случаев приводит человека к мысли, что существует только телесное" (*Августин*, De mor. eccl. cath., lib. I, c. 21). "Воскресшая и живущая без конца плоть составляет более достойный познания предмет, чем все то, что успели узнать врачи (исследуя человеческое тело)" (он же, De an. et ejus orig., lib. IV, c. 10). "Оставь естественные знания. Достаточно, если ты знаешь, что огонь горяч, вода холодна и мокра. Если ты умеешь обращаться со своим полем, скотом, домом и ребенком,

этого довольно по части знаний естества. Старайся познать лишь Христа, который тебе укажет, кто ты таков и в чем твое достояние. Таким образом, ты познаешь Бога и самого себя, чего не ведает ни один естествоиспытатель, ни один из разделов естествознания" (Лютер, ч. XIII, стр. 264).

Из этих цитат, которые, впрочем, можно продолжать до бесконечности, достаточно ясно видно, что *истинное, религиозное* христианство не содержит в себе никакого принципа, никакого мотива для научной и материальной культуры. *Практической* целью и объектом для христианина является исключительно *небо,* т.е. реализованное спасение души. Но *теоретической* целью и объектом для христианина служит только *Бог* как существо, тождественное со спасением души. Кто познал Бога, познал все. И насколько Бог бесконечно важнее мира, настолько богословие бесконечно важнее познания вселенной. Богословие доставляет человеку блаженство, ибо его объект есть не что иное, как олицетворенное блаженство. "Несчастен тот, кто все знает, но тебя не знает, и счастлив тот, кто познал тебя, хотя бы и не знал он ничего другого" (Августин, Confess., lib. V, c. 4). Следовательно, кто захотел бы, кто мог бы променять блаженное божественное существо на жалкие, ничтожные вещи этого мира? Разумеется, Бог открывает себя в природе, но только в своих самых общих, самых неопределенных свойствах; себя самого, свое истинное, свое личное существо, открывает он только в религии, в христианстве. Познание Бога в природе есть *язычество*, а познание Бога *в нем самом,* в Христе, в котором пребывает живая полнота божественности, есть *христианство.* Поэтому какой же интерес может иметь для христианина занятие материальными, естественными вещами? Изучение природы, вообще культуры, предполагает или по крайней мере порождает языческое, т.е. *светское, антибогословское, антисупранатуралистическое понимание* и *верование.* Поэтому культура современных христианских народов не только не проистекает из христианства, а становится понятной лишь из *отрицания* христианства, носившего вначале лишь *практический* характер. Вообще надо различать между тем, что христиане говорили и делали как христиане, и тем, что они говорили и делали как язычники, как естественные люди, то есть в *согласии* или в *противоречии* со своей верой.

Поэтому сколь *"пошлыми"* являются современные христиане, когда они хвалятся искусствами и науками современных народов как созданиями христианства! Насколько в этом отношении почтенны древние христиане по сравнению с современными рекламистами! Они знали лишь *то* христианство, которое содержится в *христианской вере*; поэтому они не относили к христианству ни сокровищ и богатств этого мира, ни его наук и искусств. Во всех этих вещах они отдавали преиму-

щество древним язычникам, грекам и римлянам. "Почему ты не удивляешься, Эразм, что от начала мира *среди язычников встречались во все времена более высокие, более ценные люди, люди более разумные, более прилежные и более опытные во всех искусствах, чем среди христиан или народа божиего?* Или, как говорит сам Христос, *чада этого мира умнее, чем чада света*; и это *очень важные слова*. Да кого из христиан (я уже не говорю о греках, Демосфене и др.) можно было бы сравнить по уму и прилежанию хотя бы с Цицероном?" (*Лютер*, ч. XIX, стр. 37). "Чем же мы отличаемся от них? Быть может, умом, ученостью, нравственной культурой? Нет, только истинным познанием, почитанием Бога и обращением к нему" (Melanchthonis et alior. declam. T. III, de vera invocat. Dei).

В религии человек видит цель в себе самом, или он объективирует себя как цель и объект Бога. Тайна воплощения есть тайна любви Бога к человеку, но тайна любви Бога есть тайна любви человека к самому себе. Бог страдает, страдает за меня – в этом содержится высшее самоуслаждение, высшая самодостоверность человеческой души.

"Ибо так *возлюбил* Бог мир, что отдал *сына* своего *единородного*" (Еванг., от Иоанна, 3, 16). "Если Бог *за нас*, кто *против* нас? Тот, который *сына своего* не пощадил, но предал его *за* всех *нас*" (К Римл., 8, 31, 32). "Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер *за нас*" (там же, 5, 8). "А что ныне живу во плоти, то живу верою в сына божия, *возлюбившего меня* и предавшего себя *за меня*" (К Галатам, 2, 20. См. также Посл. к Титу, 3, 4; к Евреям, I, II). "Для христиан существование промысла доказывается всем этим миром, но *всего более вочеловечением* Бога, совершившимся ради нас, этим *самым божественным* и по силе выраженной *любви* к человеку самым невероятным актом промысла" (Григория Нисского Phil., lib. III, de provid. c., 1512. B. Rhenanus, Jo. Cono, interp.) "Братья, посмотрите, как унизился Бог ради людей. Поэтому *человек не должен презирать себя*, ибо сам Бог принял на себя его позор" (*Августин*, Serm. ad pop., serm. 371, c. 3). "О человек, ради тебя вочеловечился Бог, и ты должен *высоко* ценить себя" (Serm. 380, c. 2). "Как может *отчаиваться* тот, ради кого так унизился сын божий?" (он же, De agone chr., c. 11). "Кто может ненавидеть человека, естество и образ которого являет вочеловечившийся Бог? Поистине, кто *ненавидит человека, ненавидит Бога*" (Manuale, c. 26, Псевдо-Августин). "Мысль, что Бог так высоко ценил нас, что сын божий вступил в общение с нами и своей смертью искупил грехи наши, должна возвышать наш дух и освобождать его от *сомнения в бессмертии*" (Петр Ломб., lib. III, dist. 20, c. 1). "Главным делом божественного промысла является вочеловечение. Ни небо, ни земля, ни море, ни воздух, ни солнце, ни луна, ни звезды не доказыва-

ют так убедительно безмерной доброты Бога к нам, как вочеловечение единородного сына божия. Следовательно, Бог печется о нас, он печется о нас с *любовью* (*Феодорит*, De provid., orat. X, Opp. Paris, 1642. T. IV, § 442). "Только в забвении *достоинства* своего существа человек может прилепляться к вещам, *недостойным* Бога (т.е. только Бог есть объект, достойный человека и соответствующий достоинству человека). И поэтому, чтобы доказать человеку достойнейшим образом, что только в Боге состоит полное блаженство человека, Бог непосредственно и воспринял человеческое естество" (*Фома Акв.*, Summa c. gentil., lib. IV, c. 54). "*Бог не противник людей.* Если бы Бог был нашим *противником* и *врагом*, то он поистине не воспринял бы бедное, жалкое человеческое естество". "Как высоко *почтил* нас Господь Бог наш, если он повелел сыну своему стать человеком! Ужели он мог бы еще более приблизиться к нам!" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 533, 574).

О сердце дивное, тобою
Всех смертных пленены сердца
Не потому, что над землею
Твоей *державе* нет конца,

А потому, что в сей юдоли,
В *людскую плоть одет*, средь зол
Земной и горестной недоли
Ты путь страдальческий прошел.

И хоть мы все отлично знаем,
Что ты на небесах – Господь,
Тебя мы *братом* ощущаем,
В тебе родную видим плоть.

И *упоительней сознанья*
Нет для души моей больной,
Чем то, что *для меня* страданья
И смерть принял владыка мой.

К тебе все помыслы я шлю:
Я за любовь тебя люблю,
За то, что ты – наш князь и *Бог* –
Для нас стать кротким агнцем мог.

Пусть верят все, что наш Господь
Для нас приял людскую плоть
И лютой смерти не избег,
Чтоб был искуплен человек;

Пусть верят в то, что он воскрес
И ныне с высоты небес
Царит, воссев на божий трон,
В плоть человечью облечен.

(Gesangbuch der evangel. Brüdergemeinde, Gnadau, 1824)
(Книга песен евангелической братской общины, Гнадау, 1824)

Так же, как страдает Бог, должен в свою очередь, страдать и человек. Христианская религия есть религия страдания. "Мы, естественно, следуем в театрах по стопам Спасителя. Подобный пример подал нам Христос, о котором мы читаем, что он *плакал*, но нигде не сказано, что он *смеялся*" (*Сальвиан* lib. VI, § 181). "Христиане должны страдать и скорбеть в этом мире, ибо им принадлежит вечная жизнь" (Ориген, Explan. in Ep. ad Rom., lib. II, c. 2, interp. Hieronymo). "Никто не должен желать вечной, непорочной и бессмертной жизни без того, чтоб не досадовать на эту временную, порочную и смертную жизнь. Чего же мы желаем, как не того, чтобы *не быть такими, каковы мы на самом деле*? И не потому ли мы вздыхаем, что нам досадно, что мы таковы? (Августин, Serm. ad pop., serm. 351, c. 3). "Если б было нечто лучшее и более подходящее для спасения человека, чем *страдание*, то Христос, наверно, показал бы нам это словом и делом. Мы должны чрез горе и страдание вступать в царство божие" (Фома Кемп., De imit., lib. II, c. 12).

Впрочем, понятно, что только с точки зрения христианства древних, "заблуждавшихся" христиан христианская религия характеризуется как религия страдания. Уже протестантство отрицало *страдание* Христа как *моральный принцип*. Различие между католицизмом и протестантизмом в этом отношении состоит в том, что протестанты из *чувства собственного достоинства* признавали только *заслуги* Христа заповедью и примером жизни, а католики – из *сочувствия* – также и *страдания* его. "В прежние времена паписты прославляли страдания господа, лишь указывая, как *надо следовать его примеру*. Затем стали проводить время в беседах о страданиях Марии и с *состраданием* очень печаловались о Христе и его матери и старались это делать как можно жалостнее, чтобы довести людей до сочувствия и слез, и кто этого достигал, того считали за лучшего проповедника страстей господних. Но мы прославляем страдания господа в том смысле, в каком учит нас Св. писание... Христос пострадал во славу и честь... *а за меня, и за тебя, и за всех нас он пострадал ради нашего спасения и блаженства*... Causa et finis, причина и цель страдания Христа гласят: *за нас пострадал*. Эту честь нельзя приписывать никакому другому страданию" (Лютер, ч. XVI, стр. 182). "Агнец! я плачу, *радуясь страданию*; *ты* страдал, а *мне* досталась *заслуга*!" "Я знаю только одну *радость*, и она исходит из твоего страдания". "Вечно буду помнить, что *тебе стоило крови мое спасение*". "О мой Эммануил! Как *наслаждается* душа моя от пролитой тобой драгоценной крови". "Грешники возрадуются, что они получили Спасителя... им *доставляет радость* зрелище Иисуса, распятого на кресте" (Gesangbuch der evangel. Brüdergemeinde). Поэтому нет ничего удивительного, что современные христиане не хотят знать о страданиях Христа. Они уже по-

знали, в чем истинное христианство, – они опираются лишь на божественное слово священного писания. А Библия, как всякому известно, имеет драгоценное свойство, что в ней можно найти все, *что только пожелаешь*. Конечно, что было в ней *некогда*, того *теперь* уже не найти. Начало устойчивости уже давно исчезло из Библии; насколько переменчиво человеческое мнение, настолько же переменчиво и откровение божие, tempora mutantur[138]. Это хорошо известно и Св. писанию. Но преимущество христианской религии именно в том и состоит, что у нее можно вырезать сердце из тела и все-таки остаться добрым христианином. Нельзя только касаться *имени*. В этом пункте теперешние христиане все еще очень чувствительны; и только имя сближает современных христиан с древними. Как прежде одно лишь имя Христа творило чудеса, так и теперь; но, разумеется, это иные чудеса, чудеса противоположного рода. Прежде имя Христа изгоняло из человека *антихриста*, а теперь наоборот – *христианина*.

Тайна троицы есть тайна общественной, совместной жизни – тайна Я и Ты.

"Мы признаем, что Бог един, но не в том смысле, будто он одинок" (Concil. Chalced., Карранца, Summa, 1559, S. 139). "Да будет проклят тот, кто утверждает, что слова "сотворим человека" были сказаны не отцом сыну, а только самому себе" (Concil. Syrmi., там же, стр. 68). "Из слов "сотворим человека" видно, что Бог беседовал об этом с кем-то ему близким. Следовательно, Богу соприсутствовал кто-то, с кем он советовался при сотворении мира" (Афанасий, Contra gentes orat., Opp. Parisiis, 1627, T. I, S. 51). «Кто одинок, не может сказать: "сотворим"» (*Петр Ломб.* Lib. I, dist. 2, c. 3). Так же объясняют это место и протестанты. "Сотворим указывает на некоторое совещание... Из этих слов опять-таки неотразимо следует, что в божестве *должно быть больше, чем одно лицо*... Ибо слово (*сотворим*) указывает, что тот, кто тогда говорил, *был не один*, хотя евреи и смеются над этим, утверждая, что эта форма употреблялась даже там, где было только одно лицо" (*Лютер*, ч I, стр. 19). Но между лицами троицы имели место не только совещания и беседы, но также условия и даже *договоры*, совсем как в человеческом обществе. "Остается лишь допустить, что (относительно спасения человека) был заключен как бы некоторый договор между отцом и сыном" (Буддеус, Comp. inst. th. dog., lib. IV, c. 1, § 4. Not. 2). Но так как *любовь* составляет существенную связь между лицами божества, то троица есть небесный прообраз самого тесного, брачного союза любви. "Будем же просить Сына Божия, чтобы он святым духом своим, который является связью взаимной любви между предвечным Отцом и Сыном, сочетал также серд-

ца жениха и невесты" (Orat. de conjugio. Declamat. Melanchth., T. III, S. 453).

Различия божественной сущности троицы суть естественные, телесные различия.

"Только отцу свойственно, что он не родился, но родил сына, и только сыну свойственно не то, что он не родил, а то, что он родился от сущности отца... Мы также сыны божии, но не так, как этот сын. Он есть *истинный, настоящий* Сын по своему происхождению, а не по усыновлению, по истине, а не по имени, по рождению, а не по сотворению" (*Петр Ломб.*, Lib. I, dist. 26, c. 2, 4). "Отец есть начало сына и родитель; и отец есть отец, а не чей-либо сын, и сын есть сын, а не чей-либо брат" (Афанасий, Contra Arianos, orat. II, ed. cit., T. I, § 320). "Как физический сын получает плоть и кровь и свою сущность от отца, так и Сын Божий, рожденный от отца, воспринял предвечно от отца свою божественную сущность и естество" (*Лютер*, ч. IX, стр. 408. См. также у Меланхтона, Loci praecip. theol., Witeb. 1595, S. 30 и Августин, Epist. 170, § 6, ed. Antw. 1700). Что и в Библии Сын Божий понимается как действительный сын, явствует с несомненностью из слов: "*Так возлюбил* Бог мир, что отдал *Сына своего единородного*". Если любовь Бога, которую изображает нам это место, есть истина, то и сын, несомненно, должен быть физической истиной. Это следует из подчеркивания, что он *Сына своего* отдал за нас, и в этом лежит доказательство величия его любви. Поэтому смысл Библии совершенно правильно передает "Книга гимнов евангелического братства", где "об отце Господа нашего Иисуса Христа, который есть и наш Отец", так говорится:

Дать сына в жертву побудила
Его к нам, грешникам, любовь,
Чтоб нас от ада искупила
Бесценная Христова кровь.

Так сильно мир ты возлюбил,
Что для него не пощадил
И кровь свою: *твой сын родной*
Был распят за весь род людской.

Бог есть тройственное, трехличное существо, значит, Бог есть не только метафизическое, отвлеченное, духовное, но и *физическое существо*. Центральный пункт троицы есть Сын, ибо Отец есть Отец только через сына, а тайна рождения есть тайна физики. *Сын есть удовлетворенная в Боге потребность чувственности или сердца,* ибо все желания сердца, даже желание личного Бога и желание небесного блаженства, суть чувственные желания – да, чувственные желания, ибо сердце по существу своему *материалистично,* оно удовлетворяется

лишь таким объектом, который можно *видеть* и *осязать*. Это особенно видно из того, что сын даже в составе божественной троицы наделяется *человеческим телом* как существенным, постоянным своим атрибутом. *Амвросий*: "В послании к Ефесянам, I, сказано: во плоти все ему подчинено". *Златоуст*: "Отец повелел поклоняться Христу во плоти раньше всех ангелов", "*Феодорит*": "Хотя из мертвых и восстало тело господне, осененное божественной славой... но все же оно есть тело и имеет ту же форму, что и прежде" (см. Konkordienbuchs-Anhang: "Zeugnisse der hl. Schrift und Altväter von Christo"), Петр Ломб., lib. III, dist. 10, c. 1, 2. См. об этом также у *Лютера*, ч. XIX, стр. 464–468). В согласии с этим евангельские братья поют: "Всю жизнь к тебе, спаситель милый, любовью жаркой я горю; когда ж сойду под сень могилы, я *во плоти тебя узрю*". "Благодарим тебя, Христос, что в небо ты себя вознес. То, как покинул ты всех нас, *свиданья* предвещает час; там, где глава нашла приют, туда и члены потекут". "Твои глаза, твои уста и все пронзенные места, что упованье будят в нас, *увидим мы* в свиданья час".

Поэтому Сын Божий есть возлюбленный сын человеческого сердца, жених души, предмет *истинной личной любви*. "Сокрушайся из-за любви к Иисусу Христу, твоему жениху, пока ты его не *увидишь*" (De modo bene vivendi, Serm. X. См. также Scala claust., Pseudobernhard). "Без сомнения, мы увидим Христа *телесными очами*" (Буддеус, Comp. inst. theol. dogm., lib. II, c. 3, § 10).

Различие между Богом, исполненным сына или чувственным, и Богом, не имеющим сына или нечувственным, есть не что иное, как различие между мистическим и рационалистическим, разумным человеком. Разумный человек *живет* и *мыслит*; он восполняет *недостаток мышления жизнью* и *недостаток жизни мышлением* как теоретически, будучи убежден на основании разума в реальности чувственности, так и практически, связывая жизнедеятельность с деятельностью духа. То, чем обладаю я в жизни, мне не нужно полагать в духе, в метафизической сущности или в Боге; любовь, дружба, созерцание, мир вообще дают мне то, чего не дает и не может дать мне мышление, да и не *должно* давать. Но поэтому я при мышлении и оставляю в стороне чувственные потребности сердца, чтобы не затемнять разума *страстями*; в *разобщении* той и другой деятельности состоит *мудрость* жизни и мышления: мне не нужен Бог, который *мистической, воображаемой физикой* возмещал бы мне недостатки физики действительной. Мое сердце удовлетворено, когда я деятелен духовно, поэтому я отношусь холодно, индифферентно, отстраненно, т.е. *свободно*, к сердцу, которое с нетерпением вырывается из своих границ и вмешивается неподобающим образом в вопросы разума, следовательно, я мыслю не для того, чтобы удовлетворить свое сердце, а чтобы удовлетворить *свой неудовлетво-*

ренный сердцем разум; я мыслю лишь в интересах разума, из *чистой любви к познанию*, и требую от Бога лишь наслаждения *чистым, свободным* от всяких примесей разумением. Поэтому Бог разумной головы необходимо является *иным*, чем Бог сердца, стремящегося в мышлении, в разуме удовлетворить *только себя самого*. И именно таков мистический человек, не выносящий очистительного огня критики, которая все разделяет и разграничивает, ибо его голова всегда отуманена неугасимой страстью неудовлетворенного чувства. Он никогда не доходит до *отвлеченного*, то есть *беспристрастного, свободного* мышления и потому никогда не возвышается до *созерцания вещей в их простой естественности, истине и действительности*; поэтому он как духовный гермафродит *непосредственно, без критики*, отождествляет мужской принцип мышления с женским принципом чувственного созерцания, то есть создает себе Бога, с помощью которого он, *удовлетворяя свое стремление к познанию, вместе с тем непосредственно удовлетворяет и свой половой инстинкт*, т.е. свое стремление к личному существу. Таким же образом, на почве распутного мистического гермафродитизма, в сладострастном сне, путем болезненного перемещения мужского семени в мозг, из Бога произошла чудовищная природа *Шеллинга*, ибо эта природа, как сказано, есть не что иное, как похоть плоти, затемняющая свет разума.

Еще одно замечание относительно троицы. Прежние богословы говорили, что *существенные атрибуты* Бога как Бога уже явствуют при свете *естественного разума*. Разум может *из себя* познать Божественную сущность только потому, что божественная сущность есть не что иное, как истинная, объективная сущность разумения. Но о троице они говорили, что она познается только откровением. Но почему же не разумом? Потому, что она противоречит разуму, то есть потому, что она выражает не потребность разума, а чувственную потребность сердца. Впрочем, заявление, что то или другое исходит из откровения, вообще означает лишь, что оно дошло до нас исключительно *путем традиции*. Догматы религии возникли в известные эпохи на почве определенных потребностей среди определенных отношений и представлений. Поэтому людям более позднего времени, для которых эти отношения, потребности и представления уже исчезли, догматы эти представляются чем-то неразумным, непонятным, перешедшим лишь по традиции, т.е. путем откровения. Противоположность между откровением и разумом сводится только к противоположности между историей и разумом; она сводится только к тому, что человечество в данное время бывает уже не *способно* на то, на что оно было способно в *другое* время, равно как и отдельный человек не во всякое время, а лишь в моменты особых требований извне и особого напряжения изнутри, может развить свои способности. Так, произведения гения возникают

всегда лишь при совершенно особых, только однажды совпадающих внутренних и внешних условиях: "все истинное бывает лишь однажды". Поэтому нередко собственные произведения кажутся человеку в позднейшую эпоху его жизни чем-то чуждым и непонятным. Теперь он не знает уже, как он создал и мог создать их, т.е. он не может теперь объяснить их себе *из себя* самого и тем менее воссоздать их. Но этого и не должно быть. Такие повторения были бы излишни и, как излишние, бессмысленны. Мы повторяем: "все истинное бывает лишь однажды". Только то, что совершается *однажды*, бывает *необходимо*, и только то, что необходимо, бывает *истинно*. Необходимость есть тайна всякого истинного творчества. Только там, где есть необходимость, действует природа, а где природа, там действуют гений и дух непреложной истины. Поэтому было бы нелепо, если бы мы в зрелые годы признали произведения нашей юности за продукты особого вдохновения свыше только потому, что их содержание и происхождение стали нам чужды и непонятны; столь же нелепо учениям и представлениям минувшей эпохи приписывать сверхчеловеческое, т.е. воображаемое, иллюзорное, происхождение только потому, что последующие поколения больше не находят для них опоры в своем разуме.

Творение из ничего выражает небожественность, несущественность, то есть ничтожество, мира. Ничто, из которого создан мир, есть его собственное ничто.

Творить – значит создавать то, чего никогда *не было*, чего никогда *и не будет*, что, следовательно, *может и не быть*, что мы можем мыслить как *несуществующее*, короче, что не имеет в себе самом основания своего бытия, *не* необходимо. "Так как вещи созданы из своего небытия, то они *абсолютно* могут и *не быть*, и потому в утверждении, что они *необходимы*, содержится противоречие" (Дунс Скот у Риксне-ра, Geschichte der Philosophie, Bd. II, S. 78). Однако только *необходимое* существование есть *существование*. Если я не существую по необходимости, если я не чувствую себя необходимым, то я чувствую, что существование мое есть нечто безразличное, следовательно, мое существование *не имеет ценности*, оно *ничтожно*. Я – ничто, и во мне нет необходимости – это по существу одно и то же. "Творение есть акт чистой божественной воли, который вызывает к бытию то, что раньше было ничем и что, будучи само по себе ничем, сотворено из ничего" (*Альберт Великий*. De mirab. scient. Dei, P. II, Tr. 1, Qu. 4, Art. 5, memb. II). Однако положение, что мир не необходим, мы строим лишь затем, чтобы выставить внемировое и сверхмировое существо, то есть существо человека как *единственно необходимое*, как *единственно реальное* существо. Полагая мир ничтожным и преходящим, мы по необхо-

димости полагаем человека существом пребывающим и вечным. Творение есть *доказательство*, что Бог *существует, существует доподлинно*. "То, что имело свое начало от небытия и может быть мыслимо как несуществующее, что без посторонней поддержки снова впадает в небытие, что имеет в прошлом бытие, уже не существующее больше, а в будущем – бытие, еще не наступившее, – такое бытие не есть бытие в собственном и абсолютном смысле. Но ты, Боже, есть сущий. Только ты *существуешь* воистину, ибо ты не имеешь бытия в прошлом и будущем, а только в настоящем и не можешь быть мыслим когда-либо несуществовавшим" (см. *Ансельм* Кентерб., Proslogium, с. 22). "Святый боже! Ты создал небо и землю не *из себя*, иначе они были бы *подобны тебе*. Однако и вне тебя не было ничего, из чего ты мог бы их создать. Следовательно, ты создал их из ничего" (Августин, Confess., lib. XII, с. 7). "Истинно существует только Бог, ибо он неизменяем; ибо всякое изменение делает бытие небытием. Если же только он один неизменяем, то все, что он создал, а он создал все *из ничего*, т.е. из несуществующего, *изменяется*" (он же, De nat. boni adv. Manich., с. 1, 19). "Творение не должно ни в чем считаться равным Богу, но если бы в нем не было начала бытия и продолжения, то в этом оно было бы равно Богу" (*Альберт Великий*, l.c., Quaest. incidens. I). Положительный, существенный момент мира состоит не в том, что *делает мир миром*, не в том, чем мир отличается от Бога, – это отличие заключается в конечности и ничтожестве мира, – а в том, что *не есть он сам*, что в нем представляется Богом. "Все творе́ния суть *ничто*... в них *нет сущности*, так как их сущность содержится в вездесущии Бога. Если б Бог отвернулся от них на мгновение, они обратились бы в ничто" (Predigten vor und zu Tauleri Zeiten, ed. c., S. 29. См. также у *Августина*, например, Confess. lib. VII, с. 11). С точки зрения религии это совершенно верно, так как бог есть *сущность мира*, но представляемая как отличное от мира личное существо.

Мир существует, пока того желает Бог. Мир преходящ, а человек вечен.

"Все существует могуществом божиим, пока Бог того хочет, и конец сущего зависит от его воли" (*Амвросий*, Hexaem., lib. I, с. 5). "Созданные Богом духи никогда не перестанут существовать. Но небесные тела до тех пор сохранятся, пока Бог желает их существования". (*Буддеус*, l.c., lib. II, с. 2, § 47). "Таким образом, Бог не только творит, но и сотворенному сохраняет его сущность, *пока сам не захочет, чтобы оно больше не существовало*. Поэтому наступит время, когда не будет больше ни солнца, ни луны, ни звезд" (*Лютер*, ч. IX, стр. 418). "Конец наступит раньше, чем мы думаем" (Он же, ч. XI, стр. 536).

Благодаря сотворению мира из ничего человек приобрета-

ет уверенность, что мир ничтожен и бессилен в отношении человека.

"Мы имеем Господа, который *более велик, чем целый мир*, мы имеем столь *могущественного* Господа, что по *одному его слову* рождаются *все вещи*... Что же нам его *бояться*, если он *расположен* к нам"? (Он же, ч. VI, стр. 293). Поэтому вера в сотворение мира из ничего тождественна с верой в вечную жизнь человека, с верой в победу над смертью, – этой последней естественной гранью человека, с верой в воскресение мертвых. "6000 лет тому назад весь мир был ничто; кто же создал его?.. Тот же Бог и создатель может воскресить тебя из мертвых; он *хочет* и *может* это сделать" (*Лютер*, ч. XI, стр. 426. См. также 421 и след.). "*Мы, христиане, превосходим силой и количеством все другие творения*, но не сами по себе, а по милости божией во Христе, *в сравнении с которым мир ничтожен и бессилен* (Он же, ч. XI, стр. 377).

Творению присущи лишь эгоистические цель и смысл.

"*Целью сотворения мира был только Израиль. Мир был сотворен ради израильтян*, и если они по отношению к миру являются плодом, то все другие народы *составляют* как бы скорлупу его". "*Если б не было израильтян, то дождь не орошал бы мира и солнце не всходило бы над ним*, ибо это делается ради них, как сказано в писании (Иерем., 33, 25): "Если завета моего о дне и ночи и уставов неба и земли я не утвердил?" "Он (Господь) нам сроден, и мы ему... Кто ударит израильтянина по щеке, тот оскорбит величие Бога" (*Эйзенменгер*, Entdecktes Judentum, T. I, Кар. 14). Христиане укоряли евреев за это высокомерие, но только потому, что царствие божие было отнято от них и передано христианам. Поэтому мы находим у христиан те же мысли и настроения, как и у израильтян. "Знай, какое участие принимает в тебе Бог: *твои враги – его враги*" (*Лютер*, ч. VI, стр. 99). "Кто позорит *меня*, позорит *Бога*" (ч. XI, стр. 538). "В нас Бог страдает, подвергается презрению и гонению" (ч. IV, стр. 577). "*Только йзза христиан Бог щадит целый мир*... Отец небесный велит солнцу всходить над злыми и добрыми и дождю идти над праведными и неправедными. Но все это совершается ради людей благочестивых и благодарных" (ч. XVI, стр. 506). "Вся природа создана ради благочестивых и на пользу им" (*Меланхтон*, Epist. sel. a., C. Peucero ed., Witeb. 1565, S. 558). "Христианская церковь была создана раньше всего, и ради нее сотворен мир" (Hermas in Pastore). "Все сотворено для человека, человек для Христа, Христос для бога. Бог создал мир для избранных; Бог при сотворении мира не имел другой цели, кроме учреждения церкви" (Мальбранш у Mosheim, ad Cudworth; Syst. int., sect. V, c.

5, § 4). Отсюда и вера христиан, что они в силу божественного права обладают всей Землей или Вселенной и что нечестивые и неверующие незаконно владеют своими землями. Впрочем, эта же вера встречается и у магометан. Они также говорили: "*Мир* со всем, что находится на поверхности земного шара, *принадлежит нам*" (Эльснер, Effets de la religion de Mohammed, Paris, 1810, p. 52). Так человек обращает Бога в творца мира, чтобы сделать *себя* целью, *господином мира*. Следовательно, на этом примере еще раз подтверждается, что сознание Бога есть не что иное, как *самосознание человека*, что Бог только in abstracto, т.е. в мыслях, есть то, чем является человек in concreto, то есть в действительности.

Промысл есть религиозное сознание человека о своем отличии от животных и природы вообще.

"*О волах ли печется Бог*?" (I. Кор., 9, 9). "Нет! Только *о нас* печется он, а не о волах, лошадях и ослах, которые созданы для нашей пользы" (*Вивес Вал.*, De Verit. rel. chr. Bas. 1554, S. 108). "Промысл божий среди всех других тварей имеет *человека целью своей*". "*Вы лучше многих малых птиц*" (Матф. 10, 31).

Вследствие греховности человека "тварь покорилась суете" (К Римл., 8, 20). (М. Хемниц, Loci theol., Francof. 1608, P. I, S. 312). "О волах ли печется бог? Столь же мало, как и о других неразумных существах. Хотя и говорится в писании (Премудр. 6, 7), что он одинаково промышляет о всех. Следовательно, о всякой твари он печется и промышляет вообще, и только о разумных существах он печется в *особенности*" (Петр Лом., lib. I, dist. 39, c. 3). Здесь мы имеем еще один пример того, что христианская софистика есть продукт христианской веры, именно веры в Библию как в слово божие. Бог не печется о волах; Бог одинаково промышляет о всех, значит, и о волах. Здесь явное противоречие, но ведь слово божие не должно себе противоречить. Как же выходит вера из этого противоречия? Только тем, что между утверждением и отрицанием субъекта она вставляет предикат, который сам в свою очередь является *одновременно и утверждением, и отрицанием*, т.е. противоречием, теологической иллюзией, софизмом и ложью. Таков здесь предикат "вообще". Промысл *вообще* есть иллюзия, а вовсе не промысл. Только *специальный* промысл есть *Промысл* – промысл в смысле религии. "Плотское сознание, – как верно говорит *Кальвин*, – останавливается лишь на промысле вообще и верит, что силой, заложенной Богом в вещи при сотворении мира, поддерживается также и их дальнейшее существование. Но религиозное сознание, вера, вникает глубже и признает, что Бог промышляет не вообще, а специально о

всякой созданной им твари до ничтожного воробья включительно, так что *ни дождевые капли не падают без ясно выраженной воли божией,* ни *ветер* не дует без его *специального повеления*" (Instit. christ. rel., lib. I, c. 16, sect. 1, 5, 7)*.

Всеобщий промысл, *тот* промысл, который одинаково распространяется на неразумные и разумные существа, который не отличает человека от полевой лилии и птицы поднебесной, есть не что иное, как представление олицетворенной, одаренной разумом *природы* – представление, которое можно иметь и *без религии.* Религиозное сознание само признает это, когда говорит: кто отрицает промысл, упраздняет религию и ставит человека на один уровень с животными, следовательно, утверждает, что *тот* промысл, который принимает участие также и в животных, в действительности не есть промысл. Каков предмет промысла, таковы и качества промысла, поэтому *тот* промысл, который имеет своим предметом растения и животные, сам имеет растительный и животный характер. Промысл есть не что иное, как *внутренняя природа* какой-нибудь вещи; эта внутренняя природа есть ее гений, ее ангел-хранитель, та *необходимость, в силу которой она существует.* Чем выше, чем ценнее существо, тем больше *основания имеет оно существовать,* тем *более оно необходимо* и тем менее может быть предоставлено на волю случая. Но каждое существо *необходимо* лишь постольку, поскольку оно *отличается* от других существ; отличие есть основание бытия. Так, человек необходим лишь постольку, поскольку он отличается от животных, поэтому промысл есть не что иное, как сознание человеком *необходимости своего существования,* сознание отличия своего существа от остальных естественных существ, следовательно, прежде всего только *тот* промысл, который объективирует для человека это его отличие, есть *промысл,* но этот промысл есть *специальный,* т.е. промысл *любви,* ибо только любовь интересует специально каким-нибудь существом. Промысл *без любви* есть представление *без базиса, без реальности.* Истина промысла, *истинный* промысл есть любовь. Бог *любит* людей, а не животных или растения, ибо только ради людей совершает он необычайные дела, дела любви – *чудеса.* Где нет общения, нет и любви. Но какой же союз с Богом могли бы заключить животные, вообще другие естественные существа? Бог не познает себя в них, ибо они сами не познают его: разве я могу любить то, в чем я не нахожу себя? "Бог обетованный говорит не с ослами и волами, – по словам Павла, о волах ли печется Бог? – а с разумными тварями, созданными по его *подобию,* чтоб жили они

* Эта и следующая главы – как все вообще у Кальвина – представляют очень интересные документы, изобличающие отвратительный, лицемерный эгоизм и обскурантизм теологов.

с ним вовеки" (*Лютер*, ч. II, стр. 156)*. Впервые в человеке Бог обретает самого себя; впервые в человеке начинается религия, начинается промысл; ибо он не есть нечто отличное от религии, но, скорее, *сама религия есть промысл человека*. Кто теряет религию, т.е. веру *в себя*, веру *в человека*, веру в бесконечное значение своего существа, в необходимость своего существования, тот теряет и промысл. Лишь тот *одинок*, кто *сам себя покинул*; лишь тот *потерян*, кто *отчаивается*; лишь у того *нет Бога*, у кого *нет веры*, т.е. *мужества*. В чем же видит религия *истинные доказательства* промысла? В явлениях ли природы, о которых нам повествуют – вне религии – астрономия, физика и естествознание? Нет! В *тех* явлениях, которые составляют лишь *предмет религии, предмет веры*, которые выражают только веру религии *в себя*, т.е. в истинность и реальность человека, – в *религиозных событиях, средствах* и *учреждениях*, которые Бог установил исключительно ко *спасению человека*, короче, в *чудесах*, ибо и церковные средства спасения – *таинства* – принадлежат к *классу чудес промысла*. "Хотя созерцание природы и напоминает нам о боге, но все-таки мы *прежде всего* должны обращать свою мысль и свой взор на все те свидетельства, в которых Бог открывал себя церкви, – на исход из Египта, на голос, прозвучавший на Синае, на Христа, воскрешавшего мертвых и воскресшего из мертвых, и т.д. Поэтому ум человеческий должен всегда принимать эти свидетельства в соображение и, подкрепленный ими, обсуждать вопрос о сотворении мира и *лишь после этого* наблюдать следы божии, отпечатанные на природе" (*Меланхтон*, Loci, de creat., S. 62, Witeberg, 1595). "Пусть другие удивляются творению, я же *больше удивляюсь спасению*. Дивно и то, что наши плоть и кости созданы Богом, но *еще более удивительно*, что сам Бог пожелал стать плотью от

* "Я верую – говорит Моисей Маймонид (в книге Г. Гроция, Philosoph. sententiae de fato, Amst. 1648, S. 311–325), – что промысл божий печется *лишь об индивидуумах человеческого рода*. Мнение, будто промысл божий одинаково печется о животных, как о людях, есть мнение гибельное. Пророк Аввакум (1, 14) говорит: "И оставляешь *людей, как рыбу в море, как пресмыкающихся, у которых нет властителя*", и этими словами он ясно показывает, что индивидуумы животных родов не служат предметом божественного промысла (extra curam Dei posita). Промысл зависит от предмета и направляется разумом. *Поскольку* какое-нибудь существо *участвует в разуме, постольку* оно *участвует также* и в *божественном промысле*. Поэтому даже в отношении людей промысл бывает *не одинаков*, но *различен, поскольку бывает различен ум человека*. В отношении отдельного человека промысл руководится его умственными и нравственными качествами. *Чем больше ума в человеке, тем больше печется о нем промысл*". Это значит: промысл не выражает ничего другого, как только ценность человека, и не отличается от него ни качеством своим, ни своей природой; поэтому безразлично, существует ли промысл или нет, ибо *каков* человек, *таков* и промысл. Промысл есть благочестивое представление, которое подобно всем религиозным представлениям, рассматриваемым при свете разума, или превращается в *простую фразу*, или разрешается в сущность природы или человека.

плоти и костью от костей наших" (*Гергард*, Medit. sacrae, Med. 15). "*Язычники* знают бога лишь постольку, поскольку он есть *творец* мира" (*Лютер*, ч. II, стр. 327). То обстоятельство, что промысл имеет своей существенной целью и предметом лишь человека, особенно ясно видно из того, что, согласно религиозному представлению, все вещи и существа созданы ради человека. "Мы Господа не только над птицами, но и над всеми живыми тварями, и *все вещи предоставлены в наше распоряжение* и *ради нас созданы*" (*Лютер*, ч. IX, стр. 281). Но если вещи созданы ради человека, то ради него же они и продолжают существовать. И если вещи являются *лишь средством* для человека, то они и не стоят под защитой какого-либо *закона*; по отношению к человеку они *бесправны*. В этом бесправии вещей открывается чудо.

Отрицание промысла есть отрицание Бога. "Кто отрицает промысл, отрицает все существо Бога и, собственно, говорит не что иное, как то, что нет Бога... Если Бог не печется, сознательно или бессознательно, о человеке, то нет основания для существования религии, ибо *нет никакой надежды на спасение*" (*Иоганн Тритемий*, Tract. de provid. Dei). "Если Бог существует, то он есть Бог-промыслитель, так как ему можно приписать божественность лишь в том случае, если он помнит прошлое, знает настоящее и предвидит будущее*. Если он (Эпикур) отрицает промысл, то этим он отрицает также и то, что бог существует. Но если он допустил существование бога, то вместе с тем допустил и промысл. Одно не может существовать и мыслиться без другого" (*Лактанций* у Петавия, Theolog. dog., T. I, lib. VIII, c. 1, § 4). "Аристотель дошел почти до того, что хотя и не называл Бога прямо глупцом, но все-таки утверждал, что он не знает наших дел и наших намерений, ничего не видит, а только помышляет о себе самом... Но *что нам за дело до такого господа или Бога? Какая нам от него польза?*" (*Лютер*, в книге Вальха, Philosoph. Lexicon, Art. Vorsehung). Следовательно, промысл есть наиболее неопровержимое, наиболее очевидное доказательство, что в религии и в самом существе Бога речь идет не о чем другом, как только о *человеке*, что тайна теологии есть антропология, что человек, это "конечное" существо, составляет содержание другого, бесконечного существа. Бог видит человека, это значит: человек видит в боге *только себя самого*. Бог промышляет о человеке, это значит: попечение человека *о себе самом* есть его *наивысшая сущность*. Дейст-

---

* Из этого также видно, что *содержание*, сущность Бога есть мир, но *как* объект человеческого мышления и воображения он соединяет воедино прошлое, настоящее и будущее.

вительное бытие Бога ставится в зависимость от деятельности бога; Бог недеятельный не есть действительный Бог. Но нет деятельности без объекта: впервые объект превращает деятельность из простой возможности в *действительную* деятельность. Этим объектом является человек. Если б не было человека, у Бога не было бы повода к деятельности. Таким образом, человек является движущим началом, душой Бога. Бог, который не видит и не слышит человека и *не имеет* человека в себе, есть Бог слепой и глухой, т.е. праздный, пустой и бессодержательный Бог. Следовательно, полнота божественного существа есть полнота существа человеческого. *Божественность* Бога есть его человечность. *Я существую для себя* – такова безотрадная тайна эпикурейства, стоицизма и пантеизма; *Бог существует для меня* – такова радостная тайна религии, христианства. Существует ли человек для Бога или Бог для человека? Разумеется, в религии человек существует для Бога, но это только потому, что на самом деле Бог существует для человека. *Я существую для Бога потому, что Бог существует для меня.*

Промысл тождествен с чудотворной силой; он есть супранатуралистическая свобода от ига природы и господство произвола над законом.

«Тот, кто заключает промысл в тесные границы, лишает бога его славы, а человека покоя и, согласно *вечному естественному закону*, все предоставляет свободному течению вещей; сколь жалким представляется человек, когда он подчинен каждому движению неба, воздуха, земли и воды, когда все, что противно благополучию человека, не зависит от свободной воли Бога и когда, следовательно, человек не располагает и не пользуется тварями для какой угодно цели" (*Кальвин*, l.c., lib. I, cap. 16, sect. 3, 7). "Божественный промысл действует либо *с помощью* средств (т.е. естественных причин), либо *без* этих средств, либо *вопреки* всем этим средствам" (Он же, cap. 17, sect. 1). "Хотя Бог блюдет природу, но тем не менее однажды *вопреки порядку* природы он велел солнцу изменить свой путь и т.д. Следовательно, он *не связан* в своих действиях, как утверждают стоики, *естественными причинами*, а управляет природой по своему свободному произволению. Очень многое совершает первопричина помимо естественных причин и вопреки им, ибо она есть свободно действующее существо" (Меланхтон, Loci, de causa peccati, S. 82, 83, zit. Ausg.). "Священное писание учит, что Бог в деятельности промысла является свободным существом, так что хотя он и соблюдает порядок в своих деяниях, тем не менее *не связан этим порядком*, а, напротив: 1) все, что он делает с помощью естественных причин (causa secundas), он может совершать и *без них через самого себя*, 2) он может из естественных причин извлечь *другое* следствие, чем то, которое *соответствует их качеству и природе*, 3) он мо-

жет *уничтожить, изменить*, смягчить и усилить *результат* естественных причин, когда они находятся в действии. Таким образом, в способе действия божественного промысла не имеет места *стоическое сцепление причин*" (*М. Хемниц*, Цит. соч., S. 316, 317). "Бог господствует над природой с неограниченной свободой. Мы должны воздать Богу должную славу за то, что он может и хочет нам помочь, хотя бы нас *покинула вся природа*, и *даже вопреки* последовательному порядку всех естественных причин" (Пейцер, De praecip, divinat. gener., Servestae 1591, S. 44). "Как согласить это? Воздух доставляет нам пищу, а из камня или скал течет вода – это чудесный дар. Не менее странно и удивительно, что колосья растут из земли. Кто обладает таким искусством и такой властью? Бог имеет подобную власть, он может совершать эти *противоестественные* дела, которые нам показывают, *какой он Бог* и *какой силой* обладает, дабы мы не унывали и не отчаивались в нем, но твердо верили в него и в то, что он может *кожу*, из которой сделан кошель, *обратить в золото, из пыли вырастить на земле зерно* и *сам воздух обратить в погреб, полный вина*. Необходимо верить в его всемогущество и необходимо знать, что мы имеем такого Бога, которому известно всякое искусство и который может *осыпать нас чудесами, как снегом*" (*Лютер*, ч. III, стр. 594).

Всемогущество промысла есть всемогущество человеческого духа, освободившегося от всяких определений и законов природы. Это всемогущество реализуется молитвой. Молитва всемогуща.

"И молитва веры исцелит болящего... Много может усиленная молитва праведного. Илия был человек подобный нам, и молитвою помолился, чтобы не было дождя: и не было дождя на землю три года и шесть месяцев. И опять помолился: и небо дало дождь, и земля произрастила плод свой" (*Иаков*, 5, 15–18). "Если будете иметь *веру* и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницею, но если и горе сей скажете: «поднимись и ввергнись в море», – будет; и *все, чего ни попросите в молитве с верою*, получите" (Матфей, 21, 21–22). Под этими горами, которые преодолевает сила молитвы или веры, следует понимать не только в общем смысле res difficillimae[139], как выражаются экзегеты, толкующие это место как поговорку или гиперболическую форму речи иудеев, но и вообще *вещи, невозможные по законам природы и разума*. Это подтверждается примером мгновенно засохшей смоковницы, к которой относится это место. Здесь с несомненностью выражено всемогущество молитвы и веры, перед которой сила природы обращается в ничто. "По силе *молитвы* изменяются *последствия естественных причин*, как это было с Езекией, царем иудейским, к которому, когда он по ходу естественных причин должен был умереть, обратился пророк божий со словами: "Ты умрешь и не выздоровеешь"; но этот *ход природы* был изменен по молитве царя" (Вивес,

цит. соч., S. 132). Природа уступает молитвам Моисея, Илии, Елисея, Исаии и других праведников; Христос, говорит (Матф., 21, 22): "И все, чего ни попросите в молитве с верою, получите" (Меланхтон, Loci, de creatione). Цельс требует от христиан, чтобы они не отказывались от военной службы у царя. На это Ориген возражает, что христиане *своими молитвами* осилят даже дьяволов, нарушителей мира и виновников войны, и что поэтому они более полезны царям, нежели те, кто сражается за государство с оружием в руках (Adv. Celsum, S. Gelenio interpr., lib. VIII). "В Англии духовенство было освобождено Эдуардом Исповедником от подати датчанам, потому что *молитва церкви действует сильнее оружия*" (*Эйхгорн*, Allg. Gesch. der Kultur. и Literat. des neuen Europas, 1796, I.B. S. 397). Человеческая *нужда* является *необходимостью для божественной воли*. В молитве человек является началом *активным* и *определяющим*, а Бог – началом *пассивным* и *определяемым*. *Бог творит волю* человека. "*Бог творит волю тех*, кто его страшится, и он отдает *свою волю в распоряжение нашей воли*... Из текста здесь достаточно явствует, что Лоту повелено было остановиться только на горе, а не в каком-либо другом месте. Но *эту свою волю Бог изменяет*, так как Лот его страшится и ему молится". "И мы еще имеем в писании много таких свидетельств доказывающих нам, что *Бог снисходит к нам и подчиняет свою волю нашей воле*". "По воле Бога солнце совершало свой обычный путь, но когда Иисус Навин в своей *нужде* воззвал к господу и повелел солнцу остановиться, оно по слову Иисуса Навина остановилось. Как велико было это чудо, надо спросить астрономов" (*Лютер*, ч. II, стр. 226). "Господи, я нахожусь в великой нужде, и тело и душа моя в опасности, и потому я прошу о твоей помощи и утешении. Это значит: *мне нужно то и другое*, поэтому прошу тебя, даруй мне это" "Кто так выпрашивает и бесстыдно настаивает на своем, тот поступает правильно, и господу Богу нашему угодно это, ибо он не так брезглив, как мы, люди" (он же, ч. XVI, стр. 150).

Вера есть свобода и блаженство души в себе самой. Душа, осуществляющая и объективирующая себя в этой свободе, иначе – реакция души против природы проявляется в произволе фантазии. Поэтому предметы веры необходимо противоречат природе и разуму, поскольку он представляет природу вещей.

"Что больше противоречит вере, чем нежелание верить в то, чего нельзя постичь разумом? Вера в Бога, говорит блаженный папа Григорий, не имеет никакой заслуги, если ее подтверждает человеческий разум" (Бернард, Addom. Papam Innocentium). "Что девственница может родить, этого нельзя постичь разумом и доказать опытом. Если б мож-

но было постичь это разумом, то нечему было бы удивляться" (Concil. Toletan. XI, Art. IV, Карранца, Summa). "Есть ли что невероятное в том, что вопреки природному обыкновению Мария родила и осталась девственницей, раз, с другой стороны, море расступилось вопреки естественному ходу природы, а река Иордан потекла обратно к своему истоку? Поэтому нет ничего невероятного в том, что дева родила, если мы читаем в писании, что скала исторгла воду, а волна морская остановилась, как гора" (Амвросий, Epist., lib. X, Ep. 81). "Братия, удивления достойно то, что говорится об этом таинстве. Оно необходимо требует веры, ибо исключает всякий разум" (Бернард, De coena Dom). "Почему ты желаешь *естественного порядка* в теле Христовом, если сам он *вопреки этому порядку* родился от девы"? (*Петр Ломб.*, Lib. IV, dist. 10, c. 2). "Веру красит то, что она верует в вещи, стоящие выше разума, ибо здесь человек отрицает свой разум и все свои чувства" (Там же, Addit. Henrici de Vurmaria, dist. 12, c. 5). "Все члены нашего символа веры кажутся *для разума глупыми* и *смехотворными*... Пусть будем мы, христиане, для мира великими глупцами, так как мы веруем, что Мария была истинной матерью Иисуса и все же осталась пречистой девой, ибо это противоречит не только *всякому разуму*, но и *сотворению мира Богом*, который сказал Адаму и Еве: плодитесь и размножайтесь". "Поэтому не следует домогаться, возможна ли данная вещь; но следует так говорить: Бог повелел так, и потому случится даже то, что кажется *невозможным*. Ибо хотя я не могу ни увидеть, ни уразуметь этого, но ведь господь может *невозможное сделать возможным* и из *ничего создать все*" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 570, 148, 149). "Что *чудеснее* того, что Бог и человек – одно лицо? Что он сын Бога и Марии и все-таки лишь *один* сын? Кто постигнет когда-нибудь тайну, что Бог есть человек, что тварь есть творец, а творец есть тварь?" (Он же, ч. VII, стр. 128).

Поэтому существенным предметом веры является *чудо*, но не чувственное чудо вообще, которое служит объектом даже для *дерзких глаз любопытства* и *неверия*, вообще не явление, а *сущность* чуда, не факт, а *чудотворная сила, то* существо, которое творит чудо и в чуде *свидетельствует о себе* и *открывает* себя. И эта чудодейственная сила всегда присутствует в вере; даже протестанты верят в *непрерывность действия чудотворной силы*, но они лишь отрицают необходимость, чтобы она и ныне проявлялась в особых чувственных знамениях в помощь догматическим целям. "Иные говорят, что знамения были откровением духа в начале христианства, а теперь прекратились. Это неверно, ибо и *до сих пор они сохраняют свою силу*; *если теперь они не употребляются, то это не важно*. Ибо мы все еще *властны творить эти знамения*". "Но так как Евангелие теперь очень распространено и весь мир его знает, то теперь нет необходимости в знамениях, как во времена апостольские. Но если будет надобность и Евангелие

подвергнется преследованию, нам *придется опять прибегать к знамениям*" (*Лютер*, ч. XIII, стр. 642, 648).

Чудо столь существенно и столь *естественно* для веры, что ей и *естественные* явления кажутся *чудесами*, хотя и не в физическом, а в *теологическом, супранатуралистическом* смысле. "Бог сказал в начале: да произрастит земля зелень и траву и т.д. *То же самое* слово, сказанное творцом, создает и вишни на сухом суку, и вишневое дерево из мелкой косточки. *Всемогущество Бога творит* и то, что из яиц выходят и цыплята и гуси. Итак, Бог *ежедневно* возвещает нам о *воскресении мертвых* и показывает нам столько же *примеров этого события, сколько есть творений на земле*" (*Лютер*, ч. X, стр. 432. См. также ч. III, стр. 586, 592, и у *Августина*, например, Enarr. in Ps. 90, serm. II, с. 6). Поэтому если вера не требует и не применяет особых чудес, то только потому, что ей все в основе своей представляется чудом, действием божественной чудотворной силы. Религиозная вера не содержит созерцания природы. Природа, как она сама существует по себе для нас, для нее не существует. Для нее воля божия является единственным основанием, связью, необходимостью вещей. "Бог... мог бы, конечно, сотворить нас людьми так, как сотворил он Адама и Еву, сам, без помощи отца и матери; равным образом он мог бы управлять без князей; точно так же он мог бы давать нам свет без солнца и звезд, а хлеб – без плуга, пашни и других работ. Но *он не желает этого делать*" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 614). Правда, "Бог пользуется для своих чудес известными средствами и орудиями природы". Поэтому мы не должны – по весьма естественным основаниям – "отвергать средства и орудия природы". "Так, мы должны пользоваться лекарствами, ибо они суть средства, созданные для поддержания здоровья" (*Лютер*, ч. I, стр. 508). Но – и это весьма существенно – *нет необходимости* употреблять естественные средства, чтобы выздороветь, я *могу* выздороветь и *непосредственно* с помощью Бога. То, что Бог делает обыкновенно с помощью природы, он *может* делать и без нее, даже вопреки природе, и он действительно так поступает в исключительных случаях, когда он *пожелает*. "Бог, – говорит Лютер там же, – мог бы также легко поддержать Ноя и животных целый год *без пищи*, как в течение сорока дней он сохранял без всякой пищи Моисея, Илию и Христа". Безразлично, делает ли он это *часто* или *редко*; достаточно, если он это сделал даже один раз; что случилось однажды, *может* повториться бесчисленное число раз. Единичное чудо имеет *всеобщее значение, значение примера*. "Такой факт, как переход через Чермное море, совершился для примера, чтобы показать нам, что *и с нами может случиться то же*" (*Лютер*, ч. III, стр. 596). "Эти чудеса записаны *для нас*, избранных" (он же, ч. IX, стр. 142).

Естественные средства, которыми пользуется Бог, когда он *не* творит чудес, имеют *не большее значение*, чем *те* естественные средства,

которые он применяет, когда совершает *чудеса*. Если животные, когда захочет Бог, могут *так же хорошо* прожить *без* пищи, *как и с* пищей, то, стало быть, пища столь же не нужна, безразлична, произвольна и несущественна для сохранения жизни, как и тот помет, с помощью которого Христос исцелял слепых, как и тот жезл, которым Моисей разделил море, ибо "Бог мог бы это сделать и без жезла". "*Вера сильнее неба и земли и всех творений*". "Вера превращает воду в камень, из огня делает воду, а из воды – опять огонь" (*Лютер*, ч. III, стр. 564, 565). Это значит: для веры не существует ни границ, ни закона, ни необходимости, ни даже природы, для нее существует лишь воля божия, против которой все силы и вещи суть ничто. Поэтому если верующий в нужде и бедствии все же прибегает к помощи естественных средств, то в этих случаях он лишь следует голосу своего *естественного разума*. Единственным целебным средством от всяких зол и бед, присущим вере, ей не противоречащим и не навязанным ей извне с умыслом или без умысла, является *молитва*, ибо "*молитва всемогуща*" (*Лютер*, ч. IX, стр. 27). К чему же естественное средство? Ведь даже в случае его применения его действие никоим образом не является его собственным действием, а действием сверхъестественной воли божией или, лучше, действием веры и молитвы, ибо молитва и вера определяют волю бога. "Вера твоя спасла тебя".

Так естественное средство, которое вера признает на практике, она в теории сводит на нет, приписывая его действие действию бога, т.е. такому действию, которое могло бы совершиться с равным успехом и *помимо* этого средства. Поэтому естественное действие есть не что иное, как *случайное, аллегорическое, скрытое* чудо – чудо, не имеющее *вида* чуда и потому представляющееся чудом не взору природы, а только взору веры. Только на словах, а не на деле существует различие между непосредственным или посредственным, чудесным или естественным действием Бога. Пользуясь естественным средством, Бог, или вера, *говорит иначе, чем думает*; а пользуясь чудом, *вера говорит так, как думает*; но в обоих случаях она думает одно и то же. При опосредованном действии божием вера как бы *раздвояется в себе*, ибо чувства *отрицают* здесь то, что *утверждает вера*, наоборот, при чуде вера находится *в согласии с собой*, ибо здесь совпадают *явление* и *сущность, чувство* и *вера*, слово и дело. Чудо есть terminus technicus веры.

Воскресение Христа есть личное, т.е. телесное, бессмертие как чувственный, несомненный факт.

"Христос воскрес – это совершившийся факт. Он сам явился ученикам своим и верующим: они осязали тело его... Вера подтвердилась не

только в сердце, но и в *глазах* людей" (Августин, Serm. ad pop., serm. 242, c. 1, serm. 361, c. 8. См. об этом также у Меланхтона, Loci, de ressurr. mort.). "Философы, желавшие считаться лучшими из людей, предполагали, что душа после смерти избавляется от тела; освободившись от тела, как из темницы, она является в собрание богов, где с нее спадает всякая телесная тяжесть. О подобном бессмертии мечтали философы, хотя и сами они не были в нем твердо уверены и не могли его защитить. Но священное писание *иначе* учит о *воскресении* и *вечной жизни* и внушает нам *столь твердую надежду* на них, *что мы уже не можем сомневаться*" (*Лютер*, ч. I, с. 459).

Христианство обратило человека во внемировое, сверхъестественное существо.

Мы "не имеем здесь *постоянного града*, но ищем *будущего*" (*К евреям*, 13, 14). "*Водворяясь в теле*, мы устранены от господа" (*2. Кор.* 5, 6). "Пока мы странствуем в нашем собственном теле, мы чужды себе, а наша *жизнь в этом теле* есть не что иное, как *странствие*; и все блага наши, которые приобретаем мы ради тела, как-то: пашни, жилища, деньги и т.п., суть также не что иное, как суетные, чуждые нам вещи и странствия". "Поэтому мы должны жить *в этой жизни, как пришлые чужеземцы*, пока не достигнем *истинного отечества*, не перейдем в лучшую жизнь, которая есть жизнь вечная" (*Лютер*, ч. II, стр. 240, 370 и след.). "Наше же жительство (или, вернее, наше право на отечество, πολίτευμα) на небесах, откуда мы ожидаем и спасителя, господа нашего Иисуса Христа, который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу его, – силою, которою он действует и покоряет себе все" (*К филиппийцам*, 3, 20, 21). "Мир не производит человека, и человек не есть *часть мира*" (*Лактанций*, Div. inst., lib. II, с. 6). "Небо принадлежит миру; *но человек превыше мира*" (*Амвросий*, Epist., lib. VI, Ep. 38). "Познай, о человек, свое достоинство, познай величие человеческой природы. И хотя ты имеешь *тело*, общее с миром, но в тебе есть нечто возвышенное и тебя нельзя сравнивать с остальными творениями" (Бернард, Opp. Basil. 1552, S. 79). "Христианин возвышается над всем миром; он пребывает не только на небесном своде, но мысленно облетает также и наднебесные пространства и несет свои молитвы Богу, как бы поставленный святым воодушевлением вне мира" (*Ориген*, Contra Celsum, ed. Hoeschelio, S. 370). "Что делаешь ты, брат мой, в мире людей, ты, который больше, чем божий мир?" (*Иероним*, Ad Heliod. de laude vitae solit.). "*Весь этот мир не имеет такой цены*, как *единая душа*, ибо Бог принес себя в жертву *не ради целого мира*, а *ради души человеческой*. Итак, ценность души еще выше,

ибо она могла быть спасена лишь кровью Христа" (Meditat. devotiss., c. 2, *Псевдо-Бернард*). "Августин говорит: оправдание грешника есть более великое дело, чем сотворение неба и земли, ибо небо и земля прейдут, но спасение и оправдание предопределенных пребудет вечно Августин прав. Хотя благо целого есть большее благо, чем благо отдельной части того же целого, ибо то и другое принадлежит к одному роду, но благо спасения одного из людей есть большее благо, чем естественное благо целого мира" (*Фома Акв.*, Summa, Prima secund. partis, Qu. 113, 9). "Не лучше ли потерять весь мир, чем утратить *Бога*, который *создал мир* и *может еще создать бесчисленные миры* и *который лучше*, чем *сто тысяч миров, чем все бесчисленные миры*. Ибо можно ли сравнивать преходящее с вечным?.. *Одна душа лучше, чем целый мир*" (*Лютер*, ч. XIX, стр. 21).

Безбрачие и монашество – конечно, в их первоначальном, религиозном значении и виде – *суть чувственные явления и необходимые следствия супранатуралистической, внемировой сущности христианства.*

Конечно, они противоречат – причина тому изложена в этой книге – христианству, но только потому, что само христианство противоречиво. Они противоречат экзотерическому, практическому, но не эзотерическому, теоретическому христианству; они противоречат христианской любви, *поскольку* она распространяется на человека, но не противоречат *христианской вере* и христианской любви, поскольку она любит людей ради бога как сущности внемировой и сверхъестественной. Правда, о безбрачии и монашестве ничего не говорится в Библии. И это вполне естественно. В начале христианства дело шло только о признании Иисуса Христом, Мессией, только об обращении язычников и иудеев. И это обращение было тем настоятельнее, чем ближе ожидались день суда и кончина мира, – отсюда periculam in mora[140]. Вообще не было еще времени и возможности для тихой жизни, для монашеского созерцания. Поэтому тогда по необходимости преобладало более практическое и даже *свободомыслящее* настроение, чем впоследствии, когда христианство уже достигло светского господства и вместе с тем угасла и жажда обращения (См. об этом Карранца, Summa, ed. cit., S. 256). Но раз христианство реализовалось в мире, оно необходимо должно было развить свою супранатуралистическую, сверхмировую тенденцию до отречения от мира. И это настроение, направленное к обособлению от жизни, от тела и от мира, это вначале *гиперкосмическая*, потом *антикосмическая* тенденция вполне соответствует настроению и духу Библии. Кроме уже приведенных и других общеизвестных

цитат можно привести еще и следующие примеры. "Ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную" (Иоанн, 12, 25). "Знаю, что не живет во мне, т.е. в плоти моей, доброе" ("К Римлянам", 7, 18, 14). "Древние сводили происхождение всякой греховности *к телу*" (И.Г. Розенмюллер, Scholia). "Итак, как Христос пострадал за нас плотию, то и вы вооружитесь тою же мыслью; ибо *страдающий* плотию перестает грешить" (1 Посл. Петра, 4, 1). "Имею желание *разрешиться и быть со Христом*" (К Филиппийцам, 1, 23). "Мы благодушествуем и желаем лучше *выйти из тела* и водвориться у господа" (2. Коринф., 5, 8). Поэтому плоть (по крайней мере чувственная, действительная плоть) составляет преграду между Богом и человеком, следовательно, она мешает соединению с Богом и является чем-то ничтожным, подлежащим отрицанию. Под миром, отрицаемым христианством, следует понимать не только суетную жизнь наслаждений, но и действительный, объективный мир; это наглядным образом видно из веры, что с пришествием господа, т.е. с завершением христианской религии, прейдут небо и земля.

Нельзя обойти молчанием различие между верой христиан и верой языческих философов в конец мира. С точки зрения *христианской, гибель мира* есть только *кризис веры* – отделение всего христианского от антихристианского, торжество веры над миром, суд божий, *антикосмический, супранатуралистический* акт. "Нынешние небеса и земля, содержимые тем же словом, сберегаются огню *на день суда* и *погибели нечестивых человеков*" (2. Петра, 3, 7). *У язычников гибель мира* есть *кризис самого космоса*, закономерный, в существе природы заложенный процесс. "Начало мира объемлет не только солнце и луну, чередование звезд и зачатки жизни, но также элементы будущих преобразований земли. Сюда относится и потоп, который подобно зиме и лету обусловливается *мировым законом*" (Сенека, Nat. qu., lib. III, c. 29). В мире существует имманентный принцип жизни, или сущность самого мира, которая рождает *из себя* этот кризис. "Вода и огонь суть владыки земли. От них исходит начало мира, от них и конец его" (Там же, стр. 28). "Все, что есть, некогда перестанет быть, но не погибнет, а только распадется" (он же, Epist. 71).

Христиане исключали себя из гибели мира. "И пошлет ангелов своих с трубою громогласною и соберут *избранных* его от четырех ветров, от края небес до края их" (Матф., 24, 31). "И волос с головы вашей не пропадет. И тогда увидят сына человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою. Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается *избавление ваше*" (Лука, 21, 18, 27–28). "Итак, бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред сына человеческого" (Там же, 36). *Язычники, напро-*

тив, отождествляли свою судьбу с судьбой мира... "Эта вселенная, объемлющая в себе все человеческое и божеское... некогда разрушится и погрузится в прежний хаос. Нечего будет сожалеть о гибели отдельных лиц. Кто же будет так высокомерен и безмерно притязателен, чтобы требовать из этого всеобщего жребия тленности исключения *для себя* и *своих* присных?" (Сенека, Cons. ad Polyb., с. 20, 21). "Итак, все человеческое некогда погибнет. Не защитят ни стены, ни башни. Не помогут храмы молящимся" (Он же, Nat. qu., lib. III, с. 29). Здесь мы опять имеем характерное отличие язычества от христианства. Язычник забывал себя *из-за мира*, а христианин – *мир из-за себя*. Но как язычник отождествлял свою гибель с гибелью мира, так и свое возрождение и бессмертие он отождествлял с бессмертием мира. Для язычника человек был *обыкновенным*, а для христианина – *избранным* существом; христианину бессмертие представлялось *привилегией* человека, а для язычника оно было *общим достоянием*, на которое он притязал лишь настолько, насколько предоставлял в нем участие и другим существам.

Христиане ожидали близкой кончины мира, ибо христианская религия не содержит в себе начала космического развития, – все, что развивалось в христианстве, развивалось лишь в противоречии с его первоначальной сущностью, ибо с существованием Бога во плоти, т.е. непосредственным тождеством сущности рода с индивидуумом, все было достигнуто, жизненная нить истории окончательно оборвана и осталось лишь место для мысли о будущем, повторном пришествии господа. *Язычники, напротив, относили кончину мира к отдаленному будущему**, ибо они, живя в созерцании вселенной, не приводили небо и землю в движение только ради себя, ибо они расширили свое самосознание и возвысились до *сознания рода*, а бессмертие полагали в его продолжении и, таким образом, предоставляли будущее не себе, а грядущим поколениям. "Настанет время, когда наши потомки будут удивляться, что мы не знали таких очевидных вещей" (Сенека, Nat. qu., lib. VII, с. 25). Кто полагает бессмертие *в себе*, тот отрицает принцип исторического развития. Правда, христиане, по словам Петра, ожидают новой земли и нового неба. Но с этой христианской, т.е. надземной, землей навсегда закрывается зрелище истории и наступает *конец действительного мира*. Язычники, напротив, не ставили никаких границ развитию космоса; они полагали, что мир погибнет, чтобы вновь возникнуть помолодевшим, как мир действительный; они желали ему вечной жизни. Христианская кончина мира была *делом чувства*, объектом страха и надежды, а для язычников гибель мира представлялась делом разума и природы.

* Впрочем, и эпикурейцы (*Лукреций*, кн. V и II) также ожидали гибели мира в близком будущем, но этим, однако, не уничтожается указанное различие между христианским и языческим воззрением на гибель мира.

Непорочная девственность есть принцип спасения, принцип нового, христианского мира.

"Дева породила спасение мира, дева породила жизнь всех... Дева зачала того, кого этот мир не может объять... По вине мужчины и женщины плоть была изгнана из рая, но через деву она воссоединилась с Богом" (*Амвросий*, Epist., lib. X, Ep. 82, см. также Epist. 81). "Целомудрие сочетает человека с небом. Хорошо брачное целомудрие, но еще лучше воздержанность вдовства, а всего лучше девственная непорочность" (De modo bene viv., S. 22, Псевдо-Бернард). "Не забывай, что жена изгнала обитателя рая из его владения" (*Иероним*, Epist. Nepotiano). "Христос на себе показал, что девственная жизнь есть истинная и совершенная. Поэтому хотя он и не сделал ее для нас прямым законом, ибо, как он сам сказал, не все могут вместить это слово, но он поучал нас *делом*" (*Иоанн Дамаскин*, Orthod. fidei, lib. IV, c. 25). "Какой славе не была бы предпочтена девственность Славы ангелов? У ангела есть девственность, но нет плоти; в этом он больше счастлив, чем силен" (*Бернард*, Epist. 113, ad Sophiam Virginem).

Но если воздержание от удовлетворения полового инстинкта, отрицание полового различия и, следовательно, половой любви – ибо одно без другого немыслимо – составляет принцип христианского неба и спасения, то удовлетворение полового инстинкта и половой любви, на которых утверждается брак, необходимо является *источником греха и зла*. Так оно и есть на самом деле. Тайна первородного греха есть тайна полового наслаждения. Все люди зачаты во грехах, ибо они зачаты в чувственной, т.е. *естественной* радости и наслаждении. Зачатие как акт чувственный, сопровождающийся наслаждением, есть акт греховный. Грех со времен Адама распространяется вплоть до наших дней только потому, что размножение людей покоится на естественном половом акте. Такова тайна христианского первородного греха. "Как далек от истины тот, кто утверждает, что сладострастие (voluptas) внедрил человеку первоначально Бог... Как может сладострастие возвратить нас в рай, оно, из-за которого только мы и изгнаны из рая?" (*Амвросий*, Ep., lib. X, Ep. 82). "Сладострастие само по себе не может *не быть грехом*" (Петр Ломб., lib. IV, dist. 31, c. 5). "Мы все рождены в грехах и, будучи зачаты от плотской похоти, привнесли с собой первородный грех" *Григорий* (Петр Ломб., lib. II, dist. 30, c. 2). "Твердо помни и не сомневайся, что каждый человек, зачатый от совокупления мужчины и женщины, рождается с первородным грехом... Отсюда явствует, что первородный грех есть *греховное вожделение*, перешедшее через Адама во всех людей, зачатых в сладострастии" (Там же, с. 3; см. также dist. 31, c. 1). "Причина греха лежит во *плоти*" (*Амвросий*, там же). "Христос не имеет в себе греха ни наследственного, ни собствен-

ного; он пришел в мир без похоти плотских желаний; в нем не было полового смешения... Всякий *зачатый проклят*" (*Августин*, Serm. ad pop. S. 294, c. 10, 16). "Человек рожден от женщины и потому – во грехе" (*Бернард*, De consid., lib. II, см. также его Epist. 174, edit. cit.). "Все, что рождается в мире от *мужа* и *жены, греховно*, над ним тяготеют *гнев божий* и *проклятие*, и оно осуждено на смерть". "Все люди, рожденные от отца с матерью, суть *по природе чада гнева*, как свидетельствует о том св. Павел, послание к Ефесянам, 2, 7". "Мы от природы зачинаемся и рождаемся в грязи и *грехе*" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 246, 573). Из этих примеров достаточно ясно видно, что "плотское смешение" – даже поцелуй есть плотское смешение, voluptas – составляет основной грех, основное зло человечества и, следовательно, *основа* брака, половой инстинкт, выражаясь прямо, есть продукт дьявола. Хотя тварь как создание Бога прекрасна, но такой, какой она была создана, она уже давно *не существует*. Дьявол отвратил творение от Бога и испортил до основания. "Прокляты от земли" (Бытие 4, 11). Впрочем, грехопадение есть только гипотеза, которую верующие создали для избавления от тягостного и тревожного противоречия, вытекающего из того, что природа, с одной стороны, есть продукт Бога, а с другой – в том виде, как она есть, она не согласуется с Богом, т.е. с чувствами христиан.

Впрочем, христианство не считало плоть как плоть и материю как материю за нечто греховное и нечистое; напротив, оно резко нападало на тех еретиков, которые утверждали это и отвергали брак (См., например, *Августин*, Contra Faustum, lib. 29, c. 4; lib. 30, c. 6; Климент Александрийский, Stromata, lib. III и св. Бернард, Super Cantica, serm. 66), – впрочем, независимо от *ненависти к еретикам*, которая так часто руководила святой христианской церковью, христианство не осуждало плоти по основаниям, из которых вовсе не вытекало признание природы, как таковой, и притом *с ограничениями, т.е. с отрицаниями*, которые обращали в призрак, в иллюзию это признание природы. Отличие еретиков от правоверных состоит лишь в том, что христиане не прямо, а лукаво и *тайком* высказывали то, что еретики говорили открыто, прямо и потому *непристойным образом*. От материи нельзя отделить *наслаждение*. Материальное наслаждение есть не что иное, как, так сказать, *самопроявление материи, ее услаждение собой*. Всякая радость есть проявление силы, всякое наслаждение есть обнаружение силы или энергии. Всякая *органическая функция* в нормальном состоянии связана со *сладострастием*, даже дыхание есть сладострастный акт, который лишь потому не ощущается *как таковой*, что он есть непрерывающийся процесс. Поэтому, кто признает лишь зачатие, плотское смешение как таковое, вообще плоть как таковую, вещами чистыми, а плоть, которая *наслаждается* собой, плотское смешение, свя-

занное с *чувственным наслаждением*, за следствие *первородного греха*, а значит, за *грех*; тот, следовательно, признает лишь *мертвую*, а не *живую* плоть, тот нас *обманывает*, тот *осуждает, отвергает половой акт и материю вообще*, но *под видом*, что он ее *не отвергает*, а *признает. Нелицемерное, непритворное*, а откровенное, искреннее признание чувственности есть признание *чувственного наслаждения*. Короче, кто, подобно Библии и церкви, не признает *плотской страсти* – разумеется, страсти естественной, нормальной, неотделимой от жизни, – тот *не признает и плоти*. Что не признается как *самоцель*, следовательно, как *конечная цель*, *не* признается *вовсе*. Кто позволяет мне пить вино только как лекарство, запрещает мне наслаждение вином. Ссылка на обильное угощение вином на свадьбе в Кане Галилейской ничего не доказывает. Ибо эта сцена переносит нас превращением воды в вино из области природы в область сверхъестественного. Где, как в христианстве, *истинным*, вечным телом признается тело супранатуралистическое, или спиритуалистическое, то есть тело, лишенное всех *объективных*, чувственных побуждений, всего плотского и всего естественного, там отрицается, как ничто, действительная, т.е. чувственная, плотская материя.

Правда, христианство не сделало из безбрачия закона – законом оно стало позднее для священников. Но так как целомудрие или, вернее, безбрачие объявлено высшей, идеальной супранатуралистической, небесной добродетелью par excellence[141], то оно не может и не должно быть унижено до уровня *всеобщего долга*; оно стоит *превыше закона*, оно есть *добродетель христианской благодати и свободы*. "Христос увещевает лишь людей, пригодных для безбрачия, сохранять этот дар, но тот же Христос велит тем, кто не может соблюдать целомудрие вне брака, жить в целомудренном браке" (*Меланхтон*, Resp. ad Coloniens). "Девственность не предписывается, а только рекомендуется, ибо она слишком возвышенна" (De modo bene viv., см. стр. 21). "Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше" (1. Коринф., 7, 38). Итак, не надо избегать того, что хорошо, но избирать следует то, что *лучше*. Поэтому девственность не предписывается, а только рекомендуется. По этому поводу апостол [Павел] говорит очень верно: относительно девиц я не имею предписания, но я даю свой совет. Где *предписание* – там *закон*, а где *совет* – там *благодать*. Предписывается целомудрие, но рекомендуется девственность. Так, вдове дается не заповедь, а лишь совет, и подается он не раз, а *много раз* (*Амвросий*, Liber de viduis). Это значит: безбрачие не есть закон в обыкновенном или иудейском смысле, но оно есть закон в христианском смысле или для христианской души, для которой христианская добродетель и совершенство являются делом совести и сердца; оно – закон не официальный, а интимный, эзотерический, простой со-

вет, т.е. закон, который не решается объявить себя законом, закон для более тонко чувствующих, а не для широкой массы. Ты можешь жениться – конечно! – и не рискуешь впасть в грех, т.е. в явный, тяжкий, плебейский грех, но ты лучше делаешь, если не женишься, хотя это есть только мой необязательный дружеский совет. "Все мне позволительно, но не все полезно" (1. Коринф., 10, 23). Что разрешается в первом предложении, запрещается во втором. Это дозволено, говорит человек; но не полезно, говорит христианин. Но только то, что полезно для христианина, человек должен признавать мерилом своего поведения, если желает быть христианином. Что не полезно, то не дозволено – так умозаключает чувство христианской аристократии. Поэтому брак есть только индульгенция в отношении к слабости или, вернее, силе плоти, уступка природе со стороны христианства, отклонение от истинного, вполне христианского настроения; брак является делом хорошим, похвальным и даже священным лишь постольку, поскольку он есть лучшее средство врачевания от распутства. Брак ради брака, брак как самонаслаждение половой любви не признается, не считается священным; следовательно, святость брака в христианстве представляет лишь *мнимую святость*, только иллюзию, ибо что не признают ради самого себя, *не признают вовсе*, а лишь делают *вид, будто признают*. Брак санкционируется не для того, чтобы освятить и удовлетворить плоть, а лишь для того, чтобы ограничить, подавить и умертвить плоть, чтобы с помощью черта выгнать черта. "Что побуждает мужчин и женщин к браку и разврату? Плотское смешение; и эту похоть Господь приравнял к распутству... Отсюда и превеликая святость девы, ибо она совсем неповинна ни в каком распутстве" (*Тертуллиан*, De exhort. cast., с. 9). "Что касается брака, то ты разрешил его, но посоветовал нечто лучшее" (*Августин*, Confess., lib. X, с. 30). "Лучше вступить в брак, нежели разжигаться" (1. Коринф., 7, 9). "Но еще лучше, – говорит Тертуллиан, развивая это изречение, – не вступать в брак и не разжигаться. Я могу сказать, что то, что дозволено, нехорошо" (Ad uxorem, lib. I, с. 3). "Брак есть второстепенное благо, не заслуживающее награды и имеющее лишь значение *целебного средства*. Первый брак, брак в раю, был вменен в обязанность, а второй брак, брак после рая, разрешен лишь из снисхождения, ибо мы слышали от апостола, что брак разрешен человеческому роду только во избежание распутства" (*Петр Ломб.*, Lib. IV, dist. 26, с. 1 и 2). "Magister Sententarium" верно замечает, что брак в раю был установлен как обязанность, а после грехопадения – как *целебное средство*" (*Лютер*, ч. 1, стр. 349). "Если сопоставить брак и девственность, то, конечно, *целомудрие есть более благородный дар, чем брак*" (*Он же*, ч. X, стр. 319). "Кого *слабость природы* не понуждает к браку, кто может отказаться от него, тот *поступает хорошо*, воздерживаясь от брака" (*Он же*, ч. V, стр. 538). Хри-

стианская софистика возразит на это, что нечестив лишь нехристианский брак, не освященный духом христианства, т.е. не прикрашенный благочестивыми символами. Но если брак, если природа освящаются впервые через отношение по Христу, то этим выражается не *их* святость, а только святость христианства, следовательно, брак, природа *сами по себе* нечестивы. И разве ореол, которым христианство окружает брак, чтобы отуманить разум, не есть благочестивая иллюзия? И разве может христианин исполнять свои супружеские обязанности, не принося nolens volens[142] жертв языческой богине любви? Нет. Цель христианина – умножать население христианской церкви, а не удовлетворять свою потребность любви. Цель священна, но средство само по себе нечестиво. И цель освящает, оправдывает средство. "Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam"[143]. Следовательно, христианин, по крайней мере истинный, отрицает – по меньшей мере он должен отрицать – природу, удовлетворяя ее; он не желает, он даже отвергает средство *само по себе*, он лишь домогается цели in abstracto; он совершает с *религиозным, супранатуралистическим отвращением* то, что он невольно совершает с *естественным чувственным наслаждением*. Христианин не сознается себе откровенно в своей чувственности; он отрицает природу перед лицом своей веры и в свою очередь отрицает свою веру перед лицом природы, т.е. отрекается публично от того, что совершает втайне. О, насколько лучше, правдивее, чистосердечнее были в этом отношении язычники, которые из своей чувственности не делали тайны, тогда как христиане отрицают, что они, удовлетворяя свою плоть, ее удовлетворяют! И теперь еще христиане теоретически крепко держатся своего небесного происхождения и своего небесного будущего; еще и теперь они отрицают из-за супранатуралистической аффектации существование пола и морщатся при всякой грубо чувственной картине, при всякой обнаженной статуе, как будто сами они ангелы; еще и теперь они преследуют, даже с помощью полицейской власти, всякое откровенное проявление самой неиспорченной чувственности, и все лишь для того, чтобы публичным запретом одобрить тайное наслаждение чувственностью. Итак, говоря кратко и откровенно, какое же существует в этом щекотливом вопросе различие между христианами и язычниками? Язычники своей жизнью *подтверждали*, а христиане *опровергали* свою веру. Язычники делают то, что они хотят, а христиане, то, чего они *не* хотят; первые грешили согласно своей совести, а вторые – вопреки своей совести; язычники грешили просто, а христиане – вдвойне, первые – вследствие гипертрофии, а вторые – вследствие атрофии плоти. Специфическим пороком язычников является весомый чувственный порок распутства, а порок христиан составляет невесомый теологический порок лицемерия – того лицемерия, *частным*, хотя и поразительным, всемирно-историческим проявлением

которого служит иезуитство. "Теология создает грешников", – говорит Лютер – тот самый Лютер, *положительными* качествами которого единственно были его сердце и ум, поскольку они были *естественны* и не *испорчены теологией*. И *Монтескье* наилучшим образом комментирует слова Лютера, говоря:

"Набожность находит для дурных поступков такие оправдания, каких никогда не сумел бы найти простой честный человек" ("Pensées div".).

Христианское небо есть христианская истина. Что исключено на небе, исключено также и истинным христианством. На небе христианин свободен от того, от чего он хотел бы быть свободным на земле, – свободен от половых побуждений, свободен от материи, природы вообще.

"В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы божии на небесах" (Матф., 22, 30). "Пища для чрева, и чрево для пищи; но бог уничтожит и то и другое" (I. Коринф., 6, 13). "Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать царствия божия, и тление не наследует нетления" (Там же, 15, 50). "Они не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной" (Откров. Иоанна, 7, 16). "И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном" (Там же, 22, 5). "Есть, пить, бодрствовать, спать, отдыхать, работать и вообще подчиняться естественным необходимостям – великое несчастье и огорчение для благочестивого человека, который желал бы быть совершенным и свободным от всех грехов. О, если бы совсем не было этих необходимостей, а были бы только духовные наслаждения, которые, увы, мы так редко испытываем" (*Фома Кемп.*, De imit., lib. I, c. 22, 25). См. об этом также у Григория Нисского, De anima et resurr., Lipsae 1837, S. 98, 144, 153). Правда, христианское бессмертие в отличие от языческого есть не бессмертие духа, а *плоти*, т.е. всего человека. "Для языческих философов значение чего-то бессмертного и непреходящего имели наука и разум. Но мы, просветленные откровением божиим, знаем, что не только *дух*, но и *очищенные аффекты* и не только душа, но и *тело* достигнут в свое время бессмертия" (*Бэкон Веруламский*, De augm. scien., lib. I)[144]. Цельс упрекал поэтому христиан в desiderium corporis, в пристрастии к телу. Но это бессмертное тело, как уже сказано, является не материальным, а насквозь духовным, воображаемым телом – телом, прямо отрицающим действительное, естественное тело. Поэтому в этой вере речь идет не столько о признании или преображении природы и материи как таковой, сколько о реальности души, об удовлетворении безграничного, фантастического, супранатуралистического

стремления к блаженству, границы которому ставит действительное, объективное тело.

Что такое, собственно, ангелы, которым уподобятся небесные души, на это Библия дает так же мало определенных ответов, как и на другие не менее важные вопросы; она именует их духами, πνεύματα, считает существами, стоящими выше человека (hominibus superiores). Позднейшие христиане говорили об этом предмете более определенно, но различно. Одни давали им тело, другие отрицали его; впрочем, различие только кажущееся, так как и тела ангелов суть тела исключительно фантастические. Что же касается воскресшего тела, то о нем они имели не только различные, но даже противоположные представления, – противоречие, лежащее в природе вопроса и неизбежно вытекающее из основного противоречия религиозного сознания, которое, как сказано, признает, что по существу это будет то же самое индивидуальное тело, какое было у нас до воскресения, и в то же самое время иное – иное и тем не менее то же самое. Что тело будет совершенно то же вплоть до волос, видно из того, что "ни единый волос не погибнет, ибо Господь говорит: ни единый волос не упадет с головы вашей". *Августин* (*Петр Ломб.*, Lib. IV, dist. 44, c. 1). Оно будет то же в том смысле, что все его обременяющее и противоречащее отчужденной от природы душе будет устранено. "Недостатки отпадут, – говорит Августин, – но сущность останется. Чрезмерный рост ногтей и волос принадлежит к излишествам и недостаткам природы, ибо *если бы человек не согрешил*, то *его ногти и волосы росли б только до определенной величины*, как у львов и птиц" (Addit. Henrici ab Vurimaria, ibid. edit. Basiliae 1513). Какая это определенная, наивная, чистосердечная, уверенная и гармоничная вера! У воскресшего тела, как у того же самого и в то же время иного, нового тела, опять есть волосы и ногти, иначе оно было бы уродливым, лишенным существенного украшения телом, следовательно, воскресение не было бы полным восстановлением; и хотя остаются те же самые ногти и волосы, но вместе с тем они теперь преображены сообразно существу тела. Там у них отсутствует стремление к произрастанию, и они не переступают границ пристойности. Поэтому там не надо будет стричь волос и ногтей, равно не будет у нас и обременительных потребностей прочих частей тела, ибо уже само по себе небесное тело есть абстрактное, выхолощенное тело. Почему же верующие богословы нового времени не входят уже в такие подробности, как прежние теологи? Почему? Потому что сама их вера есть только общая, неопределенная, т.е. только представляемая, воображаемая, вера, потому что они стараются заглушить, скрыть от разума выводы, т.е. неизбежные определения своей веры, из страха перед своим разумом, уже давно разошедшимся с верой, из страха утратить свою слабоумную веру, если станут рассматривать ее при свете разума и остановятся на подробностях.

То, что отрицает вера на земле, она утверждает на небе; что она теряет здесь, она приобретает там сторицею. Здесь дело идет об отрицании тела, а там – о его утверждении. Здесь всего важнее *отделение души от тела*, а там – *воссоединение тела с душой.*

"*Я хотел бы жить не только душой, но и телом. Я хотел бы обладать и телом*; я желал бы, *чтоб тело опять вернулось к душе и воссоединилось с ней*" (*Лютер*, ч. VII, стр. 90). В чувственном христианин сверхчувствен, но зато в сверхчувственном он чувствен. Поэтому небесное блаженство никоим образом не есть только спиритуальное, духовное, но оно есть также блаженство *телесное, чувственное* – состояние, при котором все желания исполнены. "Все, в чем сердце твое ищет радости и услады, там все это будет в избытке. Ибо сказано: Бог должен быть все во всем. А где присутствует Бог, там *соприсутствуют ему все блага, какие только можно пожелать*". "Захочешь ли ты ясно видеть и слышать сквозь стены и быть таким легким, чтобы в одно мгновение очутиться там, где пожелаешь, здесь на земле или там на облаках, все будет исполнено, и все *телесное* и *духовное*, чего ты пожелаешь, будешь иметь в изобилии, когда обретешь его" (*Лютер*, ч. X, стр. 380, 381). Конечно, в христианском небе не едят, не пьют и не вступают в брак, как в небе магометан, но только потому, что с этими усладами связана *потребность*, а с потребностью – *материя, т.е. нужда, страсть, зависимость* и *недовольство*. "Там угаснут все потребности. И ты будешь поистине богат, ибо ни в чем не будешь нуждаться" (*Августин*, Serm. ad pop., serm. 77, c.9). "Наслаждения этой земли суть только *целебные средства*, – говорит тот же Августин. – *Истинное здоровье* существует только в бессмертной жизни". Небесная жизнь, небесное тело свободны и не ограничены, как желание, и всесильны, как фантазия. "Тело будущего воскресения было бы не вполне блаженно, если б оно *не могло* принимать пищу, и не вполне блаженно, если б оно *нуждалось* в пище" (*Августин*, Epist. 102, § 6, edit. cit). Тем не менее пребывание в теле, не ведающем ни бремени, ни тягости, ни отвращения, ни болезни и свободном от смерти, связано с чувством высокого телесного благосостояния. Даже познание Бога на небе свободно от напряжения мысли и веры, оно есть *чувственное, непосредственное* познание – *созерцание*. Правда, христиане не согласны в том, можно ли существо божие созерцать телесными очами (см. *Августин*, Serm. ad pop., Serm. 277, *Буддеус*, Comp. inst. th., lib. II. c. 3, § 4). Но в этом разногласии мы опять имеем лишь противоречие между абстрактным и действительным богом; первый, конечно, не есть предмет созерцания, а второй может им быть. "Плоть и кровь есть как бы стена между мной и Христом, но там эта стена будет снесена... Там все *откроется*. Там мы *глазами увидим, устами вкусим* и *носом* будем *обонять*, там воссияет сокровище души и жизни... прекратится вера, и я буду все *видеть*

своими глазами" (*Лютер* ч. IX, стр. 595). Отсюда видно, что существо божие как предмет религиозного настроения есть не что иное, как существо фантазии. Небесные существа суть *сверхчувственно-чувственные, нематериально-материальные* существа, т.е. существа фантазии; но они подобны богу, равны богу, даже тождественны с Богом, следовательно, Бог есть также сверхчувственно-чувственное, нематериально-материальное существо, ибо каковы копии, таков и прообраз!

Противоречие в таинствах есть противоречие между натурализмом и супранатурализмом.

Самое главное в крещении – *утверждение воды*. "Кто утверждает, что *настоящая, естественная* вода не составляет необходимой принадлежности крещения и потому слова Господа нашего Иисуса Христа "кто не возродится из воды и св. духа" обращает лишь в образный оборот речи, да будет он проклят" (Concil. Tpident., Sessio VII, can. II de Bapt.). "К *сущности* этого таинства относятся *слово* и *стихия*. Поэтому крещение не может быть совершено *никакой другой* жидкостью, кроме *воды*" (*Петр Ломб.*, Lib. IV, dist. 3, c. 1, 5). "Для достоверности крещения требуется больше чем *одна* капля воды. Для действительности крещения необходимо, чтобы имело место *физическое соприкосновение* между водой и телом крещаемого, и потому недостаточно лишь окропить платье водой. Затем должны быть омыты те части тела, которые человек обыкновенно умывает, например шея, плечи, грудь и *в особенности голова*. "Theol. Schol. П. Мецгер, Aug. Vind. 1695, T. IV, S. 230–231). "Необходимость употребления *настоящей, естественной* воды при крещении явствует на примере Иоанна и апостолов (Деяния апостолов, 8, 36, 10, 47)" (Буддеус, Comp. inst. theol. dogm., lib. IV, c. 1, § 5). Следовательно, вода существенно необходима.

Но затем следует *отрицание* воды. Значение крещения не в естественной силе воды, но, скорее, в сверхъестественной всемогущей силе слова божиего, которое установило воду для таинства и чрез посредство ее оно сверхъестественным, чудесным образом сообщается человеку, хотя оно могло бы избрать также иное вещество, чтобы произвести то же действие. Так, например, Лютер говорит: "Пойми, что отличие воды крещения от всякой другой воды исходит не из естественной сущности, а из присоединения к воде чего-то благородного. Ибо сам Господь вкладывает в нее свою славу, силу и мощь... как учил о том и св. Августин: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum"[45] ("Полный катехизис"). "Крестите их во имя отца и т.д. *Вне этих слов* вода *оста-*

ется простой водой... Кто же захочет крещения во имя Отца, Сына и Св. Духа считать простой водой? Разве мы не видим, чем приправляет Бог эту воду? Если бросить сахар в воду, то это будет *уже не вода*, а сахарный раствор или что иное. Зачем же мы будем отделять здесь слово от воды и утверждать, что это простая вода, как будто слово божие, даже *сам Бог*, не *соприсутствует* в этой воде... Поэтому крещение есть вода, уничтожающая грех, смерть и всякое несчастье и помогающая нам обрести небо и вечную жизнь. Она стала сладкой, ароматичной и целительной водой, ибо сам Бог присутствует в ней" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 105).

Что сказано о воде в крещении, которое есть ничто без воды, хотя вода сама по себе и безразлична, то же самое можно сказать и о вине и хлебе в евхаристии даже у католиков, где субстанция хлеба и вина преобразуется силой всемогущего. "Акциденции причащения содержат Христа, доколе в них есть смесь, при которой субстанция хлеба и вина сохраняется в естественном виде; напротив, если происходит ее порча, так что субстанция хлеба и вина уже не остается в своем естественном виде, то в них уже не содержится и Христос". (Thed. schol. Mezger, l.s. S. 292). Это значит: доколе хлеб остается хлебом, дотоле он является телом; если исчезает хлеб, то исчезает и тело. Поэтому необходимо достаточное количество хлеба, по крайней мере такое, чтобы можно было опознать хлеб как хлеб и освятить его (Там же, стр. 284). Впрочем, католическое пресуществление – "действительное, физическое превращение хлеба в тело Христово" – есть лишь последовательное продолжение чудес Ветхого и Нового заветов. Исходя из превращения воды в вино, посоха – в змия, скалы – в озеро воды и камня – в источник вод (псалом 113), исходя из этих библейских пресуществлений, католики объясняют и обосновывают превращение хлеба в тело. Кого не смущают эти превращения, тот не имеет права, ни основания отвергать и это превращение. Протестантское учение о причащении не менее противоречит разуму, чем католическое. "Причаститься тела Христова можно двояким образом – духовно или телесно. И это *телесное* причастие не может быть ни *видимым*, ни *осязаемым* (т.е. не может быть телесным), *иначе хлеб не остался бы хлебом*. Но, с другой стороны, хлеб *не может быть* и *простым хлебом*, иначе это было бы причастием хлеба, а не тела Христова. Поэтому в преломленном хлебе должно *действительно и телесно* присутствовать и тело Христово, хотя и невидимо" (т.е. бестелесно) (*Лютер*, ч. XIX, стр. 203). Протестант не объясняет, *каким образом* хлеб может стать плотью, а вино кровью Христовой. "Мы на том стоим, веруем и учим, что в причащении мы действительно и телесно вкушаем тело Христово. *Но как это происходит или как Христос присутствует в хлебе*, мы не знаем и знать не должны" (Он же, там же, стр. 393). "Кто хочет быть христианином, не должен

спрашивать, подобно нашим мечтателям и мятежникам, *каким образом, хлеб может стать телом Христовым, а вино его кровью* (Он же, ч. XII, стр. 220). "Если мы придерживаемся учения о присутствии тела Христова, то к чему еще спрашивать, как это происходит?" (Меланхтон, Vita Mel., Camerarius, ed. Strobel., Halae 1777, S. 446). Поэтому протестанты, так же как и католики, прибегали к всемогуществу – источнику всех противоречащих разуму представлений (Konkord., Summ. Beg. Art. 7, Aff. 3, Negat. 13. См. также у *Лютера*, например, ч. XIX, стр. 400).

Драгоценный, поистине несравнимый и в то же время крайне поучительный пример теологической непостижимости и сверхъестественности представляет делаемое в отношении причащения (Konkordienbuch, Summ. Beg., Art. 7) различие между *устным* и *телесным*, или *естественным*, моментом.

"Мы веруем, учим и признаем, что вместе с хлебом и вином вкушаются тело и кровь Христовы *не только духовно, чрез веру*, но и *устно*, однако не способом капернаитским, а *сверхъестественным, небесным*, при совершении таинства". "Необходимо различать между вкушением *устным* и *естественным*. Вкушение устное мы принимаем и защищаем, а вкушение естественное отвергаем... Всякое естественное вкушение есть вкушение устное, но не наоборот: *устное* вкушение не есть *естественное*... Поэтому, хотя тот и другой виды вкушения являются одним и тем же актом и хотя мы одним и тем же органом вкушаем хлеб и тело Христово, вино и кровь Христову, однако в способе вкушения существует очень большое различие, ибо хлеб и вино мы вкушаем естественным, чувственным образом, а тело и кровь Христовы *хотя* мы и вкушаем *вместе* с хлебом и вином, но способом *сверхъестественным* и *нечувственным* (при том, что совершается это действительно *телесными устами*) – способом, которого не может объяснить никто из смертных (а вероятно, и из богов)" (Буддеус, 1., c., lib. V, c. 1, § 15). Какое лицемерие! Теми же устами, которыми христианин жует своего Бога и сосет его кровь, чтобы обеспечить себе свое действительное, т.е. плотское, существование, теми же устами, и притом в самый священный момент своей религии, он отрицает телесное присутствие, телесное вкушение своего Бога. Таким образом, он здесь отрицает, что удовлетворяет плоть, тогда как он на самом деле ее удовлетворяет.

Догматика и мораль, вера и любовь противоречат друг другу в христианстве.

Бог как объект веры есть сам по себе мистическое понятие человеческого рода – общий отец людей, и любовь к Богу есть также мис-

тическая любовь к человеку. Но Бог есть не только всеобщее, но также и особое, личное, отличаемое от любви существо. Там же, где существо отделяется от любви, возникает *произвол. Любовь* действует из *необходимости,* а *личность* – по *произволу.* Личность удостоверяет себя как *личность* только произволом; личность властолюбива и честолюбива; она хочет лишь проявить *себя.* Поэтому высшее прославление Бога как личного существа есть прославление его как существа неограниченного и действующего всегда по произволу. Личность, как таковая, индифферентна ко всем субстанциальным определениям; внутренняя необходимость, давление на нее ее сущности кажется ей *принуждением.* Здесь заключена тайна христианской любви. Любовь Бога как предикат *личного* существа приобретает здесь значение *милости*: Бог есть *милосердный* владыка, тогда как у евреев он был *грозным* владыкой. Милосердие есть любовь по *произволу* – любовь, которая действует не из внутренней потребности существа, напротив, что она делает, она могла бы *и не делать* и даже по желанию могла бы осудить предмет своей любви, следовательно, милосердие есть любовь, *ни на чем не основанная, не исходящая из самого существа,* руководящаяся *произволом, абсолютно субъективная* и исключительно *личная.* "Кто противостанет воле его? "*Кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает*" (К Рим., 9, 18)... Царь делает, что он хочет. Такова и воля божия. Со всеми нами и всеми творениями он имеет полное право и власть *делать, что он хочет.* И для нас это не есть несправедливость. Если б воля его имела *мерило* или *правило, закон, основание* или *причину*, то она не была бы волей божией. Ибо *чего он хочет* – уже *потому справедливо, что он того хочет.* В ком есть вера и святой дух... тот верует, что Бог благ и милосерд даже тогда, если *осудит всех людей.* Разве Исав не брат Иакова? – говорит Господь. – Но я люблю Иакова и ненавижу Исава" (*Лютер,* ч. XIX, стр. 83, 87, 90, 91, 97). Где любовь понимается в этом смысле, там приходится ревниво следить, чтобы человек ничего не ставил себе в заслугу, чтобы всякая заслуга была достоянием исключительно божественной личности; там приходится тщательно устранять всякую мысль о необходимости, чтобы иметь возможность субъективно, с чувством долга и благодарности, прославлять исключительно личность.Иудеи боготворят гордость предками; христиане, напротив, преобразили иудейско-аристократическое начало благородства по рождению в демократический принцип благородства по заслугам. Иудеи ставят блаженство в зависимость от рождения, католик – от *заслуги делом,* а протестант – от *заслуги верой.* Но понятие заслуги определяется лишь таким поступком, таким делом, которого нельзя от меня требовать или которое не вытекает неизбежно из моего существа. Произведения поэта или философа могут лишь внешним образом рассматриваться с точки зрения заслуги. Они суть творения

гения – вынужденные творения: поэт должен был создавать образы, а философ – философствовать. Высшее самоудовлетворение лежало для них в безотносительной и безотчетной деятельности творчества. То же самое имеет место и по отношению к поистине благородному, нравственному поступку. Для благородного человека нравственный поступок является *естественным*, он не сомневается, должен ли он его совершить, он не кладет его на весы свободного выбора; он *должен* его совершить. Только тот, кто так поступает, есть *надежный* человек. Заслуга всегда влечет за собой представление, что то или другое делается, так сказать, только из *роскоши*, а не по необходимости. Христиане прославляли высший подвиг в своей религии, вочеловечение Бога, как дело любви. Но христианская любовь, поскольку она опирается на веру, на представление Бога как владыки или Господа (Dominus), имеет значение акта милости или любви, которая сама по себе является для Бога *излишней* и *ненужной*. Милосердный владыка есть тот, кто поступается своим правом сам, кто из милосердия делает то, чего он, как владыка, не обязан делать, что выходит за пределы понятия владыки в строгом смысле слова. Бог как владыка не несет обязанности благотворить человеку; он даже имеет право – ибо он есть никаким законом не связанный владыка – уничтожить человека, если пожелает. Короче, милость есть любовь не необходимая, *такая* любовь, которая не выражает ни существа, ни природы любви, *такая* любовь, которую господин, субъект, лицо – личность есть только отвлеченное, современное выражение для господства – *отличает от себя* как предикат, которого он может иметь и *не иметь*, не переставая от того быть *самим собой*. Поэтому это внутреннее противоречие должно было в жизни, в практике христианства реализоваться, субъект должен был отделиться от предиката, вера – от любви. Подобно тому как любовь Бога к человеку была только актом милости, так и любовь человека к человеку стала только *милосердным актом* веры. Христианская любовь есть *милосердная* вера, так же как любовь Бога есть *милосердная* личность или господство (О произволе божием, см. также у Эрнести в цитированном уже сочинении: Vindicae arbitrii divini).

Вере присуще злое начало само по себе. Христианская вера является главным основанием христианских преследований еретиков и их казней. Вера признает человека лишь под условием, что он признает Бога, т.е. веру. Вера есть честь, оказываемая человеком Богу. И эта честь безусловно ему подобает. Для веры основанием всех обязанностей служит вера в Бога: вера есть абсолютная обязанность, а обязанности по отношению к людям суть только производные, второстепенные обязанности. Следовательно, неверующий есть субъект *бесправный*, достойный истребления. Что отрицает Бога, то само должно быть отрицаемо. Высшим преступлением является laesae majestatis Dei[146]. В религии

Бог есть существо личное в высшей степени, неприкосновенное и обладающее всеми правами. Вершиной личности является честь, следовательно, оскорбление самой высокой личности неизбежно представляется высшим преступлением. Честь Бога нельзя отвергать как случайное, грубо чувственное, антропоморфическое представление. Разве личность и само существование Бога не есть чувственное, антропоморфическое представление? Кто отрицает честь, пусть будет настолько честен, чтобы отрицать и личность. Из представления личности вытекает представление чести, а из этого представления – представление религиозной хулы или оскорбления Бога. "Кто будет злословить Бога своего, тот понесет грех свой; и хулитель имени господня должен умереть, камнями побьет его все общество" (*Левит*, 24, 15, 16, См. также Второзаконие, 8, откуда католики выводят право убивать еретиков. *Бемер*, l.c. lib. v, t. VII, § 44). "Только неверующий может сомневаться в том, что те, кто не знают Бога, справедливо наказываются как безбожники и нечестивцы, ибо *не ведать* всевышнего Отца и Господа столь же преступно, как и оскорблять его" (*Минуций Феликс*, Oct., с. 35). "Что же останется от заповеди божией, гласящей: чти отца и матерь, если слово отец, которое мы должны чтить в человеке, будет безнаказанно оскорбляться в Боге?" (*Киприан*, Epist. 73, ed. Gersdorf). "Почему же, если человеку дана от Бога свободная воля, прелюбодеяние должно быть наказано по закону, а кощунство разрешаться? Почему неверность души Богу – меньшее преступление, чем неверность женщины мужу?" (*Августин*, De correct. Donatist. lib., Ad Bonif., с. 5). "Если подделыватели монет наказываются смертью, то как же должны быть наказаны те, которые подделывают веру?" (Paulus Cortesius. In Sent. Petri L., Lib. III, dist. 7). "Если нельзя оскорблять высокопоставленного и могущественного человека и оскорбивший его приводится в суд и справедливо наказывается как оскорбитель чести, то сколь большее преступление, когда оскорбляют Бога? Ведь по мере знатности оскорбленного возрастает и вина оскорбителя" (*Сальвиан*, De gubern. Dei, lib. VI, S. 218, ed. cit). Но ересь, неверие вообще – ересь есть только определенное, ограниченное неверие – представляется богохульством, следовательно, высшим, наиболее тяжким преступлением. Так, чтобы не приводить других бесчисленных примеров, Эколампадий пишет Сервету: "Когда я проявляю не слишком большую терпимость к тому поношению, которому подвергается Иисус Христос – сын божий, то, как тебе кажется, я поступаю не по-христиански. Ко всему другому я могу относиться кротко, только не к хуле на Христа" (Historia Mich. Serveti, h. ab Alswoerden, Helmstadii 1727, S. 13). Что такое богохульство? Всякое отрицание представления или определения, в котором участвует честь Бога, честь веры. Сервет пал жертвой христианской веры. Кальвин сказал Сервету еще за два часа до его смерти: "Я никогда не

мстил за личные оскорбления" и расстался с ним с твердостью библейского настроения: "Я отступился, *согласно предписанию Павла*, от еретика, который своими грехами сам себя осудил" (Там же, стр. 120). Итак, это никоим образом не была личная ненависть, хотя и она играла роль в этом деле; это была *религиозная ненависть*, приведшая Сервета на костер, – *та* ненависть, которая исходит из сущности безграничной веры. Даже Меланхтон, как известно, одобрил казнь Сервета. Швейцарские богословы, у которых женевцы спрашивали мнение, с змеиной мудростью не упомянули в своем ответе о смертной казни*, но согласились с женевцами в том, что Сервет должен быть строго наказан за свое гнусное лжеучение. Следовательно, различие было не в принципе, а только в способе наказания. Даже сам Кальвин был настолько *христианин*, что пытался смягчить жестокий смертный приговор, вынесенный женевским сенатом Сервету. Позднейшие христиане и богословы продолжали одобрять казнь Сервета (См. об этом, например, *Адам Мельхиор*, Vita Calvini, S. 90; Vita Bezae, S. 207; Vitae Theol. exter., Francof. 1618). Поэтому мы должны смотреть на эту казнь как на деяние, имеющее всеобщее значение, как на дело веры, и притом не римско-католической, а реформатской, евангелической веры, сведенной к Библии. Правда, большинство светил церкви утверждало, что еретиков не надо принуждать к вере насилием, тем не менее и в них жила злобная ненависть к еретикам. Так, например, св. Бернард относительно еретиков (Super Cantica, serm. 66) говорит: "Веру следует советовать, но не навязывать", но тут же прибавляет, что лучше было бы пресечь еретиков мечом власти, чем допустить распространение их заблуждений. Если теперешняя вера не совершает подобных громких злодеяний, то только потому, что уже помимо других причин наша вера не есть безусловная, решительная, живая вера, скорее, она вера скептическая, эклектическая и неверующая, надломленная и ослабленная силой искусства и науки. Где не жгут еретиков в огне этого или загробного мира, там уже нет в самой вере огня, прежде согревавшего ее. Вера, разрешающая верить иначе, отказывается от своего божественного происхождения и ранга, низводит себя саму на степень лишь *субъективного мнения. Не христианской вере, не христианской, т.е. ограниченной верой, любви, нет! а сомнению в христианской вере, победе религиозного скептицизма, вольнодумцам и еретикам обязаны мы терпимой свободой совести.* Преследуемые христианской церковью еретики защищали свободу веры. *Христианская свобода* есть *лишь свобода в несущественном*, а главные догматы веры остаются непри-

*Смертную казнь вообще отвергали многие христиане, но применять другие уголовные кары к еретикам, как, например, изгнание, конфискацию – кары, которые лишь косвенно лишали жизни, они не считали нарушением своей христианской веры. См. об этом *Бемер*, Jus. Eccl. Protest, lib. V, tit. VII, §§155, 157, 162, 163.

косновенными. Впрочем, если в христианской вере, рассматриваемой в ее отличии от любви, ибо вера и любовь не одно и то же – "вы можете веровать и не любить" (Августин, Serm. ad pop., serm. 90), мы усматриваем принцип, последнее основание насилий христиан против еретиков, возникавших на почве религиозного рвения, то само собой разумеется, что вера не непосредственно и первоначально, а лишь в своем историческом развитии повлекла за собой эти результаты. Тем не менее уже и для первых христиан, и при этом по необходимости, еретик был *антихристом* (adversus Christum sunt haeretici, Киприан, Epist. 76, § 14, ed. cit.), достойным проклятия (apostoli... in epistolis haereticos exsecrati sunt[147], Киприан, Там же, § 6), – погибшим, которого Бог ввергнул в ад, т.е. *осудил на вечную смерть*. "Слушай, сорная трава уже *проклята* и *осуждена на огонь*. Зачем же еще подвергать еретика многим пыткам? Разве ты не знаешь, что он и так уже *осужден на самое тяжкое наказание*? Кто ты таков, что хочешь схватить и наказать того, кто уже подвергся наказанию от всемогущего господа? Зачем *обвинять вора, уже осужденного на повешение... Бог* уже распорядился, чтобы *ангелы* в свое время *казнили еретиков*" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 132). Поэтому, когда государство, мир стали христианскими, христианство – мирским, а христианская религия – государственной религией, тогда *первоначально лишь религиозное* или *догматическое* уничтожение еретиков обратилось в *политическое, действительное* уничтожение, а *вечное наказание адом* – в наказание *временное*. Поэтому если определение ереси и отношение к ней как к наказуемому преступлению составляет противоречие с христианской верой, то таким же противоречием с ней является христианский государь и христианское государство, ибо христианское государство есть только такое, которое мечом приводит в исполнение приговоры веры, для верующих обращает землю в небо, а для неверующих – в ад. "Мы показали... что задачу религиозных государей составляет наказывать с должной строгостью не только прелюбодеяние или убийство или иные подобные преступления, но также и осквернение религии (sacrilegia)" (*Августин*, Epist. ad Dulcitium). "Государи должны служить господу Христу, содействуя *закону*, чтобы *слава* его *преуспевала*. Где светская власть встречает позорные заблуждения, умаляющие славу и *честь господа Христа*, препятствующие *блаженству* людей и возбуждающие в народе раскол... где такие лжеучителя не хотят уступить и отказаться от своей проповеди, там светская власть должна воспротивиться всему этому, в сознании, что задачей ее является обязанность направить свой *меч* и *всю свою мощь* на поддержку учения и богослужения в чистоте и неприкосновенности и на сохранение мира и согласия" (*Лютер*, ч. XV, стр. 110–111). Следует еще заметить, что Августин оправдывает применение принудительных мер для насаждения христианской веры, так как и апостол Павел был обращен в

христианство через чувственно осязательный акт насилия – чудо (De correct. Donat., с. 6). Тесная связь между наказанием временным и вечным, т.е. политическим и церковным, явствует уже из того, что *те же самые основания*, которые приводились против светского наказания еретиков, приводятся и *против наказания муками ада*. Если ересь или неверие не могут быть наказуемы, так как они являются только *заблуждением*, то и Бог не может наказывать их адом. Если принуждение противоречит сущности веры, то и ад противоречит ее сущности, ибо страх перед ужасными последствиями неверия – муками ада – принуждает к вере вопреки совести и воле. Бемер в своем Jus. Eccl. предлагает ересь и неверие исключить из числа преступлений, так как неверие есть только vitium theologicum[148], peccatum in Deum[149], т.е. прегрешение против Бога. Но Бог в смысле религии есть не только религиозное, но и *политическое* и *юридическое* существо, царь царей, истинный глава государства. "Нет власти не от Бога; начальник есть божий слуга" (К Рим., 13, 1, 4). Поэтому если юридическое понятие величества, царского достоинства и чести применимо к богу, то, следовательно, и понятие преступления применимо к прегрешению против Бога, к неверию. И каков Бог, такова и вера. Где вера является еще *истиной*, и притом *публичной* истиной, там она не сомневается, что ее можно *требовать* от каждого и что каждый должен быть *обязан* верить. При этом надо еще заметить, что христианская церковь в своей ненависти к еретикам зашла так далеко, что по каноническому праву даже *подозрение* в ереси считается *преступлением*. "По каноническому праву существует особое *преступление – подозрение*, состав которого *было бы тщетно искать в гражданском праве*" (*Бемер*, l.c., V, lit. VII, §§ 23–42).

Заповедь любви к врагам распространяется только на личных врагов, а не на врагов бога, не на врагов веры.

"Разве не заповедал нам господь Христос любить и врагов своих? Почему же Давид хвалится, что он ненавидит совет нечестивых и не сидит в их собрании?.. Ради их личности я должен их любить, а из-за учения их я должен их ненавидеть. Следовательно, я должен их ненавидеть или должен ненавидеть Бога, который хочет, чтобы повиновались слову его... Чего я *не могу любить одновременно с Богом, то должен я ненавидеть*; если только они будут что-нибудь проповедовать *противное Богу*, то *вся моя любовь и дружба* к ним *должны исчезнуть*; я буду ненавидеть тебя и не буду желать тебе добра. Ибо *вера* должна занимать *первое место*, и должна *наступать ненависть* и *прекращаться любовь, когда дело коснется слова божия*... Так и Давид говорит: я ненавижу их не потому, что они причиняют *мне* зло и страдание и что они ведут дурную жизнь, а потому, что они презирают, поносят, искажают и преследуют слово божие". "Любовь и вера не одно и то же. Вера ничего не терпит, а любовь все переносит. Вера проклинает, а лю-

бовь благословляет; вера требует мести и наказания, а любовь – пощады и прощения". "Вера скорее допустит, чтоб *все твари погибли,* нежели чтоб погибло слово божие и осталась одна ересь; ибо *через ересь утрачивают самого Бога*" (*Лютер,* т. VI, стр. 94; ч. V, с. 624, 630. См. также об этом мое "Разъяснение теологической рецензии" – в "Немецком ежегоднике" и Августина "Enarrat. in Psalm. 138 (139)".) Как Лютер личность, так Августин отличает здесь человека от врага божия, от неверующего, и говорит, что мы должны ненавидеть в человеке безбожие и любить в нем человечность. Но что такое в глазах веры человек в отличие от веры, человек без веры, т.е. без Бога? Ничто, ибо вера есть совокупность всех реальностей, всего достойного любви, всего благого и существенного, лишь такая вера постигает бога. Хотя человек как человек есть подобие божие, но только естественного Бога, Бога как *творца* природы. Но творец есть только Бог "извне"; истинный Бог, Бог, каким он есть "в себе самом", "внутренняя сущность Бога", есть триединый Бог, в особенности Христос (См. Лютер, ч. XIV, стр. 2 и 3 и ч. XVI, с. 581). И подобие этого истинного, существенного, христианского бога есть только верующий – христианин. Кроме того, человека следует любить не ради него самого, а ради Бога (*Августин,* De doctrina chr., lib. I, с. 27, 22). При таких условиях может ли быть предметом любви неверующий человек, не имеющий ни подобия, ни чего-либо общего с истинным Богом?

Вера отделяет человека от человека и на место основанных на природе единства и любви ставит сверхъестественное единство веры.

"Христианина должна отличать не только вера, но и *жизнь*... Не впрягайтесь, говорит апостол, в одно ярмо с неверными... Между нами и ими существует величайшее различие (*Иероним,* Epist. Caelantinae matronae). "Может ли быть брак там, где отсутствует единство веры? Сколь многие из любви к своим женам стали изменниками своей веры!" (*Амвросий,* Epist. 70, lib. IX). "Христиане не должны вступать в брак с язычниками или иудеями" (*Петр Ломбард.,* Lib. IV, dist. 39, с. 1). Даже это обособление нисколько *не противоречит Библии.* Скорее, мы видим, что отцы церкви ссылаются именно на Библию. Известное место из апостола, касающееся браков между язычниками и христианами, относится только к бракам, заключенным еще до веры, а не к бракам, которые имеют состояться. Стоит остановиться на том, что говорит Петр Ломб. в цитированной выше книге. "Первые христиане не признавали и не слушались всех тех своих родственников, которые отвращали их от *надежды на небесную награду.* Это влияние приписывали они силе Евангелия, ради которого они *презирали всякое кровное*

родство, предпочитая... *братство во Христе естественному родству.* Мы не любим отечества, и нашего имени, даже питаем отвращение к нашим родителям, если они внушают нам что-нибудь против Господа" (*Г. Арнольд,* Wahres Abbild der ersten Christen, B. IV, с. 2). "Кто любит отца или мать более, нежели меня, не достоин меня (Матф., 10, 37)... В этом случае я признаю в вас не родителей, а врагов... Что у меня общего с вами? Что дали мне вы *кроме греха* и *несчастья*?" Бернард (Epist. 111 ex pers. Heliae mon. ad parentes). "Выслушай изречение Исидора: многие священники и монахи... погубили свои души ради временного благополучия своих родителей... Служители божии, пекущиеся о благе своих родителей, отпадают от любви к Богу" (De modo bene viv., serm. VII). "Каждого *верующего* человека считай своим братом" (там же, serm. XIII). "Амвросий говорит, что мы должны больше любить *детей, воспринятых нами от купели, нежели детей, которых по плоти произвели мы на свет*" (*Петр Ломб.*, Lib. IV, dist. 6, с. 5, addit. Henr. ab Vurim). " Дети рождаются во грехе и потому не наследуют жизни вечной вне отпущения грехов"... И так как несомненно, что в детях есть грех, то следует делать *некоторое различие между детьми язычников,* остающимися *во грехе,* и *детьми воспринятыми церковью божией*" (*Меланхтон,* Loci, De bapt. inf., Argum. II. См. также приведенное место из Буддеуса как свидетельство узости христианской любви). "С еретиками нельзя ни молиться, ни петь" (Concil. Carthag. VII, can. 72, Карранца, Summ.). "Епископы и священники не должны никому, кроме христиан-католиков, ничего из своих вещей дарить, даже своим кровным родственникам" (Concil. Carthag. III, can. 13, там же).

Вера имеет значение религии, а любовь – только морали. Эту мысль особенно решительно высказывает протестантизм. Утверждение, что любовь не оправдывает пред Богом, а оправдывает лишь вера, говорит не что иное, как только то, что любовь не имеет религиозной силы и значения (см. Apologia der Augsburgischen Konfess., Art. 3: Von der Liebe und Erfüllung des Gestzes). Хотя здесь и говорится: "Все, что говорят схоластики о любви к Богу, есть бред, ибо невозможно любить Бога, прежде чем мы через веру не познаем милосердия божия. Лишь после этого Бог впервые станет для нас objectum amabile[150], возлюбленным, чудным образом". Следовательно, здесь истинным объектом веры сделаны милосердие и любовь. Разумеется, вера прежде всего отличается от любви тем, что полагает вне себя то, что любовь полагает в себе самой. "Мы веруем, что наше оправдание, спасение и утешение находятся *вне нас*" (*Лютер,* ч. XVI, стр. 497. См. также ч. IX, стр. 587). Во всяком случае вера в протестантском смысле есть вера в отпущении грехов, вера в милосердие, вера во Христа как Бога, умершего и пострадавшего за человека, так что человеку, желающему достичь вечного блаженства, ничего другого не остается, как только отнестись

с полной верой и уверенностью к преданности и любви к нему Бога. Но Бог не только как любовь является предметом веры. Напротив, характерным предметом веры как веры является Бог как субъект. Или, быть может, Бог, не признающий заслуг за человеком, присваивающий все исключительно *себе* и ревниво оберегающий свою честь, такой себялюбивый Бог и есть Бог любви?

Вытекающая из веры мораль имеет своим началом и мерилом только противоречие природе и человеку. Как высшим предметом веры является предмет, наиболее противоречащий *разуму* – евхаристия, так и высшей добродетелью морали, остающейся верной и послушной вере, неизбежно является такая добродетель, которая наиболее противоречит *природе. Догматические* чудеса имели своим следствием чудеса *моральные*. Противоестественная мораль есть родная сестра сверхъестественной веры. Как вера преодолевает природу *вне* человека, так ее мораль преодолевает природу в человеке. Этот практический супранатурализм, вершиной которого является "девственность, сестра ангелов, царица добродетелей, мать всего благого" (См. у Бухера: "Geistliches Suchvervoren", Sämtl.W., B. VI, 151), был особенно разработан католицизмом, ибо протестантизм сохранил только принцип христианства, а его необходимые последствия произвольно вычеркнул; он интересовался только христианской верой, а не христианской моралью: Протестантизм поставил человека в деле веры на точку зрения первоначального христианства, а в жизни, на практике, в морали – на точку зрения дохристианскую, языческую или ветхозаветную, на точку зрения Адама, или природы. Бог установил брак в раю, поэтому и теперь еще для христианина обязательна заповедь: размножайтесь. Христос дал совет не вступать в брак лишь тем, кто способен вместить это. Целомудрие есть сверхъестественный дар, следовательно, его нельзя требовать от всякого. Но ведь и вера есть сверхъестественный дар, особый дар божий, чудесный акт, как бесчисленное число раз повторяет Лютер, и, однако, вера вменяется всем нам в обязанность. Не потому ли от нас и требуют, чтобы мы свой естественный разум "умерщвляли, омрачали и поносили"? Разве инстинкт ничему не верить и ничего не принимать, что противоречит разуму, не так же силен в нас, естествен и необходим, как и половой инстинкт? Если мы просим у Бога веры, потому что сами слишком слабы, почему же мы на том же основании не должны молить Бога о целомудрии? Неужели Бог откажет нам в этом даре, если мы будем серьезно умолять его? Никогда; следовательно, мы можем признавать целомудрие столь же общеобязательным, как и веру, ибо на что не способны мы сами по себе, мы можем получить от Бога. Что можно возразить против целомудрия, можно возразить и против веры, и что можно сказать в пользу веры, можно сказать и в пользу целомудрия. Одно обусловливается другим; со

сверхъестественной верой необходимо связана сверхъестественная мораль. Эту связь разорвал протестантизм; в вере он утверждал христианство, а в жизни, на практике, отрицал его, он признавал автономию естественного разума и восстановлял человека в его первоначальных правах. Протестантизм отверг безбрачие и целомудрие не потому, что они противоречили Библии – она скорее отстаивает целомудрие, – а потому, что оно противоречит человеку, противоречит природе. "Кто хочет быть одиноким, должен отказаться от имени "человек" и доказать, что он ангел или дух... Жаль, что человек бывает настолько безумен, что удивляется или стыдится, если мужчина берет себе жену, тогда как никто не удивляется, что люди едят и пьют. И эта потребность, производящая на свет людей, может вызывать еще сомнение и удивление" (*Лютер*, ч. XIX, стр. 368, 369). Следовательно, мужчине так же необходима женщина, как необходимы пища и питье. Согласуется ли с Библией это неверие в возможность и реальность целомудрия, ибо в Библии безбрачие восхваляется как похвальное и, следовательно, как возможное и достижимое состояние? Нет! Оно прямо противоречит ей. Протестантизм отрицал христианский супранатурализм в области морали вследствие своей практичности и рассудительности, следовательно, отрицал его самостоятельно. Христианство существует для него только в вере, но не в области права, морали и государства. Правда, любовь (совокупность морали) принадлежит к существенной характеристике христианина, так что, где нет любви, где вера не проявляется в любви, там нет веры, нет христианства. Но тем не менее любовь есть только внешнее проявление веры, есть только следствие ее, нечто человеческое. "Только *вера согласуется с Богом*", "*вера* обращает нас в *богов*", а любовь делает нас людьми, и как вера существует только для *Бога*, так и Бог существует только для веры, т.е. только вера есть начало божественное, или христианское в человеке. *Вере* принадлежит жизнь *вечная*, а *любви* – только эта *преходящая* жизнь. "Бог еще *задолго до пришествия Христа* даровал миру эту временную земную жизнь и заповедал любить его и ближнего. Затем он даровал миру своего сына Христа, чтобы чрез него и в нем обрели мы жизнь вечную... Моисей и закон принадлежат к этой жизни, а для будущей жизни мы должны иметь господа" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 459). Следовательно, хотя любовь – непременное свойство христианина, но христианин *лишь потому христианин*, что он *верует* во Христа. Правда, служение ближнему – в какой бы форме, состоянии или призвании оно ни проявлялось – есть служение Богу. Но Бог, которому я служу, исполняя какую-нибудь мирскую или естественную службу, есть только *всеобщий, мирской, естественный, дохристианский* Бог. Власть, государство, брак существовали еще до христианства и были установлением божиим, но в них бог еще не открывался как *истинный* Бог, как Христос. Христос

не имеет ничего общего со всеми этими установлениями *мира*, они для него чужды и *безразличны*. Но именно поэтому всякое мирское призвание или состояние легко уживается с христианством, ибо истинное, христианское служение Богу есть только вера, а ее можно повсюду проявлять. Протестантизм связывает человека только в вере, а во всем остальном предоставляет ему полную свободу, но только потому, что все остальное для веры есть нечто внешнее. Конечно, нас связывают заповеди христианской морали, например, не мстить и т.д., но они имеют для нас значение лишь как для частных лиц, а не как для членов общества. Мир управляется по своим собственным законам. Католицизм "смешал воедино царство мира и царство духа", т.е. он хотел с помощью христианства властвовать над миром. Но "Христос не для того пришел на землю, чтобы вмешиваться в правление императора Августа и учить его, как он должен управлять" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 49). Где начинается управление миром, там прекращается христианство, там действует мирская справедливость – меч, война и суд. *Как христианин* я без сопротивления допущу украсть мой плащ, но *как гражданин* я по праву потребую его себе обратно. "Евангелие не отменяет естественного права" (*Меланхтон*, De vindicta, Loci. См. также М. Хемниц, Loci theol., De vindicta). Короче, протестантизм есть практическое отрицание христианства и практическое утверждение естественного человека. Правда, и он предписывает умерщвление плоти, отрицание естественного человека; но, не говоря уже о том, что это умерщвление и отрицание *не имеют* уже для него *религиозного значения* и *силы* и не оправдывают человека, т.е. не делают его угодным Богу и блаженным, само отрицание плоти в протестантизме ничем не отличается от *того* ограничения плоти, которое возлагают на человека естественный разум и мораль. *Необходимые практические следствия* христианской веры протестантизм отнес в будущую жизнь, на небо, т.е. re vera[151] он *отрицает* их. Лишь на небе прекращается мирская точка зрения протестантизма; там мы уже больше не женимся, там впервые мы совершенно обновляемся, а здесь все остается по-старому, "лишь в будущей жизни *изменится внешняя жизнь*, ибо Христос пришел не для того, чтобы изменять творение" (*Лютер*, ч. XV, стр. 62). Здесь мы являемся наполовину язычниками, наполовину христианами, наполовину гражданами земли и наполовину гражданами неба. Но этого деления, этого раскола, или разрыва, не знает католицизм. Что отрицает он на небе, т.е. в вере, то же самое отрицает он, насколько возможно, и на земле, то есть в морали. "Требуется великая сила и большая внимательность, чтобы *преодолевать* то, чем *являешься ты от рождения*: *во плоти не жить по-плотски*, а ежедневно бороться с собой" (Иероним, Epist. Furiae Rom. nobilique viduae). "Чем больше ты *принуждаешь и подавляешь природу*, тем большую благодать уготовляешь ты себе" (*Фома Кемп.*,

Imit., lib. III, c. 54). " Мужайся и соберись с силами, чтобы совершать то, что *противоречит природе*" (Ibid., c. 49). "О, сколь блажен человек, который ради тебя, о Господи, отвергает всяческую тварь, *насилует природу* и распинает желания плоти в жару духовном" (Ibid., c. 48). "Но, увы! жив еще во мне ветхий человек, он еще не вполне распят" (Ibid, c. 34). И эти изречения вовсе не выражают лишь набожную индивидуальность автора сочинения "О подражании Христу"; они выражают истинную мораль католицизма – *ту* мораль, которую святые подтверждали своей жизнью и которую санкционировал сам глава церкви при всей своей близости к миру (См., напр., Canonisatio S. Bernhardi Abbatis per Alexandrum papam III anno Chr. 1164). Из этого чисто отрицательно морального принципа произошло, что внутри католицизма нашли себе выражение грубые воззрения, утверждавшие, что небесное блаженство может быть достигнуто простым мученичеством без всякого импульса любви к богу.

Правда, и католицизм отрицал in praxi[152] супранатуралистическую мораль христианства, но его отрицание имеет существенно иное значение, чем у протестантизма; оно является лишь отрицанием de facto[153], а не de jure[154]. Католик отрицал в жизни то, что он *должен* был утверждать в жизни, как, например, обет целомудрия, что он *хотел* утверждать, по крайней мере будучи религиозным католиком, но чего не *мог* утверждать по природе вещей. Таким образом, осуществляя естественное право, он удовлетворял чувственность, он был, одним словом, в противоречии со своей истинной сущностью, со своим религиозным началом и совестью. "Увы! жив еще во мне ветхий (то есть действительный) человек". Католицизм дал миру доказательство, что сверхъестественные принципы христианской веры, примененные к жизни и обращенные в моральные начала, влекут за собой безнравственные, пагубные последствия. Этим опытом воспользовался протестантизм или, вернее, этот опыт вызвал к жизни протестантизм. Поэтому он обратил – в смысле истинного католицизма, но не в смысле выродившейся церкви – *незаконное* практическое отрицание христианства в *закон, норму* жизни; если в жизни, по крайней мере в этой жизни, вы не *можете* быть христианами, т.е. особыми сверхчеловеческими существами, то вы и не *должны* быть ими. И он узаконил перед своей погруженной в христианство совестью это отрицание христианства опять-таки на основании христианства и объявил его христианским; поэтому не удивительно, что современное христианство стало наконец выдавать за христианство не только практическое, но и теоретическое, то есть полное, отрицание христианства. Если, впрочем, считать протестантизм противоречием между верой и жизнью, а католицизм – единством их, то само собой разумеется, что этим обозначается в обоих случаях лишь *сущность* или *принцип*.

Вера жертвует Богу человеком. Принесение человека в жертву Богу соответствует понятию религии. Кровавые человеческие жертвоприношения лишь драматизируют это понятие. "Верою Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака" (*К Евреям,* 11, 17). "Сколь велик Авраам, добровольно убивший своего единственного сына... Иефта принес в жертву свою девственную дочь и поэтому был причислен апостолом к святым" (*Иероним,* Epist. Juliano). И в христианской религии только кровь, только отрицание сына человеческого, укрощает гнев божий и мирит Бога с человеком. Поэтому и должен был пасть жертвой чистый, невинный человек. Только такая кровь драгоценна, только она имеет примиряющую силу. И эту кровь, пролитую на кресте для укрощения гнева Божия, христиане вкушают в причащении для укрепления и подтверждения своей веры. Но почему же они вкушают кровь под видом вина, а плоть под видом хлеба? Чтобы не *казалось,* будто они действительно едят человеческое тело и пьют человеческую кровь, чтобы естественный человек, то есть homo verus, не испугался перед зрелищем действительных человеческих тела и крови в мистериях христианской веры. "Чтобы человек по слабости своей не ужаснулся перед вкушением тела питием крови, Христос сокрыл то и другое под видом хлеба и вина". (*Бернард,* Edit, cit., S. 189–191). "По трем основаниям, согласно установлению Христа, мы вкушаем тело и кровь под другим видом. Во-первых, затем, чтобы вера, имеющая своим предметом вещи незримые, обрела заслугу, ибо не бывает заслуги у такой веры, которая укрепляет человеческий разум доказательством опыта. Во-вторых затем, чтобы душа не ужаснулась перед тем, что увидит глаз, так как *мы не привыкли есть сырое мясо и пить кровь.* И в-третьих, затем, чтобы неверующие не поносили христианской религии... и не осмеивали нас за то, что мы пьем кровь умерщвленного человека" (*Петр Ломб.,* Lib. IV, dist. 11, c. 4).

Но кровавая человеческая жертва в своем наивысшем отрицании человека выражает вместе с тем и наивысшее утверждение его, потому что человеческая жизнь есть наивысшее благо и принесение ее в жертву причиняет *наибольшие страдания* и требует величайших усилий. Поэтому она и приносится Богу; противоречие же между евхаристией и человеческой природой является лишь мнимым противоречием. Не говоря уже о том, что тело и кровь сокрыты, как говорит св. Бернард, под видом вина и хлеба, т.е. в действительности вкушаются на тело и кровь, а хлеб и вино, тайна евхаристии разрешается в тайну снедения и пития. "...Все древние христианские учители... утверждали, что тело Христово приемлется не только духовно верой, что происходит также и *помимо* таинства, но и устно, и притом не только верующим и набожными, но и недостойными, неверующими, лживыми и злыми христианами". "Поэтому вкушение тела Христова бывает *двояко*: одно

духовное... такое духовное вкушение есть не что иное, как вера...; *другое* вкушение тела Христова есть *устное* или в причастии" (Konkordienbuch, Erkl., Art. 7). "Человек *ест* тело Христово *телесно*" (*Лютер*. Wider die Schwarmgeister. T. XIX. S. 417). Итак, на чем же основывается *специфическое отличие* евхаристии? На еде и питии. Все таинства Бог вкушается духовно, а в таинстве – чувственно, устно, т.е. путем пития и еды он воспринимается телесно и усваивается. Но разве ты мог бы воспринимать Бога в свое тело, если б он считал твое тело за орган, не достойный Бога? Разве ты вливаешь вино в сосуд для воды? Не чтишь ли ты вино особым сосудом? Прикасаешься ли ты своими руками или губами к тому, что тебе противно? Разве ты этим не показываешь, что считаешь только прекрасное достойным прикосновения? Не считаешь ли ты руки и уста освященными, после того как ими ты прикасался к чему-либо священному? Следовательно, если мы вкушаем Бога, то такие еда и питие становятся *божественным* актом. И это самое и выражает евхаристия, но лишь в форме противоречивой, мистической и тайной. Но наша задача именно в том и состоит, чтобы открыто и честно, ясно и определенно выразить тайну религии. *Жизнь есть Бог, наслаждение жизнью есть наслаждение Богом, истинная* радость жизни есть *истинная* религия. Но к наслаждению жизнью принадлежит также и наслаждение пищей и питием. Поэтому если жизнь вообще должна быть священна, то и пища и питие также должны быть священны. Такое вероисповедание противоречит ли религии? Но надо иметь в виду, что этот взгляд есть проанализированная, исколкованная и откровенно высказанная тайна самой религии. Все тайны религии сводятся, как сказано, в конце концов к тайне небесного блаженства. Но небесное блаженство есть только освобожденное от границ действительности счастье. Христиане в такой же мере искали счастья, как и язычники. Различие состоит лишь в том, что *язычники полагали небо на земле*, а *христиане переносили землю на небо*. Конечным является то, что *существует*, чем мы действительно наслаждаемся, а бесконечным – то, что *не существует*, во что мы только верим и на что надеемся.

Христианская религия есть противоречие. Она есть примирение и вместе с тем разрыв, единство и в то же время противоположность между Богом и человеком. Этим олицетворенным противоречием является богочеловек, в нем единство божеского и человеческого есть и истина и ложь.

Выше было уже указано, что если Христос был одновременно и богочеловеком и другим существом, которое представляется нам существом, не способным к страданию, то и страдание его было лишь иллю-

зией. Ибо его страдание для него *как человека* не было страданием для него *как Бога*. Нет! что он признавал как человек, он отрицал как Бог. Он страдал только внешним образом, не внутри себя, т.е. он страдал лишь *мнимо*, *призрачно*, а не на самом деле; ибо он был человеком только как явление, по наружности, по внешнему виду, а по существу, которое и есть только объект для верующего, он оставался Богом. Истинное страдание имело бы место лишь тогда, если б он одновременно страдал и *как Бог*. Что не воспринято самим Богом, не воспринято на самом деле, по существу или субстанциально. Как ни невероятно, но сами христиане прямо или косвенно признавали, что их высшая, самая священная мистерия есть только иллюзия или симуляция – симуляция, лежащая в основе совершенно неисторического*, театрального, иллюзорного Евангелия от Иоанна, как она, между прочим, особенно выразилась в воскрешении Лазаря, когда всемогущий повелитель над смертью и жизнью, очевидно лишь из-за тщеславия, рисуясь своей человечностью, лил даже слезы и говорил буквально следующее: "Отче! благодарю тебя, что ты услышал меня. Я и знал, что ты всегда услышишь меня; но сказал сие *для народа*, здесь стоящего, чтобы поверили"[155]. Это евангельское лицемерие христианская церковь довела до очевидного притворства. "Он страдал и не страдал... Он страдал принятым на себя телом, дабы это тело считалось действительным телом, но он не страдал по божеству, которое не способно страдать... Следовательно, он был бессмертен в смерти и не способен к страданию в страдании... Почему же ты приписываешь божеству страдания тела и связываешь слабость человеческих мучений с божественной природой?" (*Амвросий*. De incarnat. dom. Sac., c. 4, 5). "По человеческой природе мудрость его увеличивалась не потому, что он сам умудрялся с годами... но чтобы премудрость, которой он был преисполнен, постепенно *обнаруживалась перед другими*... следовательно, для *других*, а *не для себя* становился он все более премудрым и милосердным". (*Григорий* у Петра Ломб., lib. III, dist. 13, c. 1). "Он, следовательно, умнел лишь *мнимо* и во *мнении* других людей. Поэтому о нем говорили, что в детстве он не знал отца и матери, ибо вел себя так, *как будто не* знал их" (*Петр Ломб.*, там же, с. 2). "Как человек он предавался сомнениям; как человек он говорил (*Амвросий*). Этими словами как будто выражено, что Христос предавался сомнениям не как бог или сын божий, но как человек с человеческими страстями; но это надо понимать не в том смысле, что *он сам* сомневался, а лишь таким образом, что он вел себя, как со-

* По поводу этого утверждения я отсылаю к сочинению Люцельбергера: "Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schrifren in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen", а также Бруно Бауэра "Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes" (III. B.).

мневающийся и людям казалось что он на самом деле сомневается" (*Петр Ломб.*, там же, dist. 17, с. 2). В первой части нашей книги мы показали истину религии, а во второй – ее ложь или, вернее, ложь богословия. Истиной является лишь тождество Бога и человека; истинна религия лишь тогда, когда она утверждает человеческие определения как божественные; ложью оказывается религия, когда она в качестве теологии отрицает эти определения и обособляет Бога как иное существо от человека. Так, в первой части мы должны были доказать истину страдания Бога, а здесь мы имеем доказательство неправды этого страдания, и притом не субъективное, а объективное признание самой теологии что ее высшая мистерия, страдание Бога, есть только иллюзия и обман. Таким образом, разве я говорил неправду, когда утверждал, что высший принцип христианской теологии есть лицемерие? Разве сам богочеловек не отрицает, будучи человеком, что он человек? Что ж, опровергните меня!

Поэтому лишь при отсутствии всякой критики и правдивости и при полном произволе можно утверждать, как это делала умозрительная философия, что христианская религия есть *только* религия примирения, а не *религия* также и *разлада*, что в богочеловеке содержится только единство, а *не также и противоречие* между божественной и человеческой природой. Христос пострадал только *как человек*, а не *как Бог* – способность к страданию есть признак действительной человечности, – не как Бог был он рожден, рос в премудрости и был распят, т.е. все человеческие определения остались *чуждыми* для него как Бога. Несмотря на утверждение, что Христос был одновременно истинным Богом и истинным человеком, божественная сущность *при* вочеловечении была столь же *чужда* человеческому существу, как и раньше, так как одна сущность *исключает определение другой сущности*, хотя обе они и соединяются в одной личности *непостижимым, чудесным, т.е. ложным*, образом и *вопреки природе* их взаимоотношений. Даже лютеране, не исключая самого Лютера, при всей определенности его взгляда на общность человеческой и божеской природы во Христе не могли преодолеть непримиримого разлада между ними. "Бог есть человек, и человек есть Бог, но отсюда не следует смешивать природу и свойства того и другого, *каждой природе* соответствуют *ее сущность и свойства*". "Сын божий поистине страдал и поистине умер *принятым на себя человеческим естеством*, ибо *божественная природа не может ни страдать, ни умереть*". "Справедливо сказано: сын божий страдает. Ибо хотя *одно естество как божественное не страдает*, тем не менее страдает личность, которая есть Бог, *в другом своем естестве как человеческом*; поэтому поистине сын божий был распят за нас, так как *та личность*, которая есть Бог, была распята *человеческим естеством*". "Именно личность творит и страдает *в одном отношении*

согласно человеческой, в *другом – согласно божественной природе,* как это хорошо известно ученым людям" (Konkordienbuch. Erklär., Art. 8). "Сын божий и сам Бог, был умерщвлен и распят, ибо Бог и человек есть одно лицо. Поэтому был распят и умер ставший человеком Бог; не обособленный Бог, а Бог, воссоединенный с человечеством; *не по божеству,* а *по человеческой природе,* принятой им на себя" (*Лютер,* ч. III, стр. 502). Следовательно, обе природы связаны только в лице, то есть только в Nomen proprium[156], только по *имени,* но не по существу, не на самом деле. "Когда говорят: Бог есть человек или человек есть Бог, то такое предложение называется личным, ибо оно предполагает личное соединение во Христе, и без такого соединения той и другой природы во Христе я не мог бы никогда сказать,что Бог есть человек или человек есть Бог... Но совершенно ясно, что вообще разные природы не могут быть смешиваемы между собой, и потому нельзя сказать: божественная природа есть природа человеческая или божество есть человечество, и наоборот" (Буддеус, l. c., lib. IV, c. II, § 11). Таким образо, единство божественной и человеческой сущности в воплощении есть только иллюзия и обман. Старый раскол между Богом и человеком лежит в основе этого единства и действует там пагубнее и отвратительнее, что таится за призраком, за воображением единства. Поэтому социнианство вовсе не было так плоско, когда оно отрицало как троицу, так и соединение Бога и человека; оно было лишь последовательно, лишь искренно. Бог был существом из трех лиц, и тем не менее он должен был быть существом *простым,* ens simplicissimus, тем самым единство отрицало троицу; Бог был богочеловеком, и тем не менее божество не должно было пятнаться или уничтожаться человеческим естеством, т.е. *по существу* оно оставалось обособленным от него; так несоединимость божеских и человеческих определений отрицала единство обоих существ. Следовательно, мы имеем в самом богочеловеке отрицателя, заклятого врага богочеловека, *рационализм,* только здесь он связан со своей противоположностью. Социнианство отрицало только то, что сама вера отрицала и вместе с тем утверждала, противореча себе самой; социнианство отрицало лишь противоречье, лишь неправду.

Но христиане прославляли вочеловечение Бога как дело любви, как самопожертвование Бога, поступившегося собственным величеством – Amor triumphat de Deo[157] – ибо любовь Бога есть пустой звук, если она не понимается как действительное уничтожение его отличия от человека. Поэтому в центре христианства мы имеем противоречие веры и любви, изложенное в заключении этой книги. Вера обращает страдание Бога в призрак, а любовь – в истину, ибо только на истине страдания покоится истинное, положительное действие воплощения. Поэтому как бы мы ни выдвигали в богочеловеке противоречие и раз-

лад между человеческой и божественной природой, все-таки мы должны остановиться на их единстве, благодаря которому Бог действительно является человеком, а человек – действительно Богом. Здесь мы имеем неопровержимое, неоспоримое и в то же время наглядное доказательство, что центральный пункт, наивысший объект христианства есть не что иное, как человек, и что христиане поклонялись *человеческому индивидууму, как Богу* и Богу *как человеческому индивидууму*. "*Этот человек*, рожденный от девы Марии, есть *сам Бог*, сотворивший небо и землю" (*Лютер*, ч. II, стр. 671). "*Я указываю* на *человека* Христа и говорю: это *Сын Божий*" (Он же, ч. XIX, стр. 594). "Воскрешать мертвых, творить всякий суд и применять власть на небе и на земле, все держать в своих руках, все подчинять своим стопам, отпускать грехи и т.д... – таковы *бесконечные божественные свойства*, дарованные, по свидетельству писания, *человеку Христу*". "Поэтому мы верим, учим и признаем, что сын человеческий... теперь не только как Бог, но и *как человек все знает, все может* и *соприсутствует всем тварям*". "Согласно этому мы *отвергаем* и *осуждаем*... чтобы он (Сын Божий) *по своей человеческой природе не был способен к всемогуществу* и другим свойствам божественной природы" (Konkordienbuch, Summar. Begr. u. Erklär. Art., 8). "Отсюда само собой следует, что Христос и в религиозном отношении должен быть почитаем так же и *как человек*" (Буддеус, l. c., lib. IV, c. II. § 17). Тому же буквально учат отцы церкви и католики. Например: "С *одинаковым* благоговением надо почитать в Христе естество божеское и *человеческое*... Оба естества самым тесным образом связаны между собой через личное соединение, так что человеческое естество Христа, или Христос *как человек*, может быть объектом божеского почитания" (Theol. Schol. Sect. Thomam Aq., Мецгер, т. IV, p. 124). Хотя и говорится, что предметом поклонения служит не человек, не плоть и кровь *сами по себе*, но соединенная с Богом плоть, так что культ относится не к плоти или человеку, а к Богу, но здесь дело обстоит так же, как с поклонением святым и иконам. Как святой почитается лишь в иконе, а Бог лишь в святом, ибо и икона и святой чтутся сами по себе, так и Бог почитается лишь *в человеческой плоти*, ибо человеческая плоть чтится сама по себе. Бог стал плотью, человеком, ибо уже *в основе* своей человек есть Бог. Как могло бы прийти тебе на мысль ставить человеческую плоть в столь близкое отношение и соприкосновение с Богом, если б она была чем-нибудь нечистым, низменным и недостойным Бога? Если *ценность* и достоинство человеческой плоти не лежат *в ней* самой, то почему же ты не обращаешь иную плоть, плоть *животного*, в место пребывания божественного духа? Правда, говорится: человек есть только орган, "в котором, с которым и с помощью которого" действует божество "как душа в теле". Но и это возражение опровергается сказанным выше. Бог избрал

человека своим органом, своим телом, потому что только в человеке он нашел достойный его, ему соответствующий и угодный ему орган. Если б человек был безразличен, то почему же Бог не воплотился в каком-нибудь животном? Таким образом, Бог только *из* человека входит *в* человека. Явление Бога в человеке есть лишь явление божественности и величия человека, noscitur ex alio, qui non cognoscitur ex se[158] – это тривиальное изречение уместно и здесь. Бог познается в человеке, которого он почтил своим личным присутствием и пребыванием в нем, и притом почтил его *как человеческое существо,* ибо если кто что-нибудь предпочитает, избирает и любит, то это и есть его объективированная сущность; и человек познается в Боге, и притом *как божественное существо,* ибо только достойное Бога, только божественное может быть объектом, может быть органом и местом пребывания Бога. Хотя далее говорится: *только этот Иисус Христос исключительно* боготворится нами, и никакой другой человек не чтится как Бог, но и это основание шатко и ничтожно. Христос хотя и один, но действует *один за всех.* Он человек, как и мы, "наш брат, и мы плоть от плоти его и кость от костей его". Поэтому каждый познает *себя во Христе,* каждый находит *себя* представленным в нем. "*Плоть и кровь везде опознается*". "В Иисусе Христе, Господе нашем, каждый из нас имеет свою частицу плоти и крови. Поэтому, где господствует мое тело, *я верю, что я и сам господствую.* Где моя плоть преображается, я верю, *что я и сам преображаюсь. Где моя кровь царит,* я полагаю, *что я и сам царю*" (*Лютер,* ч. XVI, стр. 534). "Вспомните, что *тело Сына Божия* есть *идея наших тел.* Поэтому чтите свое тело из почтения к его идее!"* (Яков Мильх., Or. de pulmone, in Melancht. Declamat., T. II, § 174). Итак, бесспорен и неопровержим факт: *христиане поклоняются человеческому индивидууму как высшему существу, как Богу.* Разумеется, бессознательно, ибо этим и определяется иллюзия религиозного принципа. Но в этом смысле и язычники не поклонялись статуям богов, ибо и для них статуя не была статуей, а самим богом. И тем не менее они поклонялись статуе, как христиане человеческому индивидууму, хотя, естественно, на словах они не признавали этого.

---

* Этими немногими высказанными еще в 1557 г. словами разрешается тайна христианской религии и богословия. Если *тело* Бога есть идея нашего тела, то неизбежно *сущность* Бога вообще есть идея нашей сущности, т.е. Бог есть наша сущность, но не сущность, действительная или тождественная с нами, действительными индивидуумами, а сущность, отвлеченная от нас с помощью мышления и ставшая в этой отвлеченности благодаря деятельности фантазии отдельным, самостоятельным и олицетворенным существом.

Человек есть Бог христианства, а антропология есть тайна христианской теологии.

История христианства имеет своей единственной задачей раскрыть эту тайну – осуществить и познать теологию как антропологию. Различие между протестантизмом и католицизмом – старым, лишь в книгах, а не в действительности существующим католицизмом – состоит лишь в том, что католицизм есть *теология*, а протестантизм есть *христология*, т.е. (религиозная) *антропология*. Католицизм имеет *супранатуралистического, абстрактного* Бога, такого Бога, который есть *отличное* от человека, *не человеческое*, а *сверхчеловеческое* существо. Поэтому цель *католической морали, богоподобие*, состоит в том, чтобы быть *не* человеком, а *больше* чем человеком, т.е. *небесным, абстрактным* существом, или *ангелом. Только в морали реализуется, открывается* сущность религии; только мораль есть *критерий* того, есть ли религиозная вера *истина* или *химера*. Следовательно, *сверхчеловеческий, сверхъестественный бог* только там есть еще *истина*, где он имеет своим следствием *сверхчеловеческую, сверхъестественную* или, скорее, *противоестественную мораль*. Напротив того, протестантизм имеет *не супранатуралистическую*, а человеческую мораль, мораль *из плоти и крови*, и, следовательно, его Бог, его *истинный, действительный* Бог не есть уже абстрактное супранатуралистическое существо, а существо *из плоти и крови*. "Дьяволу не нравится, что наша *плоть* и *кровь есть сын божий* и *даже сам* Бог, царствующий на небе над всем" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 573). "*Помимо Христа нет* Бога, и где пребывает Христос, там пребывает все божество" (он же, ч. XIX, стр. 403). Католицизм имеет как в теории, так и на практике такого Бога, который, несмотря на предикат любви и человечности, есть существо *само для себя*, до которого человек доходит, лишь *отрицая самого себя, свое себе довлеющее бытие*; напротив, протестантизм имеет такого бога, который, по крайней мере in praxi по существу существует уже *не для себя*, а *для человека* и *его блага*; поэтому в католицизме высшим актом культа, "Христовой обедней", является *жертва человеком*; этот же Христос, эта же плоть и кровь, распятые на кресте, приносятся в жертву Богу в форме "даров"; в протестантизме, напротив, они суть *жертва*, "*дар божий*"; Бог жертвует собой, отдает себя человеку на вкушение (См. *Лютер*, например, ч. XX, стр. 259; ч. XVII, стр. 529). В католицизме *человечность есть свойство, предикат божества* (Христа) – *Бог* есть человек; напротив, в протестантизме *божественность* есть *свойство, предикат человечества* (Христа) – *человек* есть Бог. "В прежние времена величайшие богословы *отвергали человечность* Христа *ради его божественности* и *держались только последней*, думая, что не надо *считаться с человечностью Христа*. Но следует восходить к божественности Христа, *не отвергая его человечно-*

сти и не ограничиваясь его божественностью. Ты не должен знать *иного Бога* или сына божьего, кроме того, который родился от девы Марии и *вочеловечился*. Кто обрел его *численность*, обрел и его *божественность*" (*Лютер*, ч. IX, стр. 592, 598)*. Или короче, в католицизме *человек* существует *для Бога*, а в протестантизме, наоборот, *Бог существует для человека*** "Иисус Христос, Господь наш, ради *нас* был зачат, ради *нас* родился, ради *нас* страдал, ради *нас* был распят, ради *нас* умер и погребен. Господь наш *в утешение нам* воскрес из мертвых, воссел *ради нашего блага* одесную всемогущего отца и *в награду нам* будет судить живых и мертвых. Это и хотели указать святые апостолы и возлюбленные отцы церкви в своем символе веры словами "нас" и "господа нашего", т.е. что Иисус Христос стоит за *нас* и что он хочет и может нам помочь". "Итак, не следует читать и произносить эти слова равнодушно и относить их только ко Христу, а не *к нам также*" (*Лютер*, ч. XVI, стр. 538). "Я не знаю другого Бога, кроме того, который *существует для меня*" (Он же, ч. III, стр. 589). "Разве не важно то, что бог есть человек, что Бог позволяет человеку *присвоить себя* и *хочет* принадлежать *ему*, подобно тому как муж отдает себя жене и хочет принадлежать ей? Но если Бог наш, то и все вещи наши" (ч. XII, стр. 283). "Бог не может быть Богом мертвых, которые суть ничто, но он есть *Бог живых*. Если б Бог был Богом мертвых, то он *уподобился бы супругу*, у которого *нет жены*, или *отцу*, у которого *нет сына*, или *господину*, у которого *нет слуги*. Ибо если он супруг, то должен иметь жену. Если отец, то должен иметь сына. Если господин, то должен иметь слугу. Иначе он будет мнимым отцом, мнимым господином, т.е. будет *ничем*". "Бог не есть Бог, подобный идолам язычников, не есть Бог воображаемый, который *существует только для себя* и *кругом которого нет никого, кто бы к нему взывал и служил ему*" "*Бог* – это, значит, тот, от кого мы ожидаем *получить все благо*... Если б он *существовал на небесах только для себя* и не посылал нам ничего благого, то это был бы *каменный или соломенный бог*... Если б он *только для себя восседал* на небе, как колода, то он не был бы Богом" (Ч. XVI, стр. 465). "Бог говорит: Я, всемогущий творец неба и земли, есмь Бог *твой*... *Быть Богом – значит избавлять от всякого зла и несчастья, угнетающих нас*, от греха, ада, смерти" и т.д. (Ч. II, стр. 327). "Весь мир считает *Богом* того, на кого *человек полагается в нужде* и *искушении, в ком он находит себе утешение и кто может подать ему всякое бла-*

* В другом месте Лютер потому и восхваляет св. Бернарда и Бонавентуру, что они так подчеркивали человечность Христа.

** Хотя и в католицизме, вообще в христианстве, Бог есть существо, существующее для человека, но впервые протестантизм сделал из этой относительности бога правильное заключение – абсолютность человека.

го и помощь. Так рисует разум Бога; он есть тот, кто оказывает *человеку помощь* и подает ему все *полезное* и *благое*. Это усмотришь ты в словах: "*Я господь, Бог твой, который вывел тебя* из земли Египетской"[159]. Здесь он сам говорит, *что такое* Бог и каковы его *природа* и *свойства*; он говорит, что *творит добро, спасает от опасности* и *помогает в нужде* и *превратностях судьбы*" (Ч. IV, стр. 236, 237). Но если Бог только потому есть Бог живой, т.е. *действительный* Бог, *Бог вообще*, что он есть *Бог человека*, существо, *полезное для человека, доброе* и *благодетельное*, то *человек поистине* есть *критерий, мерило Бога, абсолютное существо – сущность* Бога. Бог, существующий только для себя, не Бог – это значит не что иное, как то, что *Бог без человека не есть Бог*; где *нет человека, нет и Бога*; отнимая у Бога *предикат человечности*, мы отнимаем у него и *предикат божественности*; с отпадением *отношения Бога к человеку* падает и *его сущность*.

Но вместе с тем протестантизм по крайней мере в теории позади этого человеческого Бога сохранил также и древнего супранатуралистического бога. Протестантизм есть противоречие между теорией и практикой; он эмансипировал только *человеческую плоть*, а не *человеческий разум*. Сущность христианства, т.е. божественная сущность, не противоречит, согласно протестантизму, естественным побуждениям человека, "поэтому мы должны знать, что Бог *естественные склонности* в человеке *не отвергает* и *не уничтожает*, ибо они насаждены природой; напротив, он их поддерживает и сохраняет" (*Лютер*, ч. III, стр. 290). Но эта сущность противоречит разуму, и потому теоретически она является лишь предметом веры. Но сущность веры, сущность Бога, как мы доказали, есть не что иное, как *вне* человека полагаемая, *вне человека* представляемая сущность человека. Поэтому сведение *внечеловеческой, сверхъестественной* и *противоречащей разуму* сущности Бога к *естественной, имманентной, врожденной сущности человека* есть освобождение протестантизма и христианства вообще от его основного противоречия, *сведение* его к его *истине* – к *необходимому, неотразимому, неустранимому* и *неопровержимому результату христианства*.

СУЩНОСТЬ ВЕРЫ ПО ЛЮТЕРУ*

ДОПОЛНЕНИЕ К "СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА"

Ни одно вероучение не противоречит, и притом *сознательно и намеренно*, человеческому разуму, восприятию и чувству больше, чем вероучение Лютера. И потому кажется, что никакое иное вероучение не опровергает с такой силой основную мысль "Сущности христианства", доказывая вне- и сверхчеловеческое происхождение своего содержания; ибо может ли человек сам дойти до учения, позорящего и унижающего его до такой степени, безусловно лишающего его, по крайней мере перед Богом, т.е. в высшей, но именно поэтому и единственно решающей инстанции, всякой чести, добродетели, воли, всякого достоинства и доверия, всякого рассудка и разумения? Такова видимость, однако видимость еще не сущность.

Бог и человек суть *противоположности*. "Если мы, люди, изобразим себя верно, каковы мы в сравнении с Богом и в отношении к нему, то обнаружим, что между Богом и нами, людьми, существует огромное различие, различие большее, нежели между небом и землею, более того, какое-либо сравнение вообще невозможно. – Бог вечен, справедлив, свят, приведен, in summa[1] Бог есть средоточие добра. Человек же напротив, смертен, несправедлив, лжив, исполнен пороков и грехов. У Бога все пронизано благом, удел же человека – смерть, дьявол и адское пламя. Бог от вечности и пребывает в вечности. Человек – погрязает в грехах и каждый миг своей жизни может стать добычей смерти. Бог исполнен благодати, человек же благодати лишен и ходит под гневом господним. Таков человек в сравнении с Богом" (Luthers Schriften und Werke, Leipzig 1729. T. XVI, S. 536)** Каждому *недостатку человека* противостоит *совершенство Бога*: Бог *есть* именно то, и *обладает* именно тем, чем человек *не* является и не обладает. Что уделяется Богу, отнимается у человека, и наоборот, что дается человеку, отсутствует у Бога. Например, если человек автодидакт и обладает автономией (сам себе полагает законы), то Бог *не будет* законодателем, учителем и источником откровения; если же, напротив, этими качествами обладает Бог, то человек лишается возможности быть учителем и законодателем. Чем меньше Бог, тем больше человек; чем меньше человек, тем больше Бог.

Поэтому если тебе нужен Бог – оставь человека, нужен человек – откажись от Бога, в противном случае у тебя не будет *ни того, ни дру-*

---

* © С.А. Ромашко, перевод, 1994.

** Это издание, выходившее в XXIII томах in folio с 1729 по 1740 год, цитируется постоянно лишь с указанием тома и страницы.

гого. Ничтожность человека представляет собой *предпосылку значительности* Бога; утверждать Бога значит отрицать человека, почитать Бога – презирать человека, восхвалять Бога – хулить человека. Величие Бога покоится исключительно на убожестве человека, божественное блаженство – на человеческом страдании, божественная мудрость – на человеческой глупости, божественная мощь – на человеческой слабости.

"Такова природа Бога, что он свои *божественные величие и силу* проявляет через *ничтожество* и *слабость*. Он сам говорит апостолу Павлу (2 Кор. 12): "*сила моя совершается в немощи*" (Т. VI, с. 60). "Моя сила может проявить свое действие не иначе как только в вашей слабости. Если ты не будешь слабым, моя *сила ничего тебе не даст*. Если я должен быть твоим спасителем, а ты – моим апостолом, тебе следует *соединить свою слабость с моей силой, свою глупость с моей мудростью, мою жизнь со своей смертью*" (Т. III, с. 284). "*Одному лишь Богу* подобает *справедливость, истина, мудрость, сила, святость, блаженство* и *все благое*. *Нам* же подобает *несправедливость, глупость, ложь, слабость* и *все зло*, как все это неоднократно было доказано в писании. Ибо "*всякий человек ложь*", гласит псалом 115, 2, а Осия (13,9) говорит: "*Погубил ты себя, Израиль*". Потому все мы "лишены славы божией", и не оправдается перед ним никакая плоть, как говорит апостол Павел в Послании к римлянам (3) и т.д. И потому нельзя выразить *почитание Бога, не выразив одновременно позор человеческий*. И *Бог не может быть восславлен* за свою *праведность, справедливость* и *милосердие*, если *мы не* будем представлены *лжецами, грешниками* и *несчастными людьми*" (Т. V, с. 176).

Или – или. Либо дьявол перед человеком – "все люди кроме Христа *дети дьявола*" (Т. XVI, с. 326), но ангел перед Богом – "*Христос* и *Адам* (т.е. Бог и человек) относятся друг к другу как *ангел* и дьявол" (Т. IX, с. 461), либо дьявол перед Богом, но ангел перед человеком. Если человек свободен, добр, правдив, то Бог *напрасно* добр, правдив и свободен; *нет необходимости, нет основания*, чтобы Бог был таковым. Необходимость Бога вообще основана лишь на том, что *он есть то и обладает тем*, чем *мы не являемся и не обладаем*. Если мы таковы как он, то зачем он? Существует он или нет – все равно; мы ничего не приобретаем от его бытия и ничего не теряем от его небытия; ведь в Боге мы находим лишь повторение нас самих. Только если то, что есть в Боге и делает Бога *Богом отсутствует, если* Бог сам отсутствует, только в этом случае его бытие само по себе представляет необходимость, а его полагание является для нас потребностью. Но это только в том случае, если существенные, т.е. делающие Бога Богом свойства, такие как мудрость, доброта, справедливость, истина, свобода, отсутствуют в нас; ибо если они присутствуют и в нас, то они *присутствуют, незави-*

симо от того, есть Бог *или его нет,* и, следовательно, полагание Бога не связано *ни с каким существенным* интересом. Итак, только в том случае, если между нами и Богом существует резкое, коренное различие или скорее *противопоставление, безразличие* по отношению к бытию Бога устраняется.

Но мы не устраняем отличия Бога от нас, – слышу я возражение людей посредственных, – когда приписываем и человеку доброту, свободу и другие свойства Бога, поскольку относим их к человеку в ограниченной, низшей степени, в то время как к Богу – в высшей степени. Однако способность, сила или свойство, способные по своей природе на различные степени проявления – ибо не все свойства в соответствии с природой и разумом способны на проявление в различных степенях – только тогда заслуживают признания и соответствующего наименования, когда достигают наивысшей степени. Здесь лишь превосходная степень оказывается истинной положительной степенью. Лишь *высшая степень* свободы *является свободой,* совершенной, решительной, подлинной, соответствующей понятию свободы свободой. Реализованное до какой-то степени колеблется между собой и своей противоположностью, между бытием и небытием. Так например, посредственный художник, а значит, художник до некоторой степени колеблется между искусством и не-искусством. Лишь великолепный художник является безусловно и несомненно художником. Лишь последняя, крайняя степень – одна только *крайность* везде оказывается истиной. Следовательно, если Бог оказывается высшим пределом доброты, свободы, то признайте, что только он единственный добр и свободен, и отправьте вашу *умеренную* свободу, *умеренную* доброту ко всем чертям.

«Обозначение "*свободная воля*" не подобает человеку, являясь *божественным титулом и обозначением,* которые не должен и не может носить никто за исключением его божественного величества, ибо *один только господь Бог* "*творит* (как гласит псалом 113) *все что хочет*" и *как он хочет,* на небесах, на земле, в морских и иных пучинах. Если бы я говорил такое о человеке, это все равно, как если бы я говорил: человек обладает *божественной силой,* что было бы величайшим богохульством и *покушением на божественную честь* и *имя*». "Восхваление *милости* и всевышней помощи означает одновременно, что *свободная воля* ничего не значит. И это будет хорошим, сильным, твердым, определенным заключением, если я скажу: писание восхваляет одну только милость Божью, а потому *свободная воля – ничто*" (Т. XIX, с. 28, 121).

Однако то, что справедливо относительно свободной воли или милости Бога – ибо милость есть не что иное как божественная воля – справедливо и относительно всех прочих свойств Бога, относительно самого Бога. Божественность, то, что заставляет обращаться к Богу с

восхвалениями и мольбами, только в том и заключается, что он обладает тем, чем не обладаем мы; ибо то, чем обладают, не ценят и не восхваляют. Если бы человек достиг блаженства – блаженства в том гипертрофированном виде, как того требует христианин, – разве пришло бы ему в голову представить себе блаженным другое существо помимо себя и сделать его из-за этого качества предметом почитания и поклонения? Только пленник почитает блаженным свободного, а больной – здорового. Блаженство существует только в фантазии, а не в действительности, лишь в воображемом обладании, а не в обладании на самом деле. Лишь в воображении, в отдалении, в разлуке тривиальное становится идеальным, земное – небесным, человеческое – божественным. Для нас свято прошедшее, а не настоящее счастье, свят покойник, а не живой, короче, то, что существует в воображении, а не в действительности. Именно поэтому все явления природы были предметом религиозного поклонения до тех пор, пока были лишь *предметами воображения, фантазии,* а не реального природоведения, и, следовательно, представали для людей не тем, чем они являются на самом деле. Так, для греков созвездия были предметом религиозного поклонения, это значит, они рассматривали их не как созвездия, а представляли их себе в виде небесных живых существ. Но некоторые греческие философы свергли этих богов с трона, т.е. переместили светила с неба фантазии на землю естествознания, открыв их тождество с находящимся под нашими ногами земным телом. Поэтому тот, кто наделяет человека божественными свойствами, т.е. делает божественные свойства из предметов воображения предметами реальности, обладания, тот уничтожает не только небесное очарование религии, но и *потребность* в Боге, *основу* религии. Ведь религия – это узы, связывающие Бога и человека, но как и другие узы, они основаны на нужде, недостатке. Но если я обладаю тем, чем обладает Бог, то я не буду ощущать его отсутствие как недостаток. А ведь только если я ощущаю недостаток, если ощущаю отсутствие Бога как недостаток, Бог для меня будет потребностью. Только для несчастного блаженство потребность, только для раба – свобода. Со *свободой* Бога сочетается лишь *рабство человека*, если я свободен, то прежде всего прочего я свободен от Бога. Почести, оказываемые Богу с позиций свободы – не более как проявления вежливости; любезность, комплимент. Лишь в устах страждущего, несчастного, нуждающегося слово "Бог" обладает весом, серьезностью, смыслом; а на языке религиозных – впрочем и политических – баронов это слово звучит лишь насмешкой.

Следовательно, человек никак не может быть тем, что представляет собой Бог, если он не должен быть просто предметом роскоши. Это невозможность, эта необходимость, согласно которой всякое утверждение в Боге предполагает отрицание в человеке, и составила основа-

ние, на котором Лютер возвел свое здание и разрушил римско-католическую церковь. Если Бог несет добро, то человек – зло, и, следовательно, если человек приписывает себе добрые деяния и добрые творения – это богохульство, отрицание Бога; ибо доброе может исходить только от доброго, "яблоко от яблони недалеко падает"; тот, кто считает себя способным на добрые дела, наделяет себя доброй сущностью, притязает на божественное свойство, в самом деле превращает себя в Бога. Если сам Бог примиряет человека с Богом, если он спаситель, взявший на себя грехи человека и несущий ему блаженство, то человек не может сам избавиться от грехов, быть сам своим спасителем – следовательно, все так называемые похвальные дела, творимые человеком, все страдания и мучения, на которые он идет, чтобы искупить свои грехи, примириться с Богом, снискать божественную милость и божественное блаженство, тщетны и ничтожны – ничтожны и тщетны следовательно четки и пост, паломничество, литургия, индульгенция и монашеский наряд.

"Если мы можем своими делами искупить грехи и снискать милость Божию, то кровь Христова была пролита *без нужды и смысла*"* (т. XVIII, с. 491). "Иудейская вера состоит в том, чтобы своими *делами* и *поступками* добиться Божьей милости, отпущения грехов и блаженства. Тем самым происходит *исключение* Христа, поскольку в нем *нет необходимости*, или потребность в нем не велика. Они говорят, что *суровой жизнью* они хотят искупить свои грехи и обрести блаженство, приписывают *делам* и духовному сословию то, что подобает *исключительно Христу* и вере. Что это, как не *отрицание Христа*?" (Там же, с. 45). "На что нацеливают веру паписты? По сути *на самих себя*. Ибо они учат людей полагаться на их заслуги – никто из папистов и монахов не называет себя именем Христа, никто из них не говорит: меня зовут Христос, и я хочу, чтобы меня так называли; но все они тем не менее говорят: *я Христос*. Имени они не трогают, а на *звание, дела* и *личность* претендуют" (Там же, с. 75), "Что будет *прощать Бог*, если *мы* искупим все грехи?" (Т. XVII, с. 328). "Если бы грехи прощались за *наше раскаяние*, честь за это подобала бы *нам*, а *не Богу*" (Там же, с. 356). "Две вещи несовместимы и не могут сосуществовать: вера, что Божья благодать дана нам благодаря Христу без какой бы то ни было заслуги с нашей стороны, и мнение, что мы можем достигнуть того же своими делами. Ибо если возможно, чтобы *мы* заслужили этого, то *Христос нам для этого не нужен*" (Т. XIII, с. 656). "*Одно* из двух должно быть *исключено*; если я надеюсь на *Божью милость и мягкосердечие*, то я не

* Под делами Лютер понимает отнюдь не только внешние, церемониальные, литургические действия, но и моральные поступки. См. Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, изд. де Ветте, т. I, с. 40 и "Сочинения", напр. т. XXI, с. 283; т. XVII, с. 144–145[2].

должен полагаться на *свои дела и заслуги*; и напротив, если я полагаюсь на *свои* дела и *заслуги*, то *не* должен уповать на *Божью милость*" (Там же, с. 639).

Милость *или* заслуги; милость отменяет заслуги, заслуги – милость. Однако милость – принадлежность веры, в то время как заслуги – принадлежность трудов, вера связана с Богом, а труд с человеком; ибо в вере я привожу в действие Бога, в то время как в трудах – самого себя, трудящегося человека. Следовательно, надо *полагаться либо на Бога, либо на человека,* или *верить в Бога* и *отчаиваться в человеке*, либо *поверить в человека* и *отчаяться в Боге*. Нельзя одновременно верить в Бога и отчаиваться в нем, нельзя одновременно молить о подаянии и обладать собственным богатством, нельзя одновременно быть слугой и господином, лютеранином и папистом. *Всецело* за Бога и против человека или *всецело* за человека и против Бога.

Лютер выбирает *всецело* и решительно – он человек цельный – *Бога* и оказывается против человека; Бог для него, как мы видели, все, человек – ничто*, Бог – это олицетворенная добродетель, красота, грация, сила, здоровье, любезность, человек – олицетворение порока, гадости, уродства, мерзости и негодности. Учение Лютера божественно, но бесчеловечно, даже может быть названо варварством, это *гимн Богу,* однако *пасквиль на человека.* Однако бесчеловечно лишь в основе, но не в развитии, в предпосылке, но не в следствиях, в средствах, но не в цели.

Лишь жаждущий ощущает благотворность напитка, лишь голодный – благотворность пищи. Удовлетворения, наслаждения без потребности не бывает. Конечно, голод сам по себе, голод без пищи – страдание и мука; однако голод существует не ради самого себя, а ради пищи; он должен не сохраняться, а исчезать; его конечная цель – не в нем самом, а в своей противоположности, в удовлетворении. И разве потому некто несчастен и жалок, что он страдает от голода? Ничуть, ибо это страдание – страдание во его же благо, боль во здравие, нужда для удовлетворения. Это существо только тогда было бы несчастным и жалким, если бы оно было обречено на голод и, следовательно, на небытие, ведь неутоленный голод заканчивается лишь со смертью человека. Но это положение – за вычетом некоторых исключений, которые в счет не идут, – абсурдно, оно само себе противоречит; ибо *смысл* голода в *насыщении,* голод – не что иное как стремление к пище.

Точно так же обстоит дело с учением Лютера. Оно приводит тебя в состояние голодающего, когда силы покидают человека, воля его слабеет, вера в свои возможности иссякает, и он восклицает в отчая-

* Высказывание, что человек, или тварь, ничто перед Господом, потому что создан им из ничто, достаточно часто встречается у Лютера, например, т. II, с. 296.

нии: до чего же ничтожен человек без еды! Однако она приводит тебя в это состояние нечеловеческое только для того, чтобы голодом лишь придать большую сладость наслаждению от пищи: "Господь наш Христос по вкусу лишь мучимой *голодом* и *жаждой* душе. – Эта пища *не для сытой души*" (Т. III, с. 545). "Более всего это приходится по вкусу тем, кто с трудом цепляется за жизнь или тем, кого мучает совесть; для человека, страдающего от *голода*, пища оказывается особенно вкусной. – Но тот, кто упорствует, уверенный в собственной непогрешимости, полагаясь на собственные дела и не чувствуя своих грехов и несчастий, тем это не придется по вкусу. Когда за столом оказывается голодный, ему всякая еда по нраву; а для того, кто уже насытился, все утрачивает вкус, его даже начинает воротить от самих изысканных блюд" (Т. XI, с. 502–503). Нет пищи без голода – нет Божьей милости без греха*, нет спасения без бед, *нет Бога*, который есть все, *без человека*, который есть *ничто*. То, что уносит голод, восполняет пища. То, что Лютер отнимает у тебя в человеке, то он сторицею возмещает тебе в Боге.

Лютер лишь потому негуманен по отношению к человеку, что имеет в виду *гуманного Бога*, а гуманность Бога делает для человека его *собственную* гуманность излишней. Если человек обладает тем, чем обладает Бог, то *Бог* оказывается *излишним, человек замещает Бога*; но точно так же и в обратном случае: если Бог обладает тем, чем обладает человек, то *Бог замещает человека*, значит, нет необходимости в том, чтобы человек был *человеком*. Если Бог думает за человека – а он делает это, совершая откровение, т.е. подсказывая человеку, что тот должен за ним повторить, что он должен думать о нем, – то человек не нуждается в *самостоятельном мышлении*; если Бог хлопочет о человеке, о его благополучии и блаженстве, то хлопоты человека о себе самом излишни. Действия Бога делают ненужными мои действия. "Если *Христос делает это, я не должен этого делать*. Возможно только одно: действие совершается *либо Христом, либо мной самим*". (Т. XXII, с. 124). Если Бог заботится о тебе, питает к тебе любовь, то твоя *забота о себе самом, любовь к себе самому оказываются излишними*; если Бог несет тебя на руках, тебе нет нужды в том, чтобы стоять и передвигаться на своих собственных ногах. На чужих руках можно с тем же успехом, а может, даже и лучше, достичь заветной цели, чем шагая самому.

"Сгинь же, нечистый! Ты хочешь подвигнуть меня на то, чтобы я *заботился о себе*, в то время как Бог только и говорит, что я должен

* "Раз они не соглашаются признать грехом и злом то, что является грехом и злом, они закрывают себя и для милости, которая должна избавить их от греха. Все равно как тот, кто не признает болезнь за болезнь, лишается и лекарства, которое может его от нее избавить" (Т. XVII, с. 374).

предоставить заботу обо мне ему; он говорит: я той Бог, *то есть я забочусь о тебе*, положись на меня и предоставь это мне, как говорит святой Петр: "*Все заботы ваши возложите на Него, ибо Он печется о вас*"[3]. То же Давид: "*Возложи на Господа заботы твои, и Он поддержит тебя*"[4]. Отвратительный дьявол, противник Бога и Христа, хочет обратить нас *на нас самих* и *заботы наши*, чтобы мы *покусились на прерогативы Бога* (состоящие в том, чтобы заботиться о нас и быть нашим Господом)" (Т. XXII, с. 517). "Где бы ни были последователи Христа, они могут не беспокоиться о себе, своих грехах и своем блаженстве, ведь Христос своей кровью все обеспечил, он *их возлюбил*, так что *им нет нужды любить себя* или *искать каких-либо благ*" (Т. XVIII, с. 488). "*Отврати* глаза *свои* от себя, потому что *мои* глаза *следят* за тобой" (Т. V, с. 376).

Бог и человек относятся друг к другу как муж и жена – сравнение, к которому часто прибегает Лютер и вообще христиане. Если жена готовит еду, стирает и прядет, то мне нет необходимости готовить, стирать и прясть самому; там, где трудится жена, я пребываю в праздности, там, где царит она, я – ничто. Вообще мне не нужно то, чем я обладаю в жене, ибо то, чем обладает жена, обладает и муж, хотя жена и является иным, обособленным существом. Поэтому если муж сам возьмется за то, что делает для него жена, если сам попытается заменить себе жену, то покроет себя позором. Но разве, запрещая мужу самоудовлетворение, я поступаю по отношению к нему бесчеловечно? Совсем нет, ведь я запрещаю ему не находить удовлетворение; я лишь запрещаю ему лишь самоудовлетворение, запрещаю ему искать *в себе самом* то, что он должен искать и может, согласно природе, найти лишь *вне себя* самого.

Точно так же обстоит дело и с Богом. То, что ты находишь в Боге, хотя и не находится в тебе самом, однако ты все же *обладаешь* этим, – это *твое*, не так, как твоя рука или твоя нога принадлежат тебе, но так, как тебе принадлежит *твоя* жена. Это принадлежит тебе не как твое *свойство*, а как *предмет*, однако не случайно, а *существенным* образом принадлежащий *тебе*, поскольку он обладает тем, чего у тебя нет, является, следовательно, частью твоего существа. Бог *есть* то, что *не* есть ты; но именно поэтому он так же необходим тебе, как пища голодному, как напиток жаждущему, как жена мужу. И он есть то, что не есть ты именно потому, что в тебе нет этих свойств. Бог праведен, потому что мы лжецы, добр, потому что мы злы, милостив, потому что мы безжалостны. В Боге человек находит необходимое дополнение, удовлетворение; в Боге ущербное человеческое существо становится существом совершенным. Ищите, и обрящете. То, чем у Лютера человек обделен, найдете в Боге. То, что исчезло для нас как *предмет самодеятельности, воли* – человеческая сущность – предстает перед на-

ми как *предмет веры* в виде *божественного существа. Сам по себе* человек ничто и ни на что не способен, а вот в *Боге*, т.е. в *вере*, он есть все и способен на все – *даже по отношению к Богу*. "Бог творит *волю* верующего".

На первый взгляд лютеранская вера по своему основному предмету и содержанию не отличается от католической веры. Символ веры, принятый Никейским собором[5], гласит, что Бог "стал человеком ради нас людей и нашего блаженства, за нас претерпел крестную муку, погребен и воскрес из мертвых", – это основа лютеранской, равно как и католической веры. Получается, что Лютер не более как возродил вероучение Августина, наиболее влиятельного из отцов католической церкви. Откуда же тогда значительное различие в существенном содержании между Лютером и католической церковью? Лютер резко сворачивает с наезженной колеи, со всей силой подчеркивая "*ради нас людей*", "*за нас*", делая *существенным содержанием* и *предметом* веры не вочеловечение, страдание, воскресение Христа *сами по себе*, а вочеловечение и страдания Христа именно *ради нас*, в то время как католики более были сосредоточены на чистом *факте*, на предмете как таковом.

Чувства католиков были направлены на то, что Христос пострадал, но не на то, что пострадал он за нас. Конечно, и для них было трогательным, даже блаженным представление, что Бог пострадал ради человека, но это не была практическая, имеющая реальные следствия истина; в противном случае они не сделали бы из жизни Христа вывод о необходимости собственных страданий для достижения блаженства и примирения с Богом. Ибо если Христос действительно претерпел страдания за нас, то как раз наше страдание оказывается тщетным и излишним; то, что *должно* было быть достигнуто нашим страданием, уже *достигнуто* страданием Христа, или же – какое ужасное "или"! – страдания Христа были напрасны. Но нет, его страданий достаточно, его страдания снимают наши страдания; *его* страдания – наши страдания. Если он пострадал за нас, то мы уже пострадали через него; если я совершаю действие за других, то я совершаю его вместо них и отменяю необходимость совершить самим то, что я уже сделал. Если же для меня страдания Христа лишь *пример*, которому я должен следовать в своих страданиях, тем самым я превращаю страдания в предмет, существующий *сам по себе*, придаю ему самостоятельное значение. Однако не страдание было предметом и целью страстей Христовых, а *наше* благо, *наше* спасение. Он пострадал за нас, то есть освободил, избавил нас от страданий. Правда, согласно Лютеру, пока мы пребываем в земной юдоли, где следствия избавления, принесенного Христом, не находят полного воплощения, также должны воспринимать страдания Христовы как пример, пребывая в терпении и готовности пострадать подобно ему. Однако это наше страдание – не страдание ради примирения и спа-

сения, оно обладает лишь моральным, а не религиозным значением и действием, как в католицизме. Не *вне нас*, не в предмете, а *в нас* находится *цель* и *смысл* предмета веры. *Главное* не в том, что Христос спаситель, а в том, что это *твой* спаситель, не в том, что он страдал и умер, а в том, что он страдал и умер за *тебя*.

"Что же натворили мы в папстве? Мы признали, что он (Христос) Бог и человек, но то, что он *наш* спаситель, что *за нас* он умер и воскрес и т.д., – это мы со всей силой отвергли" (Т. XXII, с. 105). "Женщина, живущая вне брака, может, конечно, сказать: "Вот муж", – но она не может сказать, что это *ее* муж; так же мы все можем сказать: "Вот Бог", – но не все говорят: "Это *наш Бог*" (Т. XI, с. 548). "Потому недостаточно верить, что Бог существует, что Христос страдал и т.п., но необходимо со всей твердостью верить, что Бог *тебе несет блаженство*, что Христос пострадал *за тебя* и т.д." (Т. XVIII, с. 459). "Христос – Бог и человек, и потому Бог и человек, что он *не для самого себя* спаситель, а для *нас*" (Т. XXII, с. 193). "Все, о чем мы повествуем в делах веры, произошло *для нас* и касается *нас*" (Там же, с. 116). "Хотя эти слова, которых должна придерживаться вера, *ради нас* родился, страдал и т.д., *не выражены прямо* (в апостольском символе веры), нужно взять *другие* тексты и *из всех них извлечь* это, потому что в третьей части, когда мы говорим: *верую в отпущение грехов*, он сам делает примечание, указывая на *причину и пользу* этого, почему он родился, страдал и совершил все, что совершил. И в самом тексте, когда мы говорим: *Господа нашего*, то делается это для того, чтобы выразить, что *все, что он совершил*, совершил для *нас*, для того он родился, страдал, умер и воскрес, чтобы, нам в утешение, быть Господом *нашим*" (Там же, с. 125).

Здесь отличие лютеранской веры от старой веры выражено словами самого Лютера. Правда, то, что Лютер говорит, уже содержалось в старой вере, однако в неявном, невыраженном виде, по крайней мере не так решительно, отчетливо, доходчиво – лишь Лютер выболтал тайну христианской веры. Слова, которые в старом тексте были примечанием, он превращает в *текст*, то, что раньше было *под спудом*, он выставляет на *всеобщее обозрение*, чтобы бросалось в глаза. Ключ к таинствам веры находится в *нас, в нас* решается загадка христианской веры. Бог не только стал человеком и пострадал для нас, как говорится в Никейском символе веры, но так же и Богом, всемогущим творцом, святым духом он также является для нас, короче, все, *что есть Бог*, он есть для нас – это "*нас*" проходит через весь текст, "*нас*" скрепляет текст и содержит в себе его смысл. Старая вера тоже говорит: наш Господь, наш Бог, однако она подчеркивает "*Бог*", а Лютер подчеркивает "*наш*", то есть он превращает тот факт, что Бог – наш, в *существенное* свойство самого Бога. Бог – *не Бог*, если он не *наш* Бог. *Мы* не только *соль* земли, *но и неба*. "Если бы Бог *один сам по себе* восседал на небе-

сах, – говорит Лютер, – как чурбан, он *не* был бы Богом". Бог – это слово, *смысл* которого составляет человек.

Поэтому сущность веры согласно Лютеру состоит в том, что Бог по *сути* своей является существом, находящимся в определенных отношениях с человеком, то есть что Бог есть существо, действующее не само по себе или даже против нас, а действующее *ради нас, доброе*, и причем доброе к *нам* существо. "*Обрести Бога* значит *обрести милость, добросердечие* и *все, что* может быть названо *добром*" (Т. XI, с. 548). "*Божественная природа есть не что иное как чистое добродеяние*, и, как говорит здесь св. Павел, доброжелательность и приветливость – φιλανθρωπία" (Т. XIII, с 188). " Что значит обрести Бога? Или: что есть Бог? Ответ: *Богом* именуется тот, к которому следует обращать помыслы относительно *всякого добра* и *прибежища* во *всяких несчастьях*; следовательно обрести Бога значит не что иное как всем *сердцем верить* и *доверять* ему, как я часто говорил, только расположение и вера сердца создает как Бога, так и идола. На что полагается и уповает твое сердце, то и есть *твой Бог*. *Бог* есть лишь тот, от кого получают *все* добро и который *избавляет от всех несчастий*. Потому, думается мне, мы, немцы, называем *Бога* (Gott) с давних пор именем, происходящим от словечка "gut" ("хороший, добрый") – в этом ни один язык не превосходит наш в тонкости и уместности – что он есть вечный источник, переполняемый *добром* (Güte), и все, что является и именуется добрым, берет свое начало в нем" (Т. XXII, с. 55–56). "Творения и религиозные обряды всех народов также свидетельствуют о том, что *быть Богом значит не что иное*, как *творить людям добро*. Ибо потому (и ни по какой иной причине) один взывает к Юпитеру, а другой к Марсу, что рассчитывают на их помощь. И хотя из-за языческой веры они ошибаются в личности Бога, однако при этом присутствует *обряд*, подобающий истинному Богу, это *призыв* и *ожидание добра и помощи от него*" (Т. II, с. 722). Итак, то, что может избавить меня от всех мучений, как моральных, так и физических, на кого я могу следовательно, положиться с полной уверенностью во всех бедах, и есть Бог. Но чтобы быть им, то есть предметом безусловной веры и доверия, и, значит Богом, или, вернее, обладать способностью быть Богом, он должен быть существом, *лишенным потребностей*, потому что в противном случае у него было бы достаточно своих собственных дел; он должен быть *праведным* и *постоянным* (в доброте), иначе на него нельзя было бы положиться; должен быть *вездесущим*, иначе сможет помочь мне только там, где находится сам, а не в каком-нибудь отдаленном месте; он должен обладать *знанием*, причем *абсолютным знанием*, если у него не будет множества глаз и ушей, как у языческих статуй, он не сможет заметить моих страданий; он должен быть *всемогущим* и *неограниченным*, потому что граница его сил будет и границей моего дове-

рия; *самостоятельным* и *независимым* от всех вещей, более того, повелителем всех вещей, иначе он не сможет справиться со всеми несчастьями. Потому все божественные свойства – лишь средства для осуществления доброты. Бог лишь для того всемогущ, чтобы быть всемогуще добрым, неограничен, чтобы быть неограниченно добрым, лишен потребностей, чтобы быть бескорыстно добрым. Все эти свойства, взятые *сами по себе*, будь то по отдельности, будь то в совокупности, еще не составляют Бога. Всемогущим, всеведущим может быть и дьявол. Все решает *сердце*, сердце делает Бога Богом; *быть добрым* – вот что значит *быть Богом*, но быть добрым в высшем, абсолютном смысле, быть добрым без тех границ, которые в человеческом индивидууме сужают доброту. Ибо что толку в доброй воле, когда нет сил и средств для осуществления этой воли? Воля без возможности реализации не более как благое пожелание. Что значит доброта без всеведения? Такая доброта слишком часто добивается в результате обратного тому, к чему стремилась, и, следовательно, оказывается только губительной силой. Итак, чтобы быть абсолютно добрым, необходимо быть Богом, то есть во всех отношениях неограниченным, совершенным существом. Любое пожелание может выполнить только тот, кто повелевает всеми силами, отвратить любые беды – только тот, кто распоряжается всеми благами, дать все может только тот, у кого все есть.

Но Бог добр не для самого себя. Вообще чтобы быть добрым, надо, чтобы был *другой, по отношению к которому и проявляется доброта*. Совершенно одинокое, мыслимое само по себе существо не может быть ни добрым, ни злым. Зол тот, кто действует *против* другого, добр – тот кто действует *за*. Добрый человек – только тот, кто добр по отношению к другим, кто творит добро; будучи добрым для других, он добр и для себя. Совершаемое по отношению к другому *благодеяние* для меня, благодетеля оказывается морально *добрым* деянием, равно как причиняемое другим *несчастье* в отношении ко мне, злодею, является *злым* поступком. Разум, сила принадлежат мне, доброта же – только другим; доброта – не постоянное, а текучее, преходящее свойство. Быть добрым значит любить – лишь любовь есть доброта – но мыслима ли любовь без другого, того, кого любят? *Смысл* любви составляет лишь ее *предмет*. А раз Бог добр по отношению к нам, значит лишь *в нас* заключен *смысл* божественной доброты; Бог добр лишь ради нас. Но все божественные свойства являются *божественными* лишь как свойства доброго – не злого, дьявольского – существа; поэтому через добро все божественные силы и свойства суть свойства, нам на пользу и во благо, все они изливаются на нас.

Бог – всемогущий творец, творец неба и земли. Это свойство – первое, самое знатное среди божественных свойств, оно более всего выде-

ляет Бога из всех других существ, оно подобает ему одному. Поэтому то, что справедливо для этого свойства, справедливо и для других свойств, и тем более, чем менее они отличают Бога от человека. Однако Бог не только творец неба и земли, он также и *наш* творец, и в том, что он является нашим творцом, как раз и заключены *смысл* и *причина* того, почему он сотворил небо и землю. Ибо только в человеке творение находит завершение, и небо и земля вместе со всем их содержимым созданы, согласно христианской вере, не сами для себя, а для человека. Следовательно, Бог не творец для себя самого или творец природы ради природы, а творец *для человека*. Он творит, чтобы мы существовали; *мы* и составляем цель, предмет его творческой деятельности. *Нас* имеет в виду, *нас* желает Бог, желая создания мира. *Первое божественное* свойство есть также *первое доказательство* добра Бога по отношению к нам. Потому в отношении к нам Бог не только творец, но и *отец*, и творец-то он лишь потому, что *не может быть нашим отцом, не будучи творцом*. Добрая воля предполагает силу, любовь – физическую способность. Как я могу по отношению к какому-либо существу быть добрым, то есть быть чем-то, если я ничто? Как быть отцом, если я не могу *создать* детей? Как быть источником всего доброго, если я не могу быть источником первого добра, жизни, существования?

Правда, творческая сила является выражением силы, которая "может из ничего сделать все и все снова *обратить в ничто*" (Т. XXI, с. 419). "Разве не верно, что когда он говорит, возникает мир? И опять-таки, если он скажет, мир обратится в *ничто*, неожиданно исчезнет" (Т. VI, с. 20). Сила, взятая сама по себе, и в самом деле может уничтожить то, что создала, как и отец может уничтожить порожденного им сына. Но как в отце его человечность, так и в Боге его божественность, т.е. доброта, становится границей этого разрушительного всесилия. Бог зол лишь против злого, чтобы быть добрым по отношению к добру. Как может Бог дать здоровье, если он не уничтожит болезнь, как может вдохнуть жизнь, если не убьет смерть, как вообще может быть он за человека, если не может быть против того, что враждебно человеку? Но что не враждебно человеку, или по крайней мере не может быть враждебным в отдельных случаях? Все, что существует помимо человека, да и он сам тоже; ведь как часто человек, будь то осознанно и намеренно, будь то нет, оказывается врагом не только другого человека, но и самого себя? Как часто он грешит; и как легко человек впадает во грех, но как тяжки последствия его греха: потерянное здоровье, бодрость духа, совесть, в глазах верующих кроме того еще милость Божия, вечная жизнь! Чтобы всесторонне себя обезопасить, оградить себя от всех врагов, которые постоянно угрожают тебе, снаружи и изнутри, ты должен довериться всемогущей власти, но такому

всемогущему, который сам *подвластен добру*. Ты можешь определять следствия только в том случае, если определяешь и причины. Только тот может желать и сделать так, чтобы ты даже в огне не горел, кто обладает волей и возможностью заставить огонь гореть. Бог благодаря своей всемогущей воле соединил с огнем способность сжигать; потому он не может его этой способности лишить, если того пожелает. Бог – владыка всех вещей, но этот владыка – *твой* владыка. Все от Бога – это значит: все во власти *Бога* и, через посредство Бога *как твоего* владыки, – в *твоей власти*; ничто не может противостоять Богу – значит: ничто не может противостоять *тебе*, ибо *Бог – существо, пекущееся о тебе*.

Верность этого толкования творения и всемогущества может быть подтверждена следующими высказываниями Лютера. "Бог может все, но *желает* лишь *добра*" (Т. XVIII, с. 304). "Бог *всесилен, поэтому он желает*, чтобы мы просили у него все, что нам *полезно*" (Т. XI, с. 607). "Раз он (Бог) всемогущ, *разве у меня может быть* что-то, *что он мне не сможет дать или сделать*? Раз он творец неба и земли и владыка всех вещей, *кто сможет отнять что-либо у меня или причинить мне какой-либо вред*? Более того, как могут *все вещи не приносить пользу* и *не служить мне*, если *мне творит добро тот*, кому *все они подвластны* и *послушны*? (Т. XXII, с. 35). "У кого есть *милостивый владыка*, тот *ничего не боится*, что *подчинено тому же владыке*, подтверждает это, славит и признает милость и силу своего господина. Насколько же больше подтверждает и славит своего господина христианин перед лицом мучений, смерти, ада и дьявола, говоря ему спокойно: что ты можешь мне сделать? Разве ты не под пятой моего господина? – *Все вещи ему подвластны, кто же может быть против меня*?" (Т. XIII, с. 312). "*Снег, иней* и *мороз* принадлежат ему (говорит он). *Он создает их сам* и они не находятся в руках *дьявола* или *враждебной силы*: *они ему подвластны*, поэтому они не должны быть холоднее и морозить нас больше, чем он этого желает и чем мы можем перенести. Если бы дьявол заполучил в свои руки мороз, то не только бы воцарилась сплошная зима и вечный мороз без всякого лета, но и стало бы так холодно, что все люди замерзли бы в один день и превратились бы в сплошные ледышки" (Т. VI, с. 565). "Я верю в Бога-отца, творца неба и земли. Словечко "*отец*" показывает нам, что он хочет быть одновременно отцом и всемогущим творцом. Звери не могут называть его своим отцом, а мы должны называть его отцом и зваться его детьми. Это выражаем мы в молитве, говоря с верой: Я верю в Бога-отца, верю, что раз он *отец* и *вечен, то и мы* как его *дети*, будем *жить вечно* и не умрем. И потому мы гораздо более высокие и прекрасные создания, нежели другие твари" (Т. XXII, с. 115). "Если Бог может из воды создать небо и землю, а также из одной капельки воды сотворить солнце и луну, разве *не мо-*

жет он защитить мое *тело от врагов и дьявола*, или, *если оно будет погребено в земле, пробудить его к новой жизни*? Потому мы должны *познать* в этом *всемогущую силу* Бога и ничуть *не сомневаться*, что *истинно все*, что Бог *обещал* в своих словах. Ибо здесь коренится *полнейшее подтверждение всех божественных обещаний*, а именно, что нет ничего *трудного* или *невозможного* для исполнения божественным словом" (Т. I, с. 315).

Всемогущество подтверждает божественные обещания, то есть оно говорит то же, что и обещание прощения грехов, обещание, что молитва будет услышана, обещание вечной жизни. Но в чем же заключается смысл, например, обещания: "Ты не умрешь"? В том, что я не *желаю* умирать. Что значит обещание того, что я не желаю? Обещание есть согласие, значит, предполагает с необходимостью просьбу, желание, требование с моей стороны. Если, следовательно, всемогущество является подтверждением божественных обещаний, то предпосылкой, основой этих обещаний должны быть наше желание, наша потребность. Так оно и есть в действительности. Только всемогущество опирается *не* на *определенное* пожелание, как, например, обещание вечной жизни относится к моему определенному желанию, чтобы не было смерти, не было предела моему существованию; оно опирается лишь на неопределенное, общее желание, чтобы не существовало никаких природных необходимостей, никаких пределов, никаких противодействий человеческому существу, человеческим пожеланиям – на желание, чтобы все было для человека и ничто не было против него. Поэтому определенные божественные обещания находят свое подтверждение лишь во всемогуществе; ибо чтобы не было *той* или *иной* границы для человеческого существа, необходимо, что у него *вообще не было никаких границ. Данное* обещание устраняет *данный* предел – как, например, обещание вечной жизни устраняет временные пределы – всемогущество же устраняет *все пределы*. Всякое желание, стремление, предполагает определенное противодействие, ведь я желаю, чтобы, нечто существующее *исчезло*, зато что-то отсутствующее появилось. Так, если я хочу есть, я сталкиваюсь с голодом и желаю как раз, чтобы голод исчез, а сытость, которой нет, появилась. Каждое желание стремится превратить бытие в небытие и небытие в бытие. Каждое желание представляет собой желание всемогущества, творения из ничего, ибо то, чего я желаю, я желаю получить сразу, непосредственно, без условий и без орудий. Но всякое определенное желание все еще ограничено и привязано к определенному предмету – *сущность* же *желания вообще* находит свободное и безусловное выражение лишь в сущности всемогущества. Всемогущество может осуществить все, что я ни пожелаю, все, что я ни представлю; следовательно, само собой разумеется, что оно может осуществить то или иное конкретное пожелание. *Нео-*

граниченное могущество предполагает *неограниченные желания*, возможность без желания бессмысленна. Однако *возможность* принадлежит *Богу, желание – человеку*. Всемогущество одолевает границы природы и разума; оно может то, что́ согласно разуму является нелепостью, согласно природе – невозможностью; однако оно преодолевает эти границы только потому, что человеческое желание пересекает эти границы – разумеется, в воображении и представлении, а не в действительности и по правде.

Следует также заметить, что развитое представление о всемогуществе и творении происходит из *того* верования, согласно которому природа в ее нынешнем виде происходит не от Бога. Потому что в мире, каков он есть, существуют всевозможные недуги, физические и моральные, болезни и прегрешения, смерть и дьявол. Но в мире, каким он был до того, как его исказил и погубил дьявол, *богопротивное* существо, грех, когда он был еще чистым творением, чистым оттиском божественной сущности, "в раю не было ни *жгучей* крапивы, ни *колючего* репейника и чертополоха, ни *ядовитых* растений, гадов и хищных зверей, но были прекрасные благородные розы и благоухающие травы; все деревья в саду вызвали радость своим видом и были съедобны. После грехопадения Адама земля была проклята. Отсюда такое количество *вредных* тварей, которые *одолевают нас*, доставляют нам мучения и беспокойства, и мы, люди, также доставляем мучения друг другу" (Т. VI, с. 64). Итак, то, что направлено *против нас*, людей, то *не от Бога*. Почему? Потому что Бог – только *за нас*, и потому все, что *против нас*, также и *против Бога*. Но в то же время этот мир существует по воле Божьей. И эта воля все-таки направлена на благо человека. Все беды и страдания, поражающие человека, проистекают не из ненависти и вражды, а из любви Бога к человеку, имеют в виду лишь его благо, пусть не временное, но вечное, и потому должны восприниматься человеком в вере в эту благую цель и основание не как зло, не с гневом и возмущением, но с радостью в сердце. Однако несмотря на уловки веры этот мир *противоречит* человеческим, и, следовательно, христианским желаниям*, и потому *всемогущая сила упраздняет* его, чтобы освободить место для того изначального, или скорее еще более великолепного, *истинно божественного* мира, в котором *ничто* не будет направлено *против* человека.

---

* "Тот, кто верит, что Бог существует, должен тут же прийти к выводу, что эта земная жизнь еще не все, что нам предстоит, но что нас ожидает другая, вечная жизнь. Это *следует из того обстоятельства, что Бог не слишком печется об этой вре́менной жизни*. Но Бог обещает нам после этой жизни вечную. И не имеет особого значения, что в этой временной жизни он оставляет нас, и мы блуждаем, *как если бы у нас не было Бога, который* хотел бы и мог бы нам помочь. Ибо его помощь будет помощью вечной" (Т. XV, с. 77; см., также т. XVI, с. 90).

Бог – существующее ради человека, проникнутое добротой к нам существо – разве это не то же самое, что Бог есть существо, *расположенное к человеку*? Как я могу быть добр по отношению к какому-либо существу, если не проникнусь *его* потребностями? Если я хочу быть добрым по отношению к цветку, то я должен действовать в согласии с его побуждениями; я должен обеспечить ему свет, тепло, воду, почву – то, что ему необходимо. Если же я буду обходиться с ним в соответствии не с его, а своими произвольно выбранными склонностями, то я буду творить ему не добро, а зло. Потому если я хочу творить добро цветам, я должен проникнуться их жизнью, если я хочу творить добро людям, то я должен быть существом, добрым в человеческом смысле, человеколюбивым. *Злой* и *бесчеловечный, добрый* и *человечный* – это одно и то же, именно потому же и *человек есть наибольшее благо для человека*, ибо ни одно существо не несет так много добра для человека, как человек. Нет для человека *иного мерила добра, чем человек**. И это мерило ни в коей мере не является эгоистичным, ограниченным, даже в физическом смысле, ведь человек существует как на экваторе, так и за полярным кругом – разумеется, если мерило это принимается в смысле не единичного существа, а в смысле рода, который однако, по крайней мере как таковой, не является предметом христианства. Смертельное для человека смертельно и для мира животных и растений, по крайней мере современного. Совершенно нечеловеческую жару или нечеловеческий холод не переносят животные и растения тоже. Мерило рода абсолютно, не относительно, как мерило индивидуума или вида, ибо то, что хорошо и приемлемо для одного вида, нехорошо и неприемлемо для другого; род же собирает в себе все эти относительные мерки. И потому то, что хорошо для человека в *родовом* смысле, то хорошо и для животных и растений, то хорошо само по себе.

Но что дает нам уверенность, несомненную, незыблемую уверенность в том, что Бог действительно есть существо, существующее для нас, существо доброе, расположенное к человеку? – Явление Бога *как человека* во Христе, которое ни в коей мере не является явлением преходящим, ибо и сегодня во Христе *Бог есть человек*. Бог открылся во Христе, т.е. обнаружил, *подтвердил* себя как существо человечное. В *человеческом* образе Христа лежит несомненное доказательство *человечности* Бога. Признаком доброты Бога в первую очередь является то, что он человек. Быть *добрым* значит быть *человеком*. Я добр только тогда, когда сопереживаю страданиям других, принимаю их на себя; но сочувствовать, ощущать чужое страдание – это-то и значит быть *че-*

* Если поэтому высший принцип христианской морали гласит: делай добро ради Бога, высший принцип философской морали: делай добро ради добра, то высший принцип морали, основанной на человеке: делай добро ради человека.

ловеком. Но нет чувства – и менее всего сочувствия, сострадания, участия, милосердия – *без чувственности*. Где нет уха, нет и мольбы, где нет глаза, нет и слезы, где нет легких, нет и вздоха, где нет крови, нет и сердца. Как подступиться к существу, у которого нет чувств? Кто будет моим представителем и *заступником* там, где нет ни глаза, ни уха? *Порука* и *свидетельство* доброты и милосердности, то есть человечности, Бога заключены только во Христе как *чувственной сущности* Бога. "Бог *без плоти ни на что не годен*" (Лютер, Т. VII, с. 61). Да, такой Бог, как говорит Лютер там же и в других местах, "*страшная картина гнева и смерти*"; ведь Бог без плоти – это в то же время Бог *против плоти, против человека*. Потому что того, чего нет в Боге, не должно быть и перед Богом, чего Бог не терпит в себе самом, того он не потерпит и вообще, в других существах. Что отрицается Богом, исключается из него, превращается тем самым в безбожное, богопротивное, недействительное. И если в Боге нет плоти, то и плоть перед Богом – ничто. Существуют только человек для человека, плоть для плоти. Что не соответствует моему существу, не соответствует и моему нраву. Значит, бесплотное существо безразлично, бесчувственно по отношению к плоти.

Все люди, неоднократно заявляет Лютер, *мыслят* себе Бога как доброе, благодетельное существо, ибо разве стали бы они в противном случае призывать его на помощь в беде? Однако поскольку это доброе существо для них – лишь их собственная мысль, то они обуреваемы сомнением, действительно ли Бог добр, а через это сомнение впадают в безбожие. Но христиане иного мнения, у них есть слово самого Бога, ведь Бог сам открылся им как доброе существо во Христе. Что это значит? Не что иное как: то, что для язычников есть дело *мнения, лишь, мыслимое*, и именно потому *подвергаемое сомнению* существо, то для христиан *чувственное* и именно потому *несомненное* существо.

Если Бог *за* человека, то он должен быть и *за его чувства*. Как может быть добрым по отношению ко мне существо, которое ускользает от моих глаз, моих ушей, моих чувств? Нет, *кто против чувств, тот и против человека*. Если Бог существо духовное, то есть нечувственное, лишь мысленное, лишь мыслимое, то мне следует самого себя искалечить, лишить себя своих органов чувств, чтобы достичь это существо; однако существо, лишающее меня тела, чувств, моей человеческой сущности – это злое, бесчеловечное и к тому же не вызывающее доверия существо, существо, на которое нельзя положиться, потому что оно подтверждает свое существование только тем, что я лишаюсь наиболее надежной достоверности, достоверности чувств. Существо, в существовании которого я убеждаюсь лишь в противоречии с наиболее достоверным, существование которого опирается лишь на острие мысли и потому постоянно пребывает под угрозой сомнения, – это сущест-

во несет человеку лишь муки и страдания. Только чувственное существо несет человеку счастье и удовлетворение, оно *благодетельно*, потому что это *непротиворечивое, надежное* существо, а благодеяние может рождаться только из уверенности. Даже уверенность в ужасном ужасна лишь до тех пор, пока она является уверенностью не непосредственной, чувственной, а уверенностью представления. Представление, воображение обезьянничает, подражая действительности, но чем больше оно стремится к действительности приблизиться, тем больше оно от нее отдаляется. Все, что в воображении предстает безмерным и безграничным, обладает в действительности своей определенной целью и мерой. Величайшее, ужаснейшее страдание в воображении, смерть, есть как раз определенное, осязаемое завершение всех ужасов и страданий. Разумеется, борьба со смертью ужасна, но в этот-то момент смерть еще не стала непосредственной, чувственной определенностью – момент чувственной определенности оказывается одновременно и моментом примирения и избавления. Следуй, сообразуясь с разумом, чувствам, и дай им исполнить их партию до конца – не перебивая произвольной игрой воображения – и ты определенно обретешь удовлетворение, пусть лишь в самом конце. Чувства для ума, для духа – то же, что живительный источник для тела. В чувствах заключена целительная сила, чувства очищают и освобождают ум и сердце. Если что-то гнетет и пугает тебя, раздражает и оскверняет – преврати это из предмета воображения, представления в предмет чувств, и ты обретешь свободу. Воображение отуманивает, чувства же отрезвляют; воображение рождает меланхолию, трусость, мизантропию, реальный же взгляд на мир – бодрость, мужество, человеколюбие; воображение поступка рождает преступление, в то время как чувственная определенность поступка – совесть. Разумеется, и чувства рождают огонь страстного желания, однако их огонь живителен и благотворен, в то время как воображение, чистая мысль – это "*огонь поядающий*", подобно "божественному величеству", которое есть лишь представляемое, мыслимое, но не действительное, чувственное существо.

Принцип христианства: Бог явил себя людям, т.е. стал человеком – ибо *вочеловечение Бога* было его *откровением* – значит не что иное как: Бог в христианстве из существа мысленного превратился в *существо чувственное*. Чувственное существо рождается не в моей голове, оно проходит ко мне извне, оно дано мне, чувства свидетельствуют мне о нем. Это существо не творение человеческого разума, подобно Богу философов, но и не создание человеческих рук, подобно Юпитеру Фидия[6], это *самостоятельное* существо, которое дано мне не мною, а *само собой*. Я вижу только то, что можно увидеть. Чувственное существо – существо, движимое внутренним порывом, по отношению к чувственному существу я выступаю только как пассивное начало; чувствен-

ное существо – предмет не деятельности, а только созерцания. То, что я вижу – не моя заслуга, это подарок, удача для меня. Откровение приносит то, что никогда не пришло бы человеку в голову; *лишь чувства* дают человеку то, что превосходит все его ожидания и представления, то, до чего он сам бы не додумался. Короче, все, что высказывается в божественном откровении, относится лишь к чувственности: *сущность откровения* – это *сущность чувственности* в отличие от человеческой самодеятельности, будь то деятельность моральная, или художественная, или философская или религиозная, ритуальная, как у иудеев или папистов.

Итак, Христос – это человечность Бога в обличье человека; божественное, т.е. доброе по отношению к нам существо – ибо не природа, а Бог есть неограниченно, исключительно, чисто доброе существо – как несомненное, определенное, т.е. *чувственное* существо. И чувственность ни в коем случае не является только формой, внешним проявлением, облачением, популярным выражением самой по себе непопулярной мысли, это сама суть; ведь всестороннее и следовательно истинно доброе существо, как было показано, – только то существо, которое дано чувствам. Существо, принадлежащее чувствам, является и существом, данным рассудку, но не наоборот. Одним словом: то, что относится к чувствам, относится и к человеку *в целом*, но только то, что является добром для человека в целом, может быть признано полным, совершенным добром самим по себе.

А теперь обратимся к текстам Лютера и покажем, что для него откровение Христа имеет именно тот смысл, какой был только что определен. "Ведь и язычникам было ведомо и они вынуждены были подтвердить, что ни мысль, ни усилия разума не дают *уверенности* в бытии Бога. Потому запомни высказывание: "*Покажи нам Отца*" (Иоанн, 14, 8–9). Не пытайся, мой дорогой, умствовать, а слушай и верь тому что сказано: "*Видевший меня видел Отца*" (Т. X, с. 38). "Из Бога неявленного я хочу стать *Богом явленным* и оставаться при этом тем же самым Богом. *Я хочу стать человеком* или послать своего сына и тем самым утолить твое желание знать, обеспечено ли тебе блаженство. Вот, это мой Сын, слушай его и смотри на него – и я определенно откроюсь тебе. Ибо, как говорит Христос (Иоанн 14), "*видевший меня видел Отца*". Никто не видел бога. И все же Бог открылся нам из *большой милости* (т.е. доброты, любви). Он дал нам свое *видимое подобие* и сказал: вот сын мой, кто слушает его и примет крещение, тот будет занесен в книгу жизни; я открываю это тебе через своего сына, которого ты *можешь пощупать собственными руками* и *увидеть собственными глазами*". "И это *он подтверждает не духовными*, а *осязаемыми доводами и знамениями*. Ибо *я вижу воду* (при крещении), *вижу хлеб и вино* (при причастии), я вижу служителя божественного сло-

ва, и все это *телесно*, в этих *телесных формах* и *образах он себя являет*". "И все это он свершил затем, чтобы полностью *уверить* тебя и устранить из твоего сердца великий порок сомнения, чтобы ты не только уверовал *сердцем*, но и видел *телесными очами* и к тому же *осязал руками*. Почему же ты отвергаешь все это и сокрушаешься, что не знаешь, уготовано ли тебе блаженство?" (Т. II, с. 479–482). "Потому говорит св. Петр: "Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, *не хитросплетенным басням последуя*, но бывши *очевидцами* Его величия"[7] (Т. XI, с. 553). "*Он жил среди нас. Он явился не как* архангел Гавриил, ибо ангелы не живут в видимом обличье среди людей, но пребывал среди нас (говорит евангелист) в своей *человеческой природе*, которая после его вочеловечения *неразрывно связана* с *божественной*, он ел и пил с нами, гневался, молился, печалился, плакал и т.д." "Он был *не призрак*, но *настоящий человек*". – "Еретики манихеи впадали в ярость при утверждении, что сын Божий был человеком. *Ужасно* слышать, что он, по их утверждениям, *не ел и не пил*, и что евреи распяли не истинного Христа, а его призрак". "Это самое *главное богатство* и *утешение* для нас христиан, что слово Божие, истинный, естественный сын Божий, был *человеком с плотью и кровью*, как другие люди, и стал человеком ради нас, и что мы наделены *огромным величием* через то, что наша *плоть и кровь, кожа и волосы, руки и ноги, чрево и спина восседают на небе наравне с Богом*. И мы можем смело противиться дьяволу и прочим враждебным силам. Потому что мы *уверены*, что место наше на небесах и что мы наследники царствия небесного" (Т. IX, с. 457, 458). "И мы *видели его величие*. Что это значит? Он показал своим поведением, что он не только то, что он истинный человек, но и *проявил свое величие* и *силу*, подтверждая, *что он Бог*. Это подтверждают его учение, проповеди и чудеса. То есть, подобно тому как Бог *словом* (то есть собой) создал небо и землю, так и он, для того чтобы совершить что-либо, произносил лишь одно *слово*: "*Девица, встань*!", или же: "*Юноша*! *тебе говорю, встань*", "*Лазарь*! *иди вон*". Расслабленному он сказал: "*встань и ходи*", прокаженному: "*очистись*"; то же было, когда он *пятью хлебами и двумя рыбами накормил пять тысяч* человек, так что они, узрев эти знамения, сказали: "*это истинно тот пророк, которому должно придти в мир*"[8]. И когда поднялась на море большая буря, а господь приказал морю, и наступила тишина, люди, бывшие в лодке, удивились и спросили: "*кто этот, что и ветры и море повинуются ему*"[9]? Или же: *он сказал бесам*: "*идите*", *и они были изгнаны*. Он мог все совершить одним единственным словом". (Там же, с. 459)*

---

* "Евангелисты ничего не говорят о божественности Христа". Допустим, но то, что они не говорят словами, они выражают делами. Слова прозаичны, деяния поэтичны.

Но что такое чудеса? Это видимые, очевидные доказательства всемогущей, безусловной, не ограниченной никаким природным пределом доброты и милосердия, очевидные, ощутимые благодеяния. Но что такое благодеяния? Удовлетворение человеческих потребностей, исполнение человеческих желаний. Кто не нуждается ни в чем, ничего не жаждет, ничего не желает, тому и нельзя оказать благодеяния. Больной желает здоровья, голодный пищи и т.д. Кто дает мне то, чего у меня нет, но в то же время что я хочу, или по крайней мере не прочь получить – конечно, при условии, что это не что-либо злое, дурное, неправедное, – только тот добр. Именно тем и отличаются чудеса, творимые Христом или Богом, от чудес злого, богопротивного существа, дьявола, что они служат как временному, так и вечному благу человека, в то время как чудеса дьявола – которые по этой же причине обладают лишь ограниченной силой, поверхностны – несут ущерб и гибель. (См. об этом у Лютера, например, т. X, с. 40).

Но каково деяние, таков и тот, кто его совершает. Благодеяние предполагает благодетельное существо; а благодеяние, доброта составляют сущность Бога. Следовательно, Христос – зримое, чувственное воплощение незримой сущности Бога. "Ибо если бы он (Бог) был наделен *желанием гнева, проклятия, кары и мучения*, то он бы не стал через Христа прощать грех и избавлять от кары за него, избавляя от страданий расслабленных, прокаженных и прочих. И точно так же, если бы он был наделен *желанием смерти*, то не стал бы пробуждать мертвых и возвращать их к жизни. – Так *уверуем* же не только в то, что Христос вместе с Богом-отцом есть истинный Бог, но и в то, что он *милосердный* Бог и спаситель, и во всех делах господа нашего Христа (– "как вы видите своими глазами"–) можно ощутить *сердце* и *волю* Бога-отца, что служит *подлинно душевному утешению*" (Т. X, с. 38, 39).

То, что вы *мыслите* относительно Бога, *зримо* во Христе; чем Бог является лишь в *мыслях*, Христос оказывается в *действительности*. Если же вы не признаете Христа Богом, то только из-за того различия, которое имеет место вообще при соотношении между существом мыслимым и тем же существом, но в действительности; ведь существо мыслимое – это существо всеобщее, в то время как действительное или чувственное существо индивидуально. Но если отвлечься от этого различия или, вернее, противоречия, то в Христе перед вашим взором предстает лишь то, что вы мысленно соотносите с Богом (по крайней мере с Богом в христианском смысле). Бог и Христос отличаются лишь как мыслимое или подразумеваемое отличается от сказанного. Для подразумеваемого слово всегда будет тесно, как для вашего Бога человеческая оболочка; замысел никогда не хочет, чтобы его ловили на слове, у него всегда в резерве есть еще кое-что, чего он не высказал; ему кажется, что он бесконечно больше слова и потому не желает, что-

бы слово его ограничивало. Но это происходит лишь потому, что моя мысль или замысел находятся еще в моей власти, может быть изменено, в то время как высказанное, становясь независимым, не может быть и изменено. Поэтому человек пугается своего собственного слова, как чуждой силы, как силы неподвластной ему необходимости, и робко прячется в крепости невыразимой мысли. Но ведь все равно между мыслью и словом по сути нет различия – различие заключается лишь в состоянии, подобно тем различиям, которые существуют в природе между газообразным, жидким и твердым состоянием вещества. Содержание, суть та же, мыслю ли я это или говорю – если только говорю я, выражая мысль верно, соответствующим образом, – но в мысли это содержание находится в несвязанном, газообразном, жидком состоянии, в слове же – обретает твердость. Так же обстоит дело с Богом и Христом. Бог *в вашей голове* – это *газ, воздух*, Бог, воплощенный *во Христе – завершенное, твердое тело.*

Каким образом огромное, всеобъемлющее существо может поместиться в маленьком человеческом теле? В газообразном состоянии оно разумеется не поместится, поскольку газ летуч и занимает больший объем, чем твердое тело. Чтобы стать твердым телом, оно должно перестать быть газом, чтобы заговорить, я должен перестать только думать, так же как, чтобы стать чувственным, осязаемым телом, нужно перестать быть лишенным чувственности. Газ не может одновременно быть и твердым телом, мыслимое не может одновременно быть высказанным; ибо став высказанным, оно перестает быть мыслимым, а будучи мыслимым, оно еще не высказанное; одно исключает другое. В соответствии с этим вы правы, когда говорите: если он Бог, то он не человек, и наоборот. Но Бог, становясь человеком, перестает быть тем, что он есть в ваших *мыслях*: *Богом*, т.е. невидимым, непостижимым, неограниченным, нечеловеческим, лишенным предметности существом. Если же вы не сможете отрешиться от мыслимого таким образом Бога, то распятый на кресте Бог оказывается таким же смехотворным противоречием*, как и уголовно наказуемая мысль, поскольку предметом уголовного права может быть лишь то, что я говорю, отрешаю от себя, что существует вне меня, а не то, что содержится в моих мыслях. Поэтому вопрос: как может быть распят Бог? – равнозначен вопросу: как можно покарать мысль? И ответ на этот вопрос гласит: сделав мысль сущностью, доступной другим, предметной, т.е. чувственной. Чистая мысль и правда неуязвима и неопровержима, она пре-

* Вера, т.е. христианская религия, не выходит за пределы этого противоречия; Христос должен быть одновременно и человеком и Богом, т.е. словом и мысленным существом, твердым телом и летучим газом. Но мы в данном случае отвлекаемся от этого как и всех прочих безнадежных противоречий христианства, которые обсуждаются во второй части "Сущности христианства".

выше всех уязвлений и запретов, она – божественный и неприкасаемый владыка; но мысль, покинувшая твердыню мозга, соскользнувшая на быстрый язык, опускающаяся, унижающаяся до слова мысль принимает на себя и все тяготы и унижения человеческой жизни. Так и Бог в ваших мыслях, тот Бог, который представляет собой лишь мыслимое существо, т.е. мысль, конечно не может быть предметом издевательских насмешек, но им вполне может быть Бог, воплотившийся во Христе, т.е. высказанный Бог; ведь высказать себя значит выдать себя, отдать на произвол судьбы. И все же во Христе высказано не что иное, как то, что замыслено в Боге, разница лишь в том, что неопределенное – ведь это только мнение – в Боге обретает несомненную определенность во Христе; ведь слово – это определенность мысли. Чистая мысль непостоянна и ветрена, только что она была здесь – и вот ее уж нет; мысль же, заключенная в слове, поймана – слово постоянно, твердо, определенно. Но ведь Христос – *слово Божье*, т.е. именно, как и было сказано, видимый, чувственный и именно поэтому несомненный, определенный Бог.

Что? – слышу я, как возражают мне несмотря на приведенные доказательства, – чувственное, видимое существо и есть предмет христианского откровения, христианской веры? Разве не сказано со всей определенностью: "Вера направлена на невидимое – "вера же есть... уверенность в *невидимом*" (Евреям 11, I)" (Лютер, т. III, с. 123)?* Разве здесь не называется со всей определенностью предметом откровения – а что иное предмет веры как не слово Божье? – невидимое? Правда, сейчас Бог, Христос не является для нас предметом чувств, но он был им некогда и станет им в свое время снова. Сейчас в наших ушах звучит лишь его *слово*, но некогда его *существо* предстояло перед нашим взором. Авраам – образец веры. Авраам верил обетованию Бога. Но что было предметом этого обетования, этой веры? Сын – то есть невидимое сейчас, но видимое впоследствии существо. "Так зорок глаз веры, что он может видеть в темноте, когда ничто не светит, видит, где ничего не видно, чувствует, где ничто не доступно чувству. Так будем же и мы веровать в господа нашего Христа, сидящего одесную всемогущего отца и правящего всеми тварями и направляющего все наши действия. Мы не видим и не чувствуем этого; однако сердце *в вере* своей видит это *так определенно*, как *если бы видело это глазами*" (т. I, с. 92). Вера – духовное око, взор воображения; она видит то, чего не видит, т.е. то, что не находится перед ее взором *в данный момент* – вера не привязана к данности – она видит, как я вижу существо, отделенное, отдаленное от меня смертью или пространством. Вера оказывается отделенной от предмета

* См., напр., письма Лютера в издании де Ветте, т. 2, с. 196 и как комментарий место из Лютера, процитированное в "Сущности христианства", гл. 21.

своего обожания; данный чувственный мир оказывается "преградой" между ней и Богом, но вера пробивает эту преграду: будучи в разлуке со своим предметом, она *не в разлуке* с ним, она *душой* оказывается там, где не может быть *телом*. Для веры даль близка, но именно поэтому ближайшее окружение для нее – вещь сама дальняя. Вера отрешена от чувств, она "слепа и глуха", потому что мысли ее витают далеко-далеко. Кто видит отсутствующее, того не интересует данность. Но быть телесно разделенным с каким-либо существом, будучи при этом сердечно с ним связанным – значит пребывать в состоянии разлада, напряжения, потому что мое сердце силой разрывает узы моих чувств – болезненное раздвоение. Поэтому в какой-то момент этот разлад оказывается преодоленным; однажды вера превращается в зрение; однажды Бог становится *для* верующего тем, чем он сейчас является только *сам по себе*: *чувственным существом*. "Царствие Христово сейчас на земле – царствие веры, в котором он правит словом, не в *чувственном явленном виде*, но так, как солнце пробивается сквозь облака". "Ты должен полагаться не на зрение, а на веру, не навострять свои пять чувств, а замкнуть их, *вслушиваясь* лишь в божественное слово, *пока* не пробьет час, когда Христос положит этому конец и *предстанет видимым в своем величии и силе*; тогда ты *увидишь* и *почувствуешь* то, во что ты *сейчас веришь*" (Т. X, с. 371).

Христос – чувственная порука любви Бога к человеку; он сам Бог, любящий человека как чувственный предмет, как чувственная истина. Но несомненность, надежность его любви заключена, как уже говорилось, именно лишь в его человеческой натуре; ведь любить человека – по крайней мере соответствующим человеку и удовлетворяющим его образом – может лишь действительно человеческое существо. Что же касается любви, приписываемой нечеловеческому и *сверх*человеческому* нечувственному и недоступному Богу или существу, то это явная ложь; где нет человека, нет и любви. Смысл избавления и примирения человека с Богом через Христа заключается поэтому не в представительстве, удовлетворении, оправдании или смерти самих по себе – он заключается только в любви, или, что то же самое, в человеческой природе Христа или Бога. Гнев Бога на людей, умиротворенный, устраненный кровью Христа, – это устраненный, упраздненный человеком в человеке нечеловеческий Бог. Бог – *не* Бог, т.е. не нечеловеческое, нечувственное существо; *он любовь, человек*, и тем самым устраняется всякий разлад между Богом и человеком, прощаются грехи человеческие, человек оправдывается.

"Есть много видов любви, но никакая не сравнится с жаром любви

---

* Речь идет о действительно сверхчеловеческом Боге, ибо сверхчеловеческое существо веры – не что иное как *чрезмерно, сверхчеловечески человечное* существо.

невесты. Такую горячую любовь питает к нам Бог через Христа, которого он ради нас сделал *человеком* и *соединил с человеческой природой*, чтобы мы в нем узнали и почувствовали его доброе к нам расположение. Это должна быть поистине *велика непостижимая* и *невыразимая любовь Бога к нам*, раз *божественная природа соединяется с нами и облекается в нашу плоть и кровь*, раз сын Божий воистину становится с нами *одной плоти и крови* и так проникается заботой о нас, что желает стать не только *братом нашим*, но и *женихом* и отдает нам все свои божественные блага, мудрость, справедливость, жизнь, силу, власть, так что мы в нем *причащаемся божественной природы*, как говорит св. Петр. И подобно тому как невеста в сердечной доверенности полагается на своего жениха и сердце жениха сливается для нее с ее сердцем, так и ты должен *всем своим сердцем* полагаться на *любовь* Христа и *не допускать сомнения* в том, что *и он относится к тебе так же, как твое собственное сердце*" (Т. XIV, с. 353–355[a]). "Я могу сказать, что не нашел в писании более любезных слов, говорящих о милости Божьей, чем два слова χρηστότης (*благодать*) и φιλανθρωπία (*человеколюбие*) (Титу 3, 4), в которых милость отражена таким образом, что она *не только прощает грех*, но и *пребывает среди нас*, оказывая нам расположение, готовая оказать нам помощь, *склонная сделать все, что мы пожелаем*, как благосклонный друг, от которого ожидают всего доброго и с которым находятся в самых лучших отношениях" (Т. XIII, с. 118). "Се отрок мой... возлюбленный мой, которому благоволит душа моя"[10]. – Если я знаю это и уверен, что человек Христос – сын Божий и пользуется *благоволением отца*, то я уверен также, что те речи, дела и страдания Христа, которые, как он говорит, совершаются *ради меня, вызывают сердечную приязнь Бога*. Как мог бы Бог больше выказать свою милость или расположение, нежели сказав, что у него вызывает сердечную приязнь то, что его сын Христос так любезно говорит со мной, так сердечно расположен ко мне и *с такой великой любовью* страдает *за меня* и принимает смерть и прочее. Ибо раз Христос пользуется таким благоволением Бога и все его слова и дела обращены к тебе и служат тебе, как он сам говорит, то совершенно определенно, что ты пользуешься *таким же благоволением Бога* и находишься *в глубине его сердца, как и Христос*" (Т. XIV, с. 543–544).

"Вне Христа нет благоволения Бога к человеку"; "*только во Христе Бог любит людей*", говорит там же Лютер. Почему? Потому что Бог не может любить человека и испытывать к нему расположение, если он *в себе и сам по себе* не человек. Лишь во Христе, мыслимый *не в себе самом*, вне Христа, без Христа, он прощает грехи людям – прощение же это акт любви. Почему? Потому что существо, исключающее из себя человеческую природу, будет нечеловеческим существом, и,

следовательно, будет осуждать человеческие грехи. *Бесчеловечный* законодатель видит в нарушителе закона лишь преступника, грешника, а *не человека*; поэтому он беспощаден в своем приговоре, приговаривая без различия к смерти *вместе с грешником и человека*. Чтобы помиловать грешника, я должен *увидеть человека*, обратиться к *человеку* как *заступнику*, *посреднику* между судьей и грешником, человеческая *кровь* должна согреть мой холодный, категоричный рассудок. Но разве возможно это, если я сам лишь бескровный призрак? Значит, прежде всего я сам должен быть настоящим, полноценным и цельным человеком, чтобы увидеть в грешнике еще и человека и быть в состоянии через посредство человека очистить и помиловать согрешившего. *Только человек может простить человеку грех*. То, что человек Христос одновременно есть Бог, то есть получается, что только Бог, а не человек может прощать грехи, искупать грехи, разумеется само собой, ибо – помимо других причин – если человек Христос не есть Бог, то отличное от человека, нечеловеческое и сверхчеловеческое существо остается высшим, божественным существом, а грех, следовательно, продолжает быть непреодолимым, кричащим противоречием с этим существом. Но в то же время Бог прощает грех лишь *как человек*. Лишь *кровь* Христа, как зримый знак *кровного родства* человеческой и божественной сущности, лишь эта "кровь любви", как ее неоднократно называет Лютер, оказывается искуплением грехов и одновременно залогом прощения, ведь разве может *подобный* осуждать *подобного*, *кровного родственника*? "Кто укрепил в сердце своем это образ, что сын Божий стал *человеком*, тот может ожидать от господа нашего Христа *только доброе и ничего плохого*. Ведь я хорошо знаю, что я *не люблю сердиться на самого себя и не стремлюсь причинить себе ущерб*. Христос же – *это я*, тоже истинный человек. Как же он может *плохо относиться к самому себе*, то есть *к нам*, к своей плоти и крови? (Т. XV, с. 44). Нет, тот, кто облекается в плоть и кровь, принимает на себя и грехи, ведь грех происходит только из плоти и крови. Хотя он и ненавидит, отрицает грех сам по себе, но *ради существа грешника* мирится с ним, не берет грех в расчет. Разумеется, он замечает своим непогрешимым взором все грехи и ошибки, но ставит их не *прежде* существа, так что за деревьями леса не будет видно, а *после* существа, т.е. *в тень*, а не на свет – *будучи сам человеческим существом*, он толкует человеческие грехи *по-человечески, по-доброму*. "Бог поступает как отец с сыном. Если ему говорят: смотри, твой сын косоглаз, он отвечает: да нет, он делает кому-нибудь глазки. Для него и бородавка на теле сына красива. Так и Христос говорит: *это не грех, это лишь проявление слабости бедного грешника*" (Т. XII, с. 602).

Грех приносит со собой муки совести, лишает человека радости, мужества, уверенности в себе, он давит, уничтожает человека – то есть

верующего человека, для которого грех означает гнев Бога, потерю милости Божьей, вечного блаженства. Но поскольку вочеловечение Бога – это одновременно и "*обожение человека*"; раз Бог это человек, то и *человек – Бог*. Поэтому то, чего лишает меня сознание греха, возвращет мне Христос, опредмечивающий для меня божественную природу человека. Более того, честь, которая подобает мне во Христе, делает меня совершенно нечувствительным по отношению к брани, которая достается мне за грехи. Что для меня газетная травля, если я знаю, что имя мое занесено в скрижали вечности? Что значат для меня упреки моей робкой, смущенной совести*, если сами небеса наполняются похвалами в мой адрес, похвалами, подобающими мне после того как Бог отметил мое существо, воплотившись в человеческое существо? Что мне змеиный укус дьявола в мою пятку (Т. I, с. 38–39), если яд не проникает в мою кровь, в мое сердце? Что для меня пятно на моих ногах в дорожной грязи, когда голова моя сияет на небесах как звезда первой величины? Что для меня тень за моей спиной, если я вижу перед собой свет? Если сущность за меня, то как может быть несущественное против меня? "Если сердце чисто, то и все чисто и не может быть никаких бед, даже если внешне все нечисто, даже если все тело покрыто опухолями, оспинами и коростой" (Т. IX, с. 203).

Вышеупомянутые грубые и отвратительные телогические представления замещения, оправдания, удовлетворения, даже опосредования и примирения объясняются, следовательно, только тем, что за человеческим чувственным Богом остается еще старый гневающийся Бог, для которого люди как грешники – ничто, потому что для него грешники существуют не как люди, этот "отрешенный", "чистый" Бог, т.е. нечеловеческий, нечувственный Бог; ведь человеческий Бог изначально представитель и адвокат человека, ему не требуется посредника между ним и человеком. Но в том-то и заключается противоречие, что за человеческим Богом нечеловеческий Бог продолжает действовать; ведь с вочеловечением Бога нечеловеческое существо оказывается снятым – точно так же, с той же необходимостью снятым, как снятым оказывается газ, обращающийся в твердое тело – и на его место заступает новое, другое существо, человеческий Бог, человеческое существо. Если человеческий Бог не заступает на место нечеловеческого, если он всего лишь посредник между нечеловеческой и человеческой сущностью, то и примирение между этими двумя сущностями лишь поверхностное, кажущееся, более того, обманчивое; ибо устраняется лишь гнев Божий, но не его *причина*, не *существо*, которое гневается – а гневает-

* "Что может омрачать нас кроме грéха и дурной совести; но Христос отнял их у нас, хотя мы и грешим ежедневно", – письма Лютера, изд. де Ветте, т. V, с. 37. См. там же очень интересное письмо Х. Веллеру, т. IV, с. 188.

ся оно на человека в согласии со своей природой с необходимостью, ибо не заключает в себе человеческой сущности. Его примирение с человеком – это, строго говоря, лишь *притворство, вынужденный шаг*, потому гнев сохраняется в его душе, только не вырывается наружу, потому что посредник связал ему руки. "Разве может отец гневаться на нас? Даже отец становится сыном, из-за сына он *вынужден* в некотором роде (если можно так выразиться) стать ребенком, играть с нами, баловать нас" (Т. VII, с. 120). "В том и проявляется истинный спаситель, что он *покорил господа Бога*" (Т. XII, с. 568). Человеческий Бог – а с его помощью, как часто говорит Лютер, каждый человек – покоряет нечеловеческого; но в то же время нечеловеческий Бог представляет собой *самостоятельную* силу, *личность*, которая поэтому с необходимостью стремится проявить *себя*, и тем более, поскольку она является личностью первого ранга. Откуда взяться истинному, прочному миру, покуда сверх- или, что одно и то же, нечеловеческое существо не устранено полностью?

Но несмотря на это – непреодолимое в рамках веры, христианства – противоречие, согласно которому вера в страхе своего сердца и в ограниченности своего разума продолжает держать злое, нечеловеческое существо, вера в то же время превращает человеческого Бога в *полного, единственного, истинного* Бога. "Говорите, что *не знаете и не желаете знать никакого другого Бога* кроме того, что был в лоне девы Марии и вскормлен ее молоком. *Где бог Иисус Христос, там сам Бог и полная божественность*, там же Бог-отец и Бог-Дух святой; *кроме этого Бога*, господа нашего Христа, *никакого Бога нет*" (Т. V, с. 558). "Кто *не* находит *во Христе* Бога, тот и вне Христа *никогда* и *нигде* его найти не сможет" (Т. XXII, с. 104). Потому все свойства Бога переходят на Христа, и, в частности, на него *как человека* – переход, который именно поэтому снимает или по крайней мере делает хотя бы излишним существование отличного от Христа Бога – и, напротив, все свойства человека переносятся на Христа *как Бога*, чтобы тем самым Бога во Христе обратить в истинного человека, а человека в нем – в истинного Бога, так "что *невозможно поклоняться* ему *как Богу, не поклоняясь* ему *как человеку*" (Т. VII, с. 385)* *Нет ничего в Боге, чего не было бы во Христе* – Христос есть явный, т.е. *открытый, безоговорочный Бог*. Как говорит Лютер (т. XXII, с. 79), Бог *полностью, без утайки высказался* во Христе. Разве может Лютер отличать от этого Бога, который отдался нам полностью, какой он есть, полностью высказался нам, отличать от него еще некоего Бога *самого по себе*, непостижимое, нечелове-

* По этому вопросу, так называемой communicatio idiomatum, см. кроме того еще, например, т. XXI, с. 277–280; т. XI, с. 574; т. IV, с. 313, 335–336. О том, что и в этом случае не возникает истинного, искреннего единства, см. "Сущность христианства", с. 513.

ческое существо, которое только "*одевается*", "*прикидывается*" человеком, чтобы – блестящая идея! – под маской человечности вменить человеку в вину свою бесчеловечность? Лишь в противоречии со своими истинными помыслами и своей верой мог бы он это сделать. Бог, который *по отношению ко мне не таков*, каков он *сам по себе*, вызывает и заслуживает вместо веры и доверия лишь *сомнения* и *недоверия*; ведь я не знаю, не есть ли он сам по себе прямая противоположность тому, каким он является по отношению ко мне, не поносит ли он меня за моей спиной, в то время как в глаза он говорит мне одни лишь комплименты. Однако *Бог есть лишь то*, что *вызывает доверие* и *заслуживает веры*.

Вера – блаженство, неверие – несчастье, вера – единство*, неверие – раздор, вера – определенность, неверие – сомнение; а определенность осеняет благословение света, в то время как над сомнением тяготеет проклятие ночи, враждебной всем людям. Сомнение – игрушка в руках *случая*, сегодня одно случайное обстоятельство перечеркивает мои расчеты, завтра другое; вера же зиждется на *незыблемой почве необходимости*: невозможно, чтобы это существо меня обмануло, чтобы Бог лгал, он должен быть правдивым, он не может быть лживым. Вера – это основа любви, вера, доверие рождают любовь; сомнение же рождает ненависть, сомнение, недоверие разъединяют людей. Сомнение отталкивает, доверие привлекает; сомнение недоброжелательно, вера приветлива. Неверие – адская мука ревности, вера – райское блаженство верной любви. Неверие жертвует *сущностью* ради *видимости*, вера же не дает ввести себя в заблуждение никакой видимостью относительно сущности того существа, которому она однажды доверилась, ибо она непоколебима в том, что сущность не может ни при каких условиях быть своей противоположностью. Неверие, подозрение доверяют своему предмету, *пока могут следить за ним*, потому что считают его способными лишь на *зло*; вера же полагается на свой предмет и в разлуке, на расстоянии, потому что считает его способным лишь на *добро*, ведь она сама помышляет лишь о добре, в то время как неверие, напротив, лишь о зле. Ведь *верить* как раз и значит верить в *добро, не* верить – *ни во что доброе*. Вера есть убежденность в том, что добро повсеместно побеждает зло, а не наоборот, убежденность, что правда, даже если она одинока и ничем не подкреплена, все же значит и может гораздо больше, чем ложь, даже если на ее стороне миллионы императоров и первосвященников. Вера не полагается, как неверие, на силу

* Вера характеризуется здесь, хотя и на основе позиции Лютера, лишь в соответствии с ее *общим, истинным, человеческим* смыслом. Только в этом смысле вере присущи такие качества как единство, определенность и блаженство; ибо если вера простирается на предметы (если в этом случае можно говорить о таковых), противоречащие "чувствам, сердцу, разуму" она превращается в величайшую, нестерпимейшую пытку, какой только может подвергнуть себя человек.

полиции и карающего закона, на личности ("людей"), на взаимные обязательства ("банды"), на числа, на множество, на секреты и авторитеты; она полагается единственно на свое доброе и справедливое *дело*; потому даже в оковах она уверена в победе. *Вера* это *радостное сознание* того, что *сегодняшний день – не последний день под солнцем*, что за сегодня последует завтра, и потому что, чего *нет* сегодня, завтра *сбудется*; для *неверия же история обрывается сегодня*, оно воображает, будто сегодня вечно, что *обезображенное страданием агонии лицо* и есть постоянное, характерное лицо человечества. Неверие приносит в жертву *газете – историю*, мимолетной победе эфемерной славы *– славу будущего, историческую славу*; вера же отказывается от наслаждения и обладания настоящим в убежденности, что будущее *за ней*. "Вера, – говорит Лютер (Т. XVII, с. 717), – никогда не имеет дела с прошлым, но исключительно с *будущим*. Потому что верят не тем вещам, которые совершились, но тем обещаниям, которые Бог совершит". Неверие ограничивает объем возможного лишь узким кругом своего прежнего опыта; вера же никогда не связывает себя пределами прошлого и настоящего, она верит в возможность (до сих пор) невозможного. "Для веры нет ничего невозможного". Потому неверие малодушно, расчетливо, связано условиями, обстоятельно, проникнуто обывательским духом, неуверенно, нерешительно; вера же проникнута благородными помыслами, безусловна, лаконична, категорична, смела, свободна, беззаботна.

Однако беззаботность, свобода, надежность, безусловность, необходимость, неизменность, единство, решительность, уверенность, блаженство, любовь, любезность, приветливость – все эти качества и признаки веры суть в то же время и признаки и качества самого божества. Каким же образом можно отделить в Боге Бога *самого по себе* от Бога *для тебя*? То, что уничтожает справедливость и даже возможность такого разделения, как раз это, единственно это и есть Бог. Можешь ли ты спросить свет, свет он или нет? Не уничтожаешь ли ты этим вопросом сущность света? Можешь ли ты спросить у общительного существа, общительно ли оно только для тебя или же и само по себе? Разве добрый, вызывающий веру и доверие человек есть что либо иное чем человек, который так же относится к тебе, как и к себе? Быть добрым как раз и значит не быть иным и не иметь ничего другого, чем человек не является и что не имеет для других. Может ли открытый человек быть одновременно замкнутым, общительный сдержанным, может ли предмет веры быть одновременно предметом сомнения, недоверия? Но быть добрым в высшем смысле как раз и значит быть Богом, отбрасывая доброе существо, ты уничтожаешь тем самым божественное существо. Но именно это происходит, когда ты в отличие от Бога для тебя, т.е. доброго существа, предполагаешь существование Бога

для себя, т.е. *не* доброго, и, следовательно, не божественного существа. Правда, кто не добр, не обязательно сразу и зол; однако Бог, приходящий тебе на ум, если ты отбрасываешь доброе существо, Бог, лишающий тебя веры в доброе как истинную, последнюю, т.е. божественную сущность, сводящий доброе к чистому антропоморфизму, к одному только образу, к чистой видимости, такой Бог и правда *не* Бог, а злое существо. "Бог сам по себе, Бог без Христа, – говорит Лютер, – это *ужасный, страшный* Бог"; но то, что вызывает *лишь* страх и ужас – это и есть злое существо. Поэтому Бог *сам по себе* "*верховный владыка*" лишь в представлении, по имени отличается *от дьявола*, но не в действительности, *не по сути своей*. "Обороной от дьявола" (т.е. злого, враждебного по отношению к человеку существа) является вера в то, что Бог – человек, а человек – Бог. И потому "враг человека" дьявол, пытается эту веру всеми возможными способами подорвать; однако и Бог сам по себе также борется против той же самой веры, ибо он не хочет и думать о том, чтобы его, "отрешенное", чистое существо связывали с оборванным, жалким и грязным существом, каким является человек. Оба совпадают в своих действиях; почему бы им тогда не совпадать и по сущности? Правда, дьявол существо нечеловеческое, а Бог сам по себе только сверхчеловеческое, однако *сверхчеловечность* – лишь *отговорка нечеловечности*, как *сверхразумность* – лишь *отговорка неразумности*, а сверхъестественность – лишь *отговорка неестественности*. Кстати, следует еще заметить, что Бог сам по себе есть не что иное как Бог как *метафизическое существо*, т.е. чистое, лишенное аффектов мысленное существо. Лютер был противником метафизики, противником абстракции, противником бесстрастности: "Бог ненавидит и презирает, – говорит Лютер (Т. III, с. 266), – тупую апатию". Однако то, чего люди *сторонятся* и что они *отвергают вне* религии, с тем они *мирятся в религии* – почему? Потому что обращают к предмету религии лишь спину, а не лицо.

Истинный Бог, *истинный* предмет веры согласно Лютеру, как и вообще христианской вере, есть лишь Христос, и лишь потому, что в нем уже больше нельзя отделить Христа *самого по себе* от Христа *для нас*, и потому в нем выполнены все условия божественности, раскрыты все тайны божественной природы, уничтожены все претензии и сомнения, устранены все причины сомнений и подозрений. "Следует прежде всего научиться доверять божественной доброте, которую он открыл нам во Христе, своем сыне, которого он отдал на смерть за наши грехи. Ибо в противном случае возникнет привычка и склонность к *недоверию по отношению к Богу*, которая затем станет непреодолимой" (Т. VII, с. 211). "Мысли о его (Бога) величии (т.е., как говорит Лютер перед этим, о "Боге, как *абсолютном существе*") очень опасны. Ведь в образе этого величия может предстать и злой дух; в *образе же распя-*

тия он предстать не может" (Там же, с. 153)*. Это значит: сущность Христа это явное, светлое, прозрачное существо; в нем *самом по себе нет ничего такого*, чего бы *не было в нем для нас*. Его божественная сущность есть наша божественная сущность, его рождение в человеческом облике есть наше возрождение, его победа есть наша победа, короче – все принадлежащее *ему наше*. Что такое воскресение Христа, взятое само по себе? Ничто, потому что оно означает лишь *наше* воскресение, есть лишь чувственная порука нашего воскресения, нашего бессмертия. Что такое Богочеловек сам по себе? Ничто; потому что человек Христос только потому Бог, что он *для нас* Бог, и потому человек, что он *для нас* человек. Что такое вообще Бог *для себя*? Ничто; потому что Бог лишь для *других* Бог, существует лишь для тех, кто *не* есть Бог. Где нет потребности вообще, нет и потребности в Боге, а где нет потребности в Боге, там нет и Бога. "*Основание*" Бога заключено *вне его*, находится в *человеке*: *Бог предполагает человека*. Бог это "необходимое существо", но необходимое *не само по себе* или *для себя*, а необходимое *другим* – тем, кто ощущают и мыслят его необходимость. Бог без человека это Бог без нужды, но без нужды значит без необходимости, мишура, роскошь, суета. "*Бог не есть Бог мертвых, но живых*" (Матф. 22, 32). Бог не может быть Богом *тех*, кто не есть что-либо сам, nullus (никакой) и nemo (никто) *не молят Бога*, и он не властвует над ними. – Если у Авраама есть Бог, то из этого с необходимостью следует также, что Бог и Авраам должны жить вместе, *они связаны неразрывно*, раз Бог не имеет отношения к мертвым" (Т. II, с. 494–495). Это значит: нет человека – нет и Бога. Бог по сути своей *чей-то* Бог. Но этот кто-то для нас человек. Бог по сути своей господин, но не бывает господина без слуги. "*У истинного Бога* должен быть *свой народ*" (Т. XIII, с. 157). Бог по сути своей отец, но нет отца без ребенка. "*Нет Божества без твари*" (Т. XIX, с. 619). Бог *сам по себе* – ничто. Но как же выражает это вера, которая предполагает существование Бога независимо от человека? Через милость, благосклонность, милосердие, доброту, *одним* словом – через *любовь* Бога. Несамостоятельность самостоятельного, бытие не для себя того, кто существует сам по себе или кого представляют таковыми, есть любовь. Любить значит не быть в состоянии или не желать существования для себя, значит полагать свою сущность вне себя. Утверждение: Бог есть любовь, т.е. любовь есть сущность Бога, значит, следовательно, не что иное как: Бог сам по себе ничто. Но это существенное свойство Бога, то, что он сам по себе ничто, явно, действительно, очевидно лишь во Христе, и лишь Христос представляет собой истинный, существенный предмет веры.

* Впрочем, у Лютера бывали такие состояния – припадки – когда злой дух, дух неверия, сатана, принимал даже облик Христа. Письма Лютера, изд. де Ветте, т. III, с. 226.

Поэтому сущность веры есть не что иное как уверенность, непоколебимая и несомненная уверенность в том, что *любовь к человеку – сущность Бога, высшая сущность*.

Вера "не желает знать *ни о каком суде*, но только о *милости, расположении, благосклонности, милосердии*" – "она должна проистекать из крови, ран и рубцов Христа, по которому ты видишь, что Бог так благосклонен к тебе, что отдал за тебя своего сына" (Т. XVII, с. 400, 401). "Вера была бы *ничто*, если бы она только верила, что Христос всемогущ, все может и все знает. Живая вера та, которая *не сомневается*, что Бог также *добр* и *готов исполнить то, о чем мы его просим*". "Вера в Христа заключается не в чем ином как в *одной милости* и *доброте Христа*" (Т. XIII, с. 355, 356). "Когда в писании говорится о вере, то имеется в виду вера, основанная исключительно на милости (доброте, милосердии, misericordia)" (Т. XX, с. 41). "Когда сердце охвачено печалью, страхом и тоской, мысли и чувства наши настроены таким образом, будто Бог гневается на нас, презирает нас и враждебен по отношению к нам. И тут-то *вера* должна оказать *противодействие*, то есть убедить, что *Бог не гневается, не испытывает ненависти, не стремится покарать и не видит за нами вины*" (Т. V, с. 572). "Пребывай твердым в том, что вера *непоколебима в милости Божьей*, ибо вера есть не что иное как *постоянная, несомненная, нерушимая уверенность в Божественной благосклонности*" (Т. XIII, с. 63). "Подобно тому как Бог через *любовь дарует*, так же и мы через *веру принимаем дар*. – Это сокровище (Христа) Бог *дарует через любовь*, а мы *принимаем через веру*, т.е. если мы верим, что Бог милостив и милосерден и доказывает свою *любовь и свое милосердие по отношению к нам* тем, что посылает своего единородного сына к людям и возлагает на него все наши грехи" (Т. XVI, с. 327). "*Вера и любовь или восприятие божественного бла́годеяния* и *оказание благодеяния ближнему* в писании постоянно неразделимы и невозможны одно без другого" (Т. XIII, с. 117). "*Вера воспринимает добрые дела* Христа; *любовь делает добрые дела ближнему*" (Там же, с. 75).

Различие между лютеранством и католицизмом поэтому заключается в том, что в лютеранстве любовь Бога *несомненна*, в католичестве же уверенности нет, любовь подвергается *сомнению* (См.: т. XIX, с. 26; т. IX, с. 671; т. X, с. 106). Однако уверенность составляет сущность добра, любви, сомнение же уничтожает любовь. Потому католический Бог и в самом деле не только Бог сомнительной доброты, но и действительно неблагосклонный, гневный, нечеловечный Бог; ведь католик стремится делами, жертвами, добровольными страданиями достичь примирения с Богом, *добиться расположения* Бога. Но если вера предполагает *бытие*, то действие – *небытие*: Бог *добр* по отношению к человеку – это дело веры; Бог *должен* стать добрым по отношению к че-

ловеку – это дело действия, жертвы; но ведь то, что только должно появиться, *не* существует. Вера выяснила все свои отношения с Богом, потому у нее есть место и время для того, чтобы приносить человеку пользу; но служение Богу никак не может до этого добраться, потому что гнев господень не дает ему покоя. Постоянный гнев требует и постоянных жертв (См. об этом, например, т. XVIII, с. 160). Короче говоря, для веры Бог – лишь существо *для человека*, существо, которое поэтому дарует человека человеку, возвращает *человека к человеку*; для служения же Бог существует *сам по себе*, это существо, *иное* по отношению к человеку и потому *отвлекающее* человека *от человека*, похищающее у человека человека. Правда, католицизм оставляет человеку силы для добра, проявления воли, свободы – и потому производит впечатление гуманного – но оставляет их ему только для того, чтобы он был и действовал против себя: приносил себя в жертву, истязал, связывал произвольными уставами – и через это противостояние самому себе снискал расположение Бога. Ибо я могу привлечь кого-либо только тем, что отвечает его сущности, значит, привлечь Бога, который не за меня, и даже против меня, можно только тем, что я стану действовать против себя самого, вредить себе. "Папизм", или католицизм гуманен только для того, чтобы быть негуманным, лютеранство же, напротив, негуманно для того, чтобы быть гуманным. В католицизме мы люди только для того, чтобы *не* быть людьми; в протестантстве же, напротив, мы лишь для того не люди перед Богом – перед Богом мы "смрадная падаль, черви, чурбаны" – чтобы быть людьми в жизни; в делах веры мы отдаем здесь все Богу, чтобы в жизни можно было все отдать человеку. В делах веры перед нами *только Бог*, зато в жизни только человек. "Св. Павел ясно изобразил христианскую жизнь, согласно которой *все дела* должны быть направлены на *благо ближнего*, ибо *каждому достаточно своей собственной веры* и *не нужно других дел в жизни*, кроме как служить своему ближнему из побуждений свободной любви" (Т. XVII, с. 390).

Итак, *одно* существо, Бог, является предметом веры, *другое*, человек, – предметом любви, т.е. практической деятельности, жизни.

Но действительно ли это так? Нет! Предметом веры, как мы видели, является *любовь* – высшим, наиболее принципиальным, всеобъемлющим принципом веры является положение: Бог есть любовь. Но *чья* любовь – ибо любовь сама по себе, любовь без предмета всего лишь химера? *Любовь человека*. Так что в действительности и *предметом веры* также является *человек* – и тайной веры оказывается *человеколюбие*; *различие* заключается только в том, что в любви предметом является *другой* человек, в вере же *я сам* предмет любви, там я *люблю*, здесь я *любим*. Любовь смиряет меня, потому что я подчиняюсь в ней другому существу; когда же я любим – это возвышает меня. То, что я

теряю в любви, возвращается мне сполна, когда я любим. Сознание, что ты любим, это самосознание, чувство собственного достоинства. Знание того, что тебя любит высшее существо – это, следовательно, выражение высшего, *божественного чувства собственного достоинства*. Соответственно, отличие веры от любви заключается только в том, что в вере человек предстает как *небесное, божественное, бесконечное* существо, в то время как в любви – как *земное, конечное, человеческое*. "Через веру, – говорит Лютер, – человек становится *Богом*", "в *вере* мы *Боги*, в то время как в *любви – люди*"*. Ведь в любви я *относительное* существо, приношу пользу другому, являюсь лишь средством; в вере же я существо *абсолютное, самоцель*. В любви я *обожествляю другое* существо; будучи же *любимым, я сам* становлюсь *обожествляемым* существом. Тот, кто любит меня, восклицает, обращаясь ко мне: люби себя потому, что я люблю тебя; я показываю, я лишь опредмечиваю для тебя то, что ты есть и что ты должен делать; моя любовь *оправдывает* твою любовь к себе, она даже *обязывает* тебя любить себя. Быть любимым – *закон любви к себе*. Потому предмет любви – это собственное, "профанное", да, профанное, изо дня в день попираемое тысячей ног человеколюбие, в то время как предмет веры – *неприкасаемое святилище любви к себе*. Любовь это сердце, отданное другому, в то время как вера – сердце, отданное лишь самому себе. Любовь приносит страдания, потому что это участие, забота о других; однако "*блаженна вера*", блаженно чувство: меня любят, блаженно чувство собственного достоинства, ведь при этом исчезает все кроме меня самого. "Вера уводит человека *от людей к Богу*. Поэтому говорится: уйти с глаз людских, потому что человек *не видит и не чувствует никого кроме Бога*" (Т. XIV, с. 373), это значит: кроме *себя самого*. Вера стоит выше любви, это значит: любовь к себе выше любви к ближнему. "Если же верно говорить и учительствовать о вере, то она *намного превосходит любовь*. Достаточно только учесть, с чем имеет дело вера, а именно борется *за Бога* с сатаной, который беспрерывно истязает и мучает нас. Такая борьба касается не мелочи, но речь идет о *смерти, вечной жизни, грехе*, законе, по которому нас судят, о *милости*, через которую *нам прощаются грехи*. Если сопоставить с этими чрезвычайными делами *любовь*, которая касается *мелочей*, вроде того как послужить людям, помочь им словом и делом, утешить их, кому не станет ясно, что *вера намного выше любви* и по справедливости *должна* быть ей предпочтена? Ибо в чем *разница между Богом и человеком*?

---

* В любви, говорит в другом месте Лютер, человек тоже Бог, но в любви он Бог для *других* – он для них то, что для нас Христос: благодетель, помощник, спаситель – в вере же он Бог *для себя*, Бог *сам по себе*. Таким образом, в любви мне ничего не достается от моей божественности, я отчуждаюсь от нее, в вере же я в полной мере получаю ее.

Между тем, чтобы *помочь человеку* делом или советом, и тем, через что преодолевается *вечная смерть*?" (Т. V, с. 571). Мы неудовлетворительны, слабы в любви к другим, но сильны, превосходны, совершенны в любви к себе; любовь содержит *в себе все людские слабости*, однако вера, любовь к себе наделены *всеми совершенствами Божества*. Мягка, податлива, терпелива, готова переносить страдания, нуждается в другом, зависима любовь, зато превыше всякой меры надменна, себялюбива, властна, нетерпима как Божество вера. "*Бог не терпит никого и не уступает никому*, ибо он неизменен. Такой же должна *быть и вера*" (Т. XI, с. 74). "Это как раз то, о чем я часто говорил, что вера делает нас *господами*, любовь же *рабами*, более того, через веру мы становимся Богами. – Но через любовь мы становимся равными с беднейшими; благодаря вере же мы *ни в чем не нуждаемся* и находимся в *полном довольстве*; в любви же мы находимся в услужении каждому" (Т. XIII, с. 356. См. также т. XIV, с. 286; т. XI, с. 516). "Любовь не должна проклинать, а лишь благословлять; у веры же есть сила и она должна проклинать. Ибо вера создает сынов Божих и *замещает Бога*; любовь же создает служащих людям и замещает раба" (Т. XIII, с. 345). Сначала вера, затем любовь; "любовь следует за верой"; однако первое – любовь к себе, второе – любовь к ближнему, это порядок, наделенный не только дурным, эгоистичным, но и хорошим, верным смыслом. Ибо как же мне осчастливить других, если я сам несчастен, как я могу удовлетворить других, когда меня точит червь недовольства, как вообще сделать другим добро, если во мне самом я не нахожу ничего доброго? Поэтому я должен сначала позаботиться о себе, прежде чем заботиться о других, сначала обрести что-то, прежде чем буду давать что-то другим, сначала узнать что-то прежде чем буду учить, вообще сделать себя сначала целью, прежде чем смогу превратить себя в средство для других. Короче говоря, *предметом любви* (любви к ближнему) является *благо других*; а *предметом веры мое собственное благо, мое собственное блаженство*.

Бог, предмет христианской веры, есть не что иное как *удовлетворенное стремление к блаженству, удовлетворенная любовь* христианина *к себе самому*. То, чего ты желаешь и к чему ты стремишься, исполняется, дается, осуществляется в Боге. Но в чем же заключается твое желание, твое стремление? В освобождение от всех несчастий, освобождение от греха, ибо грех – величайшее и к тому же ближайшее несчастье, в освобождении от непреодолимой силы и необходимости чувственных инстинктов, в освобождении от тяготения материи, приковывающей тебя цепями тяжести к поверхности Земли, в освобождении от смерти, вообще от наложенных природой ограничений, *одним* словом: *в блаженстве*. Но блаженство не как только утешительная мысль, не как беспредметная надежда, т.е. не как некоторое свойство,

которое когда-нибудь, когда ты обретешь блаженство, затронет тебя, сейчас же лишено какого-либо основания – блаженство как *действительное существо* есть Бог. "Бог исполнен блаженства, но не желает", как говорит Лютер (Т. XVII, с. 407), – "быть блаженным только для себя". Нет, его блаженство лишь поручительство, заверение, реальность нашего собственного блаженства. Бог есть то, что он есть, для нас – блажен, чтобы мы были блаженны. Если блаженство не должно быть лишь мечтой, пустым желанием, оно должно быть существом, и притом *наивысшим существом*; ведь если блаженное существо ниже других, то оно и должно уступать им, не может противостоять тому, кто борется с блаженством. Высшее желание, *то* желание, которое располагается выше всех других, и выполнить, может удовлетворить лишь высшее, возвышающееся над всеми существо. Бог высшее существо потому, что блаженство есть высший помысл, *высшая сущность* человека, по крайней мере верующего христианина* *Основание, необходимость* блаженного существа коренится в *стремлении быть счастливым* – инстинкте блаженства, а именно неограниченном, т.е. отвлеченном от всех определенных материй, определенных предметов действительности, сверхъестественном стремлении к блаженству. Поэтому подобно тому как вера в то, что Христос восстал из мертвых согласно Лютеру и в соответствии с самим предметом есть вера в то, что *я* восстану из мертвых, вера в то, что Христос спаситель от греха и наказания за грехи есть лишь уверенность в том, что *я* избавлен от грехов и смерти, так же и вера в блаженство, или, что то же самое, в Божество, есть лишь *уверенность в своем собственном блаженстве и собственной божественности.*

"Везде, где в писании речь идет о делах и заповедях первой скрижали (т.е. о Боге), в *скрытом* виде *указано и на воскресение мертвых.* – Итак, *божественная служба, вера, молитвы* заключают в себе *положение о воскресении и вечной жизни*" (Т. VI, с. 289). "Ибо учение о вера и *воскресении мертвых* заключается в словах Бога: я, всемогущий творец неба и земли, твой Бог. Это все равно что сказать: ты будешь жить той же жизнью, какой живу и я" (Т. II, с. 327). "Благовествование о *воскресении Христа – основная часть* нашей веры" (Т. XI, с. 485). "*Силой веры* (говорит св. Петр) мы достигаем причастности *Божественной природе* и общения или *единения с ней.* – В чем же заключается Божественная природа? Это вечная истина, справедливость, муд-

* Следовательно, не всех людей или человека вообще? Нет! Желание блаженства – продукт только христианства. Разумеется, человек всегда стремился освободиться от всех превратностей и всех препятствий для своего чувства собственного достоинства, чувства жизни, но это стремление всегда связано с определенными, реальными предметами, определенными человеческими целями.

рость, вечная жизнь, вечный мир, вечные радость и удовольствие и все, что может быть названо хорошим. Кто причащается Божественной природы, тот получает и все это, *вечно живет*, обладает *вечным миром, удовольствием и радостью, тот чист, справедлив и всемогущ* вопреки дьяволу, греху и смерти. – Кто пожелает унизить христианина, должен унизить Бога" (Т. XI, с. 549). "Ты в той же степени царь, в какой Христос царь, если ты в него веришь. – Он царь над всеми царями, он властелин всего, и все должно ему повиноваться. Если *он властелин, то и я тоже властелин*, ибо чем *обладает он, обладаю также и я*" (Там же, с. 509).

Верить значит не что иное как превращать положение "*есть* Бог, спаситель" в положение "*я* Бог, спаситель". Простая вера: существует Бог, Бог есть Бог – мертвая, тщетная, ничтожная вера; я *верю* только тогда, когда верю, что Бог *мой* Бог. Если же Бог мой, то и все Божественные богатства принадлежат мне, т.е. все Божественные свойства становятся моими. Верить значит превращать Бога в человека и человека в Бога. *Предмет* веры – лишь повод, средство, образ, знак, притча; мораль же, смысл, цель, суть – *я сам*. Бог это пища человека – Лютер даже сравнивает Христа с "жарким, с нашпигованным каплуном" – цель же пищи заключается только в том, что я ее съедаю. Что такое жаркóе само по себе? Верить значит есть, но в еде я упраздняю объект, превращаю его свойства в свои собственные, в плоть и кровь. Так у зверей, поедающих марену, кости становятся красными.

Тем самым мы постигнем смысл так часто высказываемой Лютером мысли: "Как ты *веришь*, так тебе и *будет*"; "если ты *веришь* в это, то это *твое, не веришь – у тебя* этого *нет*"; "если ты веришь в это, оно *существует*, не веришь – *не существует*"; "если ты веришь, например, что Бог добр по отношению к тебе, то так оно и есть, если же веришь в противоположное, то и есть противоположное". *Сущность предмета* веры есть *вера*, сущностью же веры являюсь я, верующий. Каков я, такова и моя вера, а какова моя вера, таков мой Бог. "Каково твое сердце, – говорит Лютер, – таков и твой Бог". Бог это чистая доска, на которой нет ничего кроме того, что ты сам напишешь.

Бог лишь *говорит* человеку то, что тот сам про себя думает, но не решается просто так сказать. То, что я только сам думаю и говорю о себе, может оказаться фантазией; но то, что говорит обо мне и другой, это правда. Другой может проверить ощущениями то, что дано мне только в представлении. Его глаза говорят ему, правда ли я таков, каким кажусь себе. Поэтому если другой подтверждает мои мысли, то я в них уверен. И чем более робок человек, чем меньше его самосознание, чем меньше у него уверенности в себе, тем более он нуждается в том, чтобы другие говорили ему, уговаривали его. Речь имеет очень большое значение; слово может сделать из ничего нечто. Не даром акт

творения из ничего есть проявление всесилия слова. Людей встречают не только по одежке, но еще больше по словам. Очень многие люди, не представляющие собой ничего, полагают, что они кое-что собой представляют, и это так, но только потому что другие говорят, что они что-то собой представляют; другие же, хоть и не обделены способностями, полагают, что ни на что не способны, и остаются таковыми в действительности из-за этой подавляющей уверенности, пока чужой голос не убедит их в обратном; многие же доказали при свидетелях свои возможности, однако и они остаются ничем для других, пока тем не скажут об этом другие. Один повторяет мнение другого, и молва может долго переходить из уста в уста, пока не найдет человека, обладающего умом и мужеством не повторять за другими, а сказать то, что́ будут повторять другие. Вера рождается слухом, вера опирается на слово. Поэтому легковерные люди верят всему, что им скажут, и только потому, что им это сказали.

Но откуда же сила этого сказанного другим человеком слова, если сообщает оно то же самое, что я говорю или по крайней мере могу сказать себе? Исключительно от того, что это слово существующего вне меня, другого, *предметного* существа. Однако то, чем в жизни, в действительности является другой человек, в делах веры, в религии для меня – Бог. В жизни "Ты" – Бог "Я", в религии Бог – "Ты" человека. Бог – сущность человека, но как отличное от него, *предметное* существо. Бог – отец человека. Отец это тот, кем ребенок *не* является, он для ребенка тот, кем ребенок не может быть сам для себя. Ребенок несамостоятелен, несвободен, не способен сам заботиться о себе и защищать себя; но тем, чем он не является в себе самом, он является в отце – свободным и самостоятельным. Ребенок не должен нищенствовать, он не зависит от произвола чужих людей, не беззащитен перед враждебными силами; он обеспечен заботой и защитой. Держась за отцовскую руку, он так же спокойно шествует через все опасности, как и мужчина, полагающийся лишь на свои собственные силы и разум. Сила *отца* – сила ребенка. Ребенок сам не может достичь того, что желает, однако с помощью отца он обретает могущество, он способен достичь желаемого. Потому ребенок и не чувствует себя *зависимым* от отца – зависимым я чувствую себя от деспотического, а не любящего существа; зависим я против воли, в противоречии со своим стремлением к свободе; ребенок же с радостью пребывает ребенком, в отце для него заключено *чувство собственного достоинства* – дети гордятся своими родителями – чувство, что отец не есть существо для себя, но существо *для ребенка*. Отец обладает лишь физической силой, но истинная сила, которой подвластна и физическая, отцовское *сердце*, находится в руках ребенка. Как мужчина, как совершенное существо, т.е. обладающее силой и разумом, отец стоит *выше* ребенка, но только за-

тем, чтобы как отец, т.е. в сердце, *подчиняться* ребенку; он только затем властелин ребенка, чтобы быть *слугой* его потребностей и желаний. Сердце – правитель как земного, так и небесного отца*. В чем же собственно заключается различие между отцом и ребенком? Только в следующем: в отце как *предмет* представлено то, что в ребенке заложено в качестве задатка, в одном мы находим как *бытие* то, что в другом является *целью становления*, в одном – настоящее, в другом – будущее, в одном действительность, в другом – желание и стремление. Ребенок ориентируется по отцу, отец для него образец, идеал. Короче говоря, в отце ребенок обладает тем, чем он обладает как зрелый человек, однако в отце он обладает *вне себя* тем, чем он как зрелый человек обладает *в себе*, так что в отце представлено как в отличном от ребенка существе то, что позднее станет собственным существом ребенка. Отец *есть* и *говорит* то, чем должен, может стать, чем станет ребенок. Отец – *естественный прорицатель* ребенка; он являет собой уже осуществленное предначертание предстоящего ребенку будущего, будущего, рисующегося в мечтах и надеждах.

Бог это *такой* предмет человека, который *демонстрирует* ему его *собственную сущность*, который лишь *провозглашает* ему то, *чем он сам является*, и притом не в чувствах, в теле, в действительности, а в мечтах, в желаниях, т.е. парящим над всеми законами природы, всемогущим, бессмертным, божественным, т.е. *блаженным* существом; ибо все божественные свойства, все догматы веры в конце концов сводятся к блаженству. То, что избавляет человека от всех несчастий, что делает его блаженным, только это и есть Бог. Христос ведь и есть спаситель. Но что значит: делает блаженным? Это значит: превращает в действительность наши желания, исполняет их. Что же такое тогда Бог? *Блаженство человека как сбывшееся, действительное, т.е. предметное существо*. Бог это обещание, обетование, и притом *уже подтвержденное, несомненное обетование твоего блаженства*. Поэтому слово это будет бессмысленным, пустым звуком, если *ты* в него не веришь, ведь оно имеет силу только по отношению к *тебе*, и потому наполняется *смыслом*, только если *ты* его осмысливаешь, если ты связываешь его с *собой*, соотносишь его с *собой*.

Следовательно, Бог или Божественное существо есть не что иное как существо, выражающее, подтверждающее, осуществляющее человеческие или скорее христианские желания, сердцевиной которых является желание блаженства, – следовательно, не что иное как опредме-

* Религиозное чувство зависимости относится к Богу лишь тогда, когда он олицетворяет не что иное как сущность природы в отличие от человеческой сущности. Однако от Бога как сущности природы я абстрагируюсь и здесь, и в "Сущности христианства", предполагая посвятить ему отдельное сочинение[11].

ченная для самого себя в высшем, наиболее истинном и действительном существе сущность человеческого сердца или, скорее, души. "Перебери все, что *тебе по нраву*, и *не найдешь ничего лучшего и более приятного*, чем сам Бог, ибо Бог это *жизнь* и неисчерпаемый кладезь *всего доброго и вечной радости. Нет на земле ничего более драгоценного, чем жизнь*, и потому ничего так не боятся как смерти, и *ничего так не жаждут как жизни*. Это богатство *сверх всякой меры* и *навечно* мы обретем в Боге" (Т. X, с. 381). "*Есть ли у людей более горячее желание, чем желание избавиться от смерти*? Вот этот Бог и стал для нас таким Господом и Богом, благодаря которому мы избегнем смерти и станем блаженными, *как того жаждут все люди*, и его владычество направлено на то, чтобы создавать блаженство и быть избавителем от смерти" (Т. VI, с. 264). «Как говорит Он в евангелии от Матфея (28, 18), "*дана мне всякая власть на небе и на земле*". *Потому мы получим то, к чему стремимся*, и *сердце* наше *не будут одолевать сомнения*, как они одолевают сердца мусульман и иудеев» (Там же, с. 31). «Разве могли бы *мы желать и надеяться на большее*, чем обладать таким посредником и заступником перед Богом? – Ибо разве может он не прислушаться к такому священнику, своему собственному возлюбленному сыну? Как он может *отказать ему в просьбе* или *не выполнить ее*? Просьбы же его – не что иное как *наши* просьбы" и т.д. (Там же, с. 447). "Бог дает нам *больше*, чем мы можем постичь, попросить или пожелать. По этой причине великое и чрезвычайное избавление намного превосходит наши *просьбы и желания*. По этой причине сам Господь наш Христос завещал нам и то, как взывать о помощи и молиться, ибо если бы он сам этого не сделал, кто *осмелился* бы просить у Бога такие великие и замечательные вещи?" (Т. V, с. 573). "Поэтому это отрадный, любезный, милый Господь, *какого только можно пожелать*", т.е. полностью в соответствии с нашими желаниями, лучшего и не пожелаешь (Т. XXII, с. 127). "Христос сделал для тебя и даровал тебе все, к чему *только можно стремиться* и что только *можно пожелать*, здесь и там, будь то прощение грехов, обретение блаженства и что бы то ни было. По собственной воле, руководимый исключительно любовью, он пришел, чтобы творить нам добро, приносить пользу и помогать. – Смотри же соблюдает ли он заповедь: поступайте с людьми так, как вы хотели бы, чтобы поступали с вами. Не правда ли, каждый *испытывает горячее желание, чтобы другой взял на себя его грехи*, и искупил их, чтобы они не тревожили больше совесть, а кроме того помог бы избежать ему смерти и избавил от адских мук? *Разве может быть более горячее желание, чем желание избавиться от смерти и ада*? *Кто бы не хотел избавиться от грехов* и с чистой совестью предстать перед Богом? Разве мы не видим, как все люди стремятся к этому через молитвы, посты, паломничества, монастыри, монашество и священниче-

ство? Что побуждает их к тому? Не что иное как грехи, смерть и адские муки, от которых они хотели бы избавиться. И если бы на краю света существовал врач, который бы мог помочь им, то все страны опустели бы и все люди отправились бы к этому врачу, отдав за это свое имущество и презрев все опасности. И если бы сам Христос был бы угнетаем грехами, смертью и адом так, как мы, *он бы тоже пожелал*, чтобы кто-нибудь помог ему, взял на себя его грехи и облегчил его совесть. И вот, раз он хотел бы, чтобы другие поступали так по отношению к нему, он делает то же для других, как гласит заповедь, и принимает на себя наши грехи, идет на смерть, и преодолевает за нас все, грех, смерть и ад, чтобы впредь все, кто верят в него и призывают его на помощь, были справедливы и блаженны, без греха и смерти» (Т. XIII, с. 20).

Однако быть свободным от греха и смерти – блаженным – может только каждый за себя. Как никто не может верить за другого (Т. XVIII, с. 161), так и никто не может быть блаженным за другого. Для греха нужно нечто вне меня, какой-то предмет; для блаженства не нужно ничего кроме меня самого. Грешить можно только в компании, найти же блаженство можно и если ты один–одинешенек. Грех заводит связи, блаженство же разрывает все связи – в блаженстве исчезают все потребности. Грех – это нужда, а "нужда объединяет", блаженство же – это изобилие. Грех производит на свет людей – согласно христианскому вероучению, все люди обязаны своим рождением греху, "природа дала нам непотребное, *греховное* зачатие и рождение" – грех, следовательно, дарит *другим* существам счастье бытия, блаженство же бесплодно, не отдает и не производит ничего. Блаженные хотя и образуют содружество, но при этом отсутствует необходимость, потребность в этом содружестве. Я хотя и желаю блаженства не только себе, но и другим, но только потому, что оно для меня самого является высшей ценностью, и я полагаю, что и другие придерживаются такого же мнения. Короче говоря, в блаженстве я вступаю в отношения не с другими существами, а только *с самим собой*; блаженство неотделимо, неотторжимо от меня самого, ибо она есть не что иное как само мое обожествленное "Я", свободное от всякой зависимости, от всякой необходимости и забот. Блаженство это высшее желание, высшая сущность христианской, т.е. сверхъестественной любви к себе; однако блаженство – это конечная цель, существенный предмет или, скорее, высшая сущность христианской веры – следовательно, *сущность веры, в отличие от любви* и *в соответствии со своей конечной целью*, не что иное как *сущность любви к себе*.

Разумеется, вера жертвует не только земными радостями, но и самой жизнью. Однако она жертвует лишь временным благополучием и временной жизнью ради вечного благополучия и временной жизни, лишь бренными богатствами ради богатств вечных, лишь ограничен-

ными, конечными радостями ради бесконечных, безмерных и бескрайних радостей. "До чего же восхитительна и драгоценна эта земная жизнь; и кто бы захотел жертвовать ею ради всех царств, денег и прочего добра на земле? И все же в сравнении с вечной жизнью и вечными благами она меньше мгновения" (Т. XIII, с. 725). "Я не отдал бы и мгновения на небе за все блага и радости земные, пусть бы они длились даже тысячи лет" (Т. X, с. 380). Поэтому истинно верующий – разумеется, если он слушает только то, что нащептывает ему вера – не имеет иного желания, кроме желания *смерти* (см. напр. Т. XIV, с. 373; т. XI, с. 484), т.е. желания телесно избавиться от всех мирских и общественных уз, от всех уз человеческой симпатии и любви, предметом которых является временная, а не вечная жизнь (Т. XV, с. 425; Т. XVI, с. 459), избавиться телесно, как он уже сделал это духовно, ибо "*дух через веру* уже восшел *на небеса*" (Т. XI, с. 484).

О "СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА"* В СВЯЗИ С "ЕДИНСТВЕННЫМ И ЕГО ДОСТОЯНИЕМ"

"Фейербах, – говорит "Единственный", – дает нам лишь богословское освобождение от богословия и религии, он упраздняет Бога, *субъект*, но сохраняет божественное, оставляет в неприкосновенности предикаты Бога". Бесспорно, он их сохраняет, но он и *должен* их сохранить, так как иначе он не мог бы даже сохранить природу и человека; ибо Бог есть существо, составленное из всех реальностей, т.е. из предикатов природы и человека: Бог есть свет, жизнь, сила, красота, сущность, ум, сознание, любовь – словом, все. Что же останется, если упразднить и предикаты Бога? Но нужно ли вообще, чтобы что-нибудь осталось? Ведь в том-то и заключается признак религиозности, "связанности" Фейербаха, что он еще устремлен к какому-то "*предмету*", что он еще *чего-то* хочет, *что-то* любит – в этом признак, что он еще не вознесся к абсолютному идеализму "эгоизма". "Все в мире для меня ничто", – поет "Единственный". Но не есть ли и *ничто* предикат Бога, не есть ли и положение: Бог есть ничто, одно из выражений религиозного сознания?** Значит, выходит, что и "эгоист" строит все на *Боге*. Значит, и он принадлежит еще к числу "*благочестивых атеистов*".

В каком виде сохраняет Ф. означенные предикаты? В этом все дело. В таком ли, *как* он существуют в Боге? Нет! В таком, как они существуют в природе и человечестве – в виде естественных человеческих свойств. Будучи перенесены из Бога в человека, они теряют именно характер божественности, который принадлежит им в *удалении* от человека – в абстракции, в фантазии; это перенесение из мистического мрака религиозной души на солнечный свет человеческого сознания делает их доступными, "*обыкновенными*", "*мирскими*". На чем основан ореол величия земных владык? Исключительно на том ложном мнении, будто носитель власти есть совсем *особенное* существо. Стоит мне

---

* Замечу по поводу этого заглавия, что здесь, как и всюду, я имею в виду и беру под защиту не свою книгу, как таковую. К своей книге я отношусь в высшей степени критически; ее предмет, ее сущность, ее дух – вот моя единственная тема. Заниматься ее буквой я предоставляю чадам божиим или дьяволовым.

** Положение: Бог есть ничто – встречается, как известно, не только в восточных религиях, но также и у христианских мистиков и мечтателей[1].

поставить – в мыслях или, еще лучше, в наглядном представлении – личность владыки на одну доску с самим собой, стоит мне понять, что он такой же человек, как всякий другой, и все его величие тотчас исчезнет. Так же обстоит дело и с величием небесным. Только Бог, как субъект, есть status quo[2] всех религиозных предикатов; только как предикат высочайшего, т.е. вознесенного сверх всякой меры, существа, и, стало быть, только как усиленные до последнего предела, чрезмерные, гиперболические предикаты, *отличаются* они от моих собственных, возвышаются *надо* мною, т.е. над человеком. И поэтому тот, кто упраздняет субъект, упраздняет ео ipso[3] и его предикаты, ибо субъект есть на самом деле не что иное, как мыслимый в форме субъекта предикат.

"Но Ф. сам говорит, что он занят уничтожением только одной иллюзии". Да, но такой, вместе с которой отпадают все иллюзии, все предрассудки, все (неестественные) ограничения человека, *хотя это и не сразу заметно*; ибо основной иллюзией, основным предрассудком, основным ограничением человека является Бог как субъект. Но кто все свое время и силы отдает разрушению основной иллюзии и основного ограничения, от того нельзя требовать, чтобы он еще попутно разрушал и производные иллюзии и ограничения.

Что означают слова "человек есть Бог человека"? Означают ли они, что он Бог в смысле отличного от человека, сверхчеловеческого существа, т.е. в *том* смысле, в каком признают Бога религия, богословие и спекулятивная философия? Ф. ведь именно показывает, что религия сама себя не понимает, а философия и богословие понимают ее превратно; он показывает, что вера в Бога – разумеется, в действительности, а не в воображении и рефлексии верующего – это только вера человека в самого себя; словом, он показывает, что божественное *не* божественно, что Бог – *не* Бог, а лишь само себя любящее (и притом в наивысшей мере), само себя утверждающее и признающее человеческое существо; ибо человек признает только такого Бога, который в свою очередь признает человека, и признает его именно таким, каким сам человек признает себя. Если, например, я не признаю своего тела, отделяю его от себя, ощущаю телесные потребности и отправления как ограничения, как противоречие с самим собой, – *одним* словом, если я отвергаю тело, то я стремлюсь к бестелесности и прославляю бестелесное существо как истинное, блаженное, царственное, высочайшее, т.е. как божественное существо. Чем я *не* являюсь, но чем хотел бы быть и чем стараюсь стать, то и есть мой Бог. Бог, говорит поэтому Ф., есть не что иное, как существо, исполняющее желания человека, удовлетворяющее его потребно-

сти (каковы бы они ни были). Когда, например, ты исцеляешь больного или хотя бы только "одержимого навязчивыми идеями", когда ты даешь пищу голодному, ты для него, выражаясь прозаически, благодетель или благотворящий человек, а выражаясь поэтически – *бог*, ибо то, что человеку *угодно* и *полезно*, то он панегирически именует богом (см. "Сущность христианства"). Религия – это аффект, поэзия; voila tout[4]. И поэтому положение: человек есть бог, есть высочайшее существо человека, – тождественно с положением: нет бога, нет высочайшего существа. Но это второе положение выражает сущность дела атеистически, т.е. лишь *отрицательно*, первое же практически и религиозно, т.е. *положительно*[5].

"Богословская точка зрения" Ф. заключается в том, что он "раскалывает нас на *существенное* и *несущественное* "Я" и "изображает род, человека *вообще*, т.е. абстракцию, идею, как наше истинное существо, в отличие от действительного индивидуального Я, как чего-то несущественного". "Единственный"! Прочел лы ты целиком "Сущность *христианства*"? Наверное, нет; ибо что составляет основную тему, ядро этой книги? Как раз устранение раскола между существенным и несущественным Я, – как раз обожествление, т.е. утверждение и признание *всего* человека, с головы до ног. Не сказано ли прямо в конце книги, что божественность *индивидуума* есть раскрытая тайна религии? Не сказано ли даже: "*еда и питье есть божественный акт*"? Но разве есть и пьет идея, абстракция? Единственная книга, в которой излюбленное слово нового времени – личность, индивидуальность – перестало быть *бессмысленной* фразой, и есть как раз "*Сущность христианства*", ибо только *отрицание Бога* (т.е. абстрактного, бесконечного существа, мыслимого как истинное) есть *утверждение индивидуума* и только в *чувственности* действительно схватывается *смысл* индивидуальности. И именно тем-то и отличается *по существу* эта книга Ф. от всех его прежних книг, что в ней впервые он подошел к *истине* чувственного, в ней впервые постиг абсолютное существо как чувственное, постиг *чувственное существо как абсолютное*. Чтобы убедиться в этом, стоит только, например, сравнить, что говорится о значении чуда в книге о Бейле[6] и в "Сущности христианства". Само собой разумеется, конечно, что и тут и там доказывается несообразность чуда в богословском смысле слова, но тогда как у Бейля чудо представлено как противоречащее божественному существу, здесь оно изображается как находящееся в полном согласии с ним, потому что там Бог понимается еще как абстрактная, отличная от человека мысленная сущность, а здесь – как самоудовлетворенное в своей цельности человеческое существо, причем истинное значение чуда полагается именно в том, что

оно есть не что иное, как удовлетворение – правда, лишь супранатуралистическое и постольку неразумное – какого-либо чувственного человеческого желания или человеческой потребности.

Ф. поставил себе в своей книге задачей свести Бога или религию к ее человеческому источнику и тем самым теоретически и практически упразднить ее в человеке. Но религия изображает собственное существо человека или существо, отвлеченное от человека, как вне- и сверхчеловеческое существо. Следовательно, Ф. должен был свести это расщепление на Бога и человека к различиям, существующим в самом человеке (да и как было бы возможно объяснить религию, если бы в человеке не было различия между его Я, или самосознанием, и его существом, или природой?); исходным пунктом своего изложения он должен был поэтому сделать те психологические состояния, которые именно и вынуждали человека отличать от самого себя и ставить над собою свое существо и свои свойства, т.е. состояния восторга, страсти, медитации, экстаза. Пусть же мудрый критик не забывает, что введение к "Сущности христианства", где особенно подчеркиваются "сверхчеловеческие силы в человеке", не есть введение к философскому трактату об отношении человеческих предикатов к человеческому субъекту или человеческого существа к человеческому Я, но именно лишь введение к "Сущности христианства", т.е. к книге о сущности религии. Но разве можно увертюре к "Волшебной флейте" поставить в упрек, что она увертюра к "Волшебной флейте", а не к "Дон-Жуану"?[7]

Индивидуум есть для Ф. абсолютное, т.е. *истинное, действительное* существо. Но почему он не говорит: вот *этот* особенный индивидуум? Потому, что тогда он сам не знал бы, чего хочет, – он скатился бы тогда на отрицаемую им же точку зрения, на точку зрения религии. Ведь в том именно и состоит, по крайней мере в этом пункте, сущность религии, что из целого класса или рода она выбирает одного *единственного* индивидуума, противопоставляя его всем остальным как неприкосновенную святыню. *Этот* человек, *этот* "единственный", "несравненный", этот Иисус Христос, один только есть бог, – вот *этот* дуб, *это* место, *эта* роща, *этот* бык, *этот* день священны, остальные же нет. Упразднить какую-нибудь религию и значит поэтому только доказать тождество ее обоготворенного предмета или индивидуума с другими обыкновенными индивидуумами того же рода. Такое доказательство дал уже нашим предкам св. Бонифаций, когда он срубил божественный дуб в Гейсмаре. Так и христианскую религию, сущность которой исчерпывается положением: Я, вот этот исключительный, несравнимый индивидуум, если и не сейчас, то

по своему небесному назначению, есмь *Бог* (все равно, как бы ни понимался Бог: абстрактно, как совершенное моральное существо, или мистически – как фантастически чувственное), – эту религию ты упразднишь только тогда, когда перенесешь этот несравнимый индивидуум из волшебного тумана его супранатуралистического эгоизма в будничный чувственный опыт, который, правда, обнаружит его индивидуальное отличие от других индивидуумов, но вместе с тем *несомненно непререкаемо* докажет и его тождество с ними, его *повседневность*. Воздай отдельному индивидууму не меньше того, что ему принадлежит, но и не больше. Только тогда освободишься ты от оков христианства. Быть индивидуумом, правда, значит быть "эгоистом", но это значит вместе с тем – быть, и притом nolens volens[8], *коммунистом*. Принимай вещи, как они есть, т.е. принимай самого себя, как ты есть, ибо как ты принимаешь вещи, так ты принимаешь и себя, и наоборот. Выброс из головы "единственного" на небе, но выброс вместе с ним и "единственного" на земле!

Следуй чувствам! Где начинается чувственное, там оканчиваются религия и философия, но зато обретается простая, ясная истина. Вот ты видишь перед собой прекрасную женщину; ты восклицаешь в восторге: она несравненно прекрасна! Но смотри! Вон стоит перед тобой и прекрасный мужчина. Не будешь ли ты *вынужден* сравнить их между собой? А если ты и не сделаешь этого, упорно настаивая на несравненности твоей красавицы, то не станут ли они сами сравнивать себя друг с другом, не будут ли дивиться своему сходству, несмотря на все различие, и своему различию, несмотря на все сходство? Не воскликнут ли они невольно друг другу: "Ты *то* же, что и я!", и не опровергнут ли, наконец, *во имя человечности* свою исключительность, заключив друг друга в объятия? "Я люблю только вот эту единственную", – говорит "Единственный"; я – тоже, хотя я совсем обыкновенный общественный человек. Но разве эта единственная женщина, которую ты любишь, – ослица, или обезьяна, или сука? Разве она не *человеческое* существо? "Я больше, чем человек", – говорит "Единственный". Но больше ли, чем мужчина? Разве твоя сущность или, лучше твоя Я (ибо "эгоист" отвергает слово "сущность", хотя оно означает то же самое) не *мужественно*? Разве ты можешь отделить мужественность даже от того в тебе, что называется духом? Разве не мужественными свойствами обладает твой мозг, этот священнейший, высший орган тела? Разве не мужественны твои чувства, твои мысли? Но разве, с другой стороны, ты *животное мужского пола* – собака, обезьяна, жеребец? Так что же такое это твое "единственное, несравнимое", а значит, и бесполое Я, как не непереваренный остаток ветхого христианского супранатурализма?

Следуй чувствам! Ты насквозь мужчина, – Я, которое ты мысленно отвлекаешь от своего чувственного мужественного существа, есть продукт абстракции, столь же реальный или нереальный, как платоновская идея стола в отличие от действительных столов. Но как мужчина, ты *существенно* и *необходимо* относишься к *другому* Я или существу: к женщине. Если поэтому я хочу признавать тебя как индивидуума, то я не могу ограничить свое признание одним тобою, а должен распространить его и дальше, на твою жену. Признание индивидуума есть по необходимости признание по меньшей мере *двух* индивидуумов. Но двойка не имеет в себе законченности и смысла, за двумя идет три, за женой – ребенок. Может быть, *единственный, несравнимый* ребенок? Нет! Любовь неудержимо влечет тебя дальше. Уже самый вид ребенка так пленителен, так властен, что непреодолимо возбуждает в тебе желание иметь еще нескольких ему подобных. Вообще только эгоизм хочет *одного*, любовь же ищет *многого*. Правда, любовь, рождая многих, отнимает тем самым у первенца божественное, монотеистическое значение и звание единственности и несравнимости, но разве любовь, которая захотела бы ограничиться одним единственным, не была бы скаредностью и бессердечием по отношению к другим возможным детям, бессердечием даже по отношению к этому единственному ребенку, который очень скоро стал бы тяготиться своей единственностью и затосковал бы по братцу или сестренке? Как же ты можешь упрекать автора, что он не признает индивидуума, когда он признает его именно так, как его признает любовь? Как ты можешь обвинять его в абстрактности, когда он по образу любви, – которая хоть и выражает высочайшее и глубочайшее признание индивидуума, но все же не ограничивается этим единственным и несравнимым индивидуумом, а простирает свои помыслы и мысли на *род*, то есть на *другие* индивидуумы? Ибо род означает у Ф. не абстракцию, а – в противоположность изолированному в своей единственности Я – Тебя, Другого, вообще всех вне меня существующих индивидуумов. И поэтому, когда Ф., например, говорит: индивидуум ограничен, род же не ограничен, – то это означает только следующее: границы данного индивидуума не суть вместе с тем границы других, и поэтому границы нынешних людей не должны быть непременно также и границами грядущих*

---

* Относительно, т.е. для меня, как данного человека, род, конечно, есть только абстракция, только мысль, хотя сам по себе он имеет чувственное существование. Так, например, люди прошлых поколений, хотя они и были некогда действительными, чувственными существами, для меня только мысленные или представляемые существа. Но об этом предмете в другой раз. Впрочем, под родом я разумею и природу человека, причем, однако, это значение теснейшим образом связано с первым, ибо природа человека существует только противоположностью Я и Ты, мужчины и женщины[9].

Идея рода в указанном смысле благоприятна для отдельного индивидуума: каждый оказывается единственным, необходимым и незаменимым. "Мы вполне совершенны", – говорит "Единственный" хорошо и верно, – и все-таки мы чувствуем себя ограниченными и несовершенными, потому что необходимо сравниваем себя (необходимо, ибо мы рефлектирующие существа) не только с другими, но и с самими собой, сопоставляя то, чем мы стали, с тем, чем могли бы стать и, может быть, действительно стали бы при других обстоятельствах. Но мы сознаем себя ограниченными не только морально, а и чувственно, сознаем себя связанными во времени и пространстве: ведь мы, данные индивидуумы, существуем только в данном определенном месте, в данном ограниченном несчастном времени. В чем же нам и спастись от этого чувства ограниченности, как не в мысли о неограниченном роде, то есть в мысли о других людях, других местах, других, более счастливых эпохах? И поэтому кто не ставит на место божества род, тот оставляет в индивидууме пустоту, которая неизбежно снова заполняется представлением о боге, т.е. об олицетворенной сущности рода. Только род в состоянии одновременно упразднить и заменить божество и религию. Быть без религии – значит *думать только о себе*; иметь религию – значит думать *о других*. И это единственная религия, которая не умрет, по крайней мере до тех пор, пока на земле существует не один только "Единственный", ибо там, где имеются *двое*, муж и жена, там уже имеется и религия. Двойственность, различие, есть источник религии – Ты является богом для Я, ибо Я не существует без Ты, Я зависит от Ты; без Ты нет Я.

Муж есть провидение жены, жена – провидение мужа, благодетель – провидение страдающего, врач – провидение больного, отец – провидение ребенка. Податель помощи должен быть большим и иметь большей (по крайней мере в том, в чем он помогает), чем нуждающийся в помощи. Кто нуждается сам, как может тот помочь в нужде другому? Нет! Вытащить меня из трясины может только существо, которое само находится над трясиной, которое "выше меня". Но что же такое это выше меня стоящее существо? Другое ли, чуждое ли мне существо? Не будет ли оно, наоборот, столь же близко мне, как мое собственное сердце, мой собственный глаз, моя собственная рука? Не есть ли оно в строжайшем смысле "мое другое Я"? Ведь оно делает лишь то, что я и сам хотел бы сделать и что действительно и делаю сам, когда я свободен, здоров, самостоятелен, но чего сейчас не могу сделать. Когда я парализован, руки и ноги другого служат для меня органами движения; когда я слеп, его глаза ведут меня; когда я ребенок, воля и ум моего отца являются моим умом и волей, моим для-себя-бытием, ибо в детстве я тысячу раз бываю, вопреки своему желанию, своим собственным

врагом. Таким образом, человек оказывается богом человека! И только при помощи этого человеческого бога можно сделать излишним бога вне- и сверхчеловеческого[10].

Что значит "реализовать род"? Это значит реализовать какой-нибудь задаток, какую-нибудь способность, вообще какое-нибудь свойство человеческой природы. Гусеницы – насекомое, но еще не все насекомое; по отношению к самой себе она, правда, совершенна, она – то, чем должна и может быть; тем не менее, вопреки ее самодовлеющему эгоизму, *в ней* есть еще что-то "*сверх нее*", что еще только может и должно осуществиться, – бабочка. Только в бабочке впервые насекомое осуществляется полностью, совершенно. Подобные же метаморфозы имеют место в жизни как всего человечества, так и отдельных людей. Поэтому, когда человек переходит от детства к юности, от школы к жизни, от рабства к свободе, от полового безразличия к любви, он при всех этих и подобных переходах невольно восклицает: только теперь я стал *человеком*! Ибо лишь теперь впервые он стал *полным* человеком, впервые удовлетворил некоторое существенное, до тех пор ему неведомое или насильственно подавлявшееся влечение своей природы.

Как необходимо различать между Я и Ты, между индивидуумом и родом, так же необходимо и *внутри одного и того же* индивидуума различать между необходимым и внешним, индивидуальным (в смысле случайного), между существенным и несущественным, близким и отдаленным, высшим и низшим. Следуй чувствам! Что пространственно выше всего расположено в человеке, то и качественно самое высокое в нем, самое ему близкое, уже прямо от него не отличимое, это его *голова*. Когда я вижу голову человека, я вижу *его самого*; но когда я вижу лишь его туловище, я и вижу всего только туловище. Если я лишусь рук и ног, я буду, конечно, неполным, дефективным, несчастным человеком, но я все-таки и без них останусь человеком; но если я лишусь головы, исчезну я сам. Есть, стало быть, существенное различие между одним моим достоянием и другим: между таким, которое может исчезнуть без того, чтобы исчез и *Я*, и таким, которое *не* может исчезнуть, не повлекши за собой исчезновения меня самого, – и это различие невозможно устранить, не потеряв головы. Если поэтому "Единственный" ставит Ф. в упрек, что он, вместе с богословским супранатуралистическим "*сверх*", не устранил и органически обоснованного "верха" и "низа" *в человеке*, то он упрекает его лишь за то, что он не *потерял собственную голову* от отчаяния по поводу невосполнимой утраты богословия.

Когда я сегодня ограничиваю себя в своих расходах и наслаждениях, чтобы сохранить некоторый запас жизни и на завтра, не являюсь ли я сам проведением, властительно бодрствующим "надо мной" – над эгоистом данной минуты, который из жажды наслаждений так охотно отнял бы все до последнего у человека завтрашнего дня? И когда я прикован к одру болезни, не ставлю ли я здорового, – будь то в воспоминании об утраченном здоровье или в надежде на исцеление, – так же высоко над собою, больным, как бессмертные боги возвышаются над смертным человеком? Когда я пропадаю от тоски и горя по поводу какого-нибудь аффективного, злосчастного поступка, не стою ли я, как критик и судья, над собою, над свершителем этого поступка, над "жалким грешником"? И когда я занят работой над каким-нибудь произведением, не трачу ли я на него все имеющиеся у меня силы и не думаю ли поэтому, что это произведение – мое завещание, что в нем я завещаю миру все, что имею, что тут я стою у грани своего развития, своей творческой силы? Но когда произведение окончено, не оказываюсь ли я, творец этого произведения, которое еще так недавно было моим апогеем, моим nec plus ultra[11], уже позади и ниже самого себя? Не смотрю ли я иной раз даже с пренебрежением на произведение и его автора? Так, даже в пределах одного и того же индивидуума человеческая жизнь заключается в непрестанной смене, которая то возводит низшее наверх, то низводит высшее вниз. Когда я испытываю голод или жажду, я выше всего ценю еду и питье, после обеда – выше всего отдых, после отдыха – движение или деятельность, после деятельности – беседу с друзьями, наконец, по окончании трудового дня я прославляю брата смерти, сон, как высшее, благодетельнейшее существо. Следовательно, в каждое мгновение жизни человек ставит нечто над собой, но заметь! – нечто человеческое. Только перестав существовать, или, что то же, потеряв сознание, перестает он и ставить что-то над собой. То, что предо мною, я ставлю выше себя; то, что позади меня, – ниже себя; а предо мною, и притом в каждое мгновение, еще неисчерпанная и неизрасходованная, позади же меня – уже израсходованная, отработавшая мыслительная и жизненная сила. Но чем я могу быть и что могу сделать, то, как еще нечто недостигнутое, для меня непременно выше того, чем я уже стал и что делаю, – вот почему люди всегда хотят быть и иметь больше, чем они уже есть и имеют. Даже мысли, которые я должен порождать, работая над чем-либо, витают надо мной, как облака в небе, пока не осядут под моим взором каплями влаги[12].

"Ф. спасается от веры *бегством* в любовь". О, как неверно! Ф. идет твердыми, уверенными шагами из царства умозрительных и религиозных грез в царство действительности, от абстрактной сущности человека к его действительному *цельному* существу, – но любовь сама по себе еще не исчерпывает всю сущность человека. Чтобы любить, нужен и рассудок, "закон разума"; безрассудная любовь не отличается по своим результатам от ненависти, потому что она не знает, что полезно и что вредно, что целесообразно и что нет. Но почему Ф. так выделяет любовь? Потому что нет, помимо любви, другого практического и органического, диктуемого самим предметом перехода от царства божия к царству человеческому, ибо любовь есть практический атеизм, отрицание бога в сердце, в помыслах, в действии. Христианство *называет* себя религией любви, но *на деле* оно не религия любви, а религия супранатуралистического, духовного эгоизма, как иудаизм, – религия мирского, земного эгоизма. Поэтому Ф. и должен был поймать христианство на слове, т.е. превратить слово в дело, призрак в реальную сущность.

Берет ли Ф. любовь в таком смысле, который противоречит действительной любви, – в фантастическом, супранатуралистическом смысле, по которому она должна быть свободна от всякого себялюбия? Нет! "Ни одно существо, – говорит он, например, – не может отрицать само себя". "Быть – значит любить самого себя". "Облегчая горе другого, я облегчаю свое собственное, чувствовать горе другого уже само по себе горе" и т.д. И постольку всякая любовь эгоистична, потому что я не могу любить то, что мне противоречит; я могу любить только то, что меня удовлетворяет, что меня делает счастливым; т.е. я не могу любить что-нибудь другое, не любя вместе с тем самого себя. Тем не менее есть действительное различие между тем, что называют эгоистической, своекорыстной любовью, и тем, что называют любовью бескорыстной. В чем же оно состоит? Кратко говоря, в следующем: предмет своекорыстной любви является для тебя гетерой, предмет бескорыстной любви – возлюбленной. В обоих случаях я удовлетворяю самого себя, но в первом я подчиняю целое существо части, во втором же – часть, средство, орган подчиняю целому, и именно поэтому в первом случае я удовлетворяю только часть самого себя, а во втором – всего себя, свое полное, всецелое существо. Словом: в своекорыстной любви я жертвую высшим ради низшего и, следовательно, более высоким наслаждением ради более низкого, а в любви бескорыстной жертвую низшим ради высшего.

"Дело в том, что Ф. превращает религию в этику, а этику в религию". Да, он это делает, в противоположность христианству*, в котором этика, как отношение человека к человеку, занимает подчиненное место сравнительно с отношением человека к Богу. Но Ф. ставит человека *выше* нравственности: "Тем, что Бог определяется как существо, прощающее грехи, он определяется хоть и не как безнравственное, но все же как сверхнравственное; т.е. как *человеческое*, существо". Эти слова означают переход от сущности нравственного закона к подлинной сущности христианства, т.е. к сущности человека, которая сама по себе *ни безнравственна*, ни *нравственна*. Следовательно, Ф. не нравственность делает мерилом человека, а, наоборот, человека – мерилом нравственности: хорошо то, что сообразно человеку, что соответствует ему; дурно, негодно то, что ему противоречит. Стало быть, этические отношения, например брак, священны для Ф. отнюдь не "ради них самих" (разве только в противоположность христианству с его "ради воли божией"), – они священны только ради человека, только потому что и поскольку они являются отношениями человека к человеку, т.е. самоутверждениями, самоудовлетворением человеческого существа. Таким образом, Ф. действительно превращает этику в религию, но не этику самое по себе, in abstracto[14], не как цель, а только как следствие, не потому, что для него, как для "просвещенного протестантизма", рационализма, кантианства, нравственное существо, т.е. существо нравственности, является религиозным, т.е. высшим существом, а потому, что таким существом является для него действительное, чувственное, индивидуальное *человеческое существо*.

"Ф. облекает свой материализм в доспехи идеализма". О, как голословно это утверждение! Пойми, "Единственный", что Ф. ни идеалист, ни материалист! Для Ф. Бог, дух, душа, Я – пустые абстракции, но такие же пустые абстракции для него – тело, материя, вещество. Истина, сущность, действительность для него только в чувственности. Разве ты когда-нибудь воспринимал, разве видел тело, материю? Ведь ты видел и воспринимал только вот эту воду, вот этот огонь, вот эти звезды, эти камни, эти деревья, этих животных, этих людей – всегда лишь вполне определенные *чувственные индивидуальные* вещи и существа, но никогда не видел ни тела и ни души, ни духа и ни вещества как таковых. Но в еще меньшей степени является Ф. приверженцем философии абсолютного тождества, которая объединяет обе аб-

---

* Но в то же время исходя из христианства, как это достаточно ясно показано[13].

стракции в третьей. Стало быть, ни материалистом, ни идеалистом, ни философом тождества нельзя назвать Ф. Что же он такое? Он в мыслях то же, что и в действительности, в духе то же, что и во плоти, в сущности то же, что в чувственном своем существе: он *человек*, или вернее, – ибо существо человека Ф. полагает только в общественности, – он общественный человек, *коммунист*.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ

АРНОЛЬДУ РУГЕ*

Брукберг, 15 декабря 1837 г.

Уважаемый господин доктор!

Прежде всего позвольте выразить сожаление в связи с тем, что я не смог увидеться и поговорить с Вами, хотя Вы и находились столь близко от меня. Правда, мне переправили посланное из Фрейбурга сообщение о Вашем прибытии, однако письмо по недоразумению пришло днем позже Вашего письма из Нюрнберга, которое я получил 9 декабря. Это было, таким образом, уже слишком поздно. Сожалею также, что не мог послать Вам свою критику "Истории..." Эрдмана[1]. Она выглядела бы у Вас [в журнале] несравненно лучше. Я бы смог тогда прямо атаковать принципы и методы описания истории [философии] этими людьми, что я и предполагал вначале, но вынужден был отказаться от этого намерения исключительно из соображений объема. Теперь же я опровергаю их лишь тем, что показываю ничтожность использованного материала и сделанных выводов. Впрочем, несмотря на это, я практически не оставил от книги и живой нитки, хотя формально и щадил Эрдмана из соображений гуманности, согласно которой ограниченность, если она не соединяется с высокомерием, должна быть пощажена. Но судя по тому, что Вы писали, он не заслужил и этого снисхождения. "Историю..." Михелета[2] я не смог заставить себя отрецензировать, поскольку она представляет собой дословное повторение уже сказанного Гегелем в третьем томе его "Истории..."[3] – таком же скудном, как и второй том, – что весьма неприятно поразило меня.

Чрезвычайная пустота, односторонность и убогость "Истории..." Эрдмана имела бы тот же результат, если бы она не предоставила мне возможность пустить в дело материал, который я не смог использовать в своем "Лейбнице"[4]. Характеристика, вернее критика, Гёшеля была бы, разумеется, для меня весьма кстати, по крайней мере в той степени, в какой я рассматриваю эти путаные, ложные ходы мысли как наиболее негодные и вредные. Но, мой бог, я ведь должен это прочитать.

---

* © Б.В. Мееровский, перевод, 1994.

Писания, которые с первых же страниц я отбрасываю! Преодолею ли я это отвращение? Должен ли я тратить драгоценное время на таких простофиль? К тому же я не располагаю его [Гёшеля] сочинениями и не знаю никого поблизости, кто имел бы их, по крайней мере никого, с кем бы я поддерживал отношения. И кто будет приносить в жертву таким пустым писаниям то, что полагается лишь добротным и необходимым трудам? Помехой ко всем подобным мероприятиям является мое уединенное местопребывание – я мог бы со временем заняться лишь характеристикой Шеллинга. Однако мой главный интерес заключался бы при этом в основательном освещении его позднего учения о происхождении света и тьмы, хотя я и исхожу при этом, возможно, из ошибочного предположения, что это учение не было до сих пор основательно освещено. Если оставить этот интерес в стороне, то возможно кто-либо другой лучше подойдет для характеристики Шеллинга, чем я.

Если бы только Ваше первое письмо дошло до меня раньше. Незадолго до этого поступило предложение от "Берлинского ежегодника" направлять туда снова время от времени статьи. Я обещал это делать с условием, которое ранее молча подразумевалось, а теперь – это я говорю только Вам – мною было формально высказано и удовлетворено, а именно полная свобода философствования. Хотя я испытывал с самого начала особую неприязнь ко многим сотрудникам [журнала], я мог все же сотрудничать и надеялся, что и на этот раз смогу это сделать, поскольку я оставался всегда совершенно изолированным, действовал без оглядки на кого бы то ни было, не присоединялся к их компании, постоянно утверждая свою свободу и независимость, как это убедительно доказывает, между прочим, моя критика [книги] Шталя[5], которая косвенно касается и Гёшеля. Я сделал это на этот раз в особенности для того, чтобы при моей полной замкнутости сохранить для себя орган для возможных, хотя и редких случаев, подобных публикациям рецензий на книгу Байера[6] и "Историю..." Эрдмана. Но все же долго пользоваться этим не будет полезно.

Что касается писаний моей скромной особы, то в храме литературы я постоянно играл лишь роль обскуранта в том смысле, как это понимают развязные демагоги. Я сознательно и из чувства протеста постоянно выступал [в печати] лишь как историк, однако уже в первом, конечно же, еще несовершенном томе своей "Истории" я утверждал тот же образ мыслей, что и в [книге] о Лейбнице, ту же независимость и то же чувство протеста, но был еще в некоторых специальных вопросах не уверен и не уяснил их еще себе. Всякому овощу свое время. [И последнее] Байер – мой философский друг. Однако личные, не относящиеся к делу интересы не оказали влияния на мою рецензию. Я знаю о недостатках книги – чрезмерная субъективность, неоднократные повто-

рения одних и тех же мыслей, упрямое мудрствование со сложными терминами, содержащими предлоги и местоимения. Однако я считал упоминание [в рецензии] подобных недостатков нецелесообразным, ненужной помехой. Я буду рад, если Вы разделите мое мнение по поводу этой книги, хотя характерные особенности этого самобытного духа, пожалуй, больше смутят Вас, чем меня. Как только это будет возможно, пошлю Вам что-нибудь еще.

Ваш Л.Ф.

АРНОЛЬДУ РУГЕ*

Брукберг, 8 ноября 1842 г.

Дорогой друг!

Вчера я получил от *Гиллани* из Нюрнберга его последнюю, в основном совпадающую с точкой зрения *Даумера*[1] книгу об иудаизме[2] с просьбой как можно скорее отрецензировать ее в "Deutsche Jahrbücher"[3] с тем, чтобы, если местные власти запретят книгу, о ней узнали хотя бы за границей. Однако положение мое за это время не изменилось, т.е. цензура по-прежнему будет относиться ко мне с особым пристрастием. Недавно в Гейдельберге я даже узнал, что в "Jahrbücher"[4] не были разрешены к публикации статьи, написанные мной, Вами и еще одним из наших соратников. Но если даже этот слух и не соответствует действительности, в чем я не сомневаюсь, то все же я не подходящая личность для того, чтобы протащить эту книгу в свет. Не знаете ли Вы кого-нибудь, кто ради общего блага взялся бы за это? Впрочем, periculum in mora[5], по крайней мере по мнению Гиллани. И годятся ли еще "Jahrbücher" для такой публикации? Я в этом не совсем уверен: то я удивляюсь, что это издание еще может продолжать ту линию, которую оно проводило прежде, что у него еще много оппозиционной энергии и свободы, то я удивляюсь, до чего их мало. Одно мне только совершенно ясно, а именно, что я не имею ни малейшего желания отдавать сколько-нибудь подходящую статью на милость безжалостной цензуры; столь же мало у меня желания заниматься "дипломатией"! Перемещение "Deutsche Jahrbücher" из Галле в Дрезден не стало радикальным шагом, хотя оно временно обусловленно и оправданно[6]. Будем ждать лучшего от предприятия *Гервега*![7] Не были ли опубликованы статьи, исключенные из "Jahrbücher"? Может быть наиболее подходящим местом для них будет Швейцария? Я бы очень хотел увидеть свои "Тезисы"[8] опубликованными, чтобы обладать внешним

---

* © С.А. Ромашко, перевод, 1994.

стимулом для их развития. Я снова переслал *О. Виганду* текст для второго издания и надеюсь, что издательские судьбы не забросят вторично эту книгу в ящик стола вместо того, чтобы отправить ее в свет.

На пути домой я посетил *Штрауса*, чтобы лично засвидетельствовать ему свое уважение. В качестве повода своего выхода из "Jahrbücher" он указал на отношение к нему, т.е. пренебрежение, с которым к нему отнеслись в журнале, в основании и развитии которого он принял столь значимое участие. Особенно неприязненно он говорит о *Б. Бауэре*. Я сам совершенно не принимаю ту манеру, в какой Бауэр обращается со Штраусом. Почему заслуги одного должны непременно утверждаться за счет другого? И зачем поступать так по отношению к человеку, придерживающемуся в основном тех же принципов? Какая глупость – без надобности терять единственное средство, которым мы можем влиять на окружающих и власть имущих, – впечатление тесного единства!

Благодарю за книгу Гервега, доставившую мне истинное удовольствие, я в ближайшее время отошлю ее Вам вместе с двумя томами "Синоптических евангелий"[9] Б. Бауэра. Еще один вопрос: я хотел бы напечатать свои рецензии, опубликованные в различных журналах, в одном сборнике. Я надеюсь что издатели журналов, в которых они были опубликованы, не станут возражать против этого?

Жду Вашего письма.

Сердечно, Ваш Л. Фейербах

АРНОЛЬДУ РУГЕ*

Брукберг, 10 марта 1843 г.

Уважаемый друг!

Сердечно благодарю за "*Неизданное*"[1]. Первую часть я уже проглотил, подгоняемый удовольствием и нетерпением. Все верно и точно. Ваша рецензия, положительная и открытая, наверняка окажет свое воздействие. Мне приятно, что Вы не вычеркнули ничего из моих "Тезисов", уважая больше автора, чем критика. Но я с полным правом мог бы обидеться на Вас за то, что Вы совершенно не даете о себе знать. Однако я не в обиде. Как же Вы ошибаетесь, когда называете Брукбергского философа "эгоистом" на практике! Впрочем, на расстоянии вещи видятся иначе, нежели вблизи, и лишь в логике Гегеля, но не в действительности, видимость есть сущность.

---

* © С.А. Ромашко, перевод, 1994.

Между прочим, Ваша последняя большая статья меня прямо-таки наэлектризовала. Это практический лозунг будущего. Впрочем, я остаюсь при своем мнении: теология, по крайней мере пока, остается для Германии единственным практическим и эффективным средством проведения политики. Прошу прощения за краткость.

Ваш Л.Ф.

АРНОЛЬДУ РУГЕ*

Брукберг, 20 июня 1843 г.

Дорогой друг!

Хотя я в ближайшее время и рассчитываю увидеть Вас у себя, я все же должен, прежде чем Вы сделаете положительный шаг к реализации Вашего литературного предприятия[1], письменно высказать Вам свое мнение по этому поводу; ибо в своем последнем письме я выразил лишь первое впечатление от этой идеи, не размышляя о возможности и целесообразности ее воплощения. Я не имею ничего против идеи как таковой – напротив, соприкосновение с французским esprit[2] представляется мне чрезвычайно привлекательным и даже более того; однако с *практической* точки зрения, а именно сейчас, она несостоятельна. Такой альянс *бросается в глаза*, и уже тем самым бьет мимо цели; ведь основной целью по-прежнему остается лишь возможность высказаться. А для того чтобы свободно высказаться, необходимо, по крайней мере в филистерской и тупой Германии, каковой является она сегодня, не поднимать волнения, ни в коем случае бури. Если мы выскажемся – волнение со временем поднимется само собой, оно возникнет от причин, не находящихся в нашей власти. Тихие действия – самые лучшие. Сначала тихо, затем громко, но не наоборот. Германию можно излечить только ядом, но не огнем и мечом. Мы еще на пути от теории к практике, потому что у нас нет еще теории, по крайней мере в развитом и всесторонне разработанном виде. Главным делом все еще остается учение. Свету нового духа противодействуют не только злая воля – гораздо больше сословные барьеры, ложные представления, питаемые или по крайней мере не уничтожаемые даже нашими лучшими умами. Необходимы сочинения, большие и малые, и только с их помощью можно сдвинуть дело с места. Журналы могут играть роль лишь вторых скрипок. Наступление, начатое Вами, было ошибкой. Самое большее, что годится сейчас для осуществления журнал, который *всего лишь не* неизвестен. Необходимо ограничить себя внешне, чтобы сконцентрировать внутреннюю силу. Нам предстоит еще добиться того, чтобы не мы

* © С.А. Ромашко, перевод, 1994.

учили, а чтобы учили в нашем духе, вопреки всем запретам, и мы этого добьемся. Иного пути от учения к жизни я не знаю. Но что даст нам для этого французский альянс? Приобретет ли дело от этого дополнительный вес? Получим ли мы новые основания для разума и убеждения? Нет, мы произведем лишь внешний эффект! Но мы должны опираться лишь на самих себя, обходиться только своими силами. Самому отправиться в Париж и оттуда бомбардировать Германию, это все равно что...[3]

Л.Ф.

АРНОЛЬДУ РУГЕ

Брукберг, июнь 1843 г.

Письма и литературные планы, присланные Вами, доставили мне пищу для многих размышлений. В моем одиночестве я нуждаюсь в них, – прошу не забывать обо мне и писать чаще. Гибель "Deutsche Jahrbücher"[1] напоминает мне гибель Польши. Усилия немногих людей были тщетны в общей загнившей трясине массы.

Не скоро мы добьемся в Германии успеха. Все насквозь испорчено, тем или иным образом. Нам нужны были новые люди. Но на этот раз они не придут из болот и лесов, как во времена переселения народов, мы должны родить их из чресл своих. А новому поколению необходимо преподать новый мир в мысли и в слове. Все надо обновить с самого основания. Гигантская работа многих соединенных сил. Ни единой нитки не должно остаться от старого режима. Новая любовь – новая жизнь, говорит *Геме*; новое учение – новая жизнь, говорим мы.

Голова не всегда бывает впереди; она одновременно и самое подвижное и самое неповоротливое в человеке. В голове рождается новое, но в голове же дольше всего держится старое. Голове с радостью повинуются руки и ноги. Значит, прежде всего нужно очистить голову. Голова – теоретик, философ. Она только должна научиться носить жестокое ярмо практики, в которое мы ее клоним, и по-человечески обитать в этом мире на плечах деятельных людей. Различие состоит лишь в образе жизни. Что такое теория, что такое практика? В чем их различие? Теоретическим будет лишь то, что находится пока только в моей голове, практическим – то, что блуждает в головах многих. То, что объединяет многие головы, создает массу, ширится и тем самым завоевывает себе место в мире. Если можно создать новый орган[2] для нового принципа, то это практическая возможность, которую нельзя упустить.

НАБРОСКИ ПИСЬМА К. МАРКСУ

Глубокоуважаемый господин!

Своим предложением дать характеристику Шеллинга для нового журнала, издаваемого совместно немцами и французами, Вы привели меня в противоречие с самим собой, которое нелегко преодолеть. Я только что пришел в себя от отвлекших меня, совершенно непривычных и чуждых мне занятий, вызванных с апреля т[екущего] г[ода] неожиданной смертью старшего брата, и [уже] намеревался сосредоточиться на удовлетворяющем мой ум и сердце предмете занятий, как получил Ваше уважаемое письмо. Вы называете в нем господина Шеллинга 38-м членом Германского союза[1], к услугам которого находится вся немецкая полиция, и в качестве доказательства приводится тот факт, что Вам как редактору "Рейнской газеты" запрещено было принимать к опубликованию статьи против Шеллинга. Вы признаете ценность и значение работы Каппа[2] против Шеллинга, но замечаете, что в настоящее время научные труды преднамеренно игнорируются, и для того, чтобы отвлечь внимание от работы Каппа, был применен дипломатический трюк. [Вы замечаете] также, что новый журнал будет подходящим местом, тем более что г[осподин] ф[он] Ш[еллинг] ввел в заблуждение также и французов и одних уверил, что он [лишь] то, а других – что он все и вся.

Я не могу, однако, долго и серьезно заниматься несущественными явлениями – разве только в порыве юмористического настроения, единственного настроения, соответствующего несущественным вещам, которые вовсе не являются тем, чем они кажутся, – я могу заниматься чем-либо подобным. То, что само по себе противоречиво, вызывает противоречия и в возражениях противника...

Глубокоуважаемый господин!

Брукберг, 25 октября 1843 г.

Вы с таким остроумием и убедительностью уяснили мне необходимость новой характеристики *Шеллинга*, и притом имея в виду французов, что меня искренне огорчает, что мне приходится ответить Вам: по крайней мере в настоящее время я не могу этого сделать. Из примечания к предисловию к "Сущности христиан[ства]" Вы заключили, будто я работаю над рукописью о Ш[еллинге]. На самом же деле я имел в виду работу *Каппа*, которую я не назвал лишь потому, что не знал, объявит ли он сам о своем авторстве. С апреля с[его] г[ода], когда мною было написано это предисловие, неожиданная смерть унесла моего стар-

шего брата и мне пришлось выступать не в роли писателя или философа, а в качестве преемника покойного – в необычной ранее для меня роли юриста. Я как раз пришел в себя и [уже] намеревался приняться за подготовку серьезной литературной работы, как получил Ваше уважаемое письмо. Оно произвело на меня такое впечатление, что я, вопреки своей склонности к деятельности, соответствующей моим внутренним побуждениям, готов был последовать Вашему предложению и ad coram[3] разделаться с этим тщеславным философом. Исходя из этого желания, я даже взялся за изданные *Паулюсом* и снабженные его примечаниями берлинские лекции Ш[еллинга][4], которые давно уже лежали непрочитанными на моем письменном столе, и заставил себя просмотреть с начала до конца эту non plus ultra[5] нелепую теософистику. Однако, когда я взялся за перо, мои добрые намерения исчезли из-за отсутствия внутреннего побуждения, и как бы я ни старался, я не могу сделать предметом своей литерат[урной] деятельности то, к чему не принуждает меня внутренняя необходимость. Характеризовать Ш[еллинга], т.е. изобличать его, после того, что было сделано в последнее время Каппом и другими (не говоря уже о том, что я в рецензии на *Шталя* представил в должном свете его апокалиптическое фиглярство последнего времени)[6], – это уже не научная, а только лишь политическая необходимость. Вы сами метко указали на то, что апокалиптич[еское] фиглярство – это прус[ская] политика sub philosophiae[7], и назвали этого теософистического шута 38-м членом Германского союза, подтвердив это в высшей степени забавным фактом. Мы имеем здесь, таким образом, дело с философом, который представляет не силу философии, а силу полиции, не власть истины, а власть лжи и обмана. Но для того чтобы должным образом расправиться с таким полным противоречий субъектом, требуется также соответствующее расположение духа. Вообще полемика по поводу того, что абсолютно достоверно и уже прямо и косвенно доказано, что не является больше проблемой, – наталкивается на большое психологическое затруднение. Хотя я вместе с Вами признаю *внешнюю*, политическую необходимость снова дать резкую характеристику Ш[еллинга] и буду иметь это в виду, но пока мне еще это не удалось. Ваше предложение застало меня совершенно не подготовленным к такому mauvais sujet[8]. А уже нависла periculum in mora[9]. И вот вместо характ[еристики] я спешу с пустым [ответным] письмом Вам...

ГОСПОДИН ФОН ШЕЛЛИНГ

...Вы все пустили в ход, чтобы воодушевить меня, автора, с таким трудом переходящего от мысли к ее выражению в слове. Но несмотря на это, хотя мне это и самому очень огорчительно, я не могу последо-

вать Вашему призыву, по крайней мере в ближайшее время. Со времени внезапной кончины брата в апреле нынешнего года я находился в департаменте "внешних дел" Сейчас, когда я снова оказался в палате "внутренних дел", я испытываю насущную потребность в серьезной, имманентной деятельности, и, таким образом, мне психологически невозможно направить свой жадный до всего содержательного ум на такое пустое, ничтожное, преходящее явление, как *Шеллинг*. Где внешняя необходимость не совпадает с внутренней, я бессилен, я не могу ничего совершить. Где передо мною отсутствует предмет, там я не могу образовать противоположность.

Но для характеристики Шеллинга нет и необходимости. Своей славой Шеллинг обязан лишь своей юности. Чего другие добиваются с трудом и в борьбе только в зрелом возрасте, того Шеллинг достиг еще в юные годы, но именно потому он истощил свою силу мужа. Если другие могли сказать в конце деятельной жизни: чего мы желаем в юности, то в изобилии получаем в старости[10], то господин Шеллинг может сказать наоборот: чего я желаю в старости, тем я в избытке обладал в юные годы – честью, и, что важнее чести, именем, доверием других к себе и своему таланту.

Не только другие осудили Шеллинга, он сам себя осудил, сам отдал себя на позор. Непостижимая вещь, как он достиг такой славы, славы гения, славы оригинального и творческого мыслителя, ведь он лишь передавал чужие мысли. Своим значением он больше обязан другим, чем себе, как и в настоящее время он существует только благодаря другим. Его теперешняя участь раскрывает и его прежнюю. Если мы поймем, почему он и в настоящее время может *вызывать уважение*, то мы одновременно поймем причину того, почему он в прежнее время мог импонировать и придавать своим прежним достижениям значение, далеко выходящее за пределы истины. Ибо и тогда он лишь претворял идеализм *мысли* в идеализм воображения, уделял вещам столь же мало реальности, как и Я, но только все это выглядело иначе, потому что он заменил определенное Я неопределенным абсолютом, придав идеализму пантеистический оттенок.

Но что же и в настоящее время придает еще Шеллингу видимость чего-то значительного? Он сам? Увы! Достаточно раскрыть его лекции, и можно упасть в обморок от трупного запаха схоластики Дунса Скота и теософистики Якоба Бёме, – именно не теософии, а теософистики. Это самая грязная и неопрятная мешанина из схоластики, отдающая Петром Ломбардским, теософизмами. В этом-то и заключена сила и значение Шеллинга. Она находится *вне* его – в тех лицах, которые нуждались для осуществления своих политических и церковных интересов, или вернее – интриг, в каком-нибудь философском *имени*. Если бы не это, Шеллинг – на благо себе – оставался бы в неизвестности, как

это было с ним в Мюнхене, ограничивая влияние своих путаных бредней несколькими головами покорных доцентов. С волками жить – по-волчьи выть.

Впрочем, Шеллинг и сам вызвал то духовное падение, которое теперь составляет его славу. Что же касается его Philosophia secunda[11], то она опровергается уже одним тем, что провозглашается публично; она могла существовать лишь до тех пор, пока не существовала. Это откровение опровергает само себя; оно не может выдавить из себя двух слов без того, чтобы одно не уничтожало другое. Было бы очень глупо выступать с возражениями; ибо с самого начала предполагается отказ от необходимости и закономерности мышления, от всякого критерия истины, от всякого различия между разумом и абсурдом. Принцип, высшее существо является объективированной сущностью ничем не сдерживаемой и безграничной человеческой или, скорее, нечеловеческой чепухи. Попробуйте сказать этому господину: то, что вы говорите, бессмысленно, ни с чем не сообразно, – он вам ответит: бессмыслица есть величайший смысл, глупость есть мудрость, неразумность есть высшая степень разума, сверхразум, ложь есть истина...

Ваше предложение написать о Шеллинге меня действительно так взбудоражило, так обязало считаться с испорченностью характеров и переживаемого времени, что я заставил себя прочесть его лекции и отдать себе отчет в полученных впечатлениях. В результате – то, что я сказал выше. Тут необходимо освидетельствовать самому. Сверх того, я достаточно обрисовал, правда в моей лаконичной манере, ограничивающейся лишь основоположениями и выводами, вытекающими из них, сущность так называемой "позитивной", или, вернее *мнимой* философии[12]. Я мог бы только расширить, сделать общепонятным, только подтвердить то, что я вкратце уже высказал. Ничего существенно нового я не мог бы предложить. Но какой интерес в том, чтобы пережевывать уже сказанное?

К тому же мое укромное местонахождение предназначено лишь для серьезных занятий. Если же, как я надеюсь, я перееду в город, где суетность жизни предстает перед взором по крайней мере как нечто чувственно реальное, для меня окажется возможным как следует посчитаться ad coram и с философской суетностью.

Ad coram? Какое неуважение! Совершенно верно, но я не испытываю ни малейшего уважения к господину фон Шеллингу.

Л.Ф.

Чтобы придать старому, давно известному и опровергнутому, видимость новизны, Шеллинг изуродовал старое, ухудшил учение Я. Бёме самыми произвольными фикциями схоластики. Вместе с тем это – *искаженное гегельянство*; но то, что там еще было понятием, здесь ста-

ло непонятным, то, что было смыслом, превратилось в безграничную бессмыслицу.

Оставалось только понять эти старые онтотеологические понятия во всей их целостности и постигнуть их в их *истоках*, в *человеке*, но совершенно *бессмысленно* оплодотворять эти идеи природным содержанием. Все, что предшествует Богу в собственном смысле, есть не что иное, как мистически завуалированное и вместе с тем сведенное к схоластической формуле понятие *природы*, причем одновременно природа оказывается онтотеологизированной, ибо она есть Бог или первооснова, телесное бытие, плоть. Затем появляются категории слепой стихии, необходимого, которое одновременно является случайным.

При этом он постоянно гипостазирует понятия, логически связанные между собой совершенно неразрывно. Он, например, отделяет существование от существующего, раздваивает необходимо существующее на необходимость и существование, объясняет дух из духа, свободу из произвола. При этом он жонглирует словами, беря их в разных смыслах: a se esse[13], слепое существование, есть *не* слепо существующее, произвольное, предусмотренное, желаемое. Забавно, как самое абстрактное метафизическое определение совмещается с самым обыденным: Бог есть *владыка* бытия. Это *потрясающий* произвол!

Постулирование высшего существа при посредстве нескольких, лишь случайно связанных фраз можно объяснить только как delirium tremens[14]. Стр. 473: "Таким образом, мы пришли к высшему существу, дальше которого мыслить невозможно"[15]. В самом деле – немыслимое, которое мыслится, неразумное, которое должно стать разумным, "сущность, над сущностью возвышающаяся", разум, стоящий выше всякого разума, – мы пришли к нелепости, возвышающейся над всякой нелепостью.

Как это смешно: Бог – *владыка бытия*, слово частное может быть владыкой всеобщего, ибо владыку нельзя помыслить без бытия; ведь первое основное условие для того, чтобы быть владыкой, состоит в том, что *он существует*. *Бытие* предшествует владычеству, составляет его основу. Как же может владычество снова воцариться над бытием, словно бытие – нечто, от чего можно отмежеваться? И откуда эта нелепость? Достаточно поставить *природу* на место "бытия", и все станет ясным. Природа, таков смысл, предшествует Богу как духу, а затем водворяется дух как владыка и хозяин природы. Так деятельность брюха предваряет деятельность головы, первое в жизни – еда и питье, но потом эти функции оказываются разжалованными, деятельность головы обретает господство или, по крайней мере, высший надзор. Что первоначально было целью, становится средством. Бог и мир, дух и природа, – это противоположности, особенности, с которыми совместимо понятие владычества. Но *бытие* безоговорочно обще. Разве можно под-

чинить бытие господству? Это равносильно тому, как если бы я стал говорить: легкие царят над воздухом, – и все же легкие, чтобы быть легкими, предполагают воздух; легкие причастны только воздуху, существуют только благодаря воздуху, так же как владычество причастно бытию и является владычеством лишь в силу того, что оно прежде всего прочего снисходит к бытию, должно приспособиться к тому, чтобы *быть*, чтобы существовать.

Для Шеллинга дух – потенция бессмыслицы; свобода – беззаконие; диалектика – привилегия отрицать или утверждать все, что угодно – безразлично, верно это или неверно, имеет смысл или бессмысленно, сообразно разуму или ни с чем не сообразно. Абсолютное тождество и безразличие, которое он раньше вкладывал в *объект*, теперь для него – метод, превратившийся в *субъект*. Старое богословие полагало произвол всемогущества в виде объекта вне Бога – Бог может все, что захочет; но для Шеллинга это *субъект*, он может превратиться в самого Бога, в тыкву или тесто, короче, во все, что пожелает. Он порождение своего собственного произвола. Сущность, субъект, основа – неосновательность, несущественность, неустойчивость фантастического произвола. Шеллинг *создает* своего Бога, у него *нет* Бога, он – *безбожие той эпохи*, которая, тем не менее, мнит себя преисполненной религиозности. Корень вот в чем: все – ничто и суета. Нет ни Бога, ни дьявола, ни истины, ни лжи, ни разума, ни неразумия, ни серьезного, ни легкомысленного, ни добродетели, ни распутства, ни согласия, ни противоречия.

То, в чем его упрекали противники, он теперь признал, подтвердил, доказал на деле; он пользуется оружием своих противников против самого себя; он сам извлек из своих принципов вывод своих противников и хочет утвердить себя как раз с помощью того, чем он себя опровергает. Он обращается со своим Богом как фетишисты со своими идолами, которых они бьют и бросают, он проделывает со своим Богом самые несуразные вещи, заставляя его даже кувыркаться. Таким кульбитом является, например, творение мира, при котором низшее оказывается высшим – ноги запрокидываются вверх, высшее повергается вниз – голова поворачивается к земле.

Господин фон Шеллинг обещает создать науку, расширяющую границы современного человеческого сознания. Это обещание он выполнил. Произошло то, возможность чего нельзя было даже предполагать: оказывается, чем больше кто-нибудь теряет в своей внутренней реальности, тем значительней он становится по своему внешнему могуществу, оказывается, честь и уважение находятся в обратном отношении к заслугам.

Произвол выдается за свободу, нелепость за ум, болезненный нарост лжи за здоровое тело истины, осенний лист отжившего мистицизма за весенний цвет будущего и новой жизни.

Смело и дерзко внушай другим, что ты гений, кричи им во все уши – и ты будешь гением, по крайней мере в собственных и их глазах. Для кого мнение – сама действительность, тот этим удовлетворится.

Лютер, характеризуя произвол папистской экзегетики, характеризует тем самым и метод Шеллинга: "Такие дикие каверзы и смысловые увертки для извращения Писания апостол Павел называет по-гречески κυβεια, πανουργια (Ефесянам, 4, 14)[16], т.е. *обманом, игрой, мошенничеством*, так как они произвольно вертят слова Божии, подобно шулерам, играющим в кости, или фокусникам, которые обманом придают вещам другой облик, лишая Писание его непосредственного, устойчивого смысла и ослепляя нам глаза, так что мы блуждаем, как в потемках, не получаем никакого определенного смысла и вводимся ими в заблуждение, они же играют нами, как фокусники костями" (*Лютер*, т. XVII, с. 346).

ПРИМЕЧАНИЯ*

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА. DAS WESEN DES CHRISTENTUMS.

"Сущность христианства" – главное философское и религиоведческое сочинение Фейербаха. Книга была издана в 1841 г., в Лейпциге. Огромный успех, выпавший на долю книги, сделал имя автора весьма популярным в кругах немецкой интеллигенции, многие представители которой стали горячими сторонниками философа. Вместе с тем книга подверглась резкой критике со стороны приверженцев философского идеализма, идеологов религии. С учетом откликов и замечаний Фейербах подготовил второе издание "Сущности христианства" (1843), в котором исправил отдельные недостатки книги, дополнил ее новыми материалами, развернул свою аргументацию. Однако, как писал он в предисловии ко второму изданию, "шум, вызванный моей книгой и против нее направленный, не заставил меня изменить свой взгляд". В 1848 г. вышло в свет третье издание книги. Последнее прижизненное издание появилось в 1849 г. в составе собрания сочинений Фейербаха.

В 1850 г. "Сущность христианства" была издана в переводе на французский язык. Второй французский перевод был сделан в 1864 г. Первый английский перевод относится к 1853 г. Имеются переводы "Сущности христианства" на итальянский, испанский, польский, чешский, румынский и другие языки.

Первое русское издание книги Фейербаха увидело свет в 1861 г., в Лондоне в переводе Филадельфа Феомахова. В действительности под этим именем скрывался П.Н. Рыбников, о чем стало известно из письма Я.Н. Ханыкова А.И. Герцену (см.: "Литературное наследство", т. 62. М., 1955, с. 706). В России "Сущность христианства" стали издавать лишь после 1905 г.: пер. В.Д. Ульриха (1906); пер. под ред. Я.В. Швырова (1907); пер. под ред. Ю.М. Антоновского (1908) и др.

"Сущность христианства" вошла во второй том Сочинений Л. Фейербаха (М., 1926) и второй том его Избранных произведений (М., 1955). Для настоящего издания текст последнего русского перевода (под ред. П.С. Попова) сверен С.А. Ромашко с немецким оригиналом: Feuerbach L. Gesammelte Werke. Bd. 5. Das Wesen des Christentums. Berlin, 1984.

[1] по преимуществу (др.-гр.).
[2] череп, останки; букв. мертвая голова (лат.).
[3] свидетельство бедности, несостоятельности (лат.).
[4] из предшествующего (лат.), знание, предшествующее опыту.
[5] из последующего (лат.), знание, исходящее из опыта.
[6] познай самого себя (др.-гр.).
[7] вода есть лучшее (др.-гр.)
[8] мера есть лучшее (др.-гр.).
[9] и не далее, дальше нельзя (лат.); в смысле предела, крайней степени чего-либо.
[10] вопрос чести (фр.).
[11] то есть (лат.).
[12] только до моря (фр.).
[13] только до истины (фр.).

* Примечания составлены Б.В. Мееровским и С.А. Ромашко.

[14] в абстракции (лат.).
[15] конкретно (лат.).
[16] в плоть и кровь (лат.).
[17] реальнейшая сущность (лат.).
[18] рациональная (разумная) сущность (лат.).
[19] имеется в виду "Первая аналитика", одно из логических сочинений Аристотеля.
[20] имеется в виду сочинение философа-неоплатоника Порфирия «Введение в "Категории" Аристотеля».
[21] здесь и далее Фейербах цитирует Лютера по Собранию его сочинений: Martin Luther. Sämtliche deutsche Schriften und Wercke. XXII Theile. Leipzig, 1729–1734.
[22] первопричина (лат.).
[23] скандальная хроника (фр.).
[24] наглядно, воочию (лат.).
[25] для осязания, на вкус (лат.).
[26] букв. для головы (лат.), т.е. в теоретическом смысле.
[27] конечный итог (лат.).
[28] Эта работа была опубликована в 1838 г. и составила третий том историко-философских сочинений Фейербаха.
[29] Имеется в виду работа "О философии и христианстве в связи с упреком и нехристианском характере, сделанном философии Гегеля", опубликованная в 1839 г.
[30] навязчивая идея (фр.).
[31] Фейербах цитирует "Опыты" Монтеня (кн. I, гл. XIV). См.: Монтень М. Опыты, кн. I, М., 1960, с. 67.
[32] См.: Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 84.
[33] Фейербах цитирует сочинение Ф. Бэкона "Новый органон" (кн. I).
[34] Фейербах цитирует сочинение Г.С. Реймаруса "О возвышенных истинах естественной религии" (1754).
[35] Фейербах цитирует комментарии Августина "О книге Бытия...", кн. 5, гл. 16 (лат.).
[36] См.: Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х т. Т. 4. М., 1989, с. 51.
[37] Фейербах цитирует сочинение Григория Нисского "О душе" и Климента Александрийского "Педагог", кн. III, гл. I (лат.).
[38] множество, большое количество (лат.).
[39] очень много, самое большое количество (лат.).
[40] сущее, не-сущее (лат.).
[41] Пища Бога (лат.). Фейербах ссылается на Третью книгу Моисееву (Левит), гл. 3, 11.
[42] Имеется в виду книга Второзаконие.
[43] Имеется в виду книга Бытие и Левит.
[44] выше чего нельзя ничего помыслить (лат.).
[45] через невозможное (лат.).
[46] Перевод дан по: Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4, ч. I. М., 1965, с. 399.
[47] применительно к человеку (др.-гр.).
[48] Фейербах цитирует сочинение Сенеки "О милосердии" (I, 23).
[49] В русском Синодальном переводе это место читается так: "У тебя исчислены мои скитания; положи слезы мои в сосуд у тебя, – не в книге ли они твоей?" (Псалтирь, 55, 9).
[50] Фейербах цитирует одно из сочинений Ф. Меланхтона, сподвижника М. Лютера.
[51] "Бог, всегда милосердный и опекающий, свободен от страдания, но не от сострадания" (лат.).
[52] высшая сущность (фр.).
[53] противоположное истине (фр.).
[54] Речь идет о Ксенофонте Афинском, ученике Сократа.
[55] См.: Матф., 26, 39.

[56] от другого (лат.).
[57] сам собой (лат.).
[58] Бог рожденный (лат.).
[59] единосущный (др.-гр. в латин. транскрипции).
[60] подобносущный (др.-гр. в латин. транскрипции).
[61] почитание, подобающее Богу; почитание, подобающее святым; почитание, подобающее Богоматери (др.-гр. в латин. транскрипции).
[62] сущность (лат.).
[63] слово, речь; разум (лат.).
[64] различные признаки (лат.).
[65] смутные мысли (фр.).
[66] Фейербах цитирует сочинение Шеллинга "Философские исследования о сущности человеческой свободы" (1809). Перевод дан по: Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1989, с. 107.
[67] см. там же. с. 109.
[68] чистейший акт (лат.).
[69] см.: Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х т. Т. 2, с. 105–106.
[70] Эта цитата и две последующие взяты из сочинения Шеллинга «Памятка о "Божественно сущем" г-на Ф.Г. Якоби» (1812). В русском переводе отсутствует.
[71] даже Бог не в состоянии, любя, сохранять разум (лат.).
[72] Бог есть сущность самого себя (лат.).
[73] Ориген. Толкования послания к римлянам апостола Павла, гл. I (лат.).
[74] Бог есть то, выше чего нельзя помыслить (лат.).
[75] см. Третью книгу Царств, 17, 2–6.
[76] см. Книгу пророка Даниила, 6, 16–24; книгу пророка Ионы, 2, 1–11.
[77] Фейербах цитирует сочинение Ф. Бэкона "Опыты или наставления нравственные и политические". См.: Бэкон Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1972, с. 382.
[78] "Ибо мы некоторым образом уже предсуществовали в самом Боге до сотворения мира благодаря промыслу о будущем нашем сотворении, таким образом, божественным словом, или промыслом, мы являемся разумными тварями и благодаря ему мы можем быть названы первоначальными, так как вначале было слово" (лат.).
[79] имеется в виду библейская книга "Премудрости Иисуса сына Сирахова", 13, 1–3.
[80] первая философия (лат.).
[81] см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 106.
[82] см. Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 112.
[83] Вторая книга Моисеева. Исход.
[84] Первая книга Моисеева. Бытие.
[85] "Они не только не помышляли о см[illegible]виде божества, но даже стали пировать" (лат.). Фейербах цитирует Ж. Лек
[86] Третья книга Царств.
[87] "О небе", кн. I, гл. 10 (лат.).
[88] Фейербах цитирует Пятую книгу Моисееву. Второзаконие, 4, 19.
[89] благо народа (лат.).
[90] Фейербах ссылается на свое сочинение "Пьер Бейль. К истории философии и человечества" (1838).
[91] Кедворт Р. (Истинная) духовная система (мира), гл. 5, разд. 5, § 27 (англ.).
[92] см. примеч. 22.
[93] см.: Иоан., II, 4.
[94] см.: Иоан., II, 3.

[95] см. примеч. 24.
[96] "Наконец, отсутствие нецеломудренной страсти может быть таково, что у некоторых даже благонравная связь вызывает стыдливость". М/инуций/ Феликс. Октавий, гл. 31 (лат.).
[97] Фейербах ссылается на "Исторический и критический словарь" П. Бейля (статья "Мария", прим. С).
[98] слава девственниц, венец девства, образ девства и идеал чистоты, знаменосица девственниц, наставница девства, перводевственница, предводительница девства (лат.).
[99] скорбящая Богоматерь (лат.).
[100] косвенный падеж (лат.).
[101] дар (лат.).
[102] ум, разум (др.-гр.).
[103] "Надо молить, чтобы ум был здравым в теле здоровом" (лат.). Выражение, заимствованное из "Сатир" Ювенала.
[104] см.: Первое послание к коринфянам ап. Павла (15, 31).
[105] "О жизни Павла, первого отшельника" (лат.). Имеется в виду соч. Иеронима Стридонского, посвященного апостолу Павлу.
[106] см.: Первое послание к коринфянам ап. Павла (7, 32–33).
[107] см.: Первое послание к коринфянам апостола Павла (15, 16).
[108] Ешьте, пейте (лат.). Фейербах приводит часть известного латинского изречения, которое вошло в старинную студенческую песнь: "Ешьте, пейте, после смерти нет никакого наслаждения".
[109] "боженька-француз" (фр.).
[110] дело чести (фр.).
[111] "там наша надежда станет фактом" (лат.).
[112] "Я не стремлюсь к другой жизни, потому что, быть может, и в ней я все еще буду вашим невольником" (фр.).
[113] Аврелий Пруденций. Апофеоз воскрешения тела человека (лат.).
[114] тело будет то же и вместе с тем иное (лат.).
[115] "Основы учения ап. Павла о вере"; "Лекции о христианском учении о вере" (нем.).
[116] содействие бога (лат.).
[117] вторая причина (лат.), в смысле посредствующей причины.
[118] хорошо заметьте (лат.).
[119] Выражение, взятое из второй книги Моисеевой. Исход (3, 14).
[120] см. примеч. 44.
[121] волей-неволей (лат.).
[122] Фейербах ссылается на сочинения Цицерона "О природе богов" и "О гадании" (лат.).
[123] пес Господень (лат.).
[124] под богом (лат.).
[125] букв. в орехе, т.е. в зародыше, в основе (лат.).
[126] отрицательное ничто (лат.).
[127] пролог, предисловие (фр.).
[128] добру свойственно стремление поделиться (лат.).
[129] червеобразное движение кишечника (лат.).
[130] само по себе (лат.).
[131] три лица, одна сущность (лат.).
[132] точка, довольно (лат.).
[133] баня (ванна) возрождения (лат.).
[134] крещение не отсекает всех грехов этой жизни (лат.).
[135] Есть Бог, а после него мы (лат.).
[136] Первое послание к коринфянам апостола Павла (10, 20).

137 человек человеку Бог (лат.).
138 времена меняются (лат.).
139 чрезвычайно трудное дело (лат.).
140 опасность в промедлении, промедление опасно (лат.).
141 по преимуществу (фр.).
142 см. примеч. 121.
143 "Супружеская связь в целях деторождения не есть грех" (лат.).
144 В данном случае Фейербах неточно цитирует сочинение Ф. Бэкона "О достоинстве и приумножении наук". См.: Бэкон Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1971, с. 144.
145 слово присоединяется к стихии и образует таинство /крещения/ (лат.).
146 оскорбление величества Божьего (лат.).
147 апостолы... в своих посланиях прокляли еретиков (лат.).
148 теологическое заблуждение (лат.).
149 прегрешение против Бога (лат.).
150 объект любви (лат.).
151 на самом деле (лат.).
152 на практике (лат.).
153 фактически, на деле (лат.).
154 по праву, на основании права, по закону (лат.).
155 см.: Иоан., II, 41–42.
156 имя собственное (лат.).
157 любовь торжествует над Богом (лат.).
158 непознаваемый в себе познается в другом (лат.).
159 вторая книга Моисеева. Исход (20, 2).

СУЩНОСТЬ ВЕРЫ ПО ЛЮТЕРУ. ДОПОЛНЕНИЕ К "СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА" DAS WESEN DES GLAUBENS IM SINNE LUTHERS EIN BEITRAG ZUM "WESEN DES CHRISTENTUMS"

Данная работа была издана в виде отдельной брошюры в 1844 г. в Лейпциге. Извлечения из работы публиковались в том же году в издававшейся в Париже на немецком языке газете "Vorwärts" ("Вперед"), в редактировании которой принимал участие К. Маркс. В 1846 г. работа была включена во второе издание "Сущности христианства" в качестве дополнения. "Сущность веры по Лютеру" включалась в дальнейшем во все издания Сочинений Фейербаха на немецком языке. На русском языке публикуется впервые в переводе С.А. Ромашко.

В письме к книгоиздателю Отто Виганду Фейербах характеризует свою работу следующим образом: "Сочинение содержит... наиболее глубокое, по сравнению с тем, что до сих пор было сказано, изложение сущности учения Лютера, человека, которого нынешние немцы явно недостойны, хотя именно Лютер и виновен более всего в нашей неспособности к политике" (цит. по: L. Feuerbach. Werke in 6 Bänden. Bd. 4. Frankf. a. M., 1975. S. 450). В "Фрагментах к характеристике моей философской биографии" (1846) Фейербах писал: "Написано ли сочинение "Сущность веры по Лютеру" в *защиту* Лютера или *против* него? Оно в такой же степени за Лютера, как и против. Но не противоречие ли это? Несомненно, но это неизбежное противоречие, оно – в природе предмета" (Л. Фейербах. Избр. филос. произведения. Т. 1. М., 1955. С. 261).

[1] в сумме, в итоге (лат.).
[2] Данное и последующие подстрочные примечания Фейербаха воспроизводятся с издания: L. Feuerbach. Werke in 6 Bänden. Bd. 4. Frankfurt a. Main, 1975.
[3] I Петр. 5, 7.
[4] Пс. 54, 23.
[5] Никейский собор принял в 325 г. христианский символ веры.
[6] Имеется в виду статуя Зевса Олимпийского, изваянная др.-греч. скульптором Фидием (V в. до н.э.). В римской мифологии Юпитер соответствует греческому Зевсу.
[7] 2 Петр. I, 16.
[8] Иоанн 6, 14.
[9] Матф. 8, 27.
[10] Матф. 12, 18.
[11] Фейербах имеет в виду свое сочинение "Сущность религии" (1845). Сопоставляя "Сущность религии" и "Сущность христианства", Фейербах отмечал, что в первой из названных работ он рассматривает Бога как "обожествленное и нашедшее свое предметное выражение духовное существо человека", тогда как во второй работе Бог "не выражает ничего другого, как обожествленное, олицетворенное существо природы" (Фейербах Л. Избр. философ. произв. Т. 2. М., 1955. С. 515).

О "СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА" В СВЯЗИ С "ЕДИНСТВЕННЫМ И ЕГО ДОСТОЯНИЕМ"

Настоящая работа Фейербаха является ответом на критику "Сущности христианства", данную в книге М. Штирнера "Единственный и его достояние" (1845). Работа появилась в том же году в периодическом сборнике, издаваемом О. Вигандом (Wigands Vierteljahrsschrift, Leipzig, 1845). Впоследствии работа вошла в первый том Собрания сочинений Фейербаха (Sämtliche Werke. Bd. I. Leipzig, 1846). На русском языке впервые была опубликована во втором томе Сочинений Фейербаха (М., 1926) в переводе И.Б. Румера. Этот перевод, сверенный А.И. Рубиным, вошел во второй том Избранных произведений Фейербаха (М., 1955). Для настоящего издания текст вновь сверен С.А. Ромашко с немецким оригиналом:

[1] Подстрочные примечания добавлены Фейербахом в издании 1846 г.
[2] здесь: гарант, залог сохранения (лат.).
[3] тем самым (лат.).
[4] вот и все (фр.).
[5] Весь этот раздел добавлен в издании 1846 г.
[6] Имеется в виду работа Фейрбаха "Пьер Бейль. К истории философии и человечества" (1838).
[7] Весь этот раздел добавлен в издании 1846 г.
[8] волей-неволей (лат.).
[9] Подстрочное примечание добавлено в издании 1846 г.
[10] Весь этот раздел добавлен в издании 1846 г.
[11] и не далее, дальше нельзя (лат.), т.е. предел, верх чего-либо.
[12] Весь этот раздел добавлен в издании 1846 г.
[13] Подстрочное примечание добавлено в издании 1846 г.
[14] в абстракции, абстрактно (лат.).

ИЗ ПЕРЕПИСКИ

В настоящий том включены письма Л. Фейербаха А. Руге 1837, 1842–1843 гг. и наброски письма К. Марксу от 25 октября 1843 г. Они не только характеризуют отношение Фейербаха к своим адресатам, но и раскрывают его позицию по отношению к левогегельянскому движению тех лет, дают более точное представление о жизни и деятельности философа в период создания главных сочинений.

АРНОЛЬДУ РУГЕ

Брукберг, 15 декабря 1837 г.

Письмо впервые было опубликовано в книге: *Руге А.* Переписка и дневники 1825–1880 гг. Берлин, 1886. Т. 1. (*Ruge A.* Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880. B., 1886. Bd. I. S. 93–95). Вошло в сборник: "Левое гегельянство. Документы к характеристике философии и политики в Германии в канун революции 1848 года" (Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz. Leipzig, 1985. S. 755–757). Перевод на русский язык с этого издания выполнен Б.В. Мееровским и сверен с немецким текстом С.А. Ромашко.

[1]Имеется в виду книга профессора философии в Галле И.Э. Эрдмана "Опыт научного изложения истории новой философии" ("Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie"). Это было трехтомное сочинение, выходившее в свет в 1834–1853 гг. Рецензия Фейербаха на первую часть первого тома "Истории новой философии" Эрдмана была опубликована в 1836 г. в берлинском "Ежегоднике научной критики". (См.: *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 405–411). В письме речь идет о рецензии на вторую часть первого тома "Истории новой философии", опубликованной в том же "Ежегоднике..." в 1838 г. (См.: *Фейербах Л.* История философии. Т. 3. С. 321–335).

[2]Имеется в виду книга ученика Гегеля К.Л. Михелета "История систем философии в Германии от Канта до Гегеля" (*Michelet K.L.* Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von). Kant bis Hegel. Berlin, 1837–1838. 2Bd. В 1833 г. Михелет издал гегелевские "Лекции по истории философии" (т. 1. 2), а Фейербах опубликовал в 1835 г. в "Ежегоднике научной критики" рецензию на это издание. См.: *Фейербах Л.* История философии. Т. 2. С. 7–22.

[3]Третий том "Лекций по истории философии" Гегеля вышел в свет в 1836.

[4]Фейербах имеет в виду свое сочинение "Изложение, развитие и критика философии Лейбница" (1837).

[5]Речь идет о книге одного из представителей "позитивной философии" Ф.Ю. Шталя "Философия права с исторической точки зрения" (*Stahl F.T.* Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. B., 1830–1837. 2 Bd.) Рецензия Фейербаха на первый том сочинения Шталя была опубликована в "Ежегоднике научной критики". См.: *Feuerbach L.* GesammelteWerke. B., 1982. Bd. 8.

[6]Речь идет о книге К. Байера "Идея свободы и понятие идеи" (*Beyer K.* Die Idee der Freiheit und der Begniff des Gedankens. Nürnberg, 1837). Рецензи Фейербаха на эту книгу, опубликованная в 1838 г. в "Галлеском ежегоднике", издававшемся А. Руге и Т. Эхтермейером, положила начало его сотрудничеству в этом органе левых гегельянцев. См.: *Feuerbach' L.* Gesammelte Werke. B., 1982. Bd. 8.

АРНОЛЬДУ РУГЕ

Брукберг, 8 ноября 1842 г.

Письмо опубликовано в "Переписке" Л. Фейербаха: *Feuerbach L.* Briefwechsel. Leipzig, 1963. Русский перевод выполнен по этому изданию С.А. Ромашко и сверен с немецким текстом Б.В. Мееровским.

[1]Г.Ф.Даумер (1800–1875) – немецкий писатель, автор ряда книг по истории религии, в частности, работы по истории древнееврейской религии: *Daumer G.F.* Der Feur- und Molochdienst der alten Hebräer... Leipzig, 1842.

[2]Имеется в виду книга немецкого историка и теолога Ф.В. Гиллани (Ghillany) "Die Menschenopfer der alten Hebräer..." (Nürnberg, 1842).

[3]Речь идет о "Немецком ежегонике по вопросам науки и исскуства", издававшемся А. Руге в 1841–1843 гг.

[4]Имеется в виду "Ежегодник научной критики", издававшийся правыми гегельянцами в Берлине.

[5]промедление опасно (лат.).

[6]В 1838–1841 гг. "Галлеский ежегодник по вопросам немецкой науки и искусства" ("Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst") издавался в прусском городе Галле. С июля 1841 по январь 1843 г. журнал по цензурным соображениям был переименован в "Немецкий ежегодник по вопосам науки и искусства", а редакция журнала перенесена в г. Дрезден (Саксония). Однако эти меры не избавили журнал левых гегельянцев от преследований властей. В январе 1843 г.он был закрыт по распоряжению саксонского правительства и запрещен постановлением Союзного сейма во всей Германии.

[7]Имеется в виду проектировавшееся поэтом и публицистом Г. Гервегом издание в Цюрихе ежемесячного радикального журнала "Немецкий вестник из Швейцарии" ("Der Deutsche Bote aus der Schweiz"), к участию в котором были приглашены Гервегом К. Маркс, Л. Фейербах, А. Руге и другие представители левогегельянскго движения. Однако план издания журнала в 1842 г. не осуществился. Статьи, предназначавшиеся для него, были изданы в 1843 г. в виде сборника: "Двадцать один лист из Швейцарии" ("Einundwzanzig Bogen aus der Schweiz").

[8]Имеются в виду "Предварительные тезисы к реформе философии", опубликованные в 1843 г. См. примеч. к названной работе.

[9]Имеется в виду работа Б. Бауэра "Критика синоптических евангелий" ("Kritik der evangelischen Gexhichte der Synoptiker", 1841–1842. 2. Bd.).

АРНОЛЬДУ РУГЕ

Брукберг, 10 марта 1843 г.

Впервые письмо было опубликовано в "Избранных письмах" Фейербаха (*Feuerbach L.* Ausgewalte Briefe. Leipzig, 1904). Вошло в сборник: *Feuerbach L.* Briefwechsel. Leipzig, 1963. Русский перевод с этого издания выполнен С.А. Ромашко и сверен с немецким текстом Б.В. Мееровским.

[1]Имеется в виду сборник "Неизданное в области новейшей немецкой философии и публицистики", издаваемый А. Руге в 1843 г. в Швейцарии. В сборнике были опубликованы "Предварительные тезисы к реформе философии" Фейербаха, а также рецензия А. Руге на книгу Фейербаха "Сущность христианства".

АРНОЛЬДУ РУГЕ

Брукберг, 20 июня 1843 г.

Оригинал письма хранится в библиотеке Мюнхенского университета. Впервые письмо было опубликовано К. Грюном в первом томе сборника "Людвиг Фейербах в своей переписке и литературном наследии" в 1874 г. Вошло в сборник: *Feuerbach L.* Briefwechsel. Leipzig, 1963. Русский перевод с этого издания выполнен С.А. Ромашко и сверен с немецким текстом Б.В. Мееровским.

[1]Имеется в виду план издания "Немецко-французского ежегодника", который А. Руге намеревался издавать совместно с К. Марксом. К участию в журнале Руге стремился привлечь и Фейербаха.

[2]дух (франц.).

[3]на этом месте письмо обрывается.

АРНОЛЬДУ РУГЕ

Брукберг, июнь 1843 г.

Настоящее письмо было опубликовано в журнале "Немецко-французский ежегодник" в разделе "Из переписки 1843 года", в котором содержались также письма К. Маркса, А. Руге, М. Бакунина. На русском языке впервые опубликовано в первом томе "Сочинений" К. Маркса и Ф. Энгельса (М., 1929. С. 362–363). Для настоящего издания этот перевод сверен С.А. Ромашко с немецким текстом по сборнику писем Фейербаха: *Feuerbach L.* Briefwechsel. Leipzig, 1963.

[1]См. примеч. 6 к письму А. Руге от 8 ноября 1842 г.

[2]Имеется в виду журнал "Немецко-французский ежегодник".

НАБРОСКИ ПИСЬМА К. МАРКСУ

Наброски письма Фейтрбаха Марксу были составлены в конце октября 1843 г. в ответ на письмо Маркса Фейербаху от 3 октября 1843 г., в котором содержалось предложение написать для "Немецко-французского ежегодника" критическую статью о Шеллинге (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 375–377). Полностью соглашаясь с политической оценкой Маркса философии откровения Шеллинга, Фейербах тем не менее отклонил предложение прислать статью о Шеллинге, ссылаясь на ряд причин как объективного, так и субъективного характера.

Первый набросок был впервые опубликован в кн.: *Schuffenhauer W.* Feuerbach und der junge Marx. B., 1965. Перевод на русский язык выполнен Б.Э. Быховским и опубликован в его книге "Людвиг Фейербах" (М., 1967). Этот перевод воспроизводится в настоящем издании.

Второй набросок впервые опубликован в международном издании сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса: MEGA, Bd. I, Hbd. 2. S. 319 f. Перевод на русский язык выполнен Б.Э. Быховским и опубликован в его книге "Людвиг Фейербах". Этот перевод воспроизводится в настоящем издании.

Третий набросок под названием "Господин фон Шеллинг" впервые был опубликован К. Грюном в 1874 г. в сборнике: "Людвиг Фейербах в своей переписке и литературном наследии" (т.1). На русском языке (в переводе П.С. Попова) был впервые опубликован в первом томе "Избранных философских произведений" Фейербаха (1955). Для настоящего издания этот перевод сверен С.А. Ромашко с немецким текстом: *Feuerbach's L.* Sämmtliche Werke. Stuttgart, 1910. Bd. IV.

[1]Германский союз – объединение германских государств под гегемонией Австрийской империи, созданное по решению Венского конгресса в 1815 г.

[2]Имеется в виду книга немецкого философа-младогегельянца, друга Фейербаха К. Каппа "Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг" (Лейпциг, 1843).

[3]явно, открыто (лат.).

[4]Речь идет о книге немецкого протестантского теолога Г.Э. Паулюса (Paulus) "наконец-то обнародованная позитивная философия откровения" ("Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung", 1843), содержавшая изложение курса лекции Шеллинга в Берлинском университете.

[5]до крайности, предельно (лат.).

[6]См. примеч. 5 к письму А. Руге от 15 декабря 1837 г.

[7]в философском обличии (лат.).

[8]неприятный сюжет (франц.).

[9]нарушение правил (лат.), здесь в смысле – угроза опоздания.

[10]"Чего мы желаем в юности, то в изобилии получаем в старости" – изречение Гёте, являющееся эпиграфом ко второй части его автобиографии "Из моей жизни. Поэзия и правда" (1811).

[11]вторая философия (лат.). Фейербах имеет в виду философию позднего Шеллинга, так называемую позитивную философию, или философию откровения.

[12]Речь идет, по-видимому, о статье Фейербаха «К критике "позитивной философии"», публикуемой в настоящем издании (т.1).

[13]в-себе-бытие (лат.).

[14]бредовое состояние (лат.).

[15]Фейербах цитирует, по-видимому, книгу Г.Э. Паулюса, содержащую изложение философии откровения Шеллинга.

[16]В указанном месте послания к ефесянам говорится: "дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения".

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И ЕГО ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ*

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И ТВОРЧЕСТВО

Людвиг Андреас Фейербах родился 28 июля 1804 г. в г. Ландсхуте (Бавария), в семье известного немецкого криминалиста и общественного деятеля Ансельма Фейербаха (1775–1833). После окончания гимназии юноша еще на несколько лет остается в родительском доме, усиленно изучает историю церкви, древние языки, читает Библию, готовясь к поступлению на теологический факультет. С 1823 г. Фейербах – студент Гейдельбергского университета, где приступает к систематическому изучению теологических дисциплин под руководством Г. Паулюса и К. Дауба. О лекциях первого Фейербах впоследствии отзывался весьма критически, второго же, напротив, ценил как педагога и ученого. Именно лекции "восхитительного Дауба" пробудили у молодого Фейербаха интерес к гегелевской философии и вызвали желание продолжить свое образование в Берлине. В 1824 г. Фейербах поступает в Берлинский университет, с воодушевлением слушает там лекции Гегеля и под их влиянием принимает решение расстаться с теологией и посвятить себя философии, сделать своими друзьями, как он выражался в письме к отцу, "такие умы, как Аристотель, Спиноза, Кант и Гегель"[1].

По окончании Берлинского университета, в декабре 1828 г. Фейербах защищает в Эрлангене докторскую диссертацию, написанную под влиянием гегелевской философии, на тему "О едином, универсальном, бесконечном разуме". После защиты диссертации Фейербах получает приглашение в Эрлангенский университет и в течение трех лет (1829–1832) читает там в качестве приват-доцента лекции по логике, метафизике и истории философии. Во вступительном слове к этому курсу Фейербах подчеркнул, что является учеником Гегеля, но при этом отметил, что не рассматривает гегелевскую философию в качестве "абсолютной, высочайшей, последней философии", а видит в логике Гегеля лишь "орган философии", "орган познания".

В 1830 г. в Нюрнберге вышла анонимно изданная Фейербахом книга "Мысли о смерти и бессмертии", в которой он отверг догмат о потустороннем мире и личном бессмертии. Вечен и бессмертен, по Фейербаху, не индивидуум, не человек как отдельная личность, а всеобщий человеческий разум, общечеловеческое родовое сознание. По распоряжению властей книга была конфискована. Авторство Фейербаха не для кого не составляло секрета и на него обрушился поток обвинений. Вскоре философ был лишен права преподавания в Эрлангенском университете, перед ним закрылись двери и других немецких университетов.

Убедившись, что его академической карьере пришел конец, Фейербах решает посвятить себя научной и литературной деятельности. В 1833 г. выходит в свет первый том историко-философской трилогии Фейербаха – "История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы". Основу этой работы составили лекции по истории философии, которые Фейербах читал студентам в Эрлангене. В 1834 г. появилась книга Фейербаха "Писатель и человек", представляющая собой собрание юмористически-философских афоризмов. В живой и остроумной форме он критиковал здесь догмат о личном бессмертии, убедительно доказывая, что бессмертными могут быть лишь великие творения человеческого ума, "памятники духа и науки".

---

* © Б.В. Мееровский

[1] Feuerbach L. Briefwechsel. Leipzig, 1963. S. 41

Выход в свет "Истории философии нового времени" не остался незамеченным в научных кругах. На работу Фейербаха появилась положительная рецензия И. Эрдманна в органе гегельянцев "Ежегодник научной критики" ("Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik"). Вскоре Фейербах получил приглашение сотрудничать в этом авторитетном философском журнале и опубликовал там ряд статей, в частности, рецензию на гегелевские "Лекции по истории философии", изданные в 1833 г. К. Михелетом. Гегелевская история философии, писал Фейербах, является, бесспорно, первой гарантирующей действительное познание историей философии, "открывающей нам истинный смысл различных систем, их понятие"[2]. Заслуга Гегеля, по Фейербаху, в том, что он представил историю философии как поступательный процесс познания истины.

Однако собственные историко-философские исследования Фейербаха – как названная выше "История философии нового времени", так и вышедшие за ней две другие книги: "Изложение, развитие и критика философии Лейбница" (1837), "Пьер Бейль: К истории философии и человечества" (1838) – свидетельствовали о его расхождении с гегелевской трактовкой историко-философского процесса. Фейербах не скрывал своих симпатий к материалистам нового времени (Бэкону, Гассенди, Гоббсу), интереса к материалистической традиции в истории философии. В отличие от Гегеля он не считал, что историко-философский процесс представляет собой "непрерывный интеллектуальный акт", а полагал, что "история философии прерывается антифилософскими, чисто практическими интересами и тенденциями, чисто эмпирическими потребностями человечества"[3]. (Правда, эти слова были сказаны позже, в 1840 г., но именно эту точку зрения Фейербах, безусловно, развивал в своей историко-философской трилогии.) В особенности – в двух последних ее частях: книгах о Лейбнице и Бейле. Впоследствии Фейербах отмечал, что история философии послужила ему "мостом к критическому исследованию сущности религии и ее отношения к философии"[4].

По мере того как историко-философские изыскания Фейербаха приближали его к материализму, он все более отходил от ортодоксальных гегельянцев, группировавшихся вокруг "Ежегодника научной критики", и сближался с левыми гегельянцами, органом которых стал с 1838 г. "Галлеский ежегодник по вопросам немецкой науки и искусства" ("Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst"), издававшийся А. Руге и Т. Эхтермейером[5]. На страницах этого журнала, а точнее, газетного листа, увидели свет статьи Фейербаха, знаменовавшие его духовную эволюцию. Речь идет о работах 1838–1839 гг.: «К критике "позитивной философии"», "Истинная точка зрения, с которой следует судить о полемике между Лео и гегельянцами", "К критике философии Гегеля".

В последней из названных статей Фейербах с наибольшей четкостью формулирует свою идейную позицию по отношению к гегелевской философии, характеризуя последнюю как "кульминационный пункт" спекулятивной, т.е. идеалистической, философии. Провозглашая абсолютную идею началом и сущностью всякого бытия, Гегель, по мнению Фейербаха, игнорирует реальное, действительное бытие, несводимое к идее "чистого бытия", так как "...неопределенное, чистое бытие – всего лишь абстракция, которой

---

[2] *Фейербах Л.* История философии. М., 1967. Т. 2. С. 10.

[3] Там же. М., 1967. Т. 3. С. 382.

[4] См. наст. изд. Т. 1. С. 195.

[5] Впоследствии по цензурным соображениям журнал был переименован и стал называться "Немецкий ежегодник по вопросам науки и искусства" ("Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst"). Местопребывание редакции по тем же причинам было перенесено из Галле (Пруссия) в Дрезден (Саксония). В начале 1843 г. "Немецкий ежегодник" был закрыт саксонским правительством и постановлением Союзного сейма запрещен на всей территории Германии. Цензурным ограничениям и преследованиям подвергались и другие издания левых гегельянцев.

не соответствует ничто реальное; действительно же только конкретное бытие"[6]. Выход из тупика спекулятивной философии, "источник оздоровления", согласно Фейербаху, только один – возвращение к природе.

Во второй половине 30-х годов происходят перемены и в личной жизни Фейербаха. Женившись на Берте Лёв (Löw), он окончательно покидает Эрланген и переселяется в 1836 г. в Брукберг близ Ансбаха. Отдаленная деревня в Тюрингии, где его жена была совладетельницей небольшой фарфоровой фабрики, становится на долгие годы постоянным местом жительством философа. Здесь, в глухой провинции, вдали от политических и культурных центров страны, Фейербах прожил почти четверть века. В деревенском уединении он создает свои главные произведения: "Сущность христианства" (1841), "Предварительные тезисы к реформе философии" (1842), "Основные положения философии будущего" (1843) и др.

Самое известное из них – "Сущность христианства". Книга сделала имя Фейербаха исключительно популярным в кругах передовой немецкой интеллигенции, вызвала огромный интерес у читающей публики. С особым энтузиазмом встретили "Сущность христианства" младогегельянцы. "Надо было пережить освободительное действие этой книги, – писал впоследствии Ф. Энгельс, – чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами"[7]. Иное отношение встретила "Сущность христианства" в консервативной среде. "Эта книга поссорила меня с Богом и миром"[8], – отмечал Фейербах. Представители официальной религии выступили с осуждением книги, обвиняя философа в атеизме. Однако Фейербах и не ждал другой реакции: "Шум, вызванный моей книгой и против нее направленный, не заставил меня изменить свой взгляд", – писал он[9]. Вскоре Фейербах подготовил второе издание "Сущности христианства" (1843), дополнив его новыми материалами.

Бурные события революции 1848 г. в Германии вырвали Фейербаха из деревенского захолустья. Избранный от Ансбаха в депутаты общегерманского Национального собрания, заседавшего во Франкфурте-на-Майне, Фейербах участвует в его работе. С самого начала он занял критическую позицию по отношению к франкфуртскому парламенту, осуждая его "губительную половинчатость" и возлагая надежды на демократическое движение, развернувшееся в стране. "Дух демократии, т.е. дух, который стремится превратить государственные дела в дело не какой-либо особой привилегированной касты или класса людей, а всего народа, – этот дух может и должен победить...", – делится своими мыслями Фейербах в письме к жене от 14 июля 1848 г.[10] Однако долгие и бесплодные словопрения в Национальном собрании вызвали у Фейербаха сомнения в способности парламента осуществить назревшие преобразования. Потерпели неудачу и планы демократизации университетской жизни, в разработке которых принимал участие Фейербах. Национальное собрание отклонило предложенный прогрессивной научной общественностью проект создания свободного немецкого университета.

Но Фейербах все же находит возможность внести свой вклад в дело просвещения народа. Откликнувшись на обращение гейдельбергских студентов, он направляется в Гейдельберг и приступает там к чтению публичных лекций. "Лекции о сущности религии" читались им в городской ратуше с 1 декабря 1848 по 2 марта 1849 г. и пользовались большим успехом; на них присутствовали не только студенты, но и члены местного рабочего просветительного союза, представители интеллигенции. В 1851 г. "Лекции о сущности религии" были изданы.

Поражение революции 1848–1849 гг. привело к активации тех сил, которые не мог-

---

[6] См. наст. изд. Т. 1. С. 37.

[7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 281.

[8] См. наст. изд. Т. 2. С. 10.

[9] Там же. С. 13.

[10] *Feuerbach L.* Briefwechsel. S. 222.

ли простить философу его нескрываемую враждебность к "господствующей правительственной системе", его неустанную борьбу против обскурантизма. Попытки друзей и почитателей Фейербаха добиться его приглашения в Гейдельбергский университет не дали результата, и он должен был вновь укрыться в тиши своего кабинета. В 1851 г. Фейербах покидает Гейдельберг и возвращается в Брукберг.

Литературная деятельность Фейербаха после возвращения в Брукберг протекала в двух направлениях. Он подготовил к изданию и опубликовал письма, речи и дневники своего отца Ансельма Фейербаха и наряду с этим в течение шести лет работал над "Теогонией", своим третьим (помимо "Сущности христианства" и "Лекций о сущности религии") крупным произведением, посвященным религии. В 1857 г. "Теогония" вышла в свет.

Осенью 1860 г. была продана за долги с молотка фарфоровая фабрика, служившая долгие годы основным источником существования семьи Фейербаха. Философ вынужден был покинуть Брукберг. На этот раз навсегда. "Меня изгнали из храма моих муз", – писал он в одном из своих писем тех лет[11]. Фейербах переселяется в Рехенберг, неподалеку от Нюрнберга. Последние годы жизни он сильно нуждался. С большим трудом друзьям философа удалось выхлопотать для него стипендию Шиллеровского фонда, которая давала возможность Фейербаху и его семье жить в условиях "античной республиканской бережливости и воздержанности"[12]. Но несмотря на все невзгоды, он продолжал интенсивную научную деятельность.

В 1863–1866 гг. Фейербах создает произведение "О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли", в котором критикует идеалистическую концепцию свободы воли, отстаивает материалистический подход к этой проблеме. В 1866 г. завершается работа Фейербаха над циклом сочинений, посвященных проблеме смерти и бессмертия. Два из них, "Мысли о смерти и бессмертии" и "Писатель и человек", уже упоминались. Еще в 1846 г. появилась работа Фейербаха "Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии". Завершаются его размышления на данную тему сочинением 1866 г. "Критика обычных объяснений представлений о бессмертии, в особенности народных и древних". В 1867–1869 гг. Фейербах создает свое главное этическое произведение – "Эвдемонизм", в котором утверждает, что стремление к счастью является движущей силой поведения людей, основой моральных отношений. "Эвдемонизм" не был, однако, опубликован при жизни Фейербаха и увидел свет лишь в 1874 г.

В последние годы Фейербах живо интересовался социальными и экономическими проблемами. К этому времени относится его знакомство с первым томом "Капитала" Маркса, опубликованным в 1867 г. В эти же годы происходит сближение Фейербаха с рабочим движением. В 1870 г. он вступает в ряды социал-демократической партии Германии.

Скончался Людвиг Фейербах 13 сентября 1872 г. На траурном митинге у могилы философа выступали представители демократической общественности, были возложены многочисленные венки.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИИ

В первой из "Лекций о сущности религии" Фейербах, делая краткий обзор своих сочинений, подчеркивал, что, несмотря на различие, его работы, "строго говоря, имеют одну цель, одну волю и мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все, что с ними связано"[13]. Начало этой темы было положено в анонимно изданных "Мыслях

[11] Ibid. S. 286.

[12] Ibid. S. 344.

[13] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 498.

о смерти и бессмертии", а продолжено в историко-философских работах Фейербаха, в которых раскрывается антитеза научно-философского мышления и религиозно-теологических воззрений.

Позиция, занятая Фейербахом, не могла не привести его к разрыву с гегелевской концепцией. Гегель утверждал, что различие между философией и религией существует лишь по форме, по содержанию же они тождественны. Согласно же Фейербаху философия и религия различаются именно по содержанию, существу, "ибо философия есть дело мышления, разума, тогда как религия – дело душевного настроения и фантазии"[14].

Впервые со всей отчетливостью позиция Фейербаха в этом вопросе была сформулирована в работе "О философии и христианстве" (1839)[15]. Мыслитель обосновывает здесь противоположность философии и религии, раскрывает коренное отличие научно-философского знания от религиозных воззрений. "Философия – самостоятельная наука, имеющая как свою собственную историю, так и свои законы. Ее высший закон – это разум. Истинно для нее только то, что может быть доказано посредством разума или на основании опыта... Для нее истинно не то, что священно, а священно то, что истинно. Авторитет не имеет для нее никакого значения, область теоретического или научного знания должна быть абсолютно свободна. Свобода входит в понятие философии, составляет основу ее бытия"[16]. Философия вступает в коллизию не с религией непосредственно, а с рефлексией религии, или теологией, которая пытается выдать свои положения за высшую истину, придать им абсолютный характер.

Фейербах не раз возвращался к вопросу о противоположности между философией и религией. При этом его точка зрения развивалась и конкретизировалась. Так, признав сущностью религии чувственное начало, Фейербах уточняет понятие чувственности. Во-первых, считает он, следует отличать реальную чувственность как действительно существующее единство материального и духовного и чувственность религиозную. Эта последняя противоречит реальности, действительности и выступает лишь как плод душевных настроений, фантазии. Во-вторых, отмечает Фейербах, нельзя также игнорировать роль чувственности в философском познании, как это обычно делают абстрактные теоретики. Фейербах признает, что в своих ранних работах он и сам недооценивал роль и значение чувственности и только впоследствии самым решительным образом выступил "как против абстрактной нечеловечности философии, так и против фантастической, призрачной человечности религии"[17].

Эти мысли Фейербаха впервые ярко выражены в "Сущности христианства". Исходным положением книги является утверждение: "*Тайна теологии есть антропология*"[18]. При этом Фейербах подчеркивает, что его понимание антропологии принципиально иное, чем у Гегеля. Напомним, что в гегелевской философской системе антропология открывает учение о духе ("Философию духа") и рассматривает первую ступень в развитии субъективного духа. Предмет антропологии, по Гегелю, составляет "дух в себе", или непосредственный, природный дух, а проще говоря, душа[19], и это неудивительно, поскольку человек трактуется Гегелем как духовное, мыслящее существо. Для Фейербаха же "природа есть основание человека", когда как сам человек – существо не только мыслящее, но и чувствующее, действующее.

С этой точки зрения антропология приобретает характер учения о "действительном

---

[14] Там же. С. 505.

[15] Основу этой работы составила упоминавшаяся выше статья "Истинная точка зрения, с которой следует судить о полемике между Лео и гегельянцами". (Г. Лео – немецкий историк и публицист, придерживавшийся крайне консервативных взглядов.

[16] *Feuerbach L.* Gesammelte Werke. B., 1982. Bd. 8. S. 236.

[17] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 507.

[18] См. наст. изд. Т. 2. С. 8.

[19] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 38.

человеке на основе природы". Тайна же религии и теологии раскрывается следующим образом: "*Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании*... Человек – и в этом заключается тайна религии, – объективирует свою сущность и делает себя предметом этой *объективированной* сущности, превратившейся в субъект, в личность, он относится к себе как к объекту, но как к *объекту другого объекта, другого существа*"[20].

Главное место принадлежит в религии и теологии идее Бога. Вот почему "Сущность христианства" открывается рассмотрением "антропологической сущности" Бога. В идее Бога человек объективирует прежде всего свой разум. "Бог есть *разум, выражающий и утверждающий себя в качестве высшего существа*"[21]. Но Бог, выражающий собою только сущность разума, не удовлетворяет человека. Если человек хочет найти удовлетворение в религии, то его религиозным объектом должно стать также нравственное существо. Бог как нравственно совершенное существо есть не что иное "как *осуществленная идея, олицетворенный закон нравственности, обращенная в абсолютную сущность собственная моральная сущность человека*"[22]. Религия, кроме того, немыслима без сочувствия, без сострадания, без любви. В божественной же любви только объективируется, утверждается любовь человеческая. "*Любовь Бога к человеку*, составляющая основу и средоточие религии, есть *любовь человека к самому себе*, объективированная и созерцаемая как высшая истина, как высшая сущность человека"[23]. В итоге Фейербах заключал, что Бог по своим интеллектуальным и моральным свойствам есть не что иное, "как обожествленное и нашедшее свое предметное выражение духовное существо человека, – теология, следовательно, есть в действительности, в ее последнем и конечном выводе лишь антропология"[24].

Но в "Сущности христианства" раскрывается сущность не столько Бога вообще, сколько именно христианского Бога, Иисуса Христа, который "воплощает в себе все человеческие страдания"[25]. Страдающий же Бог "есть Бог чувствующий". "Поэтому *тайна страдающего Бога* есть *тайна чувства*"[26]. Средоточие же всех страданий – сердце. Кто не страдает, у того нет сердца. В понятии христианского Бога, по Фейербаху, объективируется сущность человеческого сердца. Более того, высшая, истинная сущность христианства вытекает из человеческой сущности, которая раскрывается как сердце и через сердце.

"Главная наша задача выполнена, – пишет Фейербах в конце первой части своей книги. – Мы свели внемировую, сверхъестественную и сверхчеловеческую сущность Бога к составным частям существа человеческого как к его основным элементам... Человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии"[27].

Вторая часть "Сущности христианства" – полемическая и критическая. В ней Фейербах стремится показать иллюзорность религиозных представлений и культа, раскрыть присущие им противоречия. Однако религия не есть чистая иллюзия, отмечает философ. Религиозно-теологические иллюзии имеют в конечном счете земное, человеческое происхождение, отражая в фантастической форме действительную сущность природы и человека.

Противники Фейербаха усмотрели в "Сущности христианства" "идеалистическую односторонность", обвинив философа в том, что он производит человеческое существо

---

[20] См. наст. изд. Т. 2. С. 41, 48.
[21] Там же. С. 53.
[22] Там же. С. 61–62.
[23] Там же. С. 71.
[24] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 515.
[25] См. наст. изд. Т. 2. С. 72.
[26] Там же. С. 75.
[27] Там же. С. 173.

"из ничего", превращает человека в "существо, которому ничто не предшествует". Чтобы дать отповедь "своим хулителям и насмешникам", Фейербах пишет "Сущность религии". В этой сравнительно небольшой работе он дополняет анализ сущности христианства анализом сущности религии вообще, вовлекая в исследование дохристианские, языческие религии.

Основу религии составляет, согласно Фейербаху, чувство зависимости человека; первоначально человек чувствует себя целиком зависимым от природы. "*Природа* есть *первый, изначальный объект религии*, как это вполне доказывается историей всех религий и народов"[28]. Самое распространенное проявление чувства зависимости – это страх. Не случайно древние философы, замечает Фейербах, объясняли возникновение религии из страха. Но страх не может считаться единственной причиной возникновения религии. Не только страх, но и чувства, противоположные страху, – любовь, радость, почитание – порождают, по Фейербаху, религиозную веру. Однако и отрицательные, и положительные чувства, питающие религию, составляющие ее психологическую основу, – это лишь различные формы проявления чувства зависимости человека. "Чувство зависимости есть поэтому единственно верное, универсальное название и понятие для обозначения и объяснения психологической и субъективной основы религии"[29].

Природа есть, таким образом, первый объект религии. Бог, рассматриваемый с этой точки зрения, указывает Фейербах, есть не что иное, как обожествленное, олицетворенное существо природы. Но Бог, рассматриваемый с другой точки зрения, есть не что иное, как обожествленное духовное существо человека. Суммируя обе точки зрения, философ приходит к выводу, что Бог как абстрактное, нечувственное существо, отличное от природы и человека, Бог – творец и вседержитель реально не существует. "Но это отрицание есть лишь вывод из познания существа Бога, из познания, что это существо выражает не что иное, как, с одной стороны, существо природы, а с другой – существо человека"[30].

В "Лекциях о сущности религии" Фейербах поясняет и развивает идеи, высказанные в "Сущности религии". Но в "Лекциях" содержится также немало новых положений, углубляющих фейербаховское учение о религии. Следует упомянуть, в частности, анализ гносеологических корней религии. Фейербах усматривает их в особенностях процесса познания, в развитии абстрактного мышления, в возможности отрыва идей, понятий от реальной действительности. Религиозное сознание, учит Фейербах, предпосылает чувственным вещам общие понятия, превращает тем самым абстрактное в основное существо действительности, обожествляет его.

Анализ гносеологических корней религии, а также исследование ее психологических, эмоциональных основ суть существенный вклад Фейербаха в религиоведение. В то время как среди просветителей XVIII в. преобладала точка зрения, согласно которой религия коренится прежде всего в невежестве и обмане, Фейербах обращал главное внимание на внутренние импульсы религиозности, связанные с чувственной и рациональной сферами сознания. Однако он не игнорировал и такие факторы, питающие религию, как бессилие, беспомощность, нужда. Фейербах писал, что "люди нуждаются в богах", поскольку человек зависим и ограничен. В религии в иллюзорной форме восполняется то, чего люди домогаются, но не могут осуществить. "*Божественное же существо* и есть то существо, где это противоречие разрешается, где оказывается возможным или, вернее, действительным все то, что возможно согласно моим желаниям и представлениям, но невозможно для меня по моим силам"[31]. Стремление к счастью, присущее человеку, находит удовлетворение в религиозной вере, фантазии, воображении, которые "превращают

---

[28] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 421.
[29] Там же. С. 526.
[30] Там же. С. 518.
[31] Там же. С. 448–449.

субъективное в объективное, представляемое – в действительное, желаемое – в осуществленное"[32].

Эта мысль позволила Фейербаху прийти к выводу, что избавление от религиозных иллюзий возможно лишь на основе преодоления реальной зависимости человека от враждебных ему сил. Причем речь шла о подавляющих человеческую волю силах не только природы, но и общества. Вот почему "отрицание того света имеет своим следствием утверждение этого, упразднение лучшей жизни на небесах заключает в себе требование: необходимо должно стать лучше на земле; оно превращает лучшее будущее из предмета праздной, бездейственной веры в предмет обязанности, в предмет человеческой самодеятельности"[33]. На место веры в Бога нужно поставить веру человека в самого себя, в свою собственную силу, веру в то, что судьба человечества зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого.

Как и многие философы-просветители, главным средством преодоления религиозных предрассудков Фейербах считал образование. "Не религиозными делать людей, а образовывать их, распространять образование по всем классам и сословиям – вот, следовательно, задача времени"[34]. С этой точки зрения, искоренение религиозных предрассудков открывает путь к социальным и политическим преобразованиям: "Превращение теологии в антропологию в области мышления – это превращение монархии в республику в области практики и жизни"

В учении Фейербаха о религии необходимо остановиться на проповеди "новой религии", или "религии любви". Показательно, что свои "Лекции о сущности религии" Фейербах заключал призывом: "Мы должны на место любви к Богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию..."[35] В основе новой религии Фейербаха лежит, таким образом, человеколюбие, – один из принципов его этики, о которой речь пойдет впереди. Но уже сейчас следует заметить, что философ исходил из своей установки, будто периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Поскольку же человечество, по Фейербаху, стоит "у дверей новой эпохи", то новому периоду его развития должна соответствовать и новая религия. Этой религией и призвана стать "философия будущего", каковою Фейербах считал собственное философское учение. Разумеется, это была религия без Бога, без сверхъестественного и потустороннего. Однако в стремлении Фейербаха возвести чисто человеческие отношения (в первую очередь любовь) в сан религии, а также объявить религией "новую философию" противники философа усматривали противоречие, присущее его концепции религии.

Последним крупным произведением Фейербаха, целиком посвященным проблемам религии и ее критике, была, как уже отмечалось, "Теогония". "Происхождение богов" исследовалось здесь на основе анализа источников "классической, древнееврейской и христианской древности". Книга вызвала не столь широкий отклик, как в свое время "Сущность христианства" или "Лекции о сущности религии". Тем не менее в "Теогонии" философ развивает и уточняет положение о психологических корнях религии, раскрывает роль и значение человеческих желаний в возникновении и функционировании религиозного сознания, т.е. обогащает свое учение о религии. "Желание есть источник происхождения богов, желание – вот основа, исходный принцип религии"[36]. Религия предстает, таким образом, в "Теогонии" как иллюзорная форма осуществления человеческих желаний, не нашедших удовлетворения в земной жизни.

Атеизм Фейербаха, как и вся его философия, – детище своего времени. В конце XX в. критические выпады немецкого материалиста, направленные против религии, вос-

---

[32] Там же. С. 772.
[33] Там же. С. 808.
[34] Там же. С. 730.
[35] Там же. С. 809.
[36] *Feuerbach L.* Gesammelte Werke. B., 1982. Bd. 7. S. 77.

принимаются, естественно, иначе, чем в середине прошлого столетия. Требуют, в частности, корректировки отдельные высказывания Фейербаха о месте и роли религии в общественной жизни, о взаимоотношении религии и культуры, морали и религии. Словом, историческая ограниченность фейербаховского атеизма не подлежит сомнению. Но бесспорен и вклад философа в обоснование и развитие свободомыслия, в раскрытие антропологических корней религиозного сознания. С этой точки зрения Фейербаха можно с полным правом рассматривать как предшественника современной религиозной антропологии, которая постулирует "вопрос о Боге как вопрос о человеке", исходит из того, что идея Бога открывается человеку через осознание собственного бытия[37].

Вместе с тем антропологизм Фейербаха придает его атеизму гуманистический характер. На эту сторону фейербаховской концепции религии в свое время обратил внимание Н.А. Бердяев, высоко оценивший "атеистический гуманизм" немецкого мыслителя. Пафос этого гуманизма Бердяев усматривал в утверждении человека как высшего существа, как Бога. Правда, русский религиозный философ полагал в отличие от Фейербаха, что "лишь только отвергается Бог и обоготворяется человек, человек падает ниже человеческого, ибо человек стоит на высоте лишь как образ и подобие высшего божественного бытия..."[38] Видимо, и Фейербах в какой-то мере осознавал значимость подобной трактовки гуманизма, проповедуя необходимость утверждения "новой религии".

КРИТИКА СПЕКУЛЯТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ

Критика религии и теологии органически связывалась Фейербахом с критикой идеалистической (спекулятивной) философии. Он исходил при этом из родства и общности идеализма и религии. Идеализм, по его мнению, вырастает из религии: "Только Бог есть родоначальник идеализма". С другой стороны, идеализм служит теоретическим обоснованием религии, является ее логическим, рациональным выражением. "Идеализм есть просто *рациональный* или рационализированный теизм".

В центре фейербаховской критики идеализма – философия Гегеля. Она, полагал Фейербах, есть завершение идеалистической философии и вместе с тем последнее прибежище и опора теологии. Критика гегелевской философии служит поэтому необходимым условием для перехода к "новой философии", отвергающей и теологию и идеализм.

Отход Фейербаха от философии Гегеля наметился, как уже говорилось, в 1838–1839 гг. В начале 40-х годов Фейербах пишет ряд работ, в которых продолжает и углубляет критику идеализма Гегеля и всей спекулятивной философии. Это – "Необходимость реформы философии", "Предварительные тезисы к реформе философии", "Основные положения философии будущего". Фейербах критикует отношение гегелевской философии, во-первых, к религии и теологии, во-вторых, к проблеме бытия и мышления. Рассмотрим эти два аспекта фейербаховской критики идеализма Гегеля.

Тайна гегелевской спекулятивной философии заключается, по Фейербаху, в теологии. Философия Гегеля – это вывернутый наизнанку теологический идеализм. Она превратила мышление как таковое, взятое без субъекта, в божественное, абсолютное существо: "...Божественная сущность для Гегеля фактически не что иное, как сущность мышления, или мышление, *абстрагированное от Я, от мыслящего*". С этой точки зрения, спекулятивная философия Гегеля есть утверждение Бога и одновременно его устранение. Обожествляя безличный человеческий разум, Гегель отрицает Бога в теологическом смысле как личное самостоятельное существо, отличное от человеческого существа и существа природы, и прокладывает тем самым путь к пантеизму. С другой стороны,

---

[37] См.: Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen. Düsseldorf, 1981.

[38] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 321.

возводя Бога к мышлению, отождествляя его с общечеловеческим разумом, гегелевская философия делает, согласно Фейербаху, необходимый шаг к тому, чтобы божественное существо было реализовано и представлено в качестве сущности разума, причем именно "в этой необходимости коренится *великое историческое значение спекулятивной философии*".

Философия Гегеля, подчеркивает Фейербах, есть в конечном счете последняя рациональная опора теологии. Так, учение Гегеля о том, что природа является "отчуждением" абсолютной идеи, есть лишь рациональное выражение теологического учения о сотворении природы Богом. Логика Гегеля – это превращенная в логику теология. Абсолютный дух Гегеля есть отрешенный дух богословия, который в виде призрака бродит в гегелевской философии. Тайна же диалектики Гегеля сводится, согласно Фейербаху, к тому, что отрицание теологии в философии приводит снова к отрицанию философии теологией. Теология выступает как отрицание отрицания. Философия Гегеля предстает как "последняя грандиозная попытка восстановить утраченное, погибшее христианство с помощью философии".

Обратимся теперь ко второму, не менее важному аспекту фейербаховской критики гегелевской философии. Уже в работе "К критике философии Гегеля" критиковалось гегелевское понятие "чистое бытие" как абстракция, противостоящая реальному, чувственному бытию. В последующих своих сочинениях Фейербах выявляет полную несостоятельность провозглашенного Гегелем тождества бытия и мышления. У Гегеля, указывает Фейербах, мысль – это бытие, т.е. мысль – субъект, бытие – предикат. Таким образом, предметы, объекты выступают в гегелевской философии как "предикаты самомыслящей мысли". Но бытие, не отличенное от мышления, составляющее лишь его предикат, есть только мысленное бытие. Именно поэтому Гегель и не дошел до бытия как такового, до реального, действительного бытия, так как "тождество мышления и бытия выражает только *тождество мышления с самим собою*". Бытие же остается чем-то потусторонним, выступает в спекулятивной философии Гегеля как голый призрак, который находится в полном противоречии с действительным бытием.

В противоположность гегелевскому, идеалистическому решению проблемы мышления и бытия Фейербах формулирует свой материалистический тезис: "Действительное отношение мышления к бытию только таково: *бытие – субъект, мышление – предикат*. Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления"[39]. Основа бытия в нем самом, оно дано из себя и через себя, а не выводится из мышления. "Сущность бытия *как бытия* есть сущность природы"[40].

Фейербах глубоко разработал категорию бытия с позиций материализма. Философ исходил при этом не только из первичности бытия и вторичности сознания, мышления, но и из единства бытия и мышления. Однако это единство достигается не путем отождествления мышления и бытия, как полагал Гегель. Напротив, философия Гегеля разрушает подлинное единство мышления и бытия, поскольку превращает мышление в субъект самого себя. Единство бытия и мышления имеет смысл лишь там, где мышление выступает предикатом действительного, реального существа, когда в качестве основателя, субъекта этого единства выступает человек.

Рассматривая систему Гегеля как "завершение прежней философии", Фейербах основательно критикует и таких крупнейших представителей немецкого идеализма, как И. Кант, И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинг. В центре этой критики было опять-таки выявление родства и внутренней связи философского идеализма ("идеализма разума") с религией ("небесным идеализмом"). Так, идеализм Канта, в котором, замечает Фейербах, вещи следуют рассудку, а не рассудок – вещам, есть не что иное, как реализация теологического представления о божественном уме, который не вещами определяется, а, наоборот, –

---

[39] См. наст. изд. Т. 1. С. 83.

[40] Там же.

определяет вещи. Согласно же Фихте, отличный от нас и пребывающий вне нас Бог существует только с эмпирической точки зрения. С точки зрения фихтевского идеализма, поясняет Фейербах, Бог, поскольку и он выступает как "вещь в себе", есть только Я в себе: вне Я нет Бога. Таким образом, идеализм Фихте есть отрицание и реализация только абстрактного и формального, а не религиозного, содержательного теизма: Фихте – это теистический идеализм.

Что касается Шеллинга, точнее, его "философии откровения", то отношение к ней Фейербаха было сугубо отрицательным. Особой резкостью отличались фейербаховские оценки лекций Шеллинга, читавшихся в 1841–1842 гг. в Берлинском университете. Философия Шеллинга, писал Фейербах, – это "изуродованное гегельянство". Все, что имело смысл у Гегеля, превратилось у Шеллинга в бессмыслицу. "Произвол выдается за свободу, нелепость – за ум, болезненный нарост лжи – за здоровое тело истины, осенний лист отжившего мистицизма – за весенний цвет будущего и новой жизни"[41].

Противопоставляя Гегеля Шеллингу, Фейербах отмечал, что гегелевская философия рационалистична, тогда как "философия откровения" иррационалистична. "Гегель из неразумия созидает разум; Шеллинг, наоборот, разум превращает в неразумное"[42]. Острота фейербаховской критики позднего Шеллинга объяснялась тем, что, по мнению Фейербаха, он тянет немецкую философию назад, к иррационализму и мистике. Отличительной же особенностью "подлинной философии" является устремление в будущее, способность к развитию.

Критический анализ спекулятивной философии, идеализма в целом Фейербах рассматривал как предварительное условие назревшей реформы философии. Результатом этой реформы и стала та новая форма материалистической философии, разработанная Фейербахом, которая получила наименование антропологического материализма.

ЧЕЛОВЕК – ВЫСШИЙ ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

Создавая свою "философию будущего", Фейербах стремился противопоставить ее всей "прежней философии", в первую очередь идеалистической, спекулятивной. Вместе с тем он хотел дистанцироваться и от материализма, имея в виду не только и не столько механистический материализм XVII–XVIII вв., сколько так называемый вульгарный материализм, распространившийся в Германии в середине XIX в. Вот почему философ говорил о себе, что не является "ни материалистом, ни идеалистом", ибо "истина, сущность, действительность" заключаются не в материи и не в духе, а "только в чувственности".

С этих позиций Фейербах и развивал принципиально новую форму философии, основанную на антропологическом методе. "В чем состоит мой метод? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку..."[43]. Природа рассматривалась, таким образом, как "базис человека", а человек превращался в "*единственный, универсальный и высший предмет* философии..."[44].

"Новая философия" Фейербаха, или "философия будущего", есть не что иное, как антропологический материализм, поскольку человек – основная категория этой философии – трактовался строго материалистически: как чисто природное существо, высший продукт природы. Вне природы и человека, вышедшего из ее лона, нет ничего. И даже сверхъестественные представления религии и теологии суть фантастическое отражение в сознании человека существа природы или же его собственной сущности.

---

[41] Там же. Т. 2. С. 388–389.
[42] Там же. Т. 1. С. 82.
[43] См.: Там же. С. 190
[44] Там же. С. 84.

Несмотря на то, что в центре внимания "новой философии" – человек, исходный пункт антропологического материализма – природа. Фейербах выступил против принижения природы идеализмом, критиковал гегелевское изображение природы как простого отчуждения абсолютной идеи. «Не было бы природы, никогда "Логика", эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя»[45]. Не удовлетворяет Фейербаха и "чисто механическая точка зрения на природу", разделявшаяся в прошлом многими философами-материалистами. Природа, согласно Фейербаху, отличается удивительным многообразием, представляет собой не только количественную, но и качественную определенность. Это поистине "прекрасное пастбище", которым не перестает восхищаться человек, постоянно соприкасающийся с природой.

Попутно заметим, что Фейербаху была не чужда идея развития природы: "Земля не всегда была такой, какова она в настоящее время, – писал он, – скорее она достигла своего теперешнего состояния в результате развития и ряда революций"[46]. Не проходил мыслитель и мимо проблемы возникновения органической жизни. Однако он придерживался точки зрения, согласно которой образование необходимых для жизни условий и возникновение самой жизни суть "единый акт". Примечательно, что философ исходил при этом из того, что органическая жизнь есть продукт не только химических превращений, не вообще какой-нибудь отдельной силы природы или отдельного явления, "к чему метафизический материалист сводит жизнь; жизнь есть результат всей природы"[47].

Понятия природы и бытия у Фейербаха совпадают. "Моя философия... знает лишь *одно единственное* бытие, действительное природное бытие..."[48]. Природное бытие и составляет, по Фейербаху, объективную реальность, "бытие вне нас", или, иначе говоря, материю. И хотя философ избегал употребления этого последнего понятия для обозначения объективной реальности, оно имплицитно содержится в его учении о природе. Под таким углом зрения и следует рассматривать положение Фейербаха о вечности и бесконечности природы: "У природы нет ни начала, ни конца"[49]. Она есть причина самой себя и не нуждается ни в каком творце. Выводить природу из Бога – все равно, что выводить вещь из мысли об этой вещи, бытие из небытия. Материальное, природное бытие полностью исключает идею творца и творения.

Одним из достижений англо-французского материализма XVIII в. явилось формулирование положения о единстве материи, движения, пространства и времени. Фейербах целиком разделял его: "Все пространственно и временно; все протяженно и движется"[50]. Основное внимание он направлял на обоснование представления об объективности и всеобщности пространства и времени, отвергая их идеалистическое (как гегелевское, так и кантовское) толкование. "*Пространство и время* составляют формы бытия всего сущего"[51]. Только существование в пространстве и времени есть реальное существование. Вне пространства и времени существуют лишь фикции. Пространство и время, по Фейербаху, коренные условия и бытия, и мышления. "*Действительное* мышление есть мышление в пространстве и времени"[52]. Мышление, оторванное от времени и пространства, превращенное в абсолют, обожествленное, есть не действительное, человеческое мышление, а "настоящий шедевр *спекулятивного произвола*"[53].

С материалистических позиций решался Фейербахом и вопрос о причинности и не-

---

[45] Там же. С. 171.
[46] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 435.
[47] См. наст. изд. Т. 1. С. 246.
[48] Там же. С. 409.
[49] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 602.
[50] Там же. С. 622.
[51] См. наст. изд. Т. 1. С. 78.
[52] Там же. С. 136.
[53] Там же. С. 78.

обходимости (закономерности) в природе. Философ подчеркивал объективный характер причинности и закономерности, критиковал теологические представления о "всемогущем Боге", свободном от естественной необходимости. Отвергал он и идеалистическое выведение причинности и необходимости из сознания, из разума. "Необходимость природы не есть человеческая или логическая, метафизическая или математическая: вообще не абстрактная"[54].

Не принимая мистификацию мышления спекулятивной философией, Фейербах, как уже говорилось, постулировал принцип единства бытия и мышления, утверждал, что основанием этого единства выступает чувствующий и мыслящий человек. Так философ приходил к материалистическому решению психофизической проблемы, провозглашая человека единственно реальным субъектом сознания "По Фейербаху, – писал Г.В. Плеханов, – единство субъекта и объекта, мышления и бытия, имеет смысл только тогда, когда за основу этого единства берется человек" или, иначе говоря, "материальное существо, обладающее способностью к мышлению"[55]. Тем самым Фейербах отверг как идеалистический, так и дуалистический подход к человеку и человеческому сознанию. Философ пишет специальную работу "Против дуализма тела и души, плоти и духа" (1846), в которой доказывает несостоятельность представлений о существовании помимо тела нематериальной души, обосновывает мысль, что сознание является продуктом телесного органа, мозга.

Однако мозговой акт как основа мышления имеет особенность, отличающую его от других органических, телесных процессов. В мозговом акте, замечает Фейербах, "деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы"[56]. Поскольку мозговой акт мы воспринимаем посредством его самого, поясняет философ, постольку наше мышление для нас представляется абсолютно субъективным. Но то, что субъективно, есть нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт. Эти глубокие мысли не утратили своей ценности и в свете современных научных данных о природе и сущности психических явлений и процессов[57].

Материализм Фейербаха в трактовке сознания неразрывно связан с его теорией познания. В ее основе лежит материалистический сенсуализм, убежденность в принципиальной познаваемости мира. С этих позиций философ выступает против как кантовского агностицизма, так и гегелевского идеализма, превращающего чувственно воспринимаемые вещи в чисто мыслительные существа. Отвергает Фейербах и берклианскую гносеологию: "Мое ощущение субъективно, но его основа, или причина (Grund), объективна"[58].

Гносеологическому пессимизму, неверию в неограниченные возможности человеческого познания Фейербах противопоставлял гносеологический оптимизм, убеждение в том, что природа не прячется от нас, а напротив, открывается нашим органам чувств. И хотя в природе имеется немало явлений, причины которых еще не открыты, у нас нет никаких сомнений в том, что они могут быть познаны людьми. "То, чего мы еще не познали, познают наши потомки"[59].

---

[54] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 472.

[55] *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения. М., 1957. Т. III. С. 142–143.

[56] См. наст. изд. Т. 1. С. 148.

[57] О существенной особенности психических образов, заключающейся в том, что они даны субъекту как бы в чистом виде, поскольку их материальный носитель – мозговая нейродинамическая система – для личности элиминирован см.: *Дубровский Д.И.* Информация, сознание, мозг. М., 1980

[58] См. наст. изд. Т. 1. С. 422.

[59] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 639.

Объектами чувств служат не только внешние предметы. Человек самому себе тоже дан чувственно; в качестве чувственного объекта он выступает и для других людей. "Итак, не только внешнее, но и внутреннее, не только тело, но и дух, не только вещь, но и Я составляют предметы чувств"[60]. Все является, подчеркивал Фейербах, чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредственно. Поэтому эмпиризм совершенно законно усматривает источник наших идей в чувствах.

Однако Фейербах далек от игнорирования роли мышления в познании. Нет и не может быть человеческих чувств без разума. Даже зрение не обходится без него. "Но подобно тому как чувство без мышления не представляет собой чего-либо, так и мышление, разум не представляет собой чего-либо без чувств, ибо только чувство дает мне реальные, действительные предметы и существа"[61].

Решая вопрос о соотношении чувственного восприятия, или созерцания, и абстрактного мышления, Фейербах стремился избежать крайностей сенсуализма и рационализма. Только то созерцание истинно, которое осмысливается, обогащается разумом. Лишенная мысли чувственность останавливается на отдельном явлении, не сравнивает его с другими явлениями, объясняет через себя самое. Мыслящее же созерцание связывает чувственно воспринимаемые явления в одно целое, отыскивает в отдельных явлениях единое, общее. С другой стороны, только то мышление истинно, которое определяется и утверждается чувственным восприятием. Мышление же, изолированное от чувственности, имеющее опору лишь в самом себе, не приводит ни к какому положительному результату. Такое мышление не выходит за пределы тождества мышления с самим собой, не способно определить, является ли мыслимая истинность также действительной истиной, "единственный критерий, который может быть здесь решающим, это *созерцание*".

Чувственное созерцание выполняет, таким образом, двоякую роль. Оно служит, во-первых, опорой мышления, его источником. Во-вторых, оно является, по Фейербаху, критерием истинности мышления. И хотя взятое само по себе, в отрыве от мышления, чувственное созерцание не способно дать знания истины, именно ему принадлежит приоритет в познании. Поднимаясь на ступень абстрактного мышления, указывает Фейербах, человек отнюдь не достигает царства духов, мира мыслей; он остается на той же самой почве, "на почве земли и чувственности". Наше мышление по своему содержанию не говорит нам ничего другого, помимо того, что говорят чувства. Оно лишь связывает и обобщает то, что дано нам посредством чувств. Мышление не выводит, следовательно, человека за пределы чувственного восприятия. Человек лишь перемещает себя посредством мышления "в сферу расширившегося, неограниченного, универсального чувственного созерцания". Дух, или разум, есть не что иное, как "просто всеобщее единство чувств".

Как видно, абстрактное мышление не выступает в гносеологии Фейербаха в роли качественно новой ступени познания, дающей новое знание, которое не содержится непосредственно в данных органов чувств. Но нужно помнить, что материалистический сенсуализм Фейербаха, направленный на реабилитацию чувственного познания, оказался реакцией на гегелевское третирование чувственности, с одной стороны, и на абсолютизацию, гипостазирование абстрактного мышления Гегелем – с другой.

Решая проблему субъектно-объектных отношений, Фейербах настаивал на правоте материалистического положения "без объекта нет субъекта", подчеркивал их взаимосвязь: "Так называемый объект в такой же степени является *объектом-субъектом*, как и так называемый субъект есть по существу и неразрывно *субъект-объект*..."[62]. Одна-

[60] См. наст. изд. Т. 1. С. 133.
[61] Там же. С. 192.
[62] Там же. С. 420.

ко диалектика объекта и субъекта ограничивалась у Фейербаха миром чувственно воспринимаемых вещей, являющихся источником человеческих ощущений и переживаний. Эта диалектика охватывала, правда, и отношения людей, в первую очередь отношение Я и Ты. "Я и Ты, субъект и объект, отличные и все же неразрывно связанные, – вот истинный принцип мышления и жизни, философии и физиологии"[63]. Но и в сфере человеческих отношений Фейербах видел лишь чувственно-эмоциональные отношения: любовь, дружбу, сострадание, по сути вынося за скобки собственно социальные отношения и связи.

В чем же тогда заключается сущность человека? Отвечая на этот кардинальный вопрос, Фейербах исходил из того, что человек обладает не только силой мышления, как полагала "прежняя философия", но и силой чувства и воли. Действительное и цельное человеческое существо – существо мыслящее, чувствующее, наделенное волей. Разум, сердце и воля – вот отличительные признаки истинно человеческого в человеке. "В воле, мышлении и чувстве заключаются *высшие силы, абсолютная сущность* человека, как такового, и цель его существования"[64].

Из этих трех ипостасей человеческой сущности Фейербах выделял, как мы знаем, чувственность. Возводя чувство, и в первую очередь чувство любви, в ранг "критерия бытия", рассматривая любовь как "подлинное *онтологическое* доказательство наличности предмета вне нашей головы", Фейербах явно гипертрофировал чувственность, принижал роль мышления. Вместе с тем он, по справедливому замечанию Маркса, "рассматривает чувственность не как *практическую*, человечески-чувственную деятельность"[65], не принимает во внимание общественно-историческую сущность человека, социальную обусловленность сознания. Основной пафос фейербаховского антропологизма состоял в выведении сознания из бытия, точнее, из бытия природы, а также из биологической, психофизиологической сущности человека. Вот почему философ утверждал, что истина не есть ни материализм, ни идеализм, "истина – только *антропология*".

Однако "чисто" антропологический принцип оказался Фейербаху узок. Так, он признавал, что человек, только что вышедший из лона природы, – еще сугубо природное существо, а не собственно человек, что "человек есть произведение человека, продукт культуры, истории". Изменяется благодаря человеку и природная среда, создаются новые виды растений и животных. Меняется среда, меняется и развивается вместе с ней и сам человек.

Характерной особенностью фейербаховского антропологизма был туизм (от франц. tu – ты). Согласно Фейербаху, отдельный человек как обособленная личность, изолированная от других людей, не может реализовать в себе подлинной человеческой сущности. Как существо разумное и нравственное он раскрывает ее только в связи, в единстве с себе подобными. "Человеческая *сущность* налицо только в общности (Gemeinschaft), в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты"[66]. Действительный, а не вымышленный, субъект, – это такое Я, которому противостоит Ты и которое само представляет собой по отношению к нему Ты. "*Истинная* диалектика не есть *монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты*"[67].

Диалектика туизма, естественно, не исчерпывает собой диалектику общественной жизни. Тем не менее следует еще раз отметить, что антропологический принцип, положенный Фейербахом в основу своей философии, включая и развитый им туизм, был в са-

---

[63] Там же. С. 425.
[64] Там же. Т. 2. С. 25.
[65] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 2.
[66] См. наст. изд. Т. 1. С. 143.
[67] Там же. С. 144.

мом деле "новой философией", новой формой материализма. В отличие от материалистов XVII–XVIII вв., для которых человек целиком вписывался в "систему природу" и подчинялся чисто механическим закономерностям, Фейербах видел в человеке специфическое "существо природы", функционирующее по своим собственным законам (законам физиологии и психологии), несводимым к законам механики.

Шагом вперед было, несомненно, и стремление Фейербаха преодолеть просветительские представления об изолированном человеке-атоме, вступающем в общение с другими людьми лишь под влиянием внешней необходимости. Концепция туизма провозглашала единство человека с человеком, связь и общение между людьми – не только естественным и изначальным принципом человеческого общежития, но и сущностной характеристикой самого человека.

Характеризуя основные положения своей философии и делая обзор своего духовного развития, Фейербах писал: "Моей первой мыслью был Бог, второй – разум, третьей и последней – человек". Действительно, философия Фейербаха, как мы видели, глубоко антропоцентрична, сфокусирована на проблему человека. Человек выступает у Фейербаха поистине высшим предметом и конечной целью всей философии.

ЭТИКА ЭВДЕМОНИЗМА И ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ

Анализ этических воззрений Фейербаха следует начать с рассмотрения его трактовки воли. Известно, что сфера воли теснейшим образом связана со сферой морали, ибо всякая нравственная деятельность предполагает определенную свободу воли, свободу того или иного морального выбора. Напомним, что согласно Фейербаху воля, наряду с мышлением и чувством, принадлежит к коренным элементам, составляющим человеческую сущность. Более того, хотение, желание составляет "интимнейшую сущность человека".

Свое учение о воле Фейербах утверждает в противовес идеалистическому, спиритуалистскому ее пониманию. Он выступает против превращения воли в некую оторванную от жизни, от чувственности "метафизическую сущность", в какую-то сверхчувственную "вещь в себе" (Кант), а также против отождествления воли с мышлением, в особенности с "абсолютным" мышлением (Гегель). Фейербах решительно отвергает такое понимание воли, согласно которому она не зависит ни от каких естественных законов и причин, ни от каких материальных, телесных факторов. Действительная, а не воображаемая, воля неразрывно связана с жизнью и телом человека, подчеркивает философ. Без жизни, без тела воля – ничто. Она нуждается и в материальных средствах для реализации своих намерений и целей. Воля не в состоянии совершить то, что она хочет, не имея необходимых орудий, органов и средств. Словом, "воля – это не колдун или волшебник, это не способность, готовая в любое время и в любом месте к каким угодно фокусам".

Отвергая абсолютную свободу воли, способность воли "от всего" абстрагироваться, творить "из ничего", Фейербах не отрицает, однако, свободу воли "в пределах естественной необходимости". Необходимость, считает он, не исключает свободу, поскольку следование необходимости может быть добровольным, свободным. Но необходимость свободна только в том случае, если она не противоречит сущностным свойствам человека, если она соответствует его природе. "Птица свободна в воздухе, рыбы – в воде; каждое существо свободно там, где оно находится и действует в гармонии со своей сущностью; так и человек"[68].

С этих позиций Фейербах отмежевывается от механистического детерминизма ма-

[68] Там же. С. 347.

териалистов XVIII в., полагавших, что человек в своих действиях и поступках определен столь же однозначно, как определен, например, к падению ничем не поддерживаемый камень. Ни одно человеческое действие, отмечает Фейербах, не случается с безусловной, абсолютной необходимостью, ибо на человека влияют различные, подчас противоположные, мотивы и стимулы. "Но если не обращать внимания на подобное вторжение, то при данных условиях, впечатлениях и обстоятельствах, при данном характере и темпераменте, при данном теле, короче, при сущности, таким именно образом определенной, я мог решиться и мог поступить только так, как я решился и поступил"[69].

Как видно, Фейербах в своей трактовке воли приходит в конечном счете к такому выводу, который практически не оставляет человеку свободы выбора, свободы воли. Он не согласен, правда, с "ограниченным и педантичным детерминизмом", который ставит человеку слишком узкие границы. Но ошибается и тот, отмечает философ, кто раздвигает эти границы слишком широко или даже до бесконечности. Воля хочет быть свободной, но в действительности она не свободна. "Сомнение нерешительности свободно, но решение необходимо"[70]. Я не могу с одинаковым успехом как делать, так и не делать то, что необходимым образом связано с моей сущностью, с моей определенностью. Я должен это делать. "Там, где моя сущность, там мое небо, а там, где начинается небо, там кончается свобода выбора деяния или недеяния"[71].

Фейербаховская концепция воли смыкается с эвдемонистской этикой. Один из исходных принципов его этики – принцип единства воли и стремления к счастью. Он выдвигается и обосновывается Фейербахом в противовес "великим немецким спекулятивным философам", которые провозгласили отличную от стремления к счастью, бесстрастную, чисто мысленную волю. Между тем философы XVIII в. вслед за Локком и Гельвецием, указывает Фейербах, признавали, что стремление к счастью является существенным и всеобщим стремлением человеческой воли. Полностью разделяя эту точку зрения, Фейербах подчеркивает, что стремление к счастью – это естественное первоначальное стремление человека, каждого живого существа. Более того, стремление к счастью – "это стремление стремлений", ибо любое стремление есть в конечном счете стремление к счастью, поскольку счастье есть не что иное, как здоровье, нормальное состояние всякое существа, "*такое* состояние, при котором существо может беспрепятственно удовлетворять и действительно удовлетворяет индивидуальные, характерные потребности и стремления, относящиеся к его сущности и к его жизни"[72].

Но как согласовать стремление к счастью каждого отдельного человека со стремлением к счастью других людей? Ответ на этот вопрос дает туистическая концепция нравственности, развитая Фейербахом. Мораль, согласно этой концепции, не может быть выведена из одного только Я. Мораль индивидуума, мыслимого как существующего самого по себе, – это пустая фикция. Где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и не может быть морали. Мораль не может быть выведена также из чистого разума, без чувств, "она может быть объяснена и выведена из связи Я и Ты, данной только посредством чувства в противоположность к мыслящему себя Я"[73].

Опираясь на туистическую трактовку морали, Фейербах стремится обосновать в пределах эвдемонистской этики возможность сочетания доброй воли по отношению к самому себе с доброй волей по отношению к другим, своекорыстия с бескорыстием, эгоиз-

---

[69] Там же. С. 352.
[70] Там же.
[71] Там же. С. 354.
[72] Там же. С. 427–428.
[73] Там же. С. 340.

ма с альтруизмом. Мораль, выведенная не из чистого Я, а из связи и общности Я и Ты, признает одинаково справедливым как мое стремление к счастью, так и стремление к счастью другого человека. "Принцип морали есть счастье, но не такое счастье, которое сосредоточено на одном и том же лице, а счастье, распределенное между различными лицами, включающее и Я и Ты, стало быть, счастье не одностороннее, а двустороннее или всестороннее"[74].

Удовлетворение собственного эгоизма, направленного на достижение счастья, неразрывно связывается, таким образом, с удовлетворением эгоизма другого лица, преследующего ту же цель. Задача морали, по Фейербаху, и состоит в том, чтобы сознательно и добровольно сделать эту связь между собственным и чужим стремлением к счастью законом человеческого общежития, законом мышления и действия всех людей. Мораль же, которая стремится абстрагироваться от принципа счастья и делает своим исходным пунктом принцип долга, в которой обязанности человека и его стремление к счастью пребывают в разладе между собой, – такая мораль не может быть не чем иным, как "произвольным человеческим установлением и казуистикой"[75].

Главным объектом фейербаховской критики была в данном случае кантовская теория морали, согласно которой один лишь долг придает поступку нравственный характер. Кантовской этике долженствования, объявившей "принцип собственного счастья" неприемлемым для обоснования морали, поскольку он якобы вводит в нравственность совершенно чуждые ей мотивы, Фейербах противопоставил этику эвдемонизма, провозгласившую "здоровый, сообразный с природой" эгоизм необходимым элементом морали, ее основной составной частью.

При этом речь шла, как писал Фейербах, отвечая своим критикам, не об эгоизме "в обыкновенном смысле этого слова", не о том эгоизме, который во всем ищет лишь свою выгоду, который является "характерной чертой филистера и буржуа" и составляет прямую противоположность всякому воодушевлению и дерзанию, бескорыстию и любви. Эгоизм в истинном смысле, подчеркивал философ, есть любовь к человеческому существу, та любовь, которая является импульсом к удовлетворению и развитию влечений и наклонностей человека, без удовлетворения и развития которых он не может быть настоящим, совершенным человеком.

Вместе с тем фейербаховское понимание эгоизма опиралось на туистическое толкование нравственности: "Я понимаю под эгоизмом любовь индивидуума к себе подобным индивидуумам, ибо что я без них, что я без любви к существам, мне подобным?"[76]. С этой точки зрения, мораль не знает и не хочет знать никакого изолированного счастья, обособленного от счастья других людей или тем более основанного на их несчастье; "она знает только товарищеское, общее счастье".

Возражая противникам эвдемонизма, в том числе и Канту, Фейербах отмечал, что неправомерно противопоставлять склонность и долг, превращать их в извечных антагонистов. Склонность и долг взаимосвязаны, постоянно меняются местами. То, что сегодня я делаю без всякой склонности, из чувства долга, то завтра я буду делать легко и радостно. Главное же заключается в том, указывал Фейербах, что в обыденной жизни, особенно жизни людей, занятых повседневным трудом, обязанности, или долг, практически совпадают со стремлением к счастью. "Именно долг изо дня в день, из года в год, от юности до седых волос зовет пахаря на пашню, ремесленника – к станку, купца – в контору, чиновника – в учреждение. Но разве этот долг не является вместе с тем и выгодой для человека, заповедью его стремления к счастью?"[77].

Столь же ошибочно, по мнению Фейербаха, и кантовское стремление приписать до-

---

[74] Там же. С. 340.

[75] Там же. С. 343.

[76] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 547.

[77] См. наст. изд. Т. 1. С. 343–344.

бро исключительно долгу, а влечение к счастью вообще отлучить от добродетели, от нравственности. "Добродетель, долг не находятся в противоречии с собственным счастьем; они находятся в противоречии только с тем счастьем, которое хочет быть счастливым на счет других, на их несчастье"[78].

Фейербах пересматривает и кантовское понимание совести. Если для Канта совесть – это удивительный и непостижимый механизм самоконтроля морального поведения, призванный обеспечить исполнение долга, то для Фейербаха совесть – это alter ego, мое Я, ставящее себя на место Ты. Поскольку же стремление к счастью выступает главной целью в этике эвдемонизма, постольку совесть рассматривается как "представитель счастья другого человека на основе и по поведению собственного стремления к счастью"[79]. Чистая совесть есть радость по поводу радости, причиненной другому лицу; нечистая же совесть – это страдание по поводу причиненной ему боли. Совесть есть лишь, таким образом, синоним сочувствия, сострадания, человечности.

В фейербаховской критике этики Канта было немало справедливого. Фейербах сумел показать преимущества нравственности, ориентированной на человеческие чувства и склонности, на стремление людей к счастью. Фейербаху удалось также преодолеть индивидуалистическую трактовку эвдемонизма, подчеркнуть важность и необходимость достижения не только личного, но и "общего счастья".

Следует, однако, признать, что Фейербах прошел мимо глубоких мыслей Канта о безусловном достоинстве человеческой личности, ее самоценности, о специфическом, императивном характере нравственного сознания, о внутренних регуляторах морального поведения, о природе нравственной мотивации. Не "заметил" Фейербах и попыток Канта найти точки соприкосновения между склонностью и долгом, "принципом счастья" и "принципом нравственности".

Этика Фейербаха и этика Канта при всех их различиях достаточно близки в решении вопроса об отношении морали к религии.

Правда, сам Фейербах не касался этого обстоятельства. По Канту, мораль, будучи вполне автономной, не нуждается в религии, не зависит от веры в Бога. Напротив, сама религия ставится Кантом в зависимость от морали: человек морален не потому, что он следует божественным заповедям; наоборот, он верит в Бога, потому что это требует его нравственное сознание. Так Кант приходил к своему выводу, что идея Бога "следует из морали и не есть ее основа"[80].

Фейербах, как это не парадоксально, признавал религию, в первую очередь христианство, первоисточником морали. Именно христианство принесло в мир мораль, "сделало мораль религией, то есть нравственный закон – заповедью Божьей..."[81]. Фейербах прекрасно понимал, что большинство христиан по-прежнему связывают мораль с религией, не мыслят себе никакой нравственности без веры в Бога. Однако философ полагал, что мораль в ходе культурного прогресса будет постепенно освобождаться от связи с религией, что со временем "люди уразумеют искусство делаться без Бога моральными и праведными"[82].

Фейербах настаивал на том, что истинное предназначение морали – служить не Богу, а человеку. Но сделать это можно только одним путем: возвести мораль в ранг религии, превратить моральные связи между людьми в "истинно религиозные отношения". Фейербах пришел к уже известному нам выводу, что полное свое значение нравственные отношения приобретают лишь тогда, когда они освящаются словом "религия". Речь шла о той же "религии любви", призванной, по мысли философа, стать основой человеческих взаимоотношений, "высшим и первым законом" общежития.

[78] Там же. С. 471.

[79] Там же. С. 345.

[80] *Кант И.* Сочинения. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 9.

[81] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. С. 727.

[82] Там же. С. 728.

СУДЬБА НАСЛЕДИЯ

Наибольший успех философии Фейербаха в Германии относится к концу 30 – началу 40-х годов XIX в. После 1848 г. воздействие его идей на философскую и общественную мысль стало ослабевать. И все же немало видных деятелей немецкой культуры продолжали оставаться фейербахианцами: писатель Г. Келлер, поэт Г. Веерт, композитор Р. Вагнер, философ И. Дицген и др. Имя Фейербаха пользовалось авторитетом и уважением и в кругах немецкой социал-демократии.

Интерес к философии Фейербаха на его родине несколько вырос в конце XIX столетия. Этому способствовали публикация К. Грюном в 1874 г. переписки и литературного наследия Фейербаха, а также выход в свет второго издания его собрания сочинений. Появился ряд книг, посвященных Фейербаху. Одна из них, написанная датскими философом и социологом К.Н. Штарке, послужила поводом для создания Ф. Энгельсом известной работы "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии". Она была опубликована в 1886 г. в журнале "Neue Zeit", органе германской социал-демократической партии, в 1888 г. вышла отдельным изданием.

Отдавая должное "выдающемуся философу", Энгельс критиковал взгляды Фейербаха остро и достаточно тенденциозно. Более всего "досталось" Фейербаху за его теорию морали и "религию любви". Энгельс упрекал Фейербаха в игнорировании классового характера общества и проповеди "всеобщей любви" там, где она бессильна. Упреки Энгельса в чем-то справедливы. Любовь действительно не может быть панацеей от всех социальных зол. Однако Энгельс явно недооценил гуманистический настрой сочинений Фейербаха, не поддержал его горячую проповедь человеколюбия. К сожалению, работа Энгельса стала своеобразным эталоном для оценки философии Фейербаха в нашей историко-философской науке.

Нельзя не сказать о судьбе наследия Фейербаха в дооктябрьской России. Несмотря на то, что царское правительство запретило ввозить и издавать сочинения немецкого философа-материалиста, а цензура не допускала даже ссылок на Фейербаха, его произведения нелегально распространялись в стране и пользовались большой популярностью в кругах демократической интеллигенции. Под влиянием философских идей Фейербаха формировалось мировоззрение Белинского, Герцена, Добролюбова, Чернышевского. Последний еще в 1849 г. прочитал "Сущность христианства" Фейербаха и вскоре стал "горячим и убежденным поклонником его антропологизма и материалистических его тенденций"[83]. Под прямым влиянием учения Фейербаха Чернышевским был написан "Антропологический принцип в философии" (1860). Философские идеи Фейербаха разделяли и пропагандировали члены кружка М.В. Буташевича-Петрашевского.

Первые русские переводы сочинений Фейербаха могли появиться только за границей. В России они начинают издаваться лишь после 1905 г. Систематически же публиковать философское наследие Фейербаха стали после Октября 1917 г. В 1923–1926 гг. были изданы "Сочинения" Фейербаха в трех томах. В 1955 г. вышли в свет "Избранные философские произведения" Фейербаха (в двух томах). В 1967 г. увидели свет историко-философские труды Фейербаха (в трех томах). Отдельными изданиями выходили такие произведения Фейербаха, как "Основные положения философии будущего", "Сущность христианства" и др.

На Западе начиная с 20-х годов XX в. наблюдается повышенный интерес к творческому наследию Фейербаха, что связано с возникновением и развитием течений философской и религиозной антропологии. Отдельные представители названных течений стремятся опереться на фейербаховский антропологизм, трактуя его зачастую в совершенно неадекватном духе[84]. Предпринимаются также попытки обратиться к фейерба-

[83] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. I, ч. 2. С. 128.

[84] См.: Anthropologie als Thema der Theologie. Göttingen, 1978.

ховскому туизму в целях утверждения идеи "извечного диалога" человека и Бога. При этом игнорируется земная, человеческая ориентация туизма Фейербаха, его стремление объявить "единственным Богом человека" самого человека.

Следует также иметь в виду, что своеобразный ренессанс фейербахианства на Западе связан с распространением в 60–80-х годы гуманистических философских концепций, направленных на критический анализ феномена отчуждения человека в современном обществе. Весьма показателен в этом отношении немецко-американский философ и социолог Эрих Фромм (1900–1980), активно пропагандировавший в своих работах необходимость создания "гуманистической науки о человеке", имеющей своей целью "социальную реконструкцию" общества потребления. Одновременно Фромм пропагандировал "гуманистическую религию", основанную на чувстве любви и не нуждающуюся в догматике и церкви, что прямо перекликается с аналогичными идеями Фейербаха[85].

В издающихся на Западе историко-философских исследованиях все чаще звучит тема Фейербаха, признаются его заслуги в преодолении "отвлеченного умозрения", в утверждении "чувственной, телесно-материальной действительности"[86].

Словом, наследие Людвига Фейербаха продолжает инициировать творческую мысль философов, социологов, религиоведов, способствует дальнейшему развитию научно-философского познания.

Основу настоящего издания составляют сочинения Фейербаха, вошедшие в его "Избранные философские произведения". Все они заново сверены с немецкими оригиналами и отредактированы. В издание включен также ряд работ Фейербаха, впервые переведенных на русский язык, представляющих значительный интерес для изучения теоретического наследия философа. В первый том входят произведения Фейербаха 1839–1869 гг., во второй – главный труд Фейербаха "Сущность христианства" и примыкающие к нему работы.

[85] См.: *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1986.

[86] *Reitemeyer U.* Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einen Philosophie der Zukunft. Frankfurt a/M., 1988. S. 83.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

Августин А. – 33, 47, 53, 65, 75, 82, 112, 126, 138, 163, 164, 168, 172, 183, 214, 215, 239, 255, 263, 264, 266, 268, 272, 282, 284, 289, 291, 294–296, 301, 303, 305, 329
Аврелий М. – 241
Альберт (фон Больштедт) – 271, 272
Амвросий – 73, 83, 123, 252, 269, 272, 281, 284, 288, 290, 305, 306, 313
Анаксагор – 113
Ансельм Кентерберийский – 45, 81, 254, 272
Антоний – 155, 156
Аристотель – 16, 116, 146, 252, 277
Арнобий – 262
Арнольд Г. – 78
Афанасий Александрийский – 267, 268

Байер К. – 378
Бауэр Б. – 20, 313, 380
Бейль П. – 22, 46, 119, 134, 195, 367
Бёме Я. – 94, 99, 100, 210, 385, 386
Бернард Клервоский – 67, 68, 73–75, 85, 135, 154, 174, 178, 230, 232, 245, 262, 280, 281, 284, 288, 289, 306, 311
Боэций А. – 163, 262
Буддеус И.Ф. – 222, 232, 267, 269, 272, 295, 296, 298, 306, 315
Бэкон Ф. – 28, 108, 293

Вальх И.Г. – 277
Вивес И.Л. – 251, 274, 279
Виганд О. – 380

Гегль Г.В.Ф. – 8, 14, 42, 377, 388
Гейль Т. – 252
Гервег Г. – 379, 380
Гердер И.Г. – 119
Гергард И. – 74, 78, 276, 277
Гёте И.В. – 150, 382
Гёшель – 377, 378
Гиллани Ф.В. – 379
Гоббс Т. – 91
Гомер – 102
Григорий Нисский – 34, 86, 232, 264, 288, 293, 313
Гроций Г. – 106, 252, 253, 255, 276
Гуго В. – 254, 260, 261
Гюйгенс К. – 32, 57

Даумер Г.Ф. – 19, 379
Декарт Р. – 21
Диоген Лаэртский – 113
Дионисий Ареопагит – 112
Дунс Скот И. – 271, 385

Жюрье П. – 231

Златоуст И. – 269

Иероним – 155–157, 159, 160, 284, 288, 305, 309, 311
Иоанн Дамаскин – 158, 171, 288
Исидор – 257, 306

Кальвин Ж. – 231, 260, 274, 275, 278, 302
Кант И. – 14, 55, 56, 61, 62
Капп К. – 22, 383, 384
Карранца В. – 285
Киприан – 154, 230, 234, 301, 303
Клерикус (Леклерк) Я. – 114
Климент Александрийский – 34, 75, 109, 117, 158, 174, 289
Кедворт Р. – 121
Кювье Ж. – 24

Лактанций Л.Ц. – 183, 262, 277, 284
Лафатер И.К. – 69
Лейбниц Г.В. – 21, 34, 96, 141, 377, 378
Лукреций К. – 287
Лютер М. – 11, 17, 19, 47, 60–65, 68, 71–75, 82, 89, 125–128, 133, 138, 140, 153, 157, 163, 168, 178, 188, 189, 193–196, 209,

* Составил Б.В. Мееровский.

214, 218–220, 223, 226, 229–232, 235, 237, 245, 246, 249, 262–269, 272–285, 289, 291, 295–299, 303–309, 312–319, 320–364

Маймонид М. – 276
Мальбранш Н. – 57, 273
Маркс К. – 383
Меланхтон Ф. – 68, 73, 85, 122, 180, 193, 264, 267, 268, 273, 276, 278, 280, 284, 290, 298, 306
Минуций Ф. – 33, 134, 145, 154, 301
Михелет К.Л. – 377
Монтень М. – 25

Неаендер А. – 22

Ориген – 87, 102, 193, 226, 232, 266, 280, 284

Парни Э. – 168
Паулюс Г.Э.Г. – 384
Пелагий – 47
Петавий Д. – 254, 257, 258, 277
Петр Ломбардский – 163, 196, 198, 214–216, 218, 232, 264, 266, 268, 274, 281, 288, 291, 294, 296, 305, 306, 311, 313, 314
Планк Г. – 220
Платон – 130, 370
Порфирий – 16

Реймарус Г.С. – 29
икснер Т.А. – 271
Розенмюллер И.Г. – 286
Руге А. – 377, 379–381

Савиньи Ф.К. – 22
Саллюстий Г.К. – 252
Сальвиан – 231, 266, 301
Сведенборг Э. – 101
Сенека Л.А. – 63, 286, 287
Сервет М. – 301, 302
Синезий – 254
Сократ – 9
Софокл – 130
Социн Ф. – 142
Спиноза Б. – 14, 43, 96, 99, 104
Сульпиций С.Р. – 145

Таулер И. – 78, 178, 200
Тертуллиан – 87, 112, 154, 157, 158, 291

Фалес – 8
Феодорит – 158, 252, 253, 264, 265
Филон Александрийский – 87, 118, 139
Фихте И.Г. – 14, 136
Фома Аквинский – 146, 163, 227, 251–259, 261, 265, 285
Фома Кемпийский – 159, 174, 266, 293, 309, 310
Франк С. – 121
Франциск из Ферары – 256
Фульгенций – 84

Хемниц М. – 274, 278, 279, 309

Цвингли У. – 223
Цельс – 87, 145, 226, 280, 291
Цицерон М.Т. – 9, 28, 113, 145, 190, 254

Шеллинг Ф.В. – 14, 22, 94, 378, 383–386, 388, 389
Шлегель Ф. – 160
Шлейермахер Ф. – 21
Штраус Д. – 20, 232, 380
Шталь Ф.Ю. – 378, 384

Эйхорн К.Ф. – 280
Эпиктет – 241, 262
Эпикур – 277
Эразм Роттердамский – 47, 159, 218
Эрдман И.Э. – 377, 378

Якоби Ф.Г. – 21, 104

СОДЕРЖАНИЕ

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА 5

Предисловие к первому изданию (1841) 5

Предисловие ко второму изданию 10

Предисловие к третьему изданию (1848) 23

ВВЕДЕНИЕ 24

Глава первая. Общая сущность человека 24

Глава вторая. Общая сущность религии 33

Часть первая

ИСТИННАЯ, ТО ЕСТЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ, СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Глава третья. Бог как сущность рассудка 51

Глава четвертая. Бог как моральная сущность или закон 59

Глава пятая. Тайна воплощения или Бог как сущность сердца 64

Глава шестая. Тайна страдающего Бога 72

Глава седьмая. Тайна триединства и матери божией 77

Глава восьмая. Тайна логоса и подобия божия 84

Глава девятая. Тайна миротворящего начала в Боге 89

Глава десятая. Тайна мистицизма или природы в Боге 94

Глава одиннадцатая. Тайна промысла и творение из ничего 104

Глава двенадцатая. Значение творения в иудействе 113

Глава тринадцатая. Сила чувства или тайна молитвы 119

Глава четырнадцатая. Тайна веры – тайна чуда 124

Глава пятнадцатая. Тайна воскресения и сверхъестественного рождения 132

Глава шестнадцатая. Тайна христианского Христа или личного Бога 136

Глава семнадцатая. Отличие христианства от язычества 144

Глава восемнадцатая. Христианское значение свободного безбрачия и монашества 153

Глава девятнадцатая. Христианское небо, или личное бессмертие 161

Часть вторая

НЕИСТИННАЯ, ТО ЕСТЬ БОГОСЛОВСКАЯ, СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Глава двадцатая. Исходная точка зрения религии ... 174
Глава двадцать первая. Противоречие в существовании Бога ... 184
Глава двадцать вторая. Противоречие в откровении божием ... 189
Глава двадцать третья. Противоречие в существе божием вообще ... 197
Глава двадцать четвертая. Противоречие в умозрительном учении о Боге ... 208
Глава двадцать пятая. Противоречие в троице ... 212
Глава двадцать шестая. Противоречие в таинствах ... 215
Глава двадцать седьмая. Противоречие веры и любви ... 224
Глава двадцать восьмая. Заключение ... 243

ПРИЛОЖЕНИЕ. Объяснения, примечания и цитаты ... 251

СУЩНОСТЬ ВЕРЫ ПО ЛЮТЕРУ ... 321
Дополнение к "Сущности христианства" ... 321

О "СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА" В СВЯЗИ С "ЕДИНСТВЕННЫМ И ЕГО ДОСТОЯНИЕМ" ... 365

ИЗ ПЕРЕПИСКИ ... 377

ПРИМЕЧАНИЯ ... 390

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И ЕГО ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ... 400

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН ... 421

Публикация

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

Сочинения: В 2 т.

Том 2

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Заведующая редакцией "Наука – философия, социология, психология, право" Е.А. Жукова

Редактор издательства Н.В. Ветрова

Художественный редактор Г.М. Коровина

Технический редактор З.Б. Павлюк

Корректоры Р.С. Алимова, Р.В. Молоканова, Ф.Г. Сурова

Набор выполнен в издательстве на компьютерной технике

ИБ № 818

ЛР № 020297 от 27.11.91

Подписано к печати 26.01.95. Формат 60 × 88 1/16
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл. печ. л. 26,46. Усл. кр.-отт. 26,5. Уч.-изд. л. 30,2
Тираж 6000 экз. Тип. зак. 2257

Издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485. Профсоюзная ул., 90

Московская тип. № 2 РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6